



Філософська
Спадщина
України

Шинкарук В.І.

ВИБРАНІ ТВОРИ

У 3 томах

ББК-87.3(4 Укр.)

Ш62

Шинкарук В. І.

Ш62 **Вибрані твори: у 3-х т. — К.: Український Центр духовної культури, 2004. — (Філософська спадщина України). Т. 3. — 428 с. — Рос., укр.**

ISBN 966-628-064-7 (том 1)

ISBN 966-628-065-5 (том 2)

ISBN 966-628-096-5 (том 3, ч.1)

ISBN 966-628-124-4 (том 3, ч.2)

Третій том «Вибраних творів» В.Шинкарука обіймає три розділи: «Неуповні реалізоване» (з книги В.І.Шинкарука і О.І.Яценка «Гуманізм діалектико-матеріалістичного світогляду»), «З публікацій останнього десятиліття» та «З неопублікованого». У своїй сукупності ці матеріали чи не найповніше відтворюють еволюцію теоретичних уподобань вченого від Гегелевої діалектики й феноменології через молодомарксизм до екзистенціальної діалектики та пов'язаної з нею світоглядно-онтологічної, смисложиттєвої проблематики

Книга розрахована на філософів, викладачів, аспірантів, пошукувачів та студентів гуманітарних спеціальностей.

ББК 87.3(4 Укр.)

Підготовку тексту до видання та його упорядкування здійснили:
доктор філософських наук, професор **Лях В. В.**;
доктор філософських наук, професор **Табачковський В. Г.**

ISBN 966-628-064-7 (том 1)

ISBN 966-628-065-5 (том 2)

ISBN 966-628-096-5 (том 3, ч.1)

ISBN 966-628-124-4 (том 3, ч.2)

© Лях В.В., Табачковський В.Г.,
упорядкування, 2005

© Український Центр
духовної культури, 2005

Дана частина третього тому «Вибраних творів» В.Шинкарука обіймає три розділи: «Неуповні реалізоване» (з книги В.І.Шинкарука і О.І.Яценка «Гуманізм діалектико-матеріалістичного світогляду»), «3 публікацій останнього десятиліття» та «3 неопублікованого». У своїй сукупності ці матеріали чи не найповніше відтворюють еволюцію теоретичних уподобань вченого: середній розділ демонструє її найважливіші підсумки, початковий та завершальний розділи — траєкторію щобільшої екзистенціалізації й персоналізації дослідницької думки.

Важливе значення має тут праця, присвячена гуманістичному змістові діалектико-матеріалістичного світогляду.

Книжка, яку ми відтворюємо з деякими скороченнями, замислювалася спочатку за участю трьох авторів: Володимир Шинкарук, Вадим Іванов, Олександр Яценко (останньому, наскільки нам відомо, належить і задум цієї публікації, хоча про те, що наспів час підбити гуманістичні підсумки реалізацій програми світоглядно-антропологічної переорієнтації філософії, піклувався і сам ініціатор даної програми). Прикро, що через брак часу та погіршення стану здоров'я один з авторів мусив відмовитися від свого задуму: участь В.Іванова надала б книжці більшої довершеності, особливо — щодо вияснення чуттєвісних засад і наслідків світоглядкової свідомості.

Тим самим була б по своєму відтворена невідома нам ще на ту пору ідея постмодерніста Жюльєна Дельоза щодо «свобідної гармонії всіх здатностей» людини, на яку французький філософ вийшов, зіставляючи три славнозвісних кантівських «Критики», справедливо зауважуючи, що остання з них «відкриває більш глибоку — свободну й невизначену — злагоду здатностей як умову можливості кожного конкретного зв'язку» (Делез Ж. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм, Спиноза. М.2000. — С.61, 80,81). — Річ у тім, що оглядаючися сьогодні на відносно завершену еволюцію філософсько-гуманістичних уподобань прогресивних українських філософів-шістдесятників від Гегелевої діалектики й феноменології через молодомарксизм до екзистенціальної діалектики та пов'язаної з нею світоглядно-онтологічної, смисложиттєвої проблематики (у одній з недавніх публікацій Сергій Кримський надто влучно охрестив її як «антропонтологію»), то в окресленій еволюції виразно проглядається щось на кшталт поновлення кантівської спроби синтезувати «чистий» та «практико-етичний розум через «здатність судження». Така спрямованість надавала цій еволюції ще більш ревізійністської потуги.

І все ж, попри неможливість реалізувати подібний задум повніше, В.Шинкарук та О.Яценко нерідко доводять той чи той принциповий філософсько-гуманістичний мотив до його чуттєвісного заломлення. Відтак і даний текст увиразнює єдність загальнометафізичного, етичного та естетичного аспектів осмислення світогляду представниками київської школи. (Про особливості метафізично-естетичного дискурсу В.Іванова та його шинкаруківську оцінку чимало свідчить ще опонентський відгук В.Шинкарука на дисертацію «Практичні і духовні передумови естетичного відношення», вміщений нами у завершальній рубриці даного тому «З неопублікованого».)

Окрім сказаного, хочемо привернути увагу сумлінного Читача до двох також принципових обставин.

Перша стосується узгодженого обома авторами даної книжки бачення ними *проблеми світоглядного ідеалу* — а саме з цим баченням пов'язана більшість наших тодішніх апеляцій до людинотворчих можливостей комуністичного ідеалу. Як слушно зазначає в одній із публікацій про творчу спадщину О.Яценка його колишній аспірант Анатолій Лой, європейська філософська антропологія, починаючи з Шелєрового «Формалізму в етиці та матеріальної етики цінностей», дала вагомий підстави витлумачувати ідеал як образ недосяжної, проте вкрай необхідної для життя мети, яка живить нашу уяву й за допомогою якої ми вибудовуємо певні лінії поведінки. Ідеал тут «кодує» ті цінності, які апіорно фундують наші життєві цілеорієнтації, через що він є власне утворенням символічним, бо він суть образ того, що в принципі, по суті образом бути не може, позаяк є «чистою сутністю» (на кшталт ідеальних сутностей у філософії Платона). Ідеал не може бути «об'єктним» образом, тому його не можна подавати як образ науковий, що йде, нібито, від певної об'єктивної картини, він наукового передбачення цілей суспільного життя. «Філософія марксизму — а це врешті-решт дітище європейського Просвітництва — досягла тут неперевершених висот. Вона містифікувала, і при цьому, до крайнощів ідеологізувала проблему ідеалів. І потрібно було бути людиною тонкої філософської інтуїції, щоб виважене раціональне розуміння позитивних сторін так званого «комуністичного ідеалу» вбачати не в тому, щоб говорити від імені науки, наукової картини світу, на яку претендував історичний матеріалізм, а навпаки стверджувати, що вся вартість цього ідеалу полягає в тому, що він у своїх витоках намагався відстояти принципи для сучасної цивілізації бачення цінностей, яке називало себе «гуманізмом». Заслугу свого колеги і вчителя з плеяди шістдесятників О.І.Яценка я вбачаю в розрізненні ідеалу і картини світу, коли за картинністю, образністю ідеалу розумілася глибинна функція будь-якого «світолого образу великої мети» — неявно транс-

лювати і виявляти те, що прийнято називати «вічними цінностями» (Лой А.М. Мета та ціль: ідеали та цінності // Філософсько-антропологічні читання «95. Випуск 1. — К.1996, С.35). Як бачимо, ідеал ставав тут трансцендентальним, так би мовити, образом надреальної реальності, котрий вводить кожного з нас у певні порядки суцього, яких би було достатньо, аби кожен з нас відбувся в цьому світі як розумна істота. Ідеал — то свого роду «річ у собі», яка виявляється принциповою й фундаментальною в тому, «бути чи не бути» і якими нам бути.

Не випадково окреслена риса більшою або меншою мірою проймає усі тогочасні «ідеальнісні» поривання вітчизняних антропологістів.

Чи не виказує схарактеризоване ставлення до ідеалу не тільки певних трансцендентальних поривань, але й суголосності умонастроєм, близьким до визнання невідчужуваних прав і свобод людини в сучасному громадянському суспільстві?

Друга принципова обставина, що до неї хочемо привернути увагу, стосується тісно пов'язаної з попередньою проблеми забезпечення інноваційного потенціалу суспільства, яка стала каменем спотикання для гуманістичних інтенцій марксизму. І у книжці «Гуманізм діалектико-матеріалістичного світогляду», й у більшості інших праць київських антропологів убоління щодо чинників, які б забезпечили креативність людського світовідношення, є чи не найнапруженішими й, зважаючи на іманентну суперечливість марксизму, найуразливішими.

Цю обставину ілюструють і тези В.Шинкарука «Талант як соціальна проблема», вміщені у завершальному розділі даного тому його праць... Проблема, на жаль не розв'язана ні К.Марксом, ані його найсумнінішими послідовниками...

Слід мати на увазі також, що сама масштабність поняття гуманізму зазнає сьогодні істотного переосмислення. Постмодернізм слушно коригує цю масштабність. Спираючися на ту обставину, що homo не має усталеного образу й місця в світі, як то уявлялося класичному «оптимістичному гуманізові», людині постійно доводиться шукати цей образ і це місце, стверджуючи або втрачаючи їх. Нині гуманізм — не просто гарантоване місцеперебування Добра, Істини, Краси, він, справедливо зауважує Андре Глюксман, «більш скептичний, пофарбований у колір трагедії, людська доброта не стала передумовою його з'яви», тому цей гуманізм «дає обітницю бідності щодо дзвінких, блискучих і повновагих ідей» (Глюксман А. Одинадцять заповідей. К.1994. — С.10). Такий гуманізм намагається заридити кожній стражденній людині, яка в розпачі хапається за голову. Саме до нього, зауважимо, еволюціонував гуманістичний розмисл Володимира Шинкарука в останнє десятиліття його творчості, живлячися екзистенціально-трагічною діалектикою С.К'єркегора.

Розділ IV

З публікацій останнього десятиліття

МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ФІЛОСОФСЬКИХ УЧЕНЬ ПРО ЛЮДИНУ*

Вузловими категоріями будь-якого світогляду є поняття «люди-на» і «світ». Суб'єкт світогляду, насамперед кожна окрема людина, осмислює своє буття в світі як людське, тобто відповідно до свого розуміння себе, свого місця й призначення в світі, який постає перед цим суб'єктом (розгорається перед ним у просторі й часі). Зрештою, світогляд за своєю суттю є суспільною самосвідомістю людини. Філософія як сфера раціонального осмислення і теоретичної розробки світоглядних проблем вже з самого початку свого виникнення ставить у центрі уваги пояснення людини через пояснення світу людського буття.

У перших філософських ученнях, а також у деяких із тих, що належали до пізніших, навіть до нових і новітніх часів (XIX XX ст.), людину розглядали переважно в її «родовому», універсальному значенні (яке є спільним і визначальним для всіх людей). Це по-перше. По-друге, спосіб людського буття в світі і, отже, й саму людину вважали залежними від природи цього світу, який визначає їх.

Історично виникнення таких уявлень пов'язане з теоретичним видокремленням люди ни з природи, з усвідомленням того, що спосіб дії природних сил і явищ інший, ніж спосіб дії людини, з формуванням поняття про природну закономірність. Усвідомлення людиною своєї відмінності від природних явищ та істот було величезним зрушенням в її світогляді, переходом від міфологічної персоніфікації природи (надання її явищам людських властивостей) через дійсне практичне олюднення (розвиток суспільної практики) до «натуралізації» людини, до теоретичного (філософського) осмислення її єдності з природою.

Цей перехід позначився на перших натурфілософських ученнях, що природу розглядали в її «розперсоніфікованому» вигляді як наслідок діяльності її першооснов («води», «повітря», «землі», «вогню» та ін.) власним, природним способом («згущення», «розрідження», «породження» та ін.). «Натуралізується» і сама людина. Стає зрозуміло, що вона також природно зумовлена істота, підпорядкована природній закономірності («логосу», «дао», «природі речей» та ін.).

* У кн.: Філософська антропологія: екзистенціальні проблеми / В.І.Шинкарук, В.Г.Табачковський та ін. К., 2000. С. 8-49.

Діалектика розвитку філософської думки на цьому етапі спричинила усвідомлення надчуттєвості (чуттєвої неданості, трансцендентності) першооснови всього сущого, осягнення її лише розумом. Відбулося теоретичне подвоєння світу на чуттєво даний і «інтелігібельний», даний у розумі (елеати в Давній Греції, даосизм у Китаї, дуалістичні школи Давньої Індії).

Відповідно подвоюються і уявлення про людське єство: матеріальне, тілесне, чуттєво дане чи духовне, «невидиме», чуттєво не дане. Поряд із матеріалістичним розумінням першооснов сущого в природі й у самій людині формується також ідеалістичне їх розуміння. Матеріалістичні («натуралістичні») напрями в історії філософії виходили переважно з ідеї людського буття як заданного природою і визначеного природним єством людини.

1. ВЧЕННЯ ПРО ПРИРОДНІ, ТЕЛЕСНІ ЗАСАДИ ЄСТВА І СУТНІСТЬ ЛЮДИНИ

У теоретично розвинених матеріалістичних ученнях про людину (французькому матеріалізмі XVIII ст., філософії Л.Фейєрбаха та ін.) стверджувалось, що людина, будучи породженням природи, є насамперед природною істотою і в своїй життєдіяльності, в своєму бутті підпорядкована загальним для всього сущого природним законам. Її свобода в її розумі; вона, ця свобода, не більше як «пізнана необхідність» (Б. Спіноза). Мислення, свідомість, дух також природні явища (або безпосередньо як «речовина», або як властивості й функції матерії, тілесної організації людини, її мозку та ін.). Мірилом розвитку розуму є міра пізнання природи. Вийшовши з природи, людина «входить» у суспільство. Суспільні відносини між людьми мають відповідати її природі. Шлях до встановлення природовідповідних суспільних відносин-пізнання справжньої людської природи і, отже, природи взагалі, її загальних законів. Прогрес суспільного буття людини визначається зрештою прогресом пізнання природи. Це головні ідеї так званого механістичного просвітительського матеріалізму. Свого найвищого розвитку цей останній дістав в антропологічній філософії Л. Фейєрбаха та його послідовників (в Росії М. Г. Чернишевського та ін.).

Л. Фейєрбах вперше визначив філософію як філософську антропологію, тобто вважав безпосереднім її предметом людину. «Нова філософії», писав він, перетворює людину, отже і природу як базис людини, в єдиний універсальний і вищий предмет філософії, перетворюючи таким чином антропологію, зокрема й фізіологію, в універсальну науку»¹.

¹ *Фейєрбах Л.* Избр. филос. произведения. М., 1955. Т. I. С. 202.

За Фейербахом, природа є «базисом людини «не лише щодо її тіла, а й її духовних особливостей. «Філософія є наука про дійсність в її істинності, але ж сукупність дійсності становить природа, природа в найуніверсальнішому значенні слова... Природа не лише створила просту майстерню шлунка, вона спорудила також храм мозку; вона не тільки подарувала нам язик, але вона наділила нас вухами, які захоплюються лише гармонією звуків, і очима, які насолоджуються лише небесною, безкорисливою сутністю світла. Природа супротивна лише фантастичній свободі, з розумною ж свободою вона не перебуває в суперечності»².

В іншому місці Фейербах ще більше загострює «первинність» тілесності щодо визначення сутності людини. Він підкреслює, що «нова філософія» (філософська антропологія. В. Ш.) виходить із основоположення: «Я справжня чуттєва істота: тіло в повноті свого складу і є Я, становить мою сутність»³.

Наполягаючи на сутнісній єдності людини й природи, на первинності («базисності») природи щодо людини, Л. Фейербах водночас висуває ідею їх протилежності (єдності протилежностей). «Природа, писав він, є невідокремлювана від буття сутність, людина є сутність, що вирізняє себе від буття». Це вирізнення можливе завдяки наявності в людині свідомості. «Свідомість у найбільш строгому значенні є лише там, де суб'єкт здатний досягнути свій рід, свою сутність». Через це, зазначає далі Фейербах, «... тварина живе єдиним, простим, а людина подвійним життям. Внутрішнє життя тварини збігається з зовнішнім, а людина живе зовнішнім і особливим внутрішнім життям. Внутрішнє життя людини тісно пов'язане з її родом, з її сутністю. Людина мислить, тобто розмовляє сама з собою. Тварина не може здійснювати функцію роду без іншого індивіда, а людина здійснює функцію мислення і слова (бо ж мислення і слово справжні функції роду) без допомоги іншого. Людина водночас і «Я» і «Ти»; вона може стати на місце іншої саме тому, що об'єктом її свідомості слугує не лише індивідуальність, але й її рід, її сутність»⁴.

Що ж має на увазі Л. Фейербах під «родовою сутністю» людини? Мислення, розум? Як Р. Декарт з його «*Gogito ergo sum*» («мислю, отже існую»)? Ні. У поняття «родова сутність людини», крім мислення, розуму, він вводить волю й почуття. Отже, родовою сутністю людини є «трійця»: розум, воля, почуття. Причому почуття Фейербах розглядає зовсім інакше, ніж, скажімо, його по-

² Там само. С. 96.

³ Там само. С. 186.

⁴ Там само. С. 30-81.

передники французькі матеріалісти, тобто не як дані зовнішніх органів чуттів, а як людські прихильності, як любов у її найширшому значенні. Розум, воля і любов, за Фейербахом, є «сутністними силами» людини, вона (людина) в них, бо вони її єство. Не так вона ними володіє, як вони нею.

Почуття, любов Фейербах вважав найглибшим єством людини, тим, що зумовлює її ставлення до певних предметів (предметів любові) як до святинь, до смисложиттєвих предметів. «Почуття твоя найпотаємниша і разом з тим окрема, не залежна від тебе сила, що діє в тобі, вища за тебе: це твоя справжня суть, проте така, що діє на тебе як на іншу істоту, коротко це твій бог»⁵.

Любов, як те найглибше й найпотаємніше, що пов'язує людей і гуртує суспільство, це, за Фейербахом, релігія. Як віра в Бога, вона є наслідком відчуження і персоніфікації родової сутності людини (Розуму, Волі й Любові) і поклоніння їй як Абсолютному Розумові, Волі й Любові. Свою історичну епоху Фейербах називав епохою розкладу релігії як теїзму (християнство) і заміни її релігією як любов'ю до Людини. Теїзм мають замінити філософія людини, антропологія, що сама має стати релігією. У зв'язку з цим всю історію людства Фейербах розглядав як історію самопізнання людиною своєї родової сутності і, отже, як історію релігій. «Періоди людства відрізняються один від одного лише змінами в релігії. Лише тоді історичний рух захоплює самі основи людського буття, коли він захоплює людське серце... Серце сутність релігії»⁶.

Переведення проблеми сутності людини з природно-тілесної площини в історичну розривало вузькі рамки розгляду людини як суто природної істоти, виведення її сутності з особливостей її тілесності. «... Людина, що виникла безпосередньо з природи, була б суто природною істотою, а не людиною. Людина не є породженням людини, а продукт культури, історії»⁷. Та й самі почуття, зокрема любов, Фейербах почасти переводив також у соціальну площину, в суспільні відносини: «... Любов має різні види: любов до приятеля, любов до Вітчизни, статева любов, любов до дітей, любов до батьків, любов у значенні доброзичливого ставлення до людей взагалі як дружелюбство...»⁸. Із любові, з почуттів виводив мислитель і визначальну спонуку людського спілкування, зрештою суспільного буття.

Філософська антропологія Л. Фейербаха була, безперечно, знач-

⁵ Там само. С. 32, 40.

⁶ Там само. С. 108.

⁷ Там само. С. 266.

⁸ Там само. С. 785.

ним досягненням філософської думки першої половини XIX століття і мала серйозний вплив на подальший розвиток «філософської антропології», зокрема в марксистській філософії; але не лише в ній.

Ще одним видатним філософом XIX століття, який виводив сутність людського ества з людської тілесності, був Ф. Ніцше. В одній із своїх основоположних праць «Так казав Заратустра», критикуючи і висміюючи «тих, хто зневажає плоть», він писав: «Свідомість та розум тільки знаряддя та іграшки, за якими стоїть ще власна суть. Суть шукає й очима свідомості, прислуховується й вухами духу... За твоїми думками й відчуттями, брате мій, стоїть могутній повелитель, незнаний мудрець його звати «твоя власна суть». У твоїй плоті живе вона, вона і є твоя плоть... Творча власна суть створила собі увагу і зневагу, створила радість і горе. Творча плоть створила собі дух, як опору свого жадання»⁹.

Отже, реальним суб'єктом розуму, чуттів, духу є людина як тілесна (плотська) істота. У цитованному перекладі Ніцше А. Онишка це «твоя власна суть» або, в російському перекладі, «плоть». У Ю. Антоновського (двотомне видання «Фридрих Ницше. Сочинения». М., 1990) це «Само» або «тіло». Ближче до тексту Ніцше єдність двох згаданих значень: це і наша «власна суть» (чим ми визначаємось у своїх діях), і, що є нами самими, усвідомлюємо ми це чи ні (що «вирішує» само, не «радячись» з кимось, чи з нами самими). У пізнанні суті людини, за Ніцше, методологічно вихідним, першим є не душа, не дух чи розум, а саме тіло. Як зазначив М. Гайдеггер, суб'єкт, «те, що лежить в основі», є для Ніцше не «Я», а «тіло». І далі він цитує Ніцше: «Феномен «тіла» є багатіший, виразніший, відчутніший феномен; з боку методу має ставитись на перше місце, без того, щоб щось вирішувати до встановлення його остаточного значення»¹⁰.

«Само в нас це те, від чого йдуть всі наші жадання, чим диктується наша воля. На відміну від Л. Фейербаха, який серед сутнісних сил людини (розум, почуття і воля) визначальним вважав почуття (любов), Ніцше основоположного значення надавав саме волі, інтерпретуючи її як волю до влади, зрештою до збільшення цієї влади. У його філософії категорія «воля до влади» набуває значення основоположного принципу пояснення буття всього сущого: зовнішнього світу, людини, історії.

⁹ Ніцше Ф. Так казав Заратустра. К., 1993. С. 33—34.

¹⁰ Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 141.

Філософська концепція Ніцше (до речі, як і Фейербаха) формувалась на основі дослідження історії культури, передусім і особливо античної та німецької. Він дійшов висновку, що в основі різних історичних культур лежать певні цінності, в яких представники цих культур убачають цілі й смисл буття, формують на їх основі своє світосприйняття і світорозуміння, свій культурно-історичний світ. Зміна історичних епох зумовлюється кардинальною зміною культурних цінностей, що виражається в нігілістичному запереченні старих цінностей, в «переоцінюванні всіх цінностей». Для пояснення джерел походження культурних цінностей, умов їх суспільного усталення і зміни Ніцше і вводить категорію «волі до влади» («до все більшої влади»).

Як зазначає Гайдегер, за Ніцше, «... влада сама і лише вона покладає цінності, підтримує їх значущість і одноосібно розв'язує питання обґрунтування тих чи інших оцінок. Якщо все суще є воля до влади, то «має» цінність і «є» цінністю лише те, що здійснюється владою в її естві... . Це означає: воля до влади як принцип нового покладання цінностей не терпить ніякої іншої мети за межами сущого в цілому»¹¹.

Поняття про волю як першооснову і першоджерело всього сущого запровадив ще до Ніцше А. Шопенгауер («Світ як воля та виявлення»). Ніцше, зберігаючи в принципі онтологічний смисл цього поняття («сущє як воля»), застосовує його до пояснення сутності людини та її соціокультурного буття. І він має рацію в тому розумінні, що людина й справді є людиною (*homo sapiens*) тією мірою, якою «володіє собою» і, долаючи обставини, реалізує розумні (свідомо поставленні) цілі свого суспільного життя. Безвільна людина, зрештою, не може бути розумною, а тим паче не зможе самоствердитись як особистість, реалізувати свої потенції. Бо ж сказано: «Зумій себе здолати, щоб стати собою!» Безперечно також, що ми «виборюємо» і за що ми боремося, що становить смисл і «розумні» цілі нашого життя, є цінністю. У філософії Ніцше всі ці моменти абсолютизуються й ідеалізуються. По-перше, всю людську сутність він зводить до вольових якостей та інтерпретує їх як волю до влади. По-друге, ця воля, за Ніцше, хоч і властива від природи всім людям (визначена їх тілесністю), але вона не є однаковою в усіх. По-третє, хоча воля до влади в людині є особистісним явищем, проте є люди, для яких вона є однозначно вищою. Але є й інші, їх переважна більшість, з недостатньо розвинутою, слабкою (рабською) волею, по-четверте, історично воля

¹¹ Там само. С. 66.

до влади не лише визначає соціокультурний розвиток, але й, у свою чергу, залежить від нього, культивується. Мета цього процесу, за Ніцше, щоб воля до влади уповні володіла всім єством і всіма життєвими виявами людини. По-п'яте, свою філософію Ніцше розглядав як філософію епохи «переоцінювання всіх цінностей», коли «боги померли» і ставляться нові, вищі вимоги до людини, до її цінностей. Людина має стати «надлюдиною» суб'єктом всемогутньої волі, що підпорядковує собі все. «Не людство, а надлюдина є мета!» Отже, філософська антропологія Ніцше ставала філософією елітаризму, індивідуалістичного нігілізму. Пізніше її якоюсь мірою використав расизм.

На початку ХХ століття іншу концепцію пояснення сутності людини певними властивостями її природної, «тілесної» «організації і вкоріненої у цю «тілесність» психіки розробив відомий австрійський психолог і філософ З. Фрейд. На відміну від Ніцше, визначальним сутнісним чинником людської діяльності він вважав не волю, а могутні підсвідомі потяги статевого інстинкту, так зване лібідо.

Філософські основи фрейдизму досить вдало узагальнив Е. Фромм у праці «З полону ілюзій». Він пише: «Кожному, хто знайомий з системою Фрейда, навряд чи потрібно пояснювати, що предметом його дослідження була людина як така, чи, висловлюючись мовою Спінози, Фрейд був творцем «моделі людської природи». Ця модель була розроблена в дусі матеріалістичної думки ХІХ ст. Людина вважалась машиною, яка рухається завдяки відносно постійній кількості сексуальної енергії, званої Лібідо. Лібідо створює болісне напруження, яке зменшується лише шляхом фізичного вивільнення енергії; це вивільнення від болісного напруження Фрейд назвав «вдоволенням». Після спаду лібідозного напруження воно знову зростає під впливом хімічних реакцій в організмі, породжуючи нову потребу зменшити напруження, тобто потребу у вдоволенні. Цей динамізм... від страждання до вдоволення і знову до страждання Фрейд назвав «принципом вдоволення», протиставляючи йому «принцип реальності», який підказує людині, до чого слід прагнути і чого уникати в реальному світі, в якому вона живе, щоб забезпечити собі виживання. Принцип реальності часто вступає в конфлікт з принципом вдоволення, і умовою душевного здоров'я є певна урівноваженість між ними»¹².

Виникнення цивілізації стало можливим, за Фрейдом, лише за умови відмови від негайного і повного задоволення людиною своїх

¹² Фромм Э. Душа человека. М., 1992. С. 310.

інстинктів і насамперед статевого, витіснення їх у підсвідомість та їх «сублімації» трансформації в несексуальну духовну та психічну енергію, що й забезпечує «цивілізованість» людського життя з його культурними цінностями, нормами моралі, права, релігійними завітами та ін. «Чим вищий рівень розвитку цивілізації, тим більше енергії людина сублімує і тим більше вона пригнічує свої первинні лібідозні імпульси. Вона стає більш мудрою і культурною, але в певному значенні менш щасливою, ніж первісна людина... І хоча історичний розвиток це позитивне явище, якщо враховувати лише створені цивілізацією предмети, проте цей процес містить у собі зростання незадоволеності й можливості збільшення кількості неврозів»¹³.

Введення Фрейдом у філософську антропологію категорій «свідоме і підсвідоме», відкриття підсвідомого як надзвичайно важливої сфери психіки людини, постановка проблем «інстинкти й культура», «ерос і цивілізація» та ін. становлять безперечну його заслугу. Однак уже перші видатні послідовники цього мисленника були водночас і його серйозними критиками. Так, К. Г. Юнг, який у перший період своєї наукової діяльності як психіатра (до 1913 р.) був учнем і приятелем Фрейда, згодом критикує натуралізм свого вчителя, показує вузькість і неповноту фрейдівського уявлення про сферу підсвідомого, вводить поняття «колективне несвідоме», «архетипи колективного несвідомого» та ін., акцентуючи увагу на соціокультурній природі індивідуальної психіки людини. З критикою фрейдівської ідеї сексуальної зумовленості людської поведінки невдовзі виступив і другий визначний учень Фрейда А. Адлер. Він висуває концепцію первинності підсвідомих соціальних збудників у життєдіяльності людини, концепцію, в якій людина зрештою розглядається як соціальна істота. Ще далі відходять від фрейдівської «лібідної» концепції підсвідомого й несвідомого Е. Фромм та Г. Маркузе, яких інколи залічують до «неофрейдизму» й водночас до «неомарксизму». Вони прагнули подолати обмеженості «сублімаційної» «концепції культури Фрейда на основі марксистської ідеї про соціально-історичну, практичну зумовленість свідомості людини в її становленні та розвитку. Але це вже було звернення до принципово інших засад в розумінні сутності людини, до визначення її «надприродними» духовними і суспільними чинниками.

До концепції Е. Фромма ми ще повернемось, оскільки її розгляд потребує попереднього висвітлення «надприродних» і почасти екзистенційних вимірів людського буття.

¹³ Там само. С. 311.

Ідеї про заданість самою природою сутнісних ознак людини досить поширені і в сучасних філософсько-антропологічних та культурологічних концепціях. Серед них однією з найвпливовіших є філософська антропологія А. Гелена. Згідно з нею, людина є природною істотою, яка, проте, на відміну від тварин, біологічно недостатньо оснащена і змушена компенсувати свою природну мало захищеність відповідним способом життєдіяльності. Як зазначає відомий дослідник антропології А. Гелена російський філософ Б. Т. Григор'ян, за концепцією Гелена виходить, що «біологічна недостатність людської істоти зумовлює її відкритість світу. Тварина жорстко й вузькорегіонально прив'язана до певного середовища, ... людина ж володіє надзвичайною пластичністю, здатністю до навчання. Біологічна невизначеність і відкритість людини світові характеризуються Геленом як визначальні риси людського буття. Випавши з надійних і міцних форм тваринного існування, людина постала перед необхідністю самій визначати себе. Щоб зберегти себе, вона повинна створювати нові умови, нове довкілля, придатне для її життя... Так біологічну неспеціалізованість та «недостатність» людини Гелен використовує для обґрунтування тези про людину як діяльну істоту»¹⁴.

Другим важливим принципом антропології Гелена, як відзначає Григор'ян, «є теза, за якою людина володіє специфічною тілесною організацією, що самою природою спроектована і пристосована для культурної форми її існування»¹⁵. На цих двох принципах будує А. Гелен систему своєї філософської антропології.

Протилежним «природницькому» напрямку у філософських розробках поняття про сутність людини є той, котрий я б умовно назвав «надприродницьким».

2. ПРО «НАДПРИРОДНІ» ЗАСАДИ ЄСТВА І СУТНОСТІ ЛЮДИНИ

Поняття про «надприродну» сутність людини розробляли насамперед усі течії релігійної філософії і теології, виходячи з принципу, що творцем людини, як і всього світу, є духовний деміург Бог, «Всевишній». Справді людським у людині є те, що єднає її з Богом, дане їй від Бога, її безсмертна, духовна «іпостась» (не просто душа, а вище, «божественне» в ній). Виходячи з нього, релігійна філософія в своїх історично розвинених формах (як, наприклад, у концепції Володимира Соловйова та в російській релігійній філософії початку ХХ ст.) сутність людини визначала як

¹⁴ Буржуазная философская антропология XX века. М., 1986. С. 191.

¹⁵ Там само. С. 192.

те, що робить її, людину, в її історичному розвитку боголюдиною (В. Соловйов), чи як те, що робить її абсолютно свobodною творчою особистістю, трансцендентною щодо світу свого наявного буття (М. Бердяєв та ін.).

Ще раніше (в середині XIX ст.) в Україні з оригінальною філософсько-релігійною концепцією сутності людини, яка дістала назву «кордоцентризму», виступив П. Юркевич. На його погляд, визначальним у духовній сутності людини, даним їй від Бога, є «сердечність» найвищі моральні почуття поривання до добра, любов до ближнього та ін.

З надприродного, трансцендентного щодо чуттєво даної природи, духовної першооснови виводять сутність людини і різні історичні форми об'єктивного філософського ідеалізму. Класичними в цьому розумінні є філософські системи Платона й Арістотеля, а за нових часів Г. В. Ф. Гегеля. Тут людина також береться в її «родовій» (спільній для всіх людей) сутності, а остання розглядається як дана людині зовнішнім щодо неї духовним першоначалом: «світом ідей» у Платона, духовним «першорухієм» у Арістотеля, «Абсолютною ідеєю» у Гегеля.

Розгляд філософії Платона й Арістотеля в контексті античної культури наводить на думку, що і платонівський «світ ідей», і арістотелівський «першорухіє» генетично пов'язані з теоретичним осмисленням і об'єктивно ідеалістичним узагальненням творчої культурницької діяльності. Адже «ідеї» Платона це універсалізовані «зразки», за якими створюються певні речі і які передують речам, становлять їх сутності. Те саме у Арістотеля. Визначені ним моменти буття «цільова причина» (ентелехія), «матерія» і «форма» цілком вкладаються в образ: скульптор (цільова причина) із мarmуру чи бронзи або чогось іншого (матерія) робить (становлення) статую (форма). Визначальним у даному разі є не матерія (хоч і вона важлива і, отже, є моментом буття), а форма. І далі узагальнення: універсальними моментами буття взагалі є: матерія всіх матерій (можливість), форма всіх форм (можлива дійсність) і цільова причина всього сущого, ентелехія, цілепокладаючий першорухіє, який перетворює можливість у дійсність. Відповідно до цього об'єктивний ідеалізм Платона й Арістотеля інтерпретує людську сутність як культуро-творчу. Започаткований Платоном та Арістотелем спосіб визначення сутності людини за нових часів був сприйнятий і розвинутий у філософії Гегеля.

Не спинаючись на найближчих ідейних джерелах антропологічної концепції Гегеля, зазначимо лише, що визначальний вплив на неї, як вона постає в «Феноменології духу», мала праця

Й. Г. Гердера «Ідеї до філософії історії людства». У ній обстоювалась думка, що сприйняття й засвоєння набутої людством культури є неодмінною умовою становлення людського індивіда як людини, його «другим народженням». «Ми, писав Гердер, можемо за бажання дати цьому другому народженню людини, що проходить через усе її життя, назву, пов'язану або з обробкою землі «культура», або з образом світла «освіта». Цей ланцюг культури й освіти охоплює всю землю від краю і до краю»¹⁶.

До речі, ідеї про друге духовне народження людини через засвоєння нею набутої людством духовної культури в Україні висував і обстоював старший сучасник Гердера Г. Сковорода¹⁷.

У працях Гегеля Абсолютним культуротворчим суб'єктом є осягнута філософією сутність Бога «Абсолютна ідея», яка у своєму розвитку в сфері «чистого мислення» є «логікою» (системою логічних категорій), у сфері свого «інобуття» «природою», у сфері «для себебуття» «духом». Завершується цей саморозвиток Абсолютної ідеї Абсолютним духом суб'єктом мистецтва, релігії та філософії, які є засобами осягнення духом своєї власної сутності в її іпостасях ідеї краси, ідеї Бога та ідеї абсолютної істини. Абсолютний дух, за Гегелем, досягає свою сутність через історичний розвиток мистецтва, релігії і філософії (під останньою Гегель розумів усю сферу теоретичного наукового пізнання). Але цю свою культурно-історичну місію Абсолютний дух здійснює не прямо і безпосередньо, а через діяльність окремих людей (і цілих народів). Тут поставала проблема розкриття сутності людини, з одного боку, як духовного витвору Абсолютного духу, а з іншого творчої діяльності самої людини, без якої «Дух» безплідний. Цю проблему Гегель і намагався розв'язати в своїй «Феноменології духу».

Вузловими категоріями цієї праці є «Всезагальний дух», «Субстанція», яка в своєму «становленні», сягаючи самосвідомості, є водночас «Суб'єктом», або ж «Духом». Становлення «субстанції» здійснюється через її формотворення, «освіту» (сіаз Сесіаіеп). Цю освіту має пройти також окремий індивід, щоб стати освіченою, тобто дійсною людиною. «Завдання вивести індивіда з його неосвіченої точки зору й привести його до знання потрібно розуміти в його загальному значенні, і всезагального індивіда, тобто самосвідомий дух, потрібно розглянути в його освіті». (У Гегеля, як і у Гердера, освіта й культура тотожні. Ближчим до їх смислу є російське «образование».) Всезагальний дух стає субстанцією

¹⁶ Гердер Й. Г. Избр. соч. М. ; Л. , 1959. С. 244.

¹⁷ Докладніше про це див. : В. І. Шинкарук. Проблеми філософії культури в творчості Г. С.Сковороди // Філософ, та соціол. думка. 1995, № 5.

індивіда, коли останній освоює його формотворення, а ті стають його «неорганічною природою». «Окремий індивід, пише Гегель, повинен і за змістом пройти ступені освіти («образования», сіаз Сезіаіеп) всезагального духу, але як форми, залишені духом, як етапи шляху, вже проторованого й вирівняного; отже, пізнання ми бачимо як те, що в більш ранні епохи було предметом роздумів зрілих мужів, зведено до пізнань, вправ і навіть ігор хлопчачого віку, і в педагогічних здобутках ми пізнаємо накреслену в загальних рисах історію освіченості всього світу. Це минуле наявне буття вже здобує надбання цього всезагального духу, який становить субстанцію індивіда і, отже, даючись йому зовні, його неорганічну природу. У цьому аспекті освіта, якщо її розглядати з боку індивіда, полягає в тому, що він здобув собі те, що перебуває поза ним, поглинає в себе свою неорганічну природу і оволодіває нею для себе. З боку ж всезагального духу як субстанції освіта означає лише те, що ця субстанція набуває самосвідомості, тобто породжує своє становлення і свою рефлексію в себе»¹⁸.

Отже, сутністю, субстанцією індивіда (людини) є освоєна ним освіта (культура) як здобуток історичного саморозвитку «всезагального духу».

У тому аспекті, який нас тут цікавить, гегелівська «Феноменологія духу» являє собою теорію розвитку суспільної та індивідуальної свідомості в їх діалектичних взаємоопосередкуваннях в історичних формах культури («освіти»).

Дух (у його різних формотвореннях) Гегель інтерпретує як деміурга, творця суспільного життя, який щодо індивідуальної свідомості виступає як її субстанція, а щодо предметного світу суспільного життя як суб'єкт. Внаслідок цього проблема взаємовідношення суспільства та особи набула значення проблеми взаємовідношення субстанції та її самосвідомості.

До Гегеля суспільство розглядали переважно як спільноту індивідів, форма якої має визначатись природою цих індивідів, їх «природними» правами або «божественним» призначенням. Чимало мислителів того часу вважали, нібито людина входить у суспільство в усьому багатстві свого людського ества і суспільство треба розглядати відповідно до цього привхідного до нього духовного світу людських особистостей. Деякі з них (наприклад, Ж. Ж. Руссо) навіть обстоювали ідею, що «зіпсованість» індивіда походить від трансформації його духовного світу в суспільстві і, отже, для відтворення людського в людині треба повернути її до природи.

Гегель рішуче відкинув такі уявлення і обґрунтував думку, що не

¹⁸ Гегель Г. В. Ф. Соч. М., 1959. Т. 4. С. 14 — 15.

духовний світ індивідів визначає духовний світ суспільства, а, навпаки, духовний світ суспільства визначає духовний світ індивідів. Від природи людський індивід є людиною лише «в собі», лише в можливості. Справжньою людиною він стає в суспільстві, пройшовши через «формуутворення», перетворивши у своє внутрішнє предметний і духовний людський світ. Тому «істиною» духовного світу індивіда є духовний світ суспільства. Проте цей останній також не виникає невідомо звідки в готовому вигляді. Він сам є продуктом тривалого історичного розвитку, свого власного «утворення» внаслідок проходження через різні суспільні формуутворення. І індивід, щоб стати особистістю, мусить, у свою чергу, пройти всі ці формуутворення, але скорочено, «як форми, вже залишені духом, як етапи шляху, вже проторованого й вирівняного».

Проте, висуваючи і обстоюючи ідею «виходження» людини із суспільства, Гегель водночас був далеким від нівелювання, «розчинення» індивіда в суспільності. «Субстанцією» індивіда є суспільність. Але ця остання стає дійсною лише через діяльність і в діяльності індивідів; у них вона набуває свідомості й самосвідомості, стає духом, суб'єктом. Як немає особистості без суспільства, так само немає суспільства без особистостей. Чим духовно багатшим є суспільство, тим змістовнішим є духовне життя особистості, а чим багатшим є духовне життя останньої, тим вищими є її вимоги до суспільства, що врештірешт і спричинює зміни в різних суспільних формотвореннях.

Уся «Феноменологія духу» це історична епопея борінь самосвідомості й субстанції, особистості й суспільства, борінь, в яких могутність субстанції все більше переходить до особистості, доки нарешті остання не утвердить своєї суттєвості і не стане «визнаною» у цій своїй суттєвості.

Як відомо, Гегель розпочинав розгляд «формотворень світу» у «Феноменології духу» із звичаєвості («нравственності»). На цьому етапі все є ще «безпосереднім». Розкол між суспільством і особистістю тільки започатковується у відмінностях сімейного та громадянського життя, «пенатів» та «всезагального духу». У особистості ще немає свідомості, відмінної від того розуміння світу, що його уособлюють звичаї, настанови суспільства. Але з розвитком розмаїття відношень до світу та до інших індивідів у цю «безпосередність» немовби вриваються природні та моральнісні «випадковості», через що діючий індивід опиняється в обставинах, які вимагають від нього знання, роздумів над належним і неналежним. Пробуджується рефлексія, а разом з нею і моральнісна самосвідомість; формується власний внутрішній світ індивіда, вини-

кає усвідомлення суттєвості «для-себе-буття». «Але моральнісна свідомість виникла з чаші абсолютної субстанції забуття всякої односторонності для-себе-буття, його цілей і специфічних понять і тому потопила разом з тим у цих водах Стіксу всяку власну суттєвість і самостійне значення предметної дійсності»¹⁹. Тому усвідомлення індивідуальністю власної суттєвості та суттєвості свого предметного буття означало загибель всього цього світу субстанційної моральності і перехід до іншого світу, де «індивіди тепер мають значущість відповідно до свого одиничного для-себе-буття самодостатні сутності і субстанції»²⁰. Цей світ і є «правовим станом».

«Правовий стан» у «Феноменології духу» Гегеля це перший щабель утвердження субстанційної значущості окремої особистості, щабель її відособлення, визнання її права бути самостійною особистістю. У цьому прогрес: «особистість тут виступила із життя реальнісної субстанції; вона є справді значущою самостійністю свідомості»²¹. Але право, яким воно тут постає, є «абстрактним правом», суто «формальною всезагальністю». Особистість у ньому отримує свою реальність у власності. Це та особистість, яка «містить у собі визначення, що індивідуум у собі являє собою щось... не завдяки сповненій змісту індивідуальності, а як абстрактний індивідуум»²².

Як відомо, під категорією «правовий стан» Гегель у «феноменології духу» зображує правовий світ Римської імперії. Власне, йдеться про приватне римське право. У ньому вперше в стародавньому світі найвиразніше постала соціальна сутність права як права власності. Внаслідок дальшого розвитку приватновласницьких відносин у буржуазному суспільстві це право стало вихідним пунктом розвитку буржуазного права.

Гегель залишає в тіні цей соціальний аспект справи, але він з повною підставою пов'язує «правовий стан» з виникненням світу «відчуженого духу». Основою виникнення цього світу було: утвердження та розвиток приватної власності, масове соціальне перетворення індивідів на власників і впливання на поверхню суспільного життя відносин власності як найсуттєвіших.

Зображуючи «світ відчуженого духу», розкриваючи діалектику державної влади та багатства, «благородної» та «нищої» «свідомостей», «мови лестоців» та «мови розірваності», Гегель, по суті, змалював картину формування буржуазного світу. Якщо в «правовому

¹⁹ Там само. С. 249.

²⁰ Там само. С. 256.

²¹ Там само. С. 257.

²² Гегель Г. В. Ф. Соч. М. ; Л. , 1935. Т. 8. С. 300.

стані» мірилом суспільної цінності приватних осіб були судження владної особи, «володаря світу», то тут таким мірилом виступає багатство. Воно стає всезагальним «еквівалентом» особистісної вартості. Внаслідок цього Гегель мав всі підстави стверджувати, що державна влада тут «у собі є безпосередньо тим, що протилежне їй самій», тобто багатством²³. Діалектика державної влади і багатства, «благородної» і «нищої» свідомостей один із найглибших розділів «Феноменології духу». Саме тут Гегель показує найбільше падіння людської особистості в світі всевладдя багатства, лестощів, нищих та своєкорисливих інтересів, у світі, загальний дух якого є «викривленням усіх понять та реальностей, всезагальним обманом самого себе та інших; і безсоромність, з якою висловлюється цей обман, саме тому є найбільшою істиною»²⁴.

Вихід із усього цього Гегель шукає в подальшому розвитку самосвідомості особистості. Він проводить її через «чистилище» «здорового глузду» і «просвітництва», через усі колізії боротьби віри й знання і, коли вона підноситься до усвідомлення своєї субстанційної могутності, проводить її через досвід побудови власного світу «абсолютної свободи», з якого вона виходить, щоправда, з розумінням того, що світом її дійсної могутності є не більш, ніж світ її переконань і совісті, світ її власного духу моралі. У моралі, точніше, на щаблі розвинутої моральної свідомості, і здійснюється, на думку Гегеля, «зняття» відчуження. Тепер «закон існує для самості, а не самість для закону»²⁵.

Вузловою категорією моральної свідомості у «Феноменології духу» є категорія «переконання», через яку мораль пов'язується зі знанням, розумінням і взагалі зі світоглядом особистості. Через переконання розширюється діапазон різноманітних відношень до дійсності. І саме завдяки переконанню ця дійсність може бути «визнана» чи «відхилена». У цьому могутність моральної свідомості та її носія особистості. Стверджуючи таку могутність, Гегель постав як визначний раціоналіст XIX ст. З виникненням моральної свідомості, писав він, люди «знаходять переконання в собі, і таким чином виникає суб'єктивна незалежна свобода, за якої індивідуум у змозі, навіть виступаючи проти існуючого державного ладу, засновувати все на своїй совісті»²⁶. Ця суб'єктивна свобода і має, на його думку, становити «абсолютну основу» держави.

Отже, гегелівське розуміння сутності людини зосереджується у

²³ Там само. С. 266.

²⁴ Там само. С. 28 — 281.

²⁵ Там само. С. 343.

²⁶ Там само. С. 238.

діалектичному культурно-історичному змісті «Феноменології духу». Ця сутність є Духом, субстанцією, яка в своєму становленні через історичні форми культуротворення стає Самосвідомою субстанцією, Духом, котрий реалізує свій принцип у суспільному формуванні свободної людської особистості. Методологічні засади гегелівської «філософської антропології» це методологічні засади його «Феноменології духу». Все інше похідне.

Як слушно зазначав відомий релігійний філософ початку ХХ ст. І. О. Ільїн, «тому, хто прагне осягти філософію Гегеля в її основній суті, потрібно розкрити його концепцію людини з особливою, інтуїтивно-зосередженою увагою, бо тут лежить ключ до розуміння всієї «філософії духу». Усі найвищі образи світу поєднуються в елементі людського; кожний ступінь у житті духу підлягає, насамперед, тим законам і формам, в яких живе людська істота з її «душею» й «тілом». Право, моральність, держава, історія, мистецтво, релігія можуть бути осягнуті лише як особливі видозміни того, що становить справжню субстанцію людини. Людина є неодмінний *modus essendi* Духу, що вийшов з природи, але ще не здійснив своєї абсолютної свободи (тобто не завершив свого становлення Богом. — В. Ш.)»²⁷.

Значущість гегелівської «Феноменології духу» полягає не лише в тому, що розробка викладених у ній ідей поклала початок низці нових філософських напрямів, а й тому, що ці ідеї не втратили своєї актуальності і в наш час.

Першим із мислителів, які звернулися до ідей «Феноменології духу», був молодий К. Маркс. У своїх «Економічно-філософських рукописах 1844 року», досліджуючи теорії класиків буржуазної політекономії, насамперед теорії трудової вартості, він доходить висновку, що в основі капіталістичного суспільства лежать відносини власності відношення між працею й капіталом. У зв'язку з цим перед ним постала потреба теоретично осмислити сутність праці як джерела всіх багатств і разом з тим як сфери самовідчуження людини. Водночас поставала і більш загальна філософська проблема з'ясування місця праці в сутнісних ознаках людини як такої.

У «Феноменології духу» Гегеля праця вперше вводиться в систему формотворень людського духу. У відомому підрозділі «Пан і раб. Панування», розкриваючи діалектику панської (споживчої) і рабської (працюючої) свідомості, Гегель показує, що не панська,

²⁷ *Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и Человека. СПб., 1994. С. 271.*

не споживацька свідомість, а рабська саме як працююча формує волю, свободу як самоволодіння. Праця, пише він, «є загальмоване жадання, затримане (aufgehaltenes) зникання, іншими словами, вона формує»²⁸. Філософсько-антропологічні ідеї «Феноменології духу», їх теоретичне переосмислення в душі обґрунтування принципів «реального гуманізму» («комунізму») і становлять основну філософську частину Марксових рукописів 1844 р.

Працю тут розглянуто в ширшому, ніж у Гегеля, аспекті: 1) як суспільне зумовлену відчужену чи вільну діяльність; 2) як матеріальну, предметну діяльність; 3) як суспільно-історичну діяльність, зрештою як суспільне виробництво; 4) як предметну суспільно-історичну практику. Марксівське розуміння людини якраз і пов'язане з ідеєю праці, і на цій основі здійснюється розробка поняття про людину як суспільно-історичного суб'єкта, що творить цей світ і осягає в ньому і природу й самого себе. «Практичне творення предметного світу, перероблення неорганічної природи, пише Маркс, є самоутвердження людини як свідомої родової істоти... Тварина, щоправда, теж виробляє. Вона будує собі гніздо або житло, як це роблять бджола, бобер, мурашка та ін.

Але тварина виробляє лише те, в чому безпосередньо має потребу вона або її маля; вона виробляє однобічно, тоді як людина виробляє універсально; вона виробляє лише під владою безпосередньої фізичної потреби, тимчасом як людина виробляє навіть будучи вільною від фізичної потреби; і в справжньому значенні слова тоді тільки й виробляє, коли вільна від неї; тварина виробляє тільки саму себе, тоді як людина відтворює всю природу... Тварина формує матерію тільки відповідно до потреби того виду, до якого вона належить, тоді як людина вміє виробляти за мірками всякого виду і всюди вона вміє прикладати до предмета відповідну мірку; через це людина формує матерію також і за законами краси.

...Завдяки цьому виробництву природа стає її, людини, витвором і її дійсністю»²⁹. Безперечно, під «людиною» як суб'єктом виробництва мається на увазі не окремий індивід, а людина в тому значенні, коли вона розглядається як суб'єкт історії. Тому вже з самого початку Маркс бере людину в її визначеності суспільством. «Індивід, пише він, є суспільна істота. Тому всякий вияв його життя навіть коли він і не виступає в безпосередній формі колективного, здійснюваного разом з іншими, вияву життя є виявом суспільного життя.

²⁸ Гегель Г. В. Ф. Соч. Т. 4. С. 105.

²⁹ Маркс К., Енгельс Ф. З ранніх творів. К., 1973. С. 526 — 527.

...Тому, коли людина є якийсь особливий індивід і саме її особливість робить з неї індивіда й дійсну індивідуальну суспільну істоту, то вона такою самою мірою є також і тотальність, ідеальна тотальність, суб'єктивне для-себе-буття уявлюваного і відчуваного суспільства...»³⁰.

Розвиваючи цю суспільнотворчу тенденцію розуміння людини, Маркс через рік (1845 р.) у «Тезах про Фейєрбаха» формулює свою відому думку, що сутність людини в своїй дійсності є сукупність усіх суспільних відносин. Цей висновок мав принципове значення. Якщо сутність людини визначається суспільними відносинами, то й зміни в ній, її розвиток, залежать від змін і розвитку суспільних відносин. Тому треба відкинути абстрактні міркування про «природу людини» і зосередити увагу на дослідженні об'єктивних суспільних відносин.

Отже, дійшовши висновку, що сутність людини в своїй дійсності є сукупністю суспільних відносин, Маркс переводить свою увагу з площини гуманістичної проблематики, комунізму як «реального гуманізму», де центральне місце посідала проблема людини, в площину дослідження історичних змін і розвитку суспільних відносин, де центральною є проблема об'єктивних суспільно-історичних закономірностей. Розробка останньої проблеми в наступних працях, особливо в Німецькій ідеології», написаній спільно з Ф. Енгельсом, і привела до створення тієї соціальної філософії, яка дістала назву «матеріалістичного розуміння історії», чи «історичного матеріалізму». Попри всі досягнення цієї філософії (в її «аутентичному» викладі), в ній все сутнісне в індивідуальному людському бутті, самоцінність і неповторність останнього поглиналися і розчинялися в суспільному, як визначальному. Це породжувало негативну тенденцію зведення людини до «homo oeconomicus».

З перетворенням марксизму в політичну течію в ліворадикальному русі XIX ст. та в ідеологію соціал-демократичних партій, а згодом у комуністичну ідеологію більшовизму (ленінізму), марксистська філософія трансформується в догматичну й часом звужено-гаризовану систему «діалектичного та історичного матеріалізму».

Проблеми філософії людини посідають дедалі менше місце, натомість висунуто принцип «класовості», «партійності», класового партійного й суспільного (державного) інтересу тощо.

І лише в середині XX століття у зв'язку з розгортанням науково-технічної революції, коли «людський фактор» суспільного ви-

³⁰ Там само. С. 549.

робництва набув першорядного значення, а в розвинутих капіталістичних країнах почали формуватися засади так званого постіндустріального (або інформаційного) суспільства, в якому базисним дедалі більше виступало не виробництво речей («матеріальне виробництво»), а виробництво ідей, знань, інформації, розвиток культури взагалі, лише в цей період у творчості багатьох філософів-марксистів різних країн надається належного значення проблемам філософської антропології і взагалі філософії культури. Це засвідчили праці так званих неомарксистів, особливо Г. Маркузе і Е. Фромма, у Радянському Союзі О. М. Леонтьєва, І. Т. Фролова, Б. Т. Григор'яна, Л. Н. Когана, І. С. Кона, А. Г. Мисливченко, П. С. Гуревича та ін., праці Інституту філософії АН України, зокрема «Філософсько-соціологічні проблеми сучасної науково-технічної революції» (1976), «Человек и мир человека» (1977) та ін.

Спільною тенденцією кращих марксистських праць з філософської проблематики людини цього часу, як у зарубіжжі, так і в Радянському Союзі, є вихід за межі традиційної істматівської інтерпретації цієї проблематики, залучення до дослідження досягнень сучасної науки антропології, психології, культурології, мовознавства й мистецтвознавства, системного аналізу та ін., критичне осмислення здобутків немарксистської філософії фрейдизму, екзистенціалізму, філософської антропології і філософії культури, феноменології, філософської герменевтики та інших сучасних філософських течій, виявлення і введення в предмет дослідження порушеної в них нової для філософії марксизму проблематики.

Що ж до особистісного внеску, то найвагомішими є праці Е. Фромма: «Людина для самої себе», «Душа людини», «Концепція людини у К. Маркса», «Революція надії» та ін. Е. Фромм є найвидатнішим філософом середини ХХ століття, який на основі вихідних ідей К. Маркса та деяких здобутків З. Фрейда і його послідовників здійснив небезуспішну спробу розкрити діалектичну єдність в людині природного і соціокультурного, фізіологічного й духовного, особистісного (екзистенційного) й історичного. Без врахування досліджень Е. Фромма з філософії людини дальший розвиток цього напрямку не може бути успішним.

3. КУЛЬТУРОТВОРЧІ ЗАСАДИ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ В ЙОГО ІНДИВІДУАЛЬНИХ ВИМІРАХ

Вагомий внесок у розробку філософських проблем людини зробили сучасні течії філософії культури, праці М. Гайдеггера, Е. Кассіра, Й. Гейзінги, Х. Г. Гадамера та ін.

У них до сукупності ознак людського буття вводяться як визначальні певні форми культуротворення: мова («дім буття») у Гайдеггера, мова й художня культура у Гадамера, символічна форма культури («*animalis symbo*» людина символотворниця) у Е. Кассіра, ігровий елемент культури («*homo ludens*») у Й. Гейзінги, Дослідження усіх цих аспектів людського буття, безперечно, збагачують і конкретизують філософське розуміння сутності людини.

У ширшому плані як цілісна система, як спосіб людського буття в світі культура розкривається в дослідженнях з філософських проблем культури, створених в Інституті філософії НАН України (праці В. П. Іванова, С. Б. Кримського, В. Г. Табачковського, М. О. Булатова, Є. К. Бистрицького, В. І. Мазепи, В. А. Малахова та ін.).

Одна з найвпливовіших течій сучасної філософії екзистенціалізм за своїми загальносвітоглядними засадами також належить до «надприродників», тобто до напряму, в якому сутність і буття людини виводяться з надприродних духовних основ. Та й історичний засновник екзистенціалізму, Сьєрен Керкегор, був релігійним філософом. Згодом і багато інших представників цього напряму розробляли принципи екзистенціалізму на ґрунті релігійної свідомості (К. Ясперс, Ж. Марітен, Л. Шестов та ін.).

С. Керкегор (1811–1855) видатний датський філософ, твори якого, маловідомі протягом майже всього XIX століття, в XX ст. набули основоположного значення у філософії російського, німецького та французького екзистенціалізму і взагалі екзистенціалізму як однієї з домінуючих течій у духовній культурі XX століття. В чому полягає їх таке, скажімо, епохальне значення?

Головні свої праці «Страх і трепет» (1843 р.), «Поняття страху» (1844 р.), «Або-або» (1845 р.), «Хвороба до смерті» (1849 р.) Керкегор писав у період, коли поширювалась філософія молодогегельянців, Л. Фейєрбаха, формувалась філософія марксизму. Його уявлення за своїми витоками і критичною спрямованістю теж належать до «постгегелівської» філософії. Керкегор, хоч і критично, але досить глибоко й творчо засвоїв діалектичний спосіб мислення Гегеля. Саму ж гегелівську філософську систему він рішуче відкинув. Поняттю Бога як «Абсолютної ідеї», яка лише через історичну

діяльність людей стає «Абсолютним духом», він протиставляє християнського Бога як «Бога Авраама, Бога Іссака, Бога Іакова», а гегелівському поняттю людини, яка досягає об'єктивної і абсолютної свободи в суспільстві («Об'єктивний дух») і культурі («Абсолютний дух»), поняття людини, що досягає свободи в екзистенційному (особистісному) бутті в своїх відношеннях до Бога. У зв'язку з цим Керкегор звертається до філософської розробки категорій духовного життя особистості (її екзистенції), ставлячи в залежність від змісту цих категорій особистісне життя в суспільстві.

Першою філософською проблемою, яка постала перед Керкегором, було з'ясування співвідношення роду й індивіда. Датський мисленник прагнув розв'язати її діалектично. Він вважав, що «істотним у людській екзистенції» є те, що людина є індивідом і як така вона водночас є сама собою і цілим родом у такий спосіб, що цілий рід бере участь в індивіді, а індивід у цілому роді»³¹. «Жоден індивід не може бути байдужим до історії роду, так само, як і рід не байдужий до історії будь-якого індивіда, бо коли історія роду таким чином просувається вперед, індивід постійно починає спочатку, адже він являє собою себе самого й рід, і тим самим він знову починає історію роду»³².

Отже, історія роду (людства) та історія індивіда (у зміні поколінь) становлять єдність. Але якщо для Гегеля (і Фейербаха та Маркса) визначальним є історія роду («родова сутність» Л. Фейербах, «суспільне буття» К. Маркс), то для Керкегора таким є «історія індивіда», індивідуальне сутнісне буття. Такий висновок він робить, аналізуючи поняття «першородного гріха». «Першородний гріх», за християнським богослов'ям, ввійшов в історію роду як суттєва ознака людини, її буття в «цьому світі». Але ж «першородний гріх» не можна зрозуміти поза «історією» життя Адама, бо ж сутність Цього життя і є «першородний гріх». Від нього цей «гріх» став родовою сутністю. Індивід не є одним із багатьох, він «всобі-і-для-себе» і лише через це є буттям для інших і для роду. Найвищою цінністю в християнстві є любов до Бога, заснована на чистій непохитній вірі в Бога. І Керкегор стверджує, що такою вона ввійшла через історію життя біблійного Авраама. До речі, «Страх і трепет» і розпочинається «Похвальним словом Аврааму».

У передмові до останньої своєї основоположної праці «Страх до смерті» Керкегор підкреслює, що предметом його роздумів є лю-

³¹ *Керкегор С. Страх й трепет. М., 1993. С. 132.*

³² *Там само. С. 133.*

дина не взагалі, а її образ у християнстві, її християнська «іпостась». «Відважитися, по суті, бути самим собою, відважитися реалізувати індивіда не того чи іншого, а саме цього самітнього перед Богом, самітнього у величі свого зусилля й своєї відповідальності, пише він, ось у чому полягає християнський героїзм, і слід визнати його ймовірну рідкісність; але чи варто при цьому обманюватись, замикатись у чистій людяності або ж грати в того, хто захоплюється загальною історією? Будь-яке християнське пізнання, настільки строгі, якою б не була його форма, є турботою (Bekumming) і має нею бути; але навіть сама ця турбота настановлює. Турбота це істинне відношення до життя, до нашої особистої реальності, внаслідок цього для християнина вона вкрай серйозна...»³³.

І хоча Керкегор проголошує, що будь-яке християнське пізнання є «строгим», сам він удається до філософського пізнання і до діалектичного методу цього пізнання. Що ж до предмета, то він справді розглядає людину переважно в її християнських (протестантських) означеннях і біблійних витоках.

Однак філософський спосіб осмислення («описання») цього предмета раз-у-раз розриває його релігійну «оболонку» і виходить у сферу роздумів над «чистою людяністю». Це виявилось вже в самих визначеннях людини. Людина має тіло й душу. Це протилежність. Отже, людина є єдністю протилежностей душі й тіла, їх «синтезом». Для синтезу потрібно третє, в якому ці протилежності «знімаються». Цим «третім» є дух. «Людина пише Керкегор, є синтез душевного й тілесного. Однак такий синтез неможливий, якщо два начала не поєднуються в чомусь третьому. Це третє є дух»³⁴.

Під «духом» Керкегор в даному разі розуміє «самосвідомість» індивіда, його «Я». «Людина, пише він, є дух. Але що ж таке дух? Це Я. Але тоді що ж таке Я? Я це відношення, що відносить себе до себе самого — інакше кажучи, воно міститься у відношенні внутрішньої орієнтації такого відношення, тобто Я це не відношення, а повернення відношення до самого себе»³⁵.

У християнських віровченнях людина має душу й тіло, які справді розглядаються як протилежності тілесного й безтілесного, смертного і безсмертного. Єдність, «синтез» таких протилежностей, за Керкегором, ще не є Я, дух. Він підкреслює: «Людина це синтез скінченного і нескінченного, минушого й вічного, свободи й необхідності, коротко кажучи, синтез. Синтез це відношення

³³ Там само. С. 145.

³⁴ Там само. С. 255.

³⁵ Там само.

(Forhold) двох членів. З цієї точки зору Я ще не існує... . Якщо ж, навпаки, відношення належить до самого себе, це останнє виступає як позитивна третя частина, і ми маємо Я»³⁶.

Отже, сутнісним у людині є не її душа й тіло, і навіть не їх єдність, а дух, який стоїть над тілом і душею, охоплює їх у собі, опосередковує, визначає собою людське в них (в душі й тілі). Керкегор розумів, що «третє» («Я», дух) не можна вивести шляхом логічного «знімання» протилежностей (як це робив Гегель), не можна його взагалі раціонально пояснити. Воно «стрибок» у нову якість, який науковому поясненню не піддається. Це предмет віри, «чудо».

Дух Керкегора знову ж таки розглядає як єдність протилежностей: як відношення до себе і водночас до іншого. «Я» людини, писав він, «це відношення, яке відноситься до себе самого і водночас до іншого»³⁷. Осмислюючи цю протилежність, він висловлює глибоку думку, що дух у своєму наявному бутті перебуває в постійному становленні. «... У кожному мить свого існування Я перебуває в становленні, бо Я ... реально не існує, воно є лише щось, що має стати. Отже, якщо йому не вдається стати собою, це Я не є собою; але не бути собою це відчай»³⁸.

Людське «Я», за Керкегором, антиномічне, воно розколюється в протилежностях скінченного й нескінченного, минушого й вічного, можливого й дійсного, необхідності і свободи. Долання цих протилежностей проходить через три стадії людського буття: естетичну, етичну й релігійну. На відміну від «Логіки» Гегеля, у Керкегора категорії філософії беруться як способи самовизначення екзистенційного буття особистості: скінченний «Я» в своєму бутті чи нескінченний? вічний чи минулий? дано мені лише те, що є (реальне, необхідне), чи дано й усе можливе? чи є все, що здійснюється, необхідним, чи, навпаки, є реалізацією свободи волі? і т. д. Перед цими протилежностями людське буття виступає як переживання страху, тривоги, туги, відчаю, жаху та ін. Найбільшого значення у Керкегора набувають страх, відчай і жах.

Як і Гегель у своїй «Науці логіки», Керкегор починає з Буття і Ніщо. Дух входить у своє «чисте», ще «невинне» («дитяче»), не опосередковане гріхом і провинною буття, коли він протиставляє своєму буттю щось невизначене, таємниче, страхітливе, яке є насправді Ніщо. Тим, що викликається, збуджується цим Ніщо, і є страх.

³⁶ Там само.

³⁷ Там само.

³⁸ Там само.

Керкегор має тут на увазі не страх як переляк, скоєний якоюсь видимою небезпекою, а страх невідомо від чого, страх без видимої причини. Цей страх властивий лише духові, є його маренням. Характеризуючи стан «невинності» (тобто до скоєння гріха), Керкегор пише: «У цьому стані панує мир і спокій; однак водночас тут перебуває і щось інше, що, проте, не є ні миром, ні боротьбою, бо ж тут немає нічого, з чим можна було б боротися. Але тоді що ж це? Ніщо. Але що ж спричиняє це ніщо? Воно викликає страх. Така глибока потаємність невинності: вона водночас є страхом. У мареннях дух відображує свою власну дійсність, проте ця дійсність є ніщо але це останнє постійно вбачає невинність поза самим собою.

Страх це визначення духу в стані його марень...»³⁹. Дух за своєю суттю є відношенням до себе і водночас відношенням до іншого. У своїй першопочатковості, «невинності» (неопосередкованості зовнішньо іншим) він (дух) є буттям у собі (відношенням до себе) і буттям для іншого, коли останнє є його ж іпостась, але йому здається, мариться, що вона реальна і є його протилежністю, тобто спрямована проти нього, чим і викликає його в нього. Насправді, крім духу та його марень, тут немає нічого. Отже, предметом страху є ніщо, чиста транс-ценденція.

Страх як власне породження духу, як феномен духовного життя, є, за Керкегором, відразливим і водночасно бажаним, привабливим. Це «симпатична антипатія й антипатична симпатія»⁴⁰. Керкегор пише: «Спостереження над дітьми дозволяють позначити цей страх як пожадливе прагнення до пригод, жахливого й загадкового... Такий страх настільки істотно властивий дитині, що вона зовсім не хоче його позбавитись; навіть коли він лякає дитину, він зразу ж огортає її своєю солодкою страхітливістю. У всіх народів, у яких дитячість збереглася як марення духу, цей страх має місце, і чим він глибший, тим глибший сам народ... . Страх має тут те саме значення, що й туга в якійсь пізнішій точці, де свобода, пройшовши крізь недосконалі форми своєї історії, в найглибшому розумінні має нарешті повернутись до себе самої»⁴¹.

Цікавими є думки Керкегора про відношення страху до свободи і свободи до страху в духовному житті особи. Він твердив, що страх не є ні визначенням свободи, ні визначенням необхідності. Але немає свободи без страху: по-перше, страх є «скута» свобода, коли

³⁹ Там само. С. 143.

⁴⁰ Там само. С. 144.

⁴¹ Там само.

вона не свободна самій собі»⁴², коли страх її запаморочує як «погляд у безодню»⁴³, а по-друге, страх надає сили, «моці» для перетворення свободи із можливості в дійсність⁴⁴.

Справді, свобода «сковується», «запаморочується» страхом перед відповідальністю (бо ж вона передбачає останню), але не може реалізуватись без надання їй моці тим «солодким страхом», який переживається в актах свободи як творчої самореалізації, страхом прозріння утаємниченого. Коли цього страху немає чи не вистачає, будь-яке скоєння не є актом свободи, а є скоєнням звичайного. Артист, який втратив здатність переживати свій «вихід», втратив і себе як творця.

Поряд із синтезом «душі й тіла» в «третьому», в душі, Керкегор вводить «синтез» минушого (тимчасового) й вічного. При цьому він підкреслює, що синтез минушого й вічного дається вже в першому синтезі. Дух є діалектичною єдністю минушого й вічного. Тут Керкегор дає глибоке розкриття діалектики понять «миттєвості» й «вічності», сучасного, минулого й майбутнього, а також відповідні переживання вічного й минулого, теперішнього й майбутнього.

Особливої уваги філософ надає поняттям «майбутнє», «можливе» і в цьому зв'язку поняттю «свобідне буття». Найсуттєвішою ознакою духу є вічність, а вічність досягається як майбутнє. Проте останнє не є тим, що перебуває поза теперішнім, адже кожна мить перетворює теперішнє в майбутнє й вічне. Майбутнє в певному розумінні «вище» від минулого та теперішнього і не лише тому, що воно переходить у вічне і стає всеосяжним, але й тому, що в ньому реалізуються можливості. «Можливе, пише Керкегор, цілком відповідає майбутньому. Для свободи можливе є майбутнє, а для часу майбутнє є можливе. В індивідуальному житті їм обом відповідає страх»⁴⁵.

Людина, яка живе лише теперішнім (сьогоднішнім днем), втрачає духовність, стає бездуховною. «Будучи визначеною бездуховно, людина стає машиною, що розмовляє, і тому ніщо не заважає тому, що вона з однаковим успіхом може навчитись філософських пишномовностей чи знання віри й політичного речитативу»⁴⁶. Це мовлення «не сила духу».

Найвищим виміром страху перед майбутнім є страх смерті. Екзистенціальному аналізу проблеми смерті й безсмертя Керкегор присвячує свій останній великий твір «Хвороба до смерті». Тут він

⁴² Там само. С. 150.

⁴³ Там само. С. 160.

⁴⁴ Там само. С. 150.

⁴⁵ Там само. С. 186.

⁴⁶ Там само. С. 189.

знову повертається до екзистенційного розгляду категорій скінченного й нескінченного, вічного й минушого, можливого й дійсного, необхідного (реального) й можливого, необхідності й свободи, можливості й свободи, але в ракурсі переживань не просто страху, а відчаю, як внутрішньо притаманної людському духові хвороби хвороби до смерті.

У самому слові «відчай» (рос. «отчаяние») міститься той зміст, який Кєркегор визначає як «хворобу духу» муки від втрати надії. Спільним коренем українського «відчай» і російського «отчаяние» є «чаяння» сподівання. Про роль надії у нашому житті говорить вже відомий вислів «Надія вмирає останньою», вживається також «Поки живу сподіваюсь» або, за Лесею Українкою, «Без надії таки сподіваюсь».

Відчай в його екзистенційному значенні, за Кєркегором, означає незрівнянно більше, ніж просто страх смерті, адже дух безсмертний. Філософ пише: «... на відміну від розхожої думки, ніби від відчаю вмирають і сам він (дух) щезає з фізичною смертю, головні його тортури полягають у тому, що не можеш померти, подібно до того, як той, хто був в агонії, боровся зі смертю і не міг померти. Тому бути хворим до смерті означає не могли померти, причому життя тут не залишає ніякої надії, і ця безнадійність є відсутність останньої надії, тобто відсутність смерті. Оскільки життя являє собою вищий ризик, то сподіваєшся на життя, однак, коли досягаєш безмежності другої небезпеки, сподіваєшся на смерть. А коли небезпека збільшується, мірою того, як смерть стає надією, відчай це безнадійність, яка полягає в неможливості навіть вмерти»⁴⁷.

Другим важливим моментом цього відчаю, за Кєркегором, є «відчай щодо себе»: ... не бути собою це відчай»⁴⁸.

Розглядаючи різні форми вияву відчаю у різних категорійних виявах (скінченного і нескінченного, можливого й необхідного та ін.), Кєркегор особливого значення надає категорії можливого.

Можливе це сфера уявного. Той, хто поринув у відчай, шукає можливості свого спасіння, так само, як і смертельно хворий фізично. І тут, вважає Кєркегор, немає іншого спасіння, як надія на Бога, «для Бога все можливе». Кєркегор проникливо пише про це: «... спасіння то найвища неможливість для людини; але для Бога все можливо! Саме тут проходить битва віри (Тоєнс Камп), яка б'ється, як божевільна, за можливе. Без неї, звичайно ж, немає ніякого спасіння. Непритомніючи, люди благають: води, одеколо-

⁴⁷ Там само. С. 159.

⁴⁸ Там само. С. 275.

ну, гофманських каплів! Однак тому, хто у відчай, потрібно кричати: можливого, можливого! Не можна врятувати його інакше, як через можливе! Можливе і, той хто впав у відчай, зітхне, він повернеться до життя, бо без можливого немовби й дихати не можна. Інколи досить і винахідливості людей, щоб відшукати щось, але для крайньої межі, коли йдеться про віру, існують лише єдині ліки: для Бога все можливе»⁴⁹.

Завершується розгляд різних категорійних виявів переживання відчаю загальним висновком «Відчай це гріх»; спасіння від нього і спокутування його у християнській вірі в Бога.

Праці С. Керкегора, попри християнську апологетику, містили справжні філософські відкриття епохального значення. Однак у середині та й у другій половині XIX століття вони не вписувались у парадигми домінантних тоді філософських і соціокультурних течій з їх раціоналізмом, сцієнтизмом, позитивізмом, агностицизмом і навіть спіритуалізмом. «Боги померли» це було мало не відвертим гаслом у Ніцше, Фейєрбаха і Маркса, Чернишевського і Драгоманова або інкогніто у позитивізмі, філософії життя та ін.

І лише на початку 20-х рр. XX ст. на теоретичному ґрунті феноменології Гуссерля, а в соціокультурному плані в умонастроях «втраченого покоління» першої світової війни відроджуються і набувають поширення та розвитку ідеї філософії екзистенціалізму С. Керкегора.

Філософія Гуссерля лише тому сприяла «екзистенціалі-стському поворотові» з філософії людини, що, йдучи від Декарта й Канта, зосереджувала увагу на дослідженні трансцендентальних, апіорно належних до духовного світу людини, її свідомості принципів світовідношення, а також на розробці відповідного феноменологічного способу їх осмислення, а отже й розуміння. Цим шляхом ішли і М. Гайдеггер з К. Ясперсом, Ж.-П. Сартр з Ж. Марітемом та чимало інших представників екзистенціалістської думки.

Оскільки їхні філософсько-антропологічні ідеї загалом відповідали принципам екзистенціальної філософії Керкегора, розвиваючи їх у плані філософії культури чи герменевтики, спеціально спинятись тут на них ми не будемо.

Як ми вже зазначали, розробка проблем філософії людини в Інституті філософії НАН України здійснювалась щоби́льше з врахуванням того аспекту цих проблем, який був співзвучний екзистенціалізму. Схарактеризуємо деякі моменти такої співзвучності:

1. Людське буття, осмислюване в поняттях «екзистенція», «час»,

⁴⁹ Там само.

«свобода», має значення буття не людини взагалі (роду чи виду *homo sapiens*), а окремої людської особистості, «кожного з нас».

2. З народження, з колиски, з дитинства наше буття є буттям у світі. І цей світ не просто навколишній світ нашого буття. Адже світ нашого дитинства, світ нашої юності і світ нашої зрілості це різні світи, як різним є наше буття в дитячому віці, в юності, в зрілості.

3. Світ нашого буття не створюється нами, а дається (задається) нам як зовнішній, об'єктивний. У своїй основі він становить єдність природного і соціокультурного.

4. З традиційного, натуралістично-матеріалістичного, погляду визначальним у цій єдності є природа, а сам світ є, зрештою, природним, матеріальним. Категоріями, в яких осмислюється цей світ, є «матерія», «рух», «простір», «час», «жива» і «нежива» матерія, свідомість як «властивість високо-організованої матерії» мозку та ін. Але ці категорії не «схоплюють» «окремішності» людського буття, в значенні світу буття окремої особистості.

5. У світі індивідуального людського буття визначальними є не його матеріально-природні, а духовні, соціокультурні основи. Це світ олюдненої природи, природи не просто перетвореної, а даної нам у її людських значеннях. Вона «знепотаємничена» мовою, знаннями, наукою, засвоюваною нами культурою взагалі. Вона відкривається, «постає» в них і через них.

6. Світ людського буття простягається в просторі й часі, «обрії» яких задаються засвоєною нами культурою. Це соціокультурний простір-час.

7. Істотним для людського буття є час. Поза часом існує не людське буття, а суще, яке ми й визначали у відомих філософських категоріях матеріалізму: «матерія», «рух», «простір», «час» та ін. Для розуміння буття саме як людського важливе значення має висновок молодого К. Маркса: людина, на відміну від тварин, відокремлює себе від своєї життєдіяльності і робить останню предметом своєї свідомості й волі. Це «відокремлення» здійснюється якраз тому, що наша життєдіяльність має своє реальне буття лише «ось зараз, тепер» і «ось тут», де ми є зараз. А ми були й дотепер, «тоді й там» і маємо ще бути «тоді» і «там десь».

8. Людина за своєю суттю істота діяльна, і самодіяльність є її власне людським буттям. Реально суцього є життєдіяльність лише в теперішньому. У минулому вона вже була (і тому вже не суцього), а в майбутньому ще не була (ще не суцього). Отже, наша життєдіяльність буває (має буття) в минулому, теперішньому і майбутньому. Вона минає, залишаючи (об'єктивно-предметно і суб'єктивно-духовно) лише свої «сліди», «результати».

9. Час існування і час буття — різні часи. Це чудово відображує мова: для нас цілком природно сказати: «Я був у театрі» чи «Я був на роботі» і зовсім «неприйнятними» є слова «Я існував у театрі» чи «Я існував на роботі». Наше буття, простягаючись у минуле й майбутнє, реально існує (є буттям як існуванням) лише «тепер» і «ось тут». Ми виходимо з минулого, залишивши за собою «сліди» своєї діяльності, опредметнене теперішнє, що стало минулим, . ! входимо в теперішнє, маючи в самому собі своє минуле як переживання. Предметами переживань є події в нашому житті, що «в'яжуть» часи нашого життя в наше буття в світі. Часто-густо часи нашого життя є лише часами очікування. Вони випадають із нашого буття, яке ми несемо в своїх переживаннях з теперішнього в майбутнє. Майбутнє — не просто те, що ще не існує. Воно є, має бути в теперішньому: в «обрядах» світу нашого буття, в постійних проєкціях цього буття в майбутнє, в переживаннях останнього як теперішнього.

10. У часах людського буття винятково важливе значення має такий феномен, як подія. Це — те у зв'язках часу нашого життя, що стало предметом наших переживань. Адже ми не так живемо, як переживаємо. Якщо мати на увазі минуле, то «зв'язкою часів» у ньому будуть події, що «застряли» в нашій пам'яті; в пригадуваннях вони постають в уяві як реально суцільні події, переживаються як реально суцільні. Переживаємо ми як реально суцільні і події уявного майбутнього.

11. У вимірах часу нашого буття лише теперішнє є реальним його плацдармом. З позицій теперішнього буття ми оглядаємо минуле і лише з цих позицій бачимо можливості, реалізовані й втрачені: те, що могло бути, але не сталося, а що сталося, могло б і не статися. З позицій теперішнього й минулого проєктується і буття в майбутнє, яке також постає в різних можливостях і неможливостях у предметах наших сподівань, очікувань, подій і мрій.

12. Екзистенція — це ми (я, ти, ми) в своєму бутті і небутті з минулому, бутті й небутті в теперішньому і бутті та небутті в майбутньому, у всіх буваннях разом і в кожному зокрема, в трансценденціях з кожного з них і з усіх їх як таких (трансценденція у вічне, позачасове).

13. Оскільки людське буття за своєю сутністю є екзистенцією, що постійно трансцендентує себе з наявного буття в істинно суще, його істотною ознакою є свобода. Уже те, що людина відокремлює себе від своєї життєдіяльності та робить останню предметом своєї свідомості й волі, означає, що людина екзистенціально свободна. Ця свобода виявляється тут у дистанціюванні наявного буття (Dasein —

за Гегелем) від того, що було, і в переведенні його в те, що має бути, в бажанні можливості, трансцендентування в істинне суще буття. Свобода екзистенції виявляється і реалізується в її трансценденціях.

Перші віхи такого підходу накреслено, зокрема, в написаних мною розділах колективних праць інституту «Філософсько-соціологічні проблеми науково-технічної революції» та «Человек и мир человека».

Однак повернемося до історії.

4. НА ШЛЯХУ ДО ПОЄДНАННЯ «ПРИРОДНИХ» І «НАДПРИРОДНИХ» ЗАСАД У ФІЛОСОФСЬКОМУ ВЧЕННІ ПРО ЛЮДИНУ

Поряд з екзистенціалізмом серйозний вплив на сучасні концепції філософії людини справили «філософська антропологія» М. Шелера (1874–1928) і його послідовників Х. Плеснера, А. Гелена та ін. М. Шелеру належить ідея перетворення розробки філософських проблем людини в окрему галузь філософського знання – філософську антропологію (на відміну від Л. Фейербаха, який вважав, що вся філософія має стати антропологією, філософією людини). Другою обставиною, яка сприяла науковому визнанню праць Шелера, є досить вдало виражена в них спроба поєднати ідею «надприродної» духовної сутності людини з її природними основами у феноменах життя й космосу.

На працях М. Шелера з філософської антропології, написаних у 20-х роках (остання і головна з них – «Становище людини в космосі» вийшла 1927 р.), помітним є вплив феноменології Е. Гуссерля та ідей З. Фрейда. Широко використовував М. Шелер і досягнення сучасної йому зоопсихології, зокрема дослідження В. Келера з проблем інтелектуальних здатностей вищих приматів та ін.

Визначаючи психічні функції «вітальної сфери» і ступені їх розвитку («чуттєве поривання» у рослин, інстинкт, «асоціативна пам'ять», «практичний» інтелект і здатність вибору у тварин), Шелер робить висновок, що будь-який подальший розвиток інтелектуальних здатностей і свідомості, елементи яких властиві вищим тваринам, не можуть ніколи дати того, що є принципом людського буття. «Те, що робить людину людиною, пише він, є принцип, протилежний усьому життю взагалі; він як такий не може бути зведений до «природної» «еволюції життя...»⁵⁰

Цей принцип можна позначити словом «дух». Воно, безперечно, охоплює собою і поняття розуму, і водночас певний спосіб споглядання, «споглядання першофеноменів або сутнісних змістовностей», певний клас емоційних і вольових актів «доброту, любов, ка-

⁵⁰ Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 53.

яття, повагу тощо»⁵¹. «Діяльним центром» усіх сфер духовного життя є, за Шелером, особистість. Власне людським в ній є, насамперед, самосвідомість, далі, здатність охоплювати спогляданням (баченням) навколишню дійсність в єдиному просторі (як «світовому») і в єдиних вимірах часу. Дух також має здатність категоризувати речі та явища, надавати своїм спогляданням і чуттям предметного змісту, долати перешкоди вольовими актами, мати волю.

Узагальнюючи своє розуміння духовної суті людини, Шелер пише: «Зосередження, самосвідомість і здатність опредметнення першопочаткового опору спонукає утворюють таким чином одну єдину нерозривну структуру, яка, як така, властива лише людині. Разом з цією самосвідомістю, цим новим відхиленням і центруванням людського існування, можливими завдяки духові, зразу ж стає наявною і друга сутнісна ознака людини: людина здатна не лише поширювати навколишній світ у вимір «світового» буття і робити опори предметними, але також і це найприкметніше знову опредметити власні фізіологічні і психічні стани і навіть кожне окреме психічне переживання. Лише тому вона може вільно розлучатися з життям»⁵². І далі: «Лише людина оскільки вона особистість може підвестися над собою як живою істотою і, виходячи з одного центра немовби по той бік просторово-часового світу, зробити предметом свого пізнання все, в тому числі й саму себе... . Отже, людина це істота, яка перевершує саму себе і світ»⁵³.

Серед інших сутнісних ознак людського духу Шелер розглядає здатності до «ідеї» (виведення з окремо взятого одиничного, загального, ідеї), сублімації, обоження (іманентність бога людині), управління духовними процесами та деякі інші.

Сам по собі дух, на думку Шелера, не має власних сил для реалізації своїх здатностей, він лише спрямовує процеси життєдіяльності, «керує ними. Спочатку діють «вітальні сили», енергію яким дає космічна першооснова сущого. Тому «... наймогутніше, що є в світі, це. «сліпі» до ідей, форм і образів центри сил неорганічного світу...»⁵⁴ Тут діє принцип: «Нижче із своїх витоків є могутнім, а вище безсилим...»⁵⁵ Зрештою космічні першооснови буття (неживого і живого, вітального і духовного) у Шелера набувають теологічного звучання, хоча він і намагається відмежуватись від прямого релігійного їх тлумачення.

⁵¹ Там само.

⁵² Там само. С. 56.

⁵³ Там само. С. 60.

⁵⁴ Там само. С. 73.

⁵⁵ Там само. С. 72.

Загалом усі ті ознаки «сутнісного поняття людини», які розглядає Шелер, у тому чи іншому зв'язку розглядали різні філософи й до Шелера. Він лише дослідив їх, так би мовити, «сумісно», в певній послідовності, «ієрархічно» й у зв'язку з щаблями розвитку психічного в різних формах життя та в самій людині.

Що впадає тут у вічі це, на мою думку, своєрідна ідеалізація сутнісних людських здатностей, без розкриття їх суперечливості, «двозначності».

Нездійсненою виявилася накреслена Шелером програма створення філософської антропології. Формулюючи її, він писав: «Завдання філософської антропології точно показати, як із основної структури людського буття... випливають усі специфічні монополії, звершення і справи людини: мова, сумління, інструменти, зброя, ідеї праведного і неправедного, держава, керівництво, зображальні функції мистецтва, міф, релігія, наука, історичність і суспільність»⁵⁶. Уже з цієї програми видно, що Шелер, розглядаючи філософські проблеми людини, недооцінює принципи, які розробляються в інших галузях філософського знання (соціальній філософії, філософії історії, філософії культури, права та ін.), хоча в свій розгляд вводить проблеми цих галузей і пропонує вивести їх вирішення із принципів антропології. Але найголовнішим є те, що у філософській антропології Шелера не знайшлося місця для ідеї суспільно-історичної практики як основи і сфери становлення, реалізації й розвитку сутнісних сил людини. Проте філософський добробок цього мислителя та його послідовників, їхній вплив на сучасні філософсько-антропологічні і просто антропологічні дослідження не можна недооцінювати.

Ми проаналізували загалом світоглядно-методологічні засади розробки філософських проблем людини в найважливіших філософських течіях минулого й сучасності. Однак все розглянуте стосується переважно ХІХ та першої половини ХХ століть. У середині і особливо в другій половині ХХ століття, як уже зазначалось, відбулися такі зміни в суспільноісторичній практиці (науково-технічна революція, формування в індустріально-розвинутих країнах «інформативного» чи «постіндустріального» суспільства, а в культурі «постмодерну»), внаслідок яких проблема людини поставала принципово інакше не як потреба визначення сутнісних ознак людини взагалі чи людської особистості, а як кризовий стан цих сутнісних ознак і формування нової людини. Маємо на увазі постановку й дослідження проблеми нової людини передусім у

⁵⁶ Там само. С. 90.

творах відомих і впливових філософів і публіцистів зарубіжжя (Данієл Белл, А. Шафф, О. Тоффлер, Дж. Ламсден, Е. О. Вілсон, Йонезі Масуда та ін.). Але це вже інше велике коло методологічних проблем, які потребують свого висвітлення у спеціальних працях.

ПОНЯТТЯ КУЛЬТУРИ. ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ*

У розробці і висвітленні поняття культури можна йти двома шляхами: 1) шляхом критичного аналізу і узагальнення наявних у культурологічній та філософській літературі визначень цього поняття і 2) розгляду і теоретичного аналізу його генезису в самій історії культури, тобто зверненням до історичної самосвідомості культури. Перший шлях приводить у кращому разі до більш чи менш вдалих «уточнень», «конкретизацій» та доповнень наявних уже в літературі дефініцій (а їх — сотні!), другий — до висвітлення об'єктивного змісту поняття, як цей зміст історично складався і виявлявся в самій культурі. Кращим і пліднішим, звичайно, є останній шлях.

Історичне становлення культури здійснювалось у процесі соціо-антропогенезу, тобто виникнення людини, *Homo sapiens*. Культура творилась людиною і творила людину, бо в ній і через неї формувался «надприродний», суто людський спосіб буття у світі. Людське буття принципово відрізняється від просто тваринного як природно-надприродне, самодетерміноване, свободне. І міра цієї свободи визначається мірою розвитку надприродного, культурного світу. Щодо цього заслуговують на увагу думки відомого німецького філософа Е.Кассірера, розвинуті в його праці «Філософія символічних форм». Він, зокрема, писав: «На відміну від інших живих істот людина живе не просто в такій реальності, яка розширюється, а, можна сказати, у новому вимірі реальності. Людина живе відтак не лише у фізичному, але й у символічному всесвіті. Мова, міф, мистецтво і релігія є частинами цього всесвіту, різними нитками, з яких сплітається символічна мережа, складне павутиння людського досвіду. Будь-який розвиток людської думки та досвіду удосконалює та збільшує цю мережу. Людина не стикається з реальністю безпосередньо — вона не здатна її бачити, так би мовити, віч на віч. Фізична реальність немовби відступає пропорційно просуванню символічної активності людини. Замість то-

* Статтю вміщено у кн.: Феномен української культури: методологічні засади осмислення. К., 1996. С. 3—61

го, щоб мати справу з самими речами, людина неначе веде бесіду сама з собою. Вона так обплела себе лінгвістичними формами, художніми образами, міфологічними символами і релігійними ритуалами, що може бачити й знати лише за допомогою цього медіуму»¹. У зв'язку з цим Кассіпер вважає, що визначення людини як розумної істоти (*homo sapiens*) не відображає суті людського в людині, яким є, на його думку, її, людини, буття в культурі. «Розум — термін досить непридатний для розуміння форм культурного життя в усьому їхньому багатстві й розмаїтті. Але ці форми є символічні форми. Тому замість того, щоб визначати людину як *animal rationale*, ми визначаємо її як *animal symbolicum*. Відтак ми відзначаємо її специфічну ознаку і можемо зрозуміти новий шлях, що відкрився людині — шлях цивілізації»².

Історично першою формою суспільної самосвідомості людини була її родова самосвідомість. Вона ґрунтується на уявленні про єдинокровне походження даного роду від якогось одного предка. Формою предметнення цієї самосвідомості у знаковій, символічній формі був тотемізм. Тотем матеріально, предметно втілював єдність даного роду, його «кровну» відмінність від інших родів (з іншими тотемами). З тотемізмом пов'язане і визрівання родової самосвідомості культури, уявлення про неї як про продукт творчої діяльності так званих культурних героїв — головних персонажів міфологій всіх народів світу, — або про загалом надзвичайне, «небесне», сакральне походження її предметів. Так, у міфології скіфів їхні предки були обдаровані небом чотирма золотими речами: плугом з ярмом, сокирою й священною чарою. Перші три символізували матеріальну культуру, а остання чара — духовну. Класичним міфологічним образом «культурного героя» є Прометей давньогрецької міфології. За викладеними в «Теогонії» Гесіода міфами про богів і героїв, Прометей (промислитель, завбачливий) — один із богів-титанів, синів Геї (землі), брат Епітемея (незавбачливого, недолугого) та Атланта, двоюрідний брат верховного бога Олімпійців Зевса, — обдарував щойно створених людей рятівним для них благодійним вогнем, який він викрав у богів, за що й зазнав відомої жорстокої кари.

Незрівнянно ширше, ніж у Гесіода, культура як благодійний дар Прометея людям зображається в трагедіях Есхіла і в діалогах Платона. У трагедії «Прикутий Прометей» вустами самого Прометея оповідається, що, захопивши владу на Олімпі, Зевс помислив «викорчувати з корінням рід людський», натомість «виростити но-

¹ Кассіпер Е. Опыт о Человеке // Человек, 1990, №3. С. 96.

² Там же. С. 96 — 97.

вий». З богів лише один він, Прометей, насмілювався «заступитися за нещасних».

«Они как дети были несмышленные,
Я мысль вложил в них и сознания
острый дар.

...Звезд восходы я показал им
И скрытые закаты. Изобрел для них
Науку чисел, из наук важнейшую.
Сложенью букв я научил их: вот она
Всепамять, нянька разуменья, мать
муз! Я первый твари буйные в ярмо
запряг, Поработив сохе и выюкам...
Коней в телегу заложил, поводьями Играющих,
— забава кошельков тугих.

А кто другой прислал льянокрылые,
Бегущие по морю корабельщиков Повозки?
Сколько

хитростей и всяческих Художеств я
для смертных изобрел, а сам Не знаю, как из
плени болей вырваться.

...Они лекарств не знали, трав
целительных,
И мазей и настоек. Чахли, таяли
Без врачеванья. Я открыл им способы Смешенья
снадобий уврачевающих...

...Установил науку прорицанья.

...Я объяснил, кого считать счастливыми,
Кого — дурными.

...Все это так! А кто руды, в недрах скрытые,
Железа, медь и серебро и золото!
Кто скажет, что не я, а он добыл руду
На пользу людям?

...А если кратким словом хочешь все
обнять: от Прометея у людей
искусства все»¹.

Дещо в іншому плані оповідається міф про Прометея та набуття людьми культури в діалозі Платона «Протагора». У цьому міфі, за розповіддю Протагора, коли боги в надрах Землі із землі, вогню та їх сполук створили «всі роди смертних», у тім числі й людей, вони наказали братам Прометею та Епітемею «прикрасити їх і роз-

¹ *Есхил. Трагедии. М., 1989. С. 248 — 249.*

поділити сили відповідно кожному родові» смертних. Спочатку взявся за це, за згодою Прометея, Епітемей, але через свою незавбачливість він усі ці сили роздав тваринам, а для людей нічого не залишив. І поки недоумок Епітемей був у розпачі, Прометей, побачивши, що всі інші тварини в «усьому добре влаштовані, а людина гола й боса, без постілі й зброї», викрадає «премудре вміння Гефеста й Афіни разом з вогнем, бо без вогню ніхто не міг би володіти чи користуватись. Це й є те, чим обдарував Прометей людину». Його найвищий сенс — у наданні людям здатностей, приаманних богам (Гефесту й Афіні). «З того часу лише людина одна з усіх живих істот, завдяки своїй спорідненості з богом, почала насамперед визнавати богів і споруджувати їм олтарі та кумирні, потім швидко почала вона майстерно розчленяти звуки голосу, давати усьому назви, а також винайшла житло, одяг, взуття, постіль і навчилась здобувати харчування з ґрунту»⁴.

Отже, за цим міфом, Прометей дарував людям не «мистецтва всі», не всю культуру, а лише божественні здатності, що ними володіли «Гефест і Афіна». І вже завдяки цим здатностям самі люди почали створювати свою культуру. Проте не все в ній, бо Гефест і Афіна не мали здатностей до об'єднання і забезпечення суспільного благополуччя. Тому, «як тільки збирались вони разом, то зразу ж починали кривдити один одного, бо не було в них вміння жити спільно; знову доводилось їм розсіюватись і гинути». За протаторівським міфом, здатності, що забезпечують суспільне благополуччя, крилися у самого Зевса. Прометей їх викрасти не зміг. Рятуючи людей від самознищення, Зевс «посилає Гермеса впровадити серед людей сумління і правду, щоб вони об'єднали їх досконалим суспільним устроєм та дружніми зв'язками»⁵. Гермес запитує у Зевса, чи всі люди здатні бути правдивими й сумлінними і, отже, чи всіх їх обдаровувати цими здатностями? «Всіх, — мовив Зевс, — хай всі будуть причетні до цього; не бувати державі, коли лише небагато буде причетних до них, як бувають причетними до інших знань. І закон поклади від мене, щоб кожного, хто не буде причетним до сумління й правди, вбивати як суспільного злочинника»⁶. І знову ж таки боги дарують людям не самі суспільні чесноти, а здатності володіти ними. Ці чесноти у всьому їх розмаїтті є продуктом виховання, просвіти й освіти.

Діалог Платона «Протагор» вперше в широкому плані висвітлює освоєння людьми культури в системі суспільного: сімейного, гро-

⁴ Платон. Избр. диалоги. М., 1965. С. 63.

⁵ Там же. С. 64.

⁶ Там же.

мадського та державного виховання й освіти. «Доки батьки живі, вони з раннього дитинства вчать їх (дітей) і наставляють... показуючи і справами і словами, що справедливо, а що несправедливо... А потім, коли посилають дітей до вчителів, вимагають від учителя значно більше турбуватися за добродійність дітей, ніж про їхню грамотність чи про гру на кіфарі». Це ж стосується всіх інших предметів навчання. «...Опісля того, як вони перестають учитися, держава й собі примушує їх вивчати закони і жити відповідно до них, згідно з їх настановами, щоб не діяти самочинно та наугад... держава, встановивши закони, винаходи славетних давніх законодавців, згідно з ними вимагає чинити й тих, хто владарює, і підвладних»⁷.

Отже, від міфу про надприродне, чудодійне, божественне походження людської культуротворчості Платон іде до ідеї про культурну самотворчість людини та виховне, культурно-освітнє засвоєння її досягнень з покоління в покоління.

Однак філософи Стародавньої Греції, навіть найвидатніші з них — Платон і Арістотель, ще не узагальнюють культуротворчої діяльності людей (і богів) в інтегруючій понятті «культура».

Як відомо, вперше поняття «культура» запропонував Марк Туллій Цицерон для визначення філософії як «культури ума». За його часів у Стародавньому Римі слово «культура» вживалось у значенні обробітку землі для забезпечення її родючості, тобто агрокультури. Отже, за Цицероном, філософія є культурою тому, що, як і у випадку з землеробством, обробляє розум для його кращого плодоношення. Для нас важливою є думка, що культура, з одного боку, є діяльністю щодо перетворення природи на благо людини (землеробство), а з другого — засобом удосконалення духовних сил людини, її розуму (філософія).

За нових часів цей діяльнісно-творчий аспект культури найбільше розвинули Й.Г. Гердер і Г.-В.-Ф. Гегель, а в Україні — Григорій Савич Сковорода.

Гердер, обстоюючи ідею історичного прогресу людства, пов'язував цей прогрес з розвитком культури, до якої він зарахував мову, мистецтво, науку, релігію, ремесла, сімейні відносини, державне управління, традиції і звичаї. Причому сприйняття і засвоєння набутої людством культури для кожної окремої людини, на його думку, є неодмінною умовою становлення (генезису) її як людини, її, так би мовити, «другим народженням». «Ми, — писав Гердер, — можемо, якщо бажаємо, дати цьому другому народженню людини,

⁷ Там же. С. 68 — 69.

що проходить через усе її життя, назву, пов'язану або з обробкою землі — «культура», або з образом світла — «просвіта». Цей ланцюг культури і просвіти охоплює всю землю від краю до краю⁸.

Думки Гердера про друге, соціальне народження людини через культуру і в культурі дістали свій розвиток у німецькій класичній філософії: у Канта, Фіхте, Шеллінга, а в найбільш зрілій і теоретично систематизованій формі — у Гегеля. У «Феноменології духу» Гегель усю набуту людством культуру розглядає як «царство духу», яке він (дух) сам своєю власною діяльністю творить, опредмечуючи і розпредмечуючи набуте через цю діяльність багатство своєї духовності. Найважливішим досягненням Гегеля в розробці проблем культури є філософське осмислення всіх її форм, узятих в їх історичному розвитку як формотворень людського духу. Такими є мова й наука, мораль і право, релігія й просвіта, праця і історичні форми громадської діяльності та ін. Формування кожної окремої людини від народження до зрілості, за Гегелем, ґрунтується на діяльному перетворенні даної їй суспільством культури в її внутрішній духовний світ, в її «неорганічну природу». Отже, «неорганічною природою» людини, її людським еством є освоєна нею в процесі її соціального становлення (соціалізації) культура. І міра її духовності, багатство її духовного світу визначається мірою освоєння нею культури.

Для Гегеля, як і для Гердера, культура була освітою в найширшому її значенні. Бути освіченим і бути культурним — одне й те саме. Але бути освіченим не означало для них набуття освіти в нашому, сучасному значенні цього слова. Крім набуття знань і «просвітлення духу», усвідомлення свого ества, своїх прав і обов'язків, освіта означала формотворення людського в людині, її здатності бути свобідною.

Як зазначає Х.-Г. Гадамер у своїй праці «Істина і метод», «за нових часів поняття освіта найтісніше пов'язане з поняттям культура і означає в кінцевому підсумку специфічний людський спосіб перетворення природних задатків і можливостей. Остаточне шліфування цього поняття, стимульоване Гердером, закінчилось у період між Кантом і Гегелем»⁹. «Людина вирізняється тим, що пориває з безпосереднім і природним, цього вимагає від неї духовний, розумний бік її ества... Те, що Гегель назвав формальною сутністю освіти, засноване на її всезагальному... Піднесення до всезагальності не обмежується теоретичною освітою і взагалі не має на увазі лише теоретичний аспект на противагу практичному, але охоплює істотне визначення людської розумності загалом. За-

⁸ Гердер И. Идея о философии истории человечества. // Избр. соч. М.; Л., 1959. С. 244.

⁹ Гадамер Х.Г. Истина и метод. М., 1988. С. 51.

гальна сутність людської освіти полягає в тому, що людина робить себе у всіх відношеннях духовною істотою»¹⁰.

Протилежну Гердерові позицію обстоював Ж.-Ж. Руссо, який доводив, що людське єство в людині, багатство її чуттєвого світу є даними їй від природи, а культура так чи інакше збіднює й спотворює це єство. Необхідним є повернення людини до природи, природне виховання її почуттів. Цим Ж.-Ж. Руссо ще на світанку сучасної індустріальної цивілізації започаткував тенденцію до «переоцінювання цінностей» просвітительства, просвітительської раціональності, прогресу знань і науки.

З критикою просвітительського раціоналізму, але одночасно з обґрунтуванням необхідності духовної, моральної освіти і, отже, науки цієї моральності в Україні виступив Сковорода. «Я наук не хую и самое последнее ремесло хвалю, одно то хули достойно, что, на них надеясь, пренебрегаем древнейшую науку, до которой всякому веку, стране й стати, полу і возрасту для того отворена дверь, что счастья всем без выбора есть нужное, чего, кроме ее, ни о какой науке сказать не можна»¹¹. Під «найверховнішою наукою» Сковорода в даному разі розуміє духовну культуру, що з давніх давен була для людей «Храмом». «Еще нам не было слышно имя сіе (математика), а наши предки давно уже имели храм Христовой школы. В ней обучался весь род человеческий сродного себе счастья... Язические кумирниці или копища суть то ж храмы Христова учения и школы. В них и на них написано было премудрейшее и всеблаженнейшее слово сіе:...«узнай себя»¹². Отже, «найважливішу науку», «Хрестове вчення» людство освоювало ще в «язических кумирницах», у них навчалися свого єства.

1. КУЛЬТУРА ЯК СИСТЕМА ФОРМОТВОРЕНЬ ЛЮДСЬКОГО ДУХУ

Важливим історичним досягненням філософської думки XVIII—XIX століть і було якраз висунення та перші спроби розробки ідеї, що культура є системою форм, які забезпечують становлення (формування) людського в людині, системою формотворень людського духу («мислячого духу»). Такими формотвореннями є і мова, і історичні способи людської діяльності та засоби цієї діяльності, і міфологія та релігія, і мораль та право, і наука та філософія, і, безперечно, найрізноманітніші форми мистецтва — все те, що робить людину людиною. Насамперед, це — мова. Культура

¹⁰ Там же. С. 53 — 54.

¹¹ Сковорода Г.С. Повне збір. творів. К., 1973. Т. I. С. 337.

¹² Там само. С. 337.

дається людині через мову і в мові. Можна сказати навіть більше: завдяки мові як суспільно-історичному здобутку людина лише й стає людиною. Цей людинотворчий, буттійний статус мови глибоко висвітлено в працях Мартіна Хайдеггера та у філософській герменевтиці Х.-Г. Гадамера. «Дар мови, — пише Хайдеггер, — вирізняє людину, лише й роблячи її людиною. Цією рисою окреслено її ество. Людина не була б людиною, коли б їй було відмовлено в тому, щоб мовити — безперервно, всеосяжно про все, в багатоманітних різновидах і в більшій частині у невимовленому — «це є те». Оскільки все це і подібне забезпечує мова, сутність людини міститься в мові»¹³.

Оволодіваючи мовою і мовлячи (розмовляючи) між собою і з собою, люди відкривають для себе світ свого людського буття. У мові «мовлять про себе» всі речі, що входять у світ людського буття. Мова відкриває «потаємну» суть речей. Про це говорить саме слово «річ» у вислові «у чому річ?». Те саме в російській мові: «вещи вещают», «вещать», «извещать». У мові і через мову світ постає перед людиною, «відкривається» їй у своїх людських значеннях. Через це Хайдеггер визначив мову як «дім людського буття». Він відзначив: «Мова ніколи не є просто вираження думки, почуття й бажання. Мова — той вихідний вимір, у середині якого людська істота загалом вперше і є здатною відгукнутися набуття та його поклик і через цю здатність належати до буття. Цією вихідною чуйністю, істинним чином досягнутою, є думка. Думаючи, ми вперше вчимося мешкати в тій обителі, де реалізується доля нашого буття...»¹⁴. Потрібно тому «осмислити сутність мови із відповідності буттю, а саме як цю відповідність, тобто як оселю людського ества»¹⁵.

Буттійний, онтологічний підхід до мови розвивається і у філософській герменевтиці Гадамера. У ній мова висвітлюється як суто людський спосіб реалізації світовідношення, світобачення, світогляду. «Людина, живучи в світі, не просто наділена мовою як якимось оснащенням — але на мові засноване і в ній виражається те, що для людини взагалі є світ. Для людини світ є «тут» у значенні світу; для жодної іншої живої істоти світ не має значення тут-буття. Проте це тут-буття світу є буття мовне... Не лише тому світ є світом, що він дістає мовне вираження, — але справжнє буття мови в тім лише й полягає, що в ньому виражається світ. Отже, і одвічна людськість мови означає водночас і одвічно мовний характер людського буття-в-світі»¹⁶.

¹³ Хайдеггер М. *Время и бытие*. М., 1993. С. 259.

¹⁴ Там же. С. 254 — 255.

¹⁵ Там же. С. 203.

¹⁶ Гадамер Х.-Г. *Истина и метод*. М., 1988. С. 512 — 513.

Висловлену ще Вільгельмом Гумбольдом думку про нерозривність мови й людського способу буття у світі, мови й світогляду в Україні ґрунтовно розвивав О.О. Потебня. При цьому він рішуче виступав проти мовної асиміляції, за збереження і розвиток усіх національних мов як найглибших «стихій» народного буття. Він зазначав: «Мова... не лише одна із стихій народності, але й найдосконаліший її зразок. ...Коли б об'єднання людства за мовою і взагалі за народністю (в значенні за національністю. — *В.Ш.*) було б можливе, воно було б згубним для загальнолюдської думки... немає мови й говірки, які не були б здатними стати знаряддями неосяжно різноманітної і глибокої думки...»¹⁷. З цих позицій Потебня рішуче засуджував колонізаторську, асиміляторську політику російського царизму та її провідників в Україні.

Глибокі думки щодо національної мови як феномену культури обстоював І.Огієнко. У своїй відомій праці «Українська культура» він зазначав: «Мова — це наша національна ознака, в мові наша культура, ступінь нашої свідомості. Мова — це форма нашого життя, життя культурного й національного, це форма національного організування. Мова — душа кожної національності, її святощі, її найцінніший скарб... Звичайно, не сама по собі мова, а мова як певний орган культури, традицій. ...І поки живе мова — житиме й народ, яко національність. Не стане мови — не стане й національності: вона геть розпорошиться поміж другим народом»¹⁸. А про українську мову він писав: «А наша мова українська, чарівна наша мова, всім світом вже визнана за одну з найзвучніших, наймелодійніших мов. Серед слов'янських мов наша мова найбагатша на лексику, найвиразніша на синтактику. ...Зародившись десь на світанні суспільного слов'янського життя, мова наша витерпіла страшне лихоліття татарщини, пережила утиски Польщі, перенесла наскоки Москви і, проте, перегорівши як криця, дійшла до нас чистою, свіжою, музичною, незаплямованою, справді щирослов'янською мовою...»¹⁹.

Справді: мова — «орган культури», безпосереднє буття культури, що його творить кожна нація, становлячись нацією як такою.

Прихильники зведення мови до «другої сигнальної системи» (за І.П. Павловим) чи до «безпосередньої дійсності мислення» (за К. Марксом), а останнього — до «функції мозку» як «органу мислення» (В.І. Ленін) не беруть до уваги «первинності» мови щодо мислення. Людський мозок, щоб стати «органом мислення», має стати органом мовлення. Лише в процесі оволодіння дитиною мо-

¹⁷ Потебня А.А. Эстетика и поэтика. М., 1976. С. 229.

¹⁸ Огієнко І. Українська культура, К., 1918. С. 239 — 240.

¹⁹ Там само. С. 22 — 23.

вою, мовленням в її мозку нейрофізіологічно із зародкового стану формуються реально діючі «центри» мовлення. Мозок як «орган» мовлення через це стає і «органом» мислення.

Поряд з мовою чи не найпершим феноменом культури і в історичному, і в індивідуальному становленні людини й людства є гра. Це блискуче показав Йохан Хейзінга у своїй відомій праці «*Homo ludens*». Констатуючи факт наявності ігрової поведінки ще у тварин, він, однак, розглядає забавки тварин як те, що підносить їхню поведінку над суто тваринним буттям. Уже тут «ясно виявляє себе якийсь іматеріальний елемент у самій суті гри»²⁰. І далі: «хочеться того чи ні, визнаючи гру, визнають і дух. Бо гра, хоч би якою була її сутність, не є щось матеріальне. Уже у світі тварин ламає вона межі фізичного існування. З погляду детермінованого мислимого світу, світу соціальної взаємодії сил, гра є й в найповнішому значенні цього слова «*superalunoles*» (надлишок, надмір). Лише з втручанням духу, що знімає цю загальну детермінованість, наявність гри стає можливою, мислимою, зрозумілою. Буття гри всечасно підтверджує супралогічний характер нашого положення у Всесвіті. Тварини можуть гратися, отже, вони вже щось більше, ніж механізми. Ми граємось і ми знаємо, що ми граємось, отже, ми більш, ніж просто розумні істоти (*homo sapiens*), бо гра є заняття позарозумне (тобто позанеобхідне, таке, що не узгоджується з логікою буття. — *В.Ш.*)»²¹.

Визначальною ознакою гри Хейзінга вважає її невимушуваний, свободний характер. «Будь-яка гра є насамперед і головним чином свободна діяльність». Вона перериває час безпосередньої діяльності щодо забезпечення життєвих потреб і включає в нього тимчасове діяння, яке здійснюється заради насолоди самим процесом здійснення». Узагальнюючи аналіз різних ознак гри як особливого різновиду діяльності, Хейзінга дає їй таке визначення: гру треба вважати «свобідною діяльністю, яка усвідомлюється як діяльність ненасправді і поза повсякденністію життя, однак вона може цілком захопити гравця, не маючи під собою жодного прямого матеріального інтересу, не шукає користі, свободною діяльністю, яка здійснюється в середині свідомо окресленого простору й часу, за певним порядком та відповідно до заздалегідь визначених правил і викликає до життя певні суспільні угруповання...»²²

У своїй праці Хейзінга досить переконливо доводить «першородність» гри майже для всіх сфер культурної діяльності від мови до

²⁰ Хейзінга Й. *Homo ludens*. М., 1992. С. 10.

²¹ Там само. С. 13.

²² Там само. С. 24.

мудрості, науки й філософії. Гра виникає на основі духовних потенцій людини, реалізує їх, розвиває, підносить до найвищих сягань людського духу. Вже з самого початку «їй властиві — порядок, напруження, динаміка, урочистість, захопленість. Лише на пізнішій стадії суспільного розвитку з цією грою пов'язане уявлення, що вона щось виражає, а саме уявлення про життя. Що було раніше безсловесною грою, набуває поетичної форми. В середині форми і в середині функцій гри ...усвідомлення людиною своєї втягнутості в Космос знаходить своє перше, найвище, найсвятіше вираження. В середину гри поступово проникає значення священного акту. Культ прищеплюється до гри. Однак гра сама по собі була фактом первинним, вихідним, початковим»²³. Хоч Хейзінга подекуди перебільшує місце і значення ігрового елементу в різних формах культури, проте він незаперечно довів, що гра є саме формотворенням людського духу, причому одним із первісних «започатковуючих».

До таких же початкових культурних форм становлення і розвитку людського духу в історичному плані належить міф, а в індивідуальному — казка. Що ж до міфа, то сутність цієї соціокультурної форми, за допомогою якої і в якій здійснювалось становлення й розвиток людського духу, ґрунтовно досліджено у філософських працях О.Ф. Лосєва (Античная мифология в ее историческом развитии. — М., 1956), Е.Кассієра (Дослід про людину. Вступ до філософії людської культури), Ф.Х. Кессіді (От мифа к логосу. — М., 1972) та інших мислителів. Узагальнюючи свій огляд найвідоміших дослідників міфології, Е.Кассієр звертає особливу увагу на домінування у міфологічній свідомості чуттєво-цілісного сприйняття світу і переживання його як драми розгортання подій, сповнених людських смислів і людських призначень. «У міфа... двоїста іпостась: з одного боку, це понятійна, з іншого — перцептуальна структура... Коли б міф не давав особливого способу сприйняття світу, він не давав би змоги певним чином розмірковувати про світ та його тлумачити». Разом з тим «...світ міфу — драматичний світ: світ дій, зусиль, боротьби різних сил. Зіткнення цих сил убачається в усіх явищах природи. Міфологічне сприйняття завжди навантажене цими емоційними ознаками. Все, хоч би що споглядалось чи відчувалось, оповите цією атмосферою радості чи горя, муки, хвилювання, втіхи чи смутку. Тут не можна вести мову про речі як про мертву, неживу речовину. Всі об'єкти доброзичливі чи злі, дружні чи ворожі, звичні чи страхітливі, приязно-зачаровуючі чи відразливо-загрозливі»²⁴. Пошлюся ще на варте

²³ Там само. С. 29.

²⁴ Кассирер Э. Опыт о человеке. Введение в философию человеческой культуры // Философские науки, 1991, № 7. С. 102.

уваги міркування Ф.Х. Кессіді: «Діалектика міфу в тому й полягає, що у міфі людина «розчиняє» себе в природі, зливається з нею і оволодіває силами природи (хай у фантазії), що означає початок історії «духу» і кінець суто тваринного буття. Почуття єдності з силами природи та оволодіння ними в уяві, надаючи впевненості у здійсненні всього бажаного, зміцнює волю й згуртовує первісний колектив, активізує його діяльність»²⁵.

Культурними формами становлення людської духовності у процесі формування індивідуальної свідомості є, поряд з дитячими іграми, дитячі казки. Це — не просто те, чим діти бавляться. Це історично вироблені культурні форми становлення й розвитку людської свідомості. Казки формують казковий світ дитинства, де уявне, створене фантазією і виражене символічною казковою мовою, засвоюється і переживається як дійсне, де боротьба казково персоніфікованих сил добра й зла, правди й кривди, любові й відрази та ін., сприймається як «справдішнє». Завдяки цьому казка виступає як формотворення здатності переживати уявне як дійсне, як засіб засвоєння й перетворення в «неорганічну природу» людського в людині: основ моральності, людських почуттів і моральних переживань, власне того, що зветься совістю.

Дитинство, у віці від народження до двох років і від «двох до п'яти», це і є час «другого народження», час, коли формуються основи людської духовності — через засвоєння мови, її смислів і значень, звукової і музичної тональності, людських способів самообслуговування за допомогою рук і прямоходіння, особливо діяння «через не хочу», дитячі ігри й забави, казки і діяльне духовне й предметне спілкування з усім реальним оточенням, наслідування, співучасть і співпереживання тощо — отже, через освоєння історично виробленої людської культури.

Увесь подальший розвиток людської духовності знову ж таки відбувається на основі діяльного засвоєння, перетворення у власний світ історичних і більш зрілих форм культури, зокрема і особливо — праці як зовні і самозмушуваної предметної діяльності, звичаїв і обрядів, мистецтва, релігії, науки, правової і політичної свідомості та ін.

Як відомо, людина стає людиною у процесі соціоантропогенезу, суть якого полягає в поступовому переході від тваринних до людських форм життєдіяльності і поступового витіснення перших останніми. Визначальним у суто людській життєдіяльності є домінування у ній суспільної праці. Праця формує насамперед во-

²⁵ Там же. С. 44.

лю, здатність стримувати, переборювати свої безпосередні бажання й тваринні інстинкти, підпорядковувати свою діяльність суспільним цілям. Саме на цьому ґрунті сформувався розум людини, який з самого початку був суспільним розумом, розумом первісних родових громад. Тому-то праця — розумна діяльність, вона формує волю і вимагає її прикладання. У ній і через неї виявляється сутність людського в людині.

Слово «воля» в українській мові має два значення: воля як здатність, як «сила волі» і воля як вільність, свобода. І коли ми кажемо: «Людська воля і людська свобода — поняття різні», може здатись, що ми висловили істину. Насправді це не зовсім так. Українська мова, поєднавши в одному слові два значення, відобразила глибокий зв'язок між волею як силою волі і волею як свободою. Людина за своєю суттю, як істота, що має силу волі, вільна. Людина без сили волі — то раб примхливої гри своїх бажань, часто-густо суто тваринних потягів. Свобода не є свавілля. Це — протилежність. Справжня людська свобода починається там, де людина переборює в собі «звіра». Зрештою, це тавтологія, бо лише там, де людина долає в собі «звіра», вона і стає Людиною. Сила волі є «силою духу». Мудрим є вислів: «О Людино! Зумій себе здолати, щоб стати собою».

Проте свобода лише починається з волі, точніше сила волі є невідмінною умовою свободи. Людина — діяльна істота, у тюрмі, в кайданах вона може лише існувати, а не жити. Жити для людини означає діяти відповідно до свого розуміння сенсу життя, задовольняти в діяльності свої запити й потреби, які є зрештою продуктом суспільного виховання, вираженням засвоєної культури і реалізуються в стосунках з іншими людьми, в суспільному співжитті, в суспільних відносинах.

Процес формування людини, її творчих здібностей, моральних якостей, її духовного світу загалом — це процес надзвичайно складний і досі ще мало вивчений. Відомо, що останніми десятиліттями фізичне «дозрівання» дітей відбувається значно швидше, ніж у минулому. Відомо також, що фізичні і духовні потреби й запити сучасних молодих людей часто перевищують їхні здатності самостійно, власною працею забезпечувати ці потреби й запити. Це також важливий соціальний наслідок сучасної науково-технічної революції, зокрема наслідок революційних зрушень у розвитку засобів масової інформації. Сучасна молодь вбирає в себе незрівнянно більшу кількість соціальної інформації, ніж попередні покоління. Внаслідок цього з погляду потреб і запитів вона дозріває раніше, ніж сформувались її вольові здатності до са-

мостійної практичної діяльності, спрямованої на забезпечення цих потреб і запитів.

Водночас відставання, а іноді й просто нерозвиненість вольових якостей часто є наслідком недоліків у трудовому вихованні. Сучасна науково-технічна революція, механізуючи і полегшуючи домашню працю, руйнує традиційні форми раннього залучення дітей до праці. А тим часом праця з дитинства і є саме визначальним засобом формування людської волі. Щоб стати творцем, людина за будь-яких соціальних умов має пройти школу праці, оволодіти майстерністю, засвоїти історично вироблені «стандарти» людської діяльності. Формування людської волі неможливе без самопримусу, без дисципліни праці.

На неробстві ростуть нероби. Не тільки тепер, а й за всіх історичних умов праця як самозмушена і педагогічно примушувана діяльність є й буде основою формування людської особистості.

Виховання людини, здатної до творчої праці, можливе лише через продуктивну працю. Праця є й засобом до свободи і реалізацією свободи. Трудове виховання — альфа і омега всього процесу виховання. Відходити від цього — означає виховувати нероб, безвільних утриманців.

Визначальними факторами становлення людської особистості є також формування людських прихильностей (любові до рідних, відданості їм та ін.) і громадських почуттів, виникнення на цій основі почуття і свідомості свого людського й громадянського обов'язку, вироблення здатності підпорядковувати свою діяльність інтересам і цілям суспільства, усвідомлення громадських інтересів як вищих, ніж особисті, — це по-перше, по-друге — формування особистої індивідуальності, особистих уподобань, схильностей і характеру, вироблення почуття особистої гідності, усвідомлення своєї самоцінності як людини серед людей. У цих двох параметрах — громадського й особистого — і формуються людські почуття, як, зрештою, і сама людська особистість. Величність і краса людини не лише в її розумі, а й у її людських почуттях, у її людяному «гарячому» серці, і вони не дані їй «від народження», а є продуктом виховання, здобутком засвоєння людської культури.

Виятково важливу роль у формуванні й розвитку людських почуттів відіграють художня література, мистецтво. Коліскові пісні й казки, що їх ми колись слухали в дитинстві, як уже зазначалось, були не просто засобами розваги, а історично виробленими формами розвитку людських почуттів і людської уяви. Лише в процесі опанування художньої культури, починаючи з коліскових пісень і казок і кінчаючи найвищими надбаннями поезії, музики, живопи-

су, людський індивід може розвинути творчу уяву, здатність сприймати уявне як дійсне, жити «внутрішнім життям». Без поезії, без музики і загалом без художнього сприйняття світу немає творчої уяви, а без неї немає ні науки, ні техніки, немає й людини у найвищому значенні цього слова.

У своєму предметному бутті — у творах, які споглядаються і сприймаються, — художня культура є опредметненими формами руху людського почуття. Засвоюючи цю культуру (пісні, казки, музику, образний лад мови тощо), індивід засвоює виражені в ній почуття, навчається по-людському почувати і завдяки цьому почувати по-справжньому. Можна сказати, що лише через освоєння і перетворення у свій внутрішній світ історично виробленого багатства художньої культури людський індивід стає емоційно багатим, здатним глибоко, сильно й тонко почувати і переживати.

Безперечно, темперамент дано людині від природи, але щоб він перетворився на полум'яну пристрасть, на муки й радощі почуттів, потрібно, щоб виникла здатність переживати уявне як дійсне, минуле і майбутнє як сучасне. Без цього немає людини, бо людина — це світ людини, духовний не менше, ніж матеріальний. Лише переживаючи живе, людина живе і минулим, і сучасним, і майбутнім. І це починається з казки, з пісні, з дитячих розваг... Через мистецтво людина входить у світ інших людей, живе їхнім життям, переживає молодість і старість, минуле й сучасне, вводить у свій світ світ всього людства.

Цілком слушно відзначав Гадамер: «...так зване мистецтво переживання виступає як власне мистецтво». Переживання, за Гадамером, є «способом буття естетичного». «Естетичне переживання — це не лише один із різновидів переживання, що існує поряд з іншими, але й репрезентація самого ества переживання взагалі. Як художній твір у своєму значенні художнього твору є світом-для-себе, так і естетично пережите як переживання відторгається від усяких зв'язків з дійсністю. Гадаємо, визначенням художнього твору можна вважати його властивість ставати естетичним переживанням, що, проте, означає, що той, хто переживає, одним ударом вирівається завдяки владі мистецтва з послідовності свого життя, але водночас з цим йому розкривається зв'язок з усією цілокупністю його буття»²⁶. Отже, через естетичне переживання художніх творів відкриваються широченні горизонти людського буття. Переживати не означає бути просто небайдужим. Предмет переживання — завжди певна подія, що емоційно сприймається нами як предмет

²⁶ Гадамер Х.-Г. Метод и истина. С. 115, 114.

наших турбот. Чи була вона в минулому, чи має відбутися в майбутньому або безпосередньо в нашому житті, чи в світі загалом, вона оживає для нас в сьогоднішній в почуттєво об'єктивованій уяві як подія життя. Отже, оживання і є переживання.

Важливу роль у формуванні людської духовності, поряд з мистецтвом, відіграють наукові, зокрема історичні, знання. Прикладом цього є формування національної свідомості. Важливим культурним засобом її становлення є історичні знання, починаючи від легенд, дум і кінчаючи історичною наукою. У цій своїй функції історичні знання і уявлення є формою самосвідомості людини, за допомогою якої людський індивід усвідомлює свою причетність до свого народу, до нації і людства загалом.

Підсумовуючи сказане, відзначимо, що ми зробили лише загальний огляд культурних форм, в яких і через які здійснюється становлення й розвиток людського духу, проілюстрували їхні «духотворчі» функції, так би мовити «представили» їх. Здійснити їх теоретичне розкриття в усіх їхніх взаємозв'язках і взаємоопосередкуваннях та в їхньому історичному поступі, подати їх як систему формотворень людського духу — це одне з найважливіших завдань філософії культури. В історії філософії першою і практично єдиною спробою розв'язання цього надзвичайно складного завдання була «Феноменологія духу» Гегеля. Переосмислення її досягнень на основі врахування сучасного рівня розвитку і самої культури і наукових досліджень її в світовій філософії відкриває, як нам здається, нові горизонти для філософії культури.

Вузловими категоріями гегелівської «Феноменології» є поняття «субстанція», «суб'єкт», «свідомість», «самосвідомість», «розум» і «дух». Самосвідома «субстанція», що перебуває в постійному самостановленні, є «суб'єкт», або «всезагальний індивід» чи «дух». Становлення субстанції це і є її «освіта», «самостворення», «формотворення» (*Gestalten*). Завдання «Феноменології» полягає в тому, щоб розглянути «всезагального індивіда, тобто самосвідомий дух» в його формотвореннях, в освіті. Всезагальний дух стає субстанцією окремого індивіда, коли останній освоює його формотворення, перетворює їх на свою «неорганічну природу». Отже, йдеться тут про культуру, яку має освоїти окремий індивід, щоб стати «самістю», тобто особистістю. «Окремий індивід, — пише Гегель, — повинен і за змістом пройти ступені «освіти» (*das Gestalten* — в російській мові — «образование») всезагального духу, але як форми, вже залишені духом, як етапи шляху, вже прокладеного і вирівняного; отже, щодо пізнань ми бачимо як те, що в більш ранні епохи було предметом роздумів зрілих мужів,

зведені до пізнань прав і навіть ігор хлопчачого віку, і в педагогічних здобутках ми впізнаємо немовби уявлену в загальних рисах історію освіченості всього світу. Це минуле наявне буття — вже здобуте надбання цього всезагального духу, який утворює субстанцію індивіда і, отже, з'являючись для нього зовні, — його неорганічну природу. — У цьому аспекті освіта, якщо її розглядати з боку індивіда, полягає в тому, що він здобуває собі те, що є поза ним, поглинає в себе свою неорганічну природу і оволодіває нею для себе. З боку ж всезагального духу як субстанції освіта означає лише те, що ця субстанція набуває самосвідомості, тобто породжує своє становлення і свою рефлексію в себе»²⁷.

Якщо субстанцією окремого індивіда, яку він освоює в процесі освіти (в найширшому значенні цього слова), є «всезагальний дух» (тобто набута суспільством культура), то субстанцією самого «всезагального духу», за Гегелем, є «Наука». Під останньою у філософії Гегеля малась на увазі «Наука логіки», а точніше — система категорій «спекулятивного», за Гегелем, філософського мислення, суб'єктом якого і виступає «всезагальний дух», тобто культура в її самотворенні (мовою сучасної синергетики — «складна система, здатна до самоорганізації»).

Важливим досягненням «Феноменології духу» Гегеля є висунення й утвердження ідеї, що культура має бути досягнута як процеси і результати формотворень людського духу в його загальноісторичних, «цивілізаційних» вимірах, її «субстанцією» і, отже, інтегративною основою є система світоглядних категорій — тих, які традиційно вважаються філософськими, але які сформувались у людській культурі задовго до виникнення філософії (і до їх філософської рефлексії) і в індивідуальному плані формують свідомість людини разом з освоєнням нею мови і всього того, що вона набуває у віці «від двох до п'яти».

Категорії є своєрідними щаблями піднесення духовності по шляху історичного формування культури — формотвореннями «мислячого духу» — і як такі є окремими суб'єктами в царині становлення духовного життя. І Гегель мав підстави твердити, що культура є «царство духів». «Мета, абсолютне знання або дух, що знає себе як дух, повинен пройти шлях пригадувань про духів, як вони існують у ньому самому, як вони здійснюють організацію свого царства. Збереження їх (у пам'яті)... є історія, з боку ж їхньої організації, досягнутої в понятті, — наука про феномени знання, обидві сторони разом — історія, досягнута в понятті, — і утворюють

²⁷ Гегель Г.-В.-Ф. Соч. Т IV. С. 15.

пригадування абсолютного духу та його Голгофу, дійсність, істину і достовірність його престолу, без якого він був би безживним і самотнім; лише з чарини цього царства духів пініться для нього його безконечність»²⁸. Культура — історична пам'ять людська, реальне буття якої становить цілісну систему «пригадувань». Остання і є наявне її буття в сьогоденні.

2. КУЛЬТУРА І СВІТОГЛЯД

До культури причетні різні і різноманітні форми суспільної свідомості. Проте культура — не просто їх сукупність — «і те, і друге, й третє...», а органічна цілісність цих форм. Тим, що забезпечує цю цілісність, є світогляд, вузлові категорії якого: «світ», «людина», «смысл буття», «минуле і майбутнє», «конечне» і «безконечне», «простір і час» та ін. — мають глибокий соціокультурний зміст. Наше бачення світу дається нам не у фізичному просторі й часі, а в соціокультурному горизонті, темпи і ритміка яких задаються культурою.

Світогляд не тотожний філософії, він формується вже в дитячому віці, разом з формуванням дитячого казкового світосприйняття, здатності переживати уявне як дійсне, разом з появою в дитячій свідомості питань «звідкіля я взявся — (чи взялася?)», «де кінчається обрій?», «звідки сходить і куди заходить сонце?» і багато, багато інших, при тому такі, відповісти на які не завжди спроможні й дорослі. В історичному плані світоглядна свідомість і світоглядне мислення функціонують спочатку на базі міфології, потім на базі релігії, а з розвитком науки — також на базі науки. До світогляду входять у певний спосіб узагальнені уявлення про світ і саму людину, про спрямованість ходу подій у світі, про смысл людського буття, про смерть і безсмертя, конечність і безконечність буття і такі інші. Однак усі ці уявлення, а також відповідні чуттєві форми світосприйняття і світовідчуття, моральні цінності й ідеали інтегруються у світогляд, коли вони виступають як форма суспільної самосвідомості людини. Загалом кажучи, світогляд — це форма суспільної самосвідомості людини (індивідів, соціальних груп, класів, суспільства), через яку суб'єкт світогляду сприймає, осмислює і оцінює навколишню дійсність як світ свого буття й діяльності, визначає і переживає своє місце, призначення і «долю» в ньому.

Формуючись разом із свідомістю на основі практики суспільного життя, світогляд реалізує потреби і цілі практичного перетво-

²⁸ Там же. С. 434.

рення світу духовно, виступаючи як його практично-духовне освоєння, в якому подолання чужості світу, його невідповідності людині реалізується шляхом створення образів справді людського світу, де зрештою втілюються ідеали істини, добра й краси. Тому в світогляді світ завжди подвоюється на чуттєво даний світ наявного буття і надчуттєвий, чуттєво не даний трансцендентний світ істинного буття (сутнісного буття). У різних світоглядах це двоєння має різний історичний, соціальний і гносеологічний зміст. У релігійній і науковій світоглядній свідомості, попри всю її принципову різномістовність, спільним є її інтенція, спрямованість у майбутнє. Ідеали істини, добра й краси реалізуються, в першому випадку, в «царстві божім» чи взагалі в абсолютному духовному бутті, в другому — в якійсь майбутній формі суспільного життя людства, чи то в «постіндустріальному» суспільстві, чи за комунізму, чи загалом — у поступі до «вершин» суспільного прогресу.

Поряд із відповідними світоглядними знаннями, принципами й ідеалами світогляд базується на цілій низці духовних феноменів, що входять до всіх історичних форм культури. До цих феноменів належать, насамперед, віра і пов'язані з нею форми сприйняття майбутнього: мрія, надія, сподівання тощо. До них належить і широкий спектр людських прихильностей, предметів духовних почуттів, значна частина яких має атрибут святості, як, наприклад, Вітчизна, народ, нація, бог. Предмети духовних почуттів: моральних, естетичних, громадських, релігійних, національних, родинних та ін. — мають смислбуттійний характер, становлять єдність ідеального й реального і виражаються переважно в символічній, часто в міфопоетичній формі. Світоглядними формами чуттєвості виступають світовідчуття і світосприйняття. Саме вони забезпечують чуттєве, символічне осягнення чуттєво не даного духовного змісту предметів людських чуттів. Бо ж людські почуття в чуттєвій формі можуть адекватно відображати лише одиничне, а такі їх предмети, як Вітчизна, добро, справедливість, краса, пам'ять померлих, образи майбутнього тощо, є предметами загальними, відображуваними в символічній формі.

Символічна форма об'єктивації предметів духовних почуттів, насамперед тих, які наділяються атрибутом святості, потребує і символічної форми шанування цих предметів, — чим і є ритуал, обряд, урочисті символічні діяння, схиляння і поклоніння. У такі способи і задовольняються вищі, духовні, а б сказав, світоглядні почуття людей. Без цих почуттів людська душа мертва, людина стає бездуховною, а, отже, безкультурною, в неї, як кажуть, «немає нічого святого за душею». Схиляння і покладання квітів біля Свя-

щенного вогню, наприклад, тоді має сенс, коли цей ритуал викликає «священний трепет почуттів», встановлює духовний зв'язок між живими й мертвими, є вшануванням пам'яті останніх. Виражаються у відповідній символіці і предмети національних почуттів — національні святині. Задоволення цих почуттів також здійснюється через ритуали й обряди, традиційні для даної національної культури.

З усього цього випливає висновок: світогляд і духовна культура перебувають у глибокій органічній єдності, одне без одного неможливі. І все ж визначальним у духовному змісті культури є саме світогляд, при тому в тріаді: світорозуміння, світосприймання і світовідчуття.

Світоглядна свідомість людства ще у міфології первісного суспільства порушила питання про походження світу й самої людини, про смерть і безсмертя, про сенс людського буття, про владу випадковостей і долю, про приреченість і свободу та багато інших питань, які з давніх-давен дістали назву філософських. Високий зміст античної філософії зумовлений саме переключенням на мову філософії надзвичайно багатой на світоглядні проблеми давньогрецької міфології. Філософія формувалась на базі міфології як галузь і сфера теоретичного, умоглядного розв'язання тих світоглядних проблем, що їх поставила міфологічна свідомість. Це відбулося за умов відокремлення розумової праці від фізичної, появи людей, улюбленою справою яких стало мудрування, роздуми над «вічними» проблемами, намагання їх розв'язати власним розумом, замінюючи міфологічний образ умоглядною картиною світу.

3. КУЛЬТУРА І ДУХОВНЕ ЖИТТЯ. ЛЮБОВ, ВІРА І НАДІЯ

Виятково важливою ознакою світоглядної свідомості є те, що в ній трансцендентний світ сприймається і переживається як реальність вищого порядку, ніж видимий світ наявного буття. Останній — минулий, а перший — вічний, і саме в ньому постулюється справжнє буття, недосяжні за цього життя ідеали. Світоглядна свідомість виявляє тут свою унікальну здатність сприймати і переживати уявне як дійсне, минуле й майбутнє — як теперішнє. У матеріальному, «фізичному» просторі і часі ми живемо лише «тут» і «тепер», «осьдечки!» І це «осьдечки» щоразу змінюється: були там, а тепер тут... Бування «там» і «тут», «тепер» і «тоді» ми не сприймаємо як життя, а лише як «бування». «Я був на роботі», «Я був у кіно», чи «Я жив на роботі?», «Я жив у кіно»? Життя не просто охоплює всі наші бування «тут» і «тепер», а те з цих бувань, що входить в наші переживання, чим ми справді живемо. Тому

справжнє наше життя не фактичне бування і предметна діяльність в тому просторі і часі, який окреслюється «тут і тепер», а те, яке виходить за цей простір і час: простягається в просторі й часі буття роду, народу, батьківщини, суспільства, людства, просторі й часі, які формуються тією ж географією, історією, мистецтвом та ін. Тому справжнє наше життя — це переживання, буття через дистанціювання від «осьдечки», входження до світу культури, до світу, даного в уяві. Це — духовне життя.

Саме завдяки своїй здатності дистанціювати себе, відділяти себе від своєї безпосередньої життєдіяльності, виходити за горизонти конкретного просторово-часового буття цієї життєдіяльності, «повертатися» в минуле і входити в майбутнє до його настання, відкривати для себе нові можливості, ставити себе у своїй уяві в найрізноманітніші обставини — завдяки всьому цьому ми здатні жити духовним життям.

У цьому суть людського буття. Воно, за Хайдеггером, означає, насамперед, присутність («Dasein»). Ми маємо буття, коли ми присутні у світі. Але ми у своєму естві завжди є і там, де ми не присутні, там, де наше небуття — ніщо, щезання. З цього приводу Хайдеггер пише: «Людська присутність означає: висуненість у Ніщо. Висунута в Ніщо, наша присутність в будь-який момент завжди заздалегідь вже виступила за межі сущого загалом. Це виступання за межі сущого ми звемо трансценденцією. Не була б наша присутність у самій основі свого ества трансцендентуючою, тобто, як ми можемо тепер вже сказати, не була б вона заздалегідь завжди вже висунута в Ніщо, вона не могла б мати відношення до сущого, а отже, і до самої себе. Без вихідної відкритості Ніщо немає ніякої самості і ніякої свободи»²⁹. Екзистенція — це те в моїм естві, яке виходить за межі всіх моїх бувань («присутностей»), як «не це», а «ось те», яке тотожне моїй самості в усіх буваннях і трансцендентне («потойбічне») кожному з них і всім їм разом.

Світ людського буття — світ, даний нам нашим світорозумінням, нашою вірою, надією і любов'ю.

Реальність буття духовного світу, на відміну від матеріального, засновується не на даних «зовнішніх» чуттів (відомих п'яти зовнішніх чуттів), а на особливого роду чуттєвості, яка здавна дістала узагальнюючу назву «любов». У широкому спектрі чуттєвих відношень людини до світу є рід почуттів, що мають своїми предметами ідеально-реальні предмети. Це, наприклад, Батьківщина, діти й батьки, наші кохані, краса, благодать, доброчесність,

²⁹ Хайдеггер М. Время и бытие. С. 22.

мужність та інші предмети наших уподобань і прихильностей. Це наші батьківські, подружні, громадські, патріотичні, моральні, етичні почуття, кохання, працелюбство тощо. Усі вони в позитивному вираженні є любов'ю, їхні предмети переживаються в єдності ідеального й реального. Для закоханого кохана є і реальність, і ідеал. Для патріота його Вітчизна — і реальність (рідний край), і ідеал.

Як атрибутивна ознака людського в людині любов ще з доісторичних часів посіла важливе місце в духовній культурі людства. Це можна проілюструвати на прикладах із міфологій усіх народів світу. Класичними взірцями щодо цього є міфологеми Стародавньої Греції. Персонажем давньогрецької міфології, що в різних художньо-естетичних варіаціях увійшов до європейської культури, був бог любові Ерос. Мабуть, у першопочатковому значенні він був уособленням і сакралізацією еротично-сексуальних потреб і сил, згодом поєднаних з усвідомленням їх як сил плодоносних і життєдайних. Цікавими з цього погляду є міф і філософські роздуми в діалозі Платона «Бенкет» («Пир»). Тут, з посиленням на Гесіода, стверджується, що слідом за Хаосом народилася і «широкогруда Гея... з нею і Ерот... і, як найдавніший бог, він з'явився для нас першоджерелом найвищих благ»³⁰. У діалозі для підтвердження цього Аристотель оповідає такий міф: «Колись наша природа була не такою, як тепер, а зовсім іншою. Передусім люди були трьох статей, а не двох, як нині, — чоловічою і жіночою, бо існувала ще третя, яка об'єднувала ознаки цих двох; вона щезла і від неї збереглась лише назва, що вживається тепер як образлива назва — андрогени; з цієї назви видно, що вони об'єднували в собі дві статі — чоловічу й жіночу. Були вони округлі і мали надзвичайну силу та могутність. Посягнули вони і на всевладдя богів, намагаючись зійти на небо і напасти на них. Зевс, щоб запобігти цьому і все ж не знищувати людей, розсік кожного з них на дві половини, зростивши кожну в окрему індивідуальність протилежної статі. З того часу кожна людина шукає свою «половину», а, знайшовши, прагне злитись з нею навечно, відчуваючи при цьому найвищі радощі життя й смерті. Отже, любов'ю зветься жадання цілісності та прагнення до неї. ... наш рід досягне блаженства тоді, коли ми цілком задоволимо Ероса і кожен знайде відповідний собі предмет любові, щоб повернутися до своєї першопочаткової природи»³¹. У діалозі Платона цей міф доповнюється роздумами Сократа про всезагальність любові як родової ознаки людського буття загалом. Предметом еротичної насолоди є

³⁰ Платон. Избр. диалоги. М., 1965. С. 126.

³¹ Там же. С. 143 — 144.

не лише поєднання з коханою чи коханим, а головним чином — любов до краси з ідеалами духовності. Але в усіх випадках усвідомлена чи неусвідомлена мета діяльності, що спонукається любов'ю, є вічність, безсмертя.

Любов плодоносна, вона завжди «вагітна» і має народити «в прекрасному як тілесно, так і духовно». «Статева близькість чоловіка й жінки... є справою божественною, бо зачаття й народження є виявом безсмертного начала у смертної істоти». Однак людина відрізняється від усього сущого не тілесною, а духовною любов'ю. «Ті, у кого звільнитись від вагітності прагне тіло, звертаються більше до жінок і послугують Еросу саме так, сподіваючись народженням дітей заслужити безсмертя і залишити пам'ять на віки вічні. Вагітні ж духовно, ... вагітні тим, що якраз і належить виконувати», це — «розум та інші доброчесності. Батьками є всі творці та ті з ремісників, яких можна назвати винахідниками. Найважливіше і прекрасне — це розуміти, як управляти державою і домою, і називається це вміння державною мудрістю та справедливістю»³². Отже, уже у класиків давньогрецької філософії міфи про Ероса було переосмислено як атрибутивну ознаку людськості, як Любов.

Важливою особливістю предметів любові є їх смисложиттєвий сенс. Заради них той, хто їх має, здатний до повного самозречення. Від служіння їм він дістає найвищу насолоду, від втрати — муки й страждання.

Надзвичайно важливе значення почуттів любові полягає в їх здатності перетворювати знання, ідеї, образи певних цінностей в ідеали. Ідея добра стає моральним ідеалом, коли вона животноється моральними почуттями, коли служіння добру приносить найбільшу моральну радість, а зрада — горе, муки сумніння. Це стосується й ідеї Бога. Вона тоді персоніфікується і стає найвищою ідеальною реальністю, коли животноється релігійним почуттям — любов'ю до Бога і через неї любов'ю до його створінь. Отже, любов є глибинною основою духовності, а відтак і всього духовного життя людини. Це те, що підносить її над усіма марнотами сьогодення до вищих, справді людських, а тому священних поривань. Чудово про це сказано в Першому посланні св. ап. Павла до коринфян: «Коли я говорю мовами людськими й ангельськими, та любові не маю — то став я як мідь дзвінка або бубон гудячий!

2. І коли маю дар пророкувати, і знаю всі таємниці й усе знання, і коли маю всю віру, щоб навіть гори переставляти, та любові не маю, — то я ніщо!

³² Там же. С. 163, 166.

3. І коли я роздам усі маєтки свої і коли я віддам своє тіло на спалення, та любові не маю, — то пожитку не матиму жодного!

4. Любов довготерпить, любов милосердствує, не заздрить, любов не величається, не надимається,

5. не поводить нечемно, не шукає тільки свого, не рветься до гніву, не думає лихого,

6. не радіє з неправди, але тішиться правдою,

7. усе зносить, вірить у все, сподівається всього, усе терпить!

8. Ніколи любов не перестає! Хоч пророцтва й існують, — та припиняються, хоч мови існують — замовкнуть, хоч існує знання — та скасується.

9. Бо ми знаємо частинно і пророкуємо частинне;

10. Коли досконале настане, тоді зупиниться те, що частинне.

13. А тепер залишається віра, надія, любов — оці три. А найбільше між ними любов!»³³.

Отже, за Біблією, любов вища і за найглибші знання, і за найсильнішу віру, і за найвітшнішу надію. Чому? У «Толковій Біблії» коментатори пояснюють це так: «...любовь из них больше, т.е. выше всех в этой троице добродетелей именно потому, что она сама — божественна. О Боге нельзя сказать, что Он верит и надеется, но можно сказать, что Он любит. Любовь принадлежит к самому существу Его. Любовь — это цель, а вера и надежда — средства, ведущие к достижению этой цели»³⁴.

У філософії Нового часу любов як визначальну сутнісну силу людини, поряд з розумом і волею, спробував обґрунтувати відомий німецький філософ Л.Фейербах. Він вважав, що любов людини до людини як до Бога є єдино істинною релігією (aligare — зв'язувати). У такому значенні релігія внутрішньо притаманна людському буттю. Здавна в пам'ятках духовної культури людства, особливо в Біблії, почуття, любов зараховували до виявів сердечності, феноменів «серця», а мислення, розум, раціональну розсудкову діяльність — до «голови». Л.Фейербах надав любові першорядного значення як сутнісної сили людини. Та раніше від нього Григорій Сковорода закладав у своїх творах початок розуміння філософії як «філософії серця», «кордоцентризму», що в ХІХ ст. дістало дальше обґрунтування у філософії Панфіла Юркевича і мало серйозний

³³ Цит. за: Біблія. Із мови давньоєврейської і грецької на українську дослівно наново перекладено. Торонто: Канадське біблійське товариство, 1964. С. 1416.

³⁴ Толковая Библия. Новый Завет. Спб., 1911 — 1913. Деяние Апостолов. С. 103.

вплив на філософську творчість В.Соловйова та інших філософів Росії і України кінця XIX — початку XX століття.

Духовне життя неможливе без задоволення тих почуттів, які входять до поняття «любов» і які можна назвати духовними почуттями. Вони надзвичайно емоційні, незрівнянно більші, ніж прості вітальні потреби — голод, спрага тощо. Нам стає страшно від однієї думки втратити того, кого ми любимо. Втрата для нас — горе, наявність — радість. Емоції надають предметам духовних почуттів, навіть їх ідеалізованим і символізованим образам, значення предметів, від яких залежать наші радості й горе, щастя або нещастя. Та й саме щастя є не що інше, як радість буття, що сповнює нас у разі здійснення наших бажань, чекань і надій стосовно предметів нашої любові, тобто смисложиттєвих предметів, насамперед ідеалів.

Посилаючись на Платона, відомий російський філософ І.О. Ільїн твердив, що любов робить людину водночас і душевно багатою й бідною. Багатою тому, що вона «знайшла скарбницю свого життя, якою вона володіє і носить у собі: звідси почуття душевного статку, сили, щастя, підвищеного інтересу до життя і вдячності за все це; бідність — бо у людини виникає почуття, що вона ніколи не володіє своїм скарбом до кінця і що без нього і поза ним вона убога, сумна й самотня... І все ж, незважаючи на цей смуток, страченість, людина відчуває себе збагаченою і багатою». Це відчуття багатства робить людину доброю. «Любов є доброта — не лише тому, що вона оточує співчуттям свійлюбимий предмет, піклується про нього, страждає й радіє разом з ним, але й тому, що любов сама по собі дає людині щастя і викликає у щасливого потребу — робити щасливими всіх навколо себе і радіти цьому чужому щастю як випроміненням свого власного»¹⁵.

Ті найвищі культурні цінності, які мають ознаки святості і сприймаються як національні чи релігійні святині, також генетично пов'язані з любов'ю, із смисложиттєвими предметами наших духовних почуттів. Останні за самою своєю чуттєвою природою відображають предмети в їх одиничності, чуттєвій даності. Проте ніякий чуттєвий образ не може адекватно виразити духовний зміст і ідеальне значення смисложиттєвих предметів. Це здійснюється за допомогою символів. Як зазначає Гадамер, «...символ — це не просто будь-яке знакове позначення чи знакове заміщення; він передбачає метафізичний зв'язок видимого й невидимого. Нерозривність видимого обрису і невидимого значення, ця «точка перетину» двох сфер лежить в основі всіх форм релігійних культів. Так

¹⁵ *Ильин И.О. Путь к очевидности. М, 1993. С. 154 — 155.*

само близько лежить і застосування символу у сфері естетичного». «Символ — це збіг чуттєвого і надчуттєвого...»³⁶.

У святинях у символічній формі і виражаються найвищі духовні цінності тієї чи іншої культури. З давніх давен Сонце і Небо, Місяць і Зорі, Вогонь і Вода, Колесо і Хрест, Віще Дерево і Віщий Ворон і багато інших предметів ставали символами, чуттєвими уособленнями духовних сил, що так чи інакше входили в сферу культурної діяльності людини, її практично-духовного освоєння світу. Оскільки предмет духовних почуттів набував символічної форми, то й діяльна реалізація почуття любові (чи страху) до цього предмета також набувала символічної форми у вигляді обрядів і культових дійств. Церковні святині, свята і відповідні церковні обряди, могили близьких і поминальні обряди. Обеліски слави і Вічний вогонь; покладання квітів і вінків, спорудження монументів у пам'ять славних чи трагічних подій, обряди вшанування цієї пам'яті — все це винятково важливі культурні дійства, сенс яких полягає в задоволенні наших найвищих духовних запитів, релігійних, моральних, громадянських, національних, родинних та інших почуттів, нашої любові. І уклін біля церковного олтаря, і схиляння колін та цілування державного прапора воїном, і покладання квітів біля Обеліска Слави, як ми вже зазначали, тільки тоді мають сенс, коли ці обрядово-символічні дійства йдуть з «глибини серця», супроводжуються справжнім потрясінням причетності до вічного, розчиненням особистого у всеосяжності нетлінних предметів нашої любові, віри й надії. У цих обрядах і дійствах людина має предметом своїх переживань надособисте минуле й майбутнє, вона зазирає в очі вічності. Все дріб'язкове, егоїстичне згоряє тоді в спалахах любові.

Але для такого піднесення почуттів, осяяння і прозріння вічності любов має животворитись вірою. У твердженнях евангеліста, що любов вища за віру й надію, є глибокий сенс. Віра й надія справді є засобами для здійснення, реалізації любові. Щоб вірити у щось, треба, щоб це щось стало для нас смисложиттєвим предметом, об'єктом любові. Без любові також немає й реального предмета для надії, тієї надії, на якій тримається наше буття і яка «вмирає останньою». У свою чергу, і любов є безсилою, приреченою на згасання без віри й надії. Для божественної любові, для Бога віра і надія, безперечно, втрачають сенс, але для людей, для людської любові вони ой як потрібні! Чи можна жити без віри й надії?

³⁶ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. С. 118 — 119.

Під вірою досить часто розуміють релігійну віру, віру в бога, в релігійні таїнства та ін. Такий погляд на віру властивий не лише релігійним, а й багатьом атеїстам. У виданій у Москві 1960 р. «Философской энциклопедии» пишеться: «Віра — сліпа переконаність в існуванні надприродного світу (богів, духів, демонів та ін.), характерна ознака будь-якої релігії... Віра докорінно протилежна науковому знанню»³⁷.

Ототожнення віри з релігією і протиставлення її науці набуло статусу офіційної ідеологічної установки після встановлення радянської влади і в Україні. У 1925 — 1935 рр. у Харкові видавався журнал «Безвірник», орган спочатку ЦК КП(б)У, а згодом — «Спілки воєнничих безвірників України». Безвірник... Людина без віри... Безглуздо. Парадоксальність цих безглузвих уявлень в тому, що вони самі є породженням певної віри — більшовицького фанатизму, в руках якого просвітительський атеїзм перетворився в ідеологічний засіб насильницького знищення всіх феноменів культури, так чи інакше пов'язаних з релігією (як атрибутики «старого мира»).

Будучи органічно пов'язаною з любов'ю, з усім спектром людських духовних почуттів, а не лише з релігійними, віра належить до загальних феноменів культури і, отже, до найістотніших універсальних ознак людського в людині, незалежно від ставлення до релігії. Релігія справді базується на вірі, але без віри неможливі і наука, і навіть той самий атеїзм. Уже цитований нами російський релігійний філософ І.О.Ільїн (до речі, засуджений більшовиками до страти і за розпорядженням В.Леніна разом з групою інших видатних учених і філософів 1922 р. висланий із Росії) писав: «Безперечно, є чимало людей, які не вірять у Бога. Але це зовсім не означає, що вони ні в що не вірять і що їх тому можна залічити до людей, що живуть без усякої віри. Адже можливо, що вони вірять не в Бога, а в щось інше... У що ж? У щось таке, що вони мають за головне й істотне в житті; що справді для них і є найважливішим і чим вони дорожать і чому вони служать; що становить предмет їхніх бажань і прагнень. Таке відношення і є відношення віри; і хто має такий предмет, той вірить у нього»³⁸. І далі: «Людина може хибувати у своїй вірі і йти блудним шляхом, вона може розчаруватись у своїй попередній вірі і відходити від неї, гірше того, вона може зраджувати свою віру з розрахунку і «продавати» її. Але в одному їй відмовлено, одного вона не може: а саме — жити без віри»³⁹.

³⁷ Философская энциклопедия. Т.І. М., 1960. С. 240.

³⁸ Ильин И.О. Путь к очевидному. С. 136.

³⁹ Там же. С. 138.

У колишньому Радянському Союзі ідею універсальної віри як неодмінного феномену людської свідомості в 60-х роках обстоював П.В. Копнін, який очолював тоді Інститут філософії АН України. Він доводив, що віра не лише не ворожа знанню, а є тим, що животворить знання. Віра — це знання, «оплодотворене волею, почуттями й прагненнями людини, знання, що перейшло в переконання»⁴⁰.

Однак, розглядаючи релігійну віру й віру, що спирається на наукові знання як абсолютних антиподів, П.В. Копнін фактично ототожнював віру і переконання. Але віра і переконання — різні речі. Повірити в щось і переконатись у чомусь — не одне й те саме. Останнє потребує доказів, зокрема практичного досвідного перевірення. Коли ми переконалися в істинності чи хибності певних знань, віри нам уже не потрібно, бо істинність чи хибність цих знань достовірна, вірогідна (не ймовірна — прийнята на віру, а вірогідна — безпорочна). Тому має сенс твердження І.О. Ільїна: «Доведене і обґрунтоване не приймається на віру: воно пізнається і знається, воно мислиться. Вірити ж можна лише в те, що не обґрунтовується і що через те безґрунтовне (не базується на суттєвій вірогідності. — *В.Ш.*), в те, що не доводиться і тому не має за собою нічого достовірного. Тому тут лише й можна «вірити» чи «вірувати»⁴¹.

Уданому разі І.О. Ільїн розуміє віру як безпосереднє прийняття істинності чуттєво не даного, трансцендентного світу, який протиставляється наявному, чуттєво даному світові в будь-якому світогляді, в тому числі, безперечно, і в релігії. Саме в цьому світоглядному аспекті віра — одна з найглибших підвалів духовності. Тут вона поєднує любов з надією і забезпечує сприйняття майбутнього як здійснення чекань, сподівань і жадань, властивих цій любові, і отже, — ідеалів справді людського життя. Не можна не навести цікавого визначення віри, даного апостолом Павлом у Посланні до євреїв: « 1. А віра є здійснення очікуваного і впевненість у невидимому. 2. У ній засвідчені давні. 3. Вірою пізнаємо, що віки збудовані словом Божим, так що з невидимого сталося видиме». Коментатор «Толкової Библиї» роз'яснює ці визначення так: «Сутність віри вбачається, насамперед, у здійсненні очікуваного, під чим розуміються обітовані блага майбутнього. Щодо невидимого віра є те саме, що дотик і безпосереднє споглядання стосовно видимого»⁴².

⁴⁰ Копнін П.В. Введение в марксистскую гносеологию. Киев, 1966. С. 247.

⁴¹ Ильин И.О. Путь к очевидному. С. 147.

⁴² Цит.за: Толковая Библия. Т. 3. С. 475.

Безперечно, віра є форма сприйняття очікуваного і жаданого майбутнього як прийдешнього, як справдження наших надій, як «обітованого» буття в любові. Майбутнє невидиме, бо його ще немає, воно ще не прийшло. У ньому криються різні можливості: випадків щасливих і нещасливих, радісних і горісних, здійснення і нездійснення жадань, поєднання чи розлука з любов'ю. Світоглядне бачення майбутнього, навіть коли воно спирається на наукові прогнози, не може обійтися без віри, бо вірогідні наукові знання тут вкрай обмежені, особливо щодо індивідуального буття. Ми віримо в нашу долю і сподіваємось на краще.

Найглибші генетичні коріння віри лежать саме в оберненості («інтенції») людської свідомості до майбутнього. Це пояснюється тим, що людина екзистенціально відрізняє свою сутність від свого буття, її сутністю є її свобода. У вимірах часу — минулого, теперішнього і майбутнього — єдиний вимір свободи — майбутнє! Минуле ми не владні змінити і стати над ним як володарі власної долі. Навпаки, воно володарює над нами. І не лише тому, що воно — наше минуле, а й тому, що воно детермінує наше теперішнє. Щоб замінити щось у цьому теперішньому, потрібен «прорив» у майбутнє, у свою свободу, у незалежність від наявних (не відповідних нашій сутності) обставин. Тому щоразу під час екзистенціального зіставлення буття й сутності у вимірах нашого теперішнього відбувається «проекція буття в майбутнє». І це природно, бо лише майбутнє — єдина сфера, де ще не здійснилося те, що мало здійснитись, де все ще є можливим, де можна робити «вибір», бути свободним від минулих вимушеностей і брати на себе відповідальність за власні (свобідні) рішення. Адже це і є — відчувати себе свободним. (І від чого і за що!).

Визначальним у теперішньому є те, що це — час предметної дії, єдиний вимір часу практичного цілепокладання. Мета за своєю суттю є образом якогось предмета наших потреб, що має бути створеним чи здобутим внаслідок практичної цілеспрямованої діяльності (трудової, виробничої та ін.). Глибока суперечність цілепокладаючої діяльності полягає в тому, що мета ставиться і формується за обставин теперішнього, а реалізуватись має за обставин майбутнього. І, як правило, не за тих, які уявлялись суб'єктові цілепокладання, а за тих, які настануть. Ми віримо, сподіваємось й надіємось, що ці обставини обов'язково стануться і саме такі, які ми бажаємо й уявимо. Але то все наші припущення, а не засновки з вірогідних знань. На практиці часто-густо наші припущення нас прикро «підводять». Виникає розчарування, і ми гірко докоряємо собі в нерозсудливості. Ой, коли б то знали раніше!

Коли б! Зрештою всі наші рішення щодо важливих наших дій приймаються на основі:

1) засвоєного нами досвіду попередніх поколінь, за висловом євангеліста, «свідчень давніх» і 2) власних припущень про істинність і ефективність рішень, що приймаються для реалізації відповідних цілей. В обох випадках — на ґрунті віри. Абсолютну більшість знань і світоглядних уявлень ми отримуємо у процесі виховання і навчання без перевірки власним розумом і досвідом, сприймаючи їх на віру, довіряючи авторитетові батьків, учителів, громадської думки, «Науки», загальноусталеним уявленням. Без цього культурний прогрес суспільства був би неможливим. Не був би він можливим і тоді, коли б щоразу, приймаючи важливі практичні рішення, особливо в екстремальних умовах, люди, перш ніж діяти, здійснювали б експерименти щодо перевірення істинності й ефективності своїх рішень.

Упевненість в істинності чи хибності, ефективності чи неефективності схвалених рішень дається не на початку, а наприкінці актив діяльності. Бо ж критерій істини — досвід, практика. Ми «розумні заднім числом». Або ж: «Человек предполагает, а бог располагает». У реальній повсякденній практиці знання, на основі яких приймаються життєво важливі, а часом і «доленосні» рішення, є не більше, ніж припущення («гіпотези»), істинність чи хибність яких виявиться пізніше, але без попереднього прийняття їх на віру як істинних успішна практична діяльність щодо реалізації життєвих цілей неможлива.

Отже, саме практична життєдіяльність людини потребувала вироблення здатності сприймати й переживати припущення, ймовірно істинні знання як достовірні, безсумнівні. У цьому аспекті віра є історично вироблена соціально-культурна установка на сприйняття ймовірно-істинного як вірогідного, достовірного.

Побутує думка, що віра, оскільки вона виключає сумнів, догматизує знання і тому гальмує наукове пізнання, «ворожа» справжній науці. Справді, як ми вже зазначали, ми сприймаємо на віру істинність більшої частини наших знань, отриманих і в процесі освіти, покладаючись на авторитет «старших», зрештою на авторитет Книги чи Науки. Тому, безперечно, віра культивує авторитарність мислення, догматизує знання. Вона несумісна з сумнівом. Більше того, антиподом віри є не знання, як дехто вважає, а саме сумнів.

Сумнів є визначальним принципом наукового мислення. У філософії Нового часу це блискуче показав Рене Декарт, виводячи своє славнозвісне «*cogito ergo sum*» (мислю — отже, існую) з прин-

ципу «сумніваюсь — отже, мислю»; здійснювати науковий пошук — означає піддавати все сумніву. Це так. Але чи може вчений обходитись і без віри у своєму науковому пошукові? Ні, не може. Адже коли він висуває свою наукову ідею, а тим паче «божевільну», яка у кращому разі є гіпотезою, то він не зможе вкласти в її розробку і обґрунтування всю свою енергію, а то й все життя, якщо заздалегідь не сприйме її як науковий факт, не повірить у її істинність. Отже, сумнів і віра — це дві діалектично протилежні сторони процесу сприйняття і розвитку наукових знань, процесу пізнання загалом.

Але, як уже зазначалось, віра охоплює не лише і не стільки «теоретичну», пізнавальну діяльність, скільки практичну реалізацію цілей практичного життя людини. Предметом віри, оберненої в цій ситуації в майбутнє, є можливість. Світ майбутнього, хоч би яким він уявлявся, — це світ можливостей. Світ минулого — це світ реалізованих чи втрачених можливостей. Оберненість у майбутнє означає пошук сприятливих можливостей для реалізації наших життєвих цілей. Серед різних і часто альтернативних можливостей ми обираємо для реалізації лише найсприятливіші і віримо в їх здійснення. Реальні ці можливості чи уявні, здійсненні вони чи ні — це покаже прийдешнє. Сама ж віра нас може обманути, сприйнявши неможливе за можливе, а може надихнути на подвиг, коли можливість, в яку ми повірили і реалізували, здавалася всім іншим неможливістю або можливістю для надлюдських сил.

В оберненості людської свідомості в майбутнє винятково важливе значення поряд з вірою має надія. Надія — це одна з форм сприйняття майбутнього, де бажане й життєво необхідне в прийдешньому бачиться й очікується як реальність, що має напевно здійснитись. На відміну від мрії, надія сприймає майбутнє не лише як можливе і тим паче не як вигадку, а як певне, здатне сповнитися, що в самому собі містить сприятливість для настання. Тому ми надіємось.

Надія синтезує знання і віру, мрію і реальність. Вона — мрія, в реалізацію якої ми повірили (яка стала об'єктом віри).

Без надії неможливе світоглядне вживання і переживання майбутнього, не може бути віри в буття у трансцендентному світі, в реалізацію ідеалів, немає прагнення віддати себе служінню майбутньому, реалізувати себе в цьому служінні. Без надії людський дух безсилий. Та чи взагалі він тоді можливий?

Поряд з любов'ю надія стала предметом окремого осмислення вже в міфологічній свідомості. За «Теогонією» Гесіода, Зевс, після того як Прометей викрав у богів вогонь для людей, щоб покарати

останніх, наказав Афіні й Гефесту створити жінку з брехливою і хитрою душею, яка б принесла людям спокуси й нещастя. Жінку назвали Пандорою, тобто «усім обдарованою». Боги «обдарували» її корзиною, наповненою всіма людськими напастями. Відкривши корзину, Пандора напустила їх на людей, а коли закрила, на дні лишилася лише надія. Інтерпретують цей момент по-різному: чи то цим вона позбавила людей і надії, чи серед усіх злигоднів і нещасть залишила їм лише надію.

Як феномен людської свідомості, віра і надія є формами сприйняття і переживання майбутнього, і завдяки цьому вони активізують волю. Засновуючись на цілепокладанні, на здійснюваних свідомістю проєкціях буття в майбутнє (як оптимістичного, так і песимістичного характеру), вони здатні животворити волю, піднімати людей на подвиги, на безкорисливе служіння гуманістичним ідеалам. Але можливе й зовсім інше. Можливі фанатизм, бузувірство, інквізиція, більшовизм, фашизм, різноманітний екстремізм. Це та віра, де любов перейшла в ненависть, витіснила із серця доброту, потьмарила чи приспала розум, який почав породжувати химери замість ідеалів, а воля до їх здійснення перетворилась у шаленство, в наругу над людськістю.

Тому воістину святими є слова євангеліста, що першою в трійці «віра, надія і любов» є саме любов. Вона робить віру і надію людськими, найглибшими підвалинами духовності. У системі цієї трійці маємо визначати й сутність віри.

Своє розуміння сутності віри я дав у визначеннях її ще в першому та другому виданнях «Філософського словника» під моєю редакцією. «Віра — форма і спосіб сприйняття соціальної інформації, норм, цінностей і ідеалів суспільного життя, коли вони, не будучи даними власним практичним чи пізнавальним досвідом, приймаються як очевидні факти чи характеристики об'єктивної дійсності, суцього й належного; засіб освоєння досвіду попередніх поколінь, сприйняття сподівань, очікувань та надій щодо майбутнього; одна з категорій світогляду». Це визначення я й нині вважаю таким, що вірно охоплює соціокультурну суть розглядуваного феномену. Перегляду потребує традиційне для атеїстичної літератури визначення релігійної віри як «сліпої віри», яка протистойть науковим знанням як їх антипод⁴³.

Віра є вірою, незалежно від того, релігійною є вона чи поза-релігійною, аби вона животворилася любов'ю, так само як людина є людиною, незалежно від її соціального статусу, віку й статі,

⁴³ Філософський словник. К., 1986. С. 51, 82.

аби домінувало в ній людське й людськість: «Софія» та «її діти» — «Віра, Надія і Любов», тобто розум, найглибшими підвалинами якого є духовність. Твердження, що «релігійна віра є сліпою», є неприйнятним для історика філософії хоч би тому, що історія філософії сповнена видатних постатей, які поставили релігійну віру на «лезо розуму», давали їй теологічне чи філософське обґрунтування. Одні з них обстоювали примат віри над розумом, інші — розуму над вірою, треті — «подвійну істину», але водночас були релігійними людьми.

Нині, за умов розбудови незалежної української державності, в Україні гостро постає проблема відродження духовних основ української національної культури. Дехто вважає, що розв'язання цієї проблеми забезпечується повсюдним відновленням релігійності, створенням національної церкви, духовного Собору для соборної України. Безперечно, Церква відігравала й відіграє важливу роль у культивуванні духовності, в обстоюванні релігійних і навіть позарелігійних цінностей. Але церква, як, зрештою, і держава, є не «вершителем», а слугою громадянського суспільства. Принципом останнього є свобода совісті. Щодо цього І.О. Ільїн зауважує: «...вірити можна лише щиро й свobodно, а свобода вимагає віротерпимості: не можна примусити людину до тієї чи іншої віри, і ніхто не зобов'язаний розповідати іншим людям вголос, у що саме і як він вірить...»⁴⁴. Не можна без наруги над людьми виганяти їх із духовного Собору і руйнувати цей Собор, але не меншим блюзнірством є насильно заганяти людей до «Собору» чужої для них віри. Нині в Україні є віруючі різних конфесій, є і чимало тих, хто вірить у позарелігійні духовні цінності, в ідеали й образи прийдешнього, засновані на науково-прогностичному баченні подальшої долі людської цивілізації і в ній — України. Засобом формування й розвитку духовності в інтересах соборної української державності є вся культура у всіх її формах і вимірах: і мистецтво, і наука, і філософія, і релігія, і моральна та правова свідомість, і свята та обряди, і загальнолюдське в них і національне — все, що формує мудрість, любов, віру, надію, справді людське в людині.

Кілька слів про саму філософію як одне з формотворень культури.

⁴⁴ *Ільїн І.О.* Путь к очевидному. С. 139.

4. КУЛЬТУРА І ФІЛОСОФІЯ

Назву «філософія» дістала та галузь пізнання, яка обрала своїм предметом теоретичну постановку й розв'язання світоглядних проблем. Її результати — світоглядні знання, особливо знання про граничні начала буття, — можна розглядати як наукові, роблячи серйозні застереження, бо їх обґрунтування здебільшого лише часткове, позадосвідне і тому завжди піддається сумніву. Те, що нещодавно доводилось як істинне, спростовується як хибне, а те, що вважалося хибним, постає як єдино істинне, подібне до Сфінкса, який щораз відроджується з попелу. Тому філософія не є «точною» наукою і спроби застосовувати до її суджень принципи верифікації, усталені в науці, спричинюються до позитивістських тверджень про нібито безплідність і просто нікчемність філософії. І справа тут не в самій філософії, тим більше не у філософах, а в гносеологічній природі тих проблем, які ставить перед філософією світоглядна свідомість, їх можна розв'язувати лише умоглядними засобами, врешті-решт діалектично, як внутрішньо суперечливі.

У радянській філософській літературі філософію визначали як науку, точніше, як окрему галузь науки. У зв'язку з цим виникало питання: якщо філософія — наука, то чому прихильники цього погляду все ж розрізняють філософію і науку як окремі форми суспільної свідомості? Я спробував розв'язати цю суперечність в 70-х рр. через розрізнення філософії, світогляду й науки. Від праці Сталіна «Про діалектичний і історичний матеріалізм» усталилось визначення філософії як світогляду («діалектичний матеріалізм — світогляд комуністичної партії»). У статті «Мировоззрение, наука и философия», видрукованій у журналі «Философские науки» (№ 1 за 1978 р.) як доповідь до XXVI Всесвітнього філософського конгресу, я відзначав: «На відміну від світогляду, який виникає з практичного відношення до світу, будучи способом його «практично-духовного» освоєння, філософія і наука виникають із теоретичного, тобто пізнавального відношення, коли вони історично виокремлюються у відносно самостійну сферу діяльності людини». «Філософія відрізняється від світогляду тим, що вона є не «практично-духовним», а теоретичним освоєнням світу. У цьому плані вона — не сам світогляд, а форма його теоретичного вираження й розвитку». Навіть «і на ступені виникнення й розвитку марксистсько-ленінської філософії — діалектичного і історичного матеріалізму — філософія зберігає значення окремої форми суспільної свідомості, що відрізняється від науки в тому розумінні, що є формою теоретичного розвитку світоглядних знань і підно-

ситься над окремими галузями наукового пізнання як його світоглядна методологія» (с. 98 — 101).

У сучасній західноєвропейській філософії антиномію: «філософія — наука, а не світогляд» і «філософія — світогляд, а не наука» сформулював Хайдеггер. У курсі лекцій «Основні поняття метафізики», прочитаних у 1929—1930 рр. і опублікованих 1983 р., він твердив: «Філософія виступає і має вигляд науки, хоч і не є такою. Філософія здається схожою на світоглядну проповідь, також не будучи такою. Ці два роди видимості, уявної схожості об'єднуються, і двозначність стає від того особливо настирною. Якщо філософія виступає у вигляді науки, то нам не усунутись від світогляду. Філософія виглядає науковим обґрунтуванням і описом світогляду, будучи, проте, чимось іншим. Ця подвійна видимість, науковості і світогляду, надає філософії постійної неудовіряючості. По-перше, здається, що її ніколи не вдасться достатньо забезпечити науковим і дослідним пізнанням, — і водночас ця «ніколи-не-достатність» наукових пізнань у вирішальний момент завжди виявляється надлишком. По-друге, філософія вимагає — так спочатку здається — застосовувати свої пізнання немовби до практики, перетворюючи їх фактичне життя. Але завжди ж і стається так, що ці моральні зусилля лишаються поза філософствуванням. Схоже, що творча думка і світоглядно-моральні зусилля повинні сплавитись воедино, щоб створити філософію». Філософія має своє особливе цілеспрямування: «...філософське охоплююче поняття є захоплення людини і саме людини загалом — вигнаної з повсякденності і загнаної в основу речей. Загарбником тут є, проте, не людина, сумнівний суб'єкт повсякденного проведення часу і пізнавального блаженства, а сама присутність, ество людини, здійснює у філософуванні своє охоплення людини»⁴⁵.

Філософія непереборна, як непереборним є прагнення людини осмислити своє життя, його найвищі моральні цінності, надати їм всезагального і навіть космічного значення. За своєю природою вона обернена не так до науки, як до запитів духовного життя людини, до духовної культури. Образ Діогена, що ходить по вулицях удень з ліхтарем, шукаючи людину, є образом філософії, адже саме вона здійснює безперервний пошук справжньої людини у щораз минушому людському бутті, і якраз через свою оберненість до нсієї людини, до всіх історичних форм її буття, а також через свою постійну відкритість до все нових і нових роздумів філософія необхідна і для науки. Про це чудово писав наш видатний вітчизня-

⁴⁵ Хайдеггер М. Время и бытие. С. 335, 343.

ний учений Володимир Іванович Вернадський: «Розвиток наукової думки ніколи довго не йде індукцією чи дедукцією — він повинен мати своє коріння в іншій — більше сповненій поезією і фантазією галузі: це чи галузь життя, чи галузь мистецтва, чи... галузь філософії. Філософія завжди містить зародки, інколи навіть передхоплює цілі галузі майбутнього розвитку науки, і лише завдяки одночасній праці людського розуму в цій галузі отримується правильна критика неминуче схематичних побудов науки»⁴⁶. Мабуть, результатом такого поєднання філософського і наукового мислення самим В.І. Вернадським була його концепція ноосфери, яка розкриває нові горизонти історичного розвитку людства.

Розглянуті особливості філософії і духовної культури, певно, мають значення і для розв'язання питання про національну духовну культуру і національну філософію. Зрозуміло, що я матиму на увазі насамперед нашу українську духовну культуру і філософію.

Духовною основою національної культури є самосвідомість етносу, народу даної нації, опредмечені в його святинях, у національній символіці, у звичаях, обрядах і ритуалах його духовні почуття: національні, моральні, естетичні, родинні, громадянські та інші. Ці почуття та їхні об'єкти (як-то: рідний край, рідні ріки, ліси й гори, образи національного епосу, билин чи дум, ідеали мужності, доброти й справедливості, чоловічої і жіночої вроди, народна поетична символіка, мелодійний лад музики — все, що сприймається як благодійне чи злочинне, — формують своєрідне для даного народу бачення світу, світосприймання і світовідчуття, зрештою його світогляд. У своїй результативній формі цей світогляд кристалізується в народній мудрості.

З виникненням у лоні національної культури професійної науки і філософії (як це сталося, наприклад, в Україні в XVII — XVIII століттях) національна культура дістає своє відображення у світоглядних ціннісних орієнтаціях наукових і філософських досліджень. Однак вплив національної духовної культури на науку і філософію далеко не однаковий. У науці істина досягається як безлике, позбавлене своєрідності, «денаціоналізоване» об'єктивне знання, яке входить у загальнолюдську скарбницю світової науки. З цього погляду наука безнаціональна. Немає й не може бути національної фізики, біології, мовознавства та ін., а поширені у нас в 40-х — 50-х роках амбіції на існування російських чи радянських біології, хімії, фізики, фізіології, мовознавства та ін. досить швидко виявили свою реакційну, антинаукову суть. Спроби

⁴⁶ Страницы автобиографии В.И.Вернадского. М., 1981. С. 193.

відродити їх на ґрунті відродження української національної культури — ще реакційніші, бо є анахронізмом.

У зв'язку з полемікою навколо питання про національну мову науки і адресованих мені звинувачень у обстоюванні двомовності науки вважаю слушним зауважити: наука може розвиватись на базі і національних, і міжнаціональних, часом і так званих мертвих мов, таких, як, наприклад, латинська і старослов'янська мови у Києво-Могилянській академії. Вилучати з української культури творчість діячів Києво-Могилянської академії на тій підставі, що вони творили, користуючись латинською мовою, так само безглуздо, як відлучати за мовними ознаками від українства Григорія Сковороду. Відносна мовна «індиферентність» науки зовсім не виключає величезного значення для розвитку національної культури вироблення національно-мовної наукової термінології — і не лише для освіти, а й для змістовного збагачення й розвитку національної духовної культури. Це безперечно.

У окремих національних культурах у певні епохи помітні домінанти, переважаючі ціннісні орієнтації чи на науку і через неї на філософію (як, наприклад, в Англії в XVII — XVIII ст.), чи на художнє освоєння світу і через нього на філософію (як це було в Німеччині XVIII — початку XIX ст., чи в Росії у середині XIX ст.). Останнє є показником і для української національної культури.

Нашу національну гордість може тішити й той факт, що як і стародавнім грекам, українському народові з часу його національного становлення властиве настійне тяжіння до філософських роздумів над глибинними світоглядними проблемами життя. Це відобразило своє відображення в багатьох культурних пам'ятках, особливо яскраво — в творах М.Гоголя. Сама історична доля нашого народу в період його національного формування, коли він рік у рік, а то й доба в добу опинявся під кривавими навалами татарських орд та інших завойовників і поневолювачів у критичній ситуації: бути чи не бути, жити чи вмерти, бути вільним чи невільником, спонукала і наvertала до смислوبيтійних філософських роздумів. Сприяли цьому і демократичний козацький лад життя і соціокультурний простір з його «диким полем», усіяним могилами степом, могутнім Дніпром і широким Чорним морем, і немов піднесеними до самого синього неба горами. Слово «козак», як відомо, тюркського походження і означає «вільна людина». Подібно до того, як Казахстан виник на території, яку населяли вільні, такі, що не підкорялися державній владі, люди, і українську націю генетично формували люди, що виходили з-під зовнішньої щодо них державної влади і створювали свій вільний козацький демократичний спосіб

життя. Пізніше все це, звичайно, змінилося і життя пішло по-іншому. Однак демократичні традиції і глибока світоглядна насиченість духовної культури періоду козаччини мали великий, винятково плідний вплив на становлення й розвиток професійної філософії. Свідченням цього є і філософські курси Києво-Могилянської академії, і поява такого велета філософії, як Григорій Сковорода. Розроблена ним концепція «спорідненої праці», праці за покликанням, за якої все потрібне не є важким, а все важке — непотрібним і яка є найвищим смислом життя, джерелом духовної насолоди, «радості душевної», щастя, є важливим внеском українського філософа-гуманіста в загальну філософську скарбницю людства. Зрештою, досягнення Сковороди ґрунтувалися на філософському відображенні національної «ментальності» в українській культурі.

Як ми вже зауважували, вузлові категорії світогляду: людина і світ, буття й небуття, простір і час, життя і смерть, свобода і необхідність та інші, які традиційно вважаються філософськими, наявні в людській свідомості до виникнення філософії і функціонують до засвоєння філософії. З самого початку вони є категоріями не філософії, а культури і історично наявні вже в міфологічній свідомості первісного родового суспільства.

За умов цивілізації, коли виникає філософія як форма теоретичного пізнання, вона осмислює наявні в даній культурі світоглядні категорії відповідно до особливостей цієї культури. Так, наприклад, духові античної культури, принципи якої (як і християнства) лягли в основу європейської культури, відповідає домінування в античній філософії найвищої цінності буття над небуттям, діяльності над недіяльністю, боротьби над злагодою та ін. (в китайській філософії навпаки — небуття над буттям, недіяльності над діяльністю, злагоди над боротьбою та ін.). В античній культурі і в її спадкоємиці — європейській культурі — домінує апофеоз життя як істинного буття, а істинного буття — як вічного духовного життя. В індійській культурі навпаки — істинне буття досягається через позбавлення життя, заглиблення в «нірвану». Кордоцентризм Г.С. Сковороди, його «філософія серця», апофеоз сердечності і «сродної» праці як шляху до щастя, безперечно, відображували особливості духовних поривань української культури в її зрілому становленні.

5. КУЛЬТУРА ЯК СПОСІБ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

Ми розглянули культуру в її двох «іпостасях» — як формотворення людського духу і як «субстанцію» цих формотворень, тобто

її світоглядні категоріальні основи. Але водночас культура є «способом буття» людини у світі. Не «надбудовою» буття, а самим буттям. Світ людського буття — не мертва матерія, не природа як така, а «олюднена природа», «світ культури...» Довколишнє природне середовище людського буття і в регіональному, і в планетарному, і в космічному масштабах не задане людині стихійною дією шкідливих чи корисних суто природних сил (космічних, геологічних, біологічних та ін.). Бо ж сама людина не з'явилася у природі як задана самою природою, її біологічною еволюцією. Вона сформувалась як біологічний вид («*Homo sapiens*») на основі засвоєння надбіологічного і, в цьому значенні, надприродного способу життєдіяльності, а саме — соціокультурного, який роздвоює реальну дійсність на світ предметного, матеріального і світ духовного, ідеального буття.

У своїй соціокультурній духовній сутності людина «виходить», «виділяється» з природи як її протилежність (причому як протилежність усієї природи і в планетарному, і в космічному масштабах). Як «дитя» природи, вона немінуча і приречена на немінучу загибель, як «антипод» природи, вона — «приборкувач» природи, у планетарному масштабі — суб'єкт «ноосфери». Ця протилежність між людиною і природою має діалектичний характер. Історично виникнувши, вона (ця протилежність) не лише протиставляє їх, але й взаємозумовлює й взаємоопосередковує. Природа — і поза людиною, і в самій людині. Вона є визначальним моментом тілесного ества людини і матеріальним базисом її продуктивної виробничої діяльності. Зі свого боку, людина не може забезпечити власного існування, не опосередковуючи природну необхідність своєї діяльністю, не «олюднюючи» природу, не роблячи її предметним світом свого людського буття.

Світ людини — це предмет і продукт її виробничої та соціокультурної діяльності, спрямованої на забезпечення матеріальних і духовних умов людського життя. Ця діяльність внутрішньо суперечлива. Вона є і «освоєнням» природи (перетворенням її у предметний світ реалізації людських потреб, цілей та інтересів), і її «відчуженням» (викликанням чи посиленням дії руйнівних щодо умов людського буття природних сил освоюваного довкілля). Суперечність між освоюванням і відчуженням природи в людській суспільно-історичній діяльності, на наш погляд, не є похідною від тих чи інших суспільних устроїв (формацій, цивілізацій), хоч останні істотно впливають на їх реалізацію, а засновується на неспівмірності сил людини й природи. Тут ми маємо справу з глибокою діалектикою кінцевого й безкінечного.

Що в протилежності «людина — природа» є конечним, а що безконечним? У безмежному всесвіті людина, «безперечно, конечно». Вона виникла на планеті Земля в системі однієї з тисяч і тисяч галактик! Але ж і цей безконечний Всесвіт, за свідченням науки (не кажучи вже про релігійні вчення), також конечний. Проте у своїй конечності Всесвіт, як просторове і часове буття протилежної людині природи, не сумірний з конечністю людини. То чи ж може людина, загублена в безмежних просторах Всесвіту на маленькій планеті Земля, претендувати на статус «володаря», «перетворювача» чи «приборкувача» природи? Адже цей статус ставить її над природою і, отже, робить природу конечною, а людину безконечною. Людська цивілізація, здійснивши експансію на всю планету Земля і вийшовши в космос, не лише претендує, а й реалізує статус «перетворювача», «володаря» природи. Несумірність її сил із силами природи, глибока суперечність і дисгармонія між ними і є визначальною основою відчуження природи від людини в самій людській діяльності.

Сили людини, які вона застосовує під час освоєння природи, в марксистській філософії позначаються терміном «продуктивні сили», чи «суспільні продуктивні сили». На мій погляд, цей термін має право на наукове вживання, але не в тому значенні, якого йому надали Й. Сталін і слідом за ним уся марксистська філософія. У сталінському визначенні продуктивних сил, яке й досі побутує в підручниках з марксистсько-ленінської філософії, до «суспільних продуктивних сил» чи «продуктивних сил суспільства» зараховані самі люди як «головна продуктивна сила». Тоді питається: чиєю продуктивною силою є люди? Хто є суб'єктом, носієм цієї продуктивної сили? Суспільство? Держава? У сталінському визначенні продуктивних сил суспільства люди виступають як знаряддя суспільства, держави в реалізації відповідних цілей. Та суспільна ситуація, в якій людина виступає продуктивною силою, є суспільною ситуацією її поневолення, рабства.

Другим важливим недоліком визначення продуктивних сил, усталеного в радянській філософській літературі, є зведення їх до матеріальних продуктивних сил. Адже якщо суспільними продуктивними силами є продуктивні сили людини, то в них сили матеріальної, фізичної діяльності опосередковані її духовними силами — інтелектуальними, моральними, емоціональними, зрештою її культурою. Продуктивними силами суспільства є суспільно-вироблені сили самої людини, а також освоєні нею і поставлені на службу суспільному виробництву різноманітні сили природи.

Цим і визначається матеріальний характер продуктивних сил.

Навіть коли йдеться про знання, яке за своєю природою є ідеальним, духовним утворенням, то і воно здатне виступати продуктивною силою саме як сила людини у практичному освоєнні природи.

Однак освоєння природи людиною не зводиться до суспільного виробництва, а продуктивні сили людини — до людських сил, що діють у цьому виробництві. Суспільне виробництво — це матеріально-практичне освоєння природи. Окрім цього, надзвичайно важливе значення в життєдіяльності людини і в людському бутті і світі має духовно-практичне освоєння природи. Останнє здійснюється через міфологію, релігію, мистецтво, мову та всі інші форми духовної культури.

Духовно-практичне освоєння природи означає оволодіння її силами (як корисними для людини, так і руйнівними для її буття) у формах творчої уяви і духовними способами впливу на них. Таке освоєння забезпечує, зрештою, мобілізацію духовного потенціалу людини як протистояння ворожим їй могутнім силам природи, чи психологічну «адаптацію» до них, а також піднесення до цінностей людського буття, всього в природі, що забезпечує це буття, його радощі.

У духовно-практичному освоєнні природи світ подвоюється на «видимий» і «невидимий», «підземний» і «наземний», «земний» і «небесний», «посейбічний» і «потойбічний», «який є» і «який має бути» та ін. Хоч фізично, матеріально людина живе в одному з цих світів, але духовно вона живе і переживає своє буття в обох із них. Тому світ людини — це навколишня природа, в її освоєному людиною предметно-матеріальному і предметно створеному духовному, соціокультурному бутті.

У всесвітньо-історичному плані розвиток культури має дві якісно відмінні історичні доби: традиційних, аграрно-ремісничих цивілізацій і індустріальних цивілізацій. У цивілізаціях першої доби освоєння природи людиною в просторовому розумінні мало регіональний характер, у часовому — підпорядковувалось природним циклічним змінам пір року. У другу (індустріальну) добу це освоєння набуло планетарного і навіть космічного характеру і в основному перестало визначатись відмінностями пір року. У добу регіонального освоєння природи форми цього освоєння (як матеріально-, так і духовно-практичні) в реальному бутті людини (людських соціумів) багато в чому визначались особливостями освоєння (чи освоюваного) географічного середовища, а по-друге, повною залежністю в господарській діяльності від часової ритміки природи (пір року). Через це в екології людини «відчуження» при-

роди через її освоєння ще не набуло руйнівного характеру щодо людського буття. Обмеженість матеріально-практичного (виробничого) освоєння компенсувалось духовно-практичним (міфологія, магія, релігія та ін.). Встановлювалась певна гармонія між людиною й природою, що зумовлювало загалом «оптимістичне» людське світосприйняття.

Ця подвійна «гармонізація» відношень людини і природи в регіональному (природно-географічному) бутті людських соціумів (зокрема етносів) серйозно позначалась на особливостях їхньої свідомості, психології, «ментальності». Це стосується і українського етносу, про що із знанням справи пише Наталія Полонська-Василенко у своїй «Історії України»: «Важливою рисою релігійних уявлень поганської доби була життєрадісність, ясність. Українці не мали у своєму пантеоні жорстоких, суворих богів. Вони жили одним спільним життям з веселою, радісною природою України і відчували її ласку. Цю людяність української вдачі і відчуття на кожному кроці зв'язків з природою яскраво виявлено через 200 років після хрещення у «Слові о полку Ігоревім», проникнутому дохристиянською психологією. Українці зберегли цю життєрадісну лагідність після прийняття християнства...» (с. 76). А нині ми можемо сказати: зберегли і після «Чорнобиля», бо хто не пам'ятає гірких і разом з тим оптимістичних у своїй трагічності жартів з приводу становища українців після «Чорнобиля».

Індустріальна цивілізація у своєму розвитку, особливо з середини нинішнього століття, зняла обмеження освоєння людиною природи в планетарному просторі й часі. Промислова індустрія, яка стала деспотично домінувати в суспільному виробництві і яка технологічно спрямована на перетворення всього живого в неживе, здійснює таке освоєння природи, яке водночас є її прямим відчуженням від людини. Це відчуження реалізується принаймні у двох формах: у формі продукування руйнівних (а то й смертельних) для людського буття змін в довколишньому природному середовищі і, по-друге, у відчуженні від сучасної людини історично набутих і усталених у культурі форм духовно-практичного освоєння природи, набуття і поширення феномену бездуховності, зведення людського буття до інтересів сьогодення, «обезлюднення» природи, її комерціалізація і «утилізація». За умов індустріальної цивілізації зазнає руйнівного впливу і духовна культура як один з важливіших вимірів людського буття.

В цьому плані варто наголосити, що вся суть справи полягає в розумінні людського буття не просто як «буття у світі», а як діяльності щодо «обладнання» цього світу як людського. Тому важли-

вим методологічним принципом філософського осмислення проблем культури є принцип діяльності.

У своєму абсолютному вираженні — як принцип пояснення основи і першоджерела всього сущого діяльністю «Я» («трансцендентального суб'єкта», зрештою — «духа») цей принцип уперше ввів у філософію Й.Г. Фіхте. Виходячи з філософії І.Канта, але прагнучи подолати його агностицизм (ідею непізнаності «речей у собі»), Фіхте впроваджує поняття «речі в собі» як продукту власної діяльності «Я» («трансцендентального суб'єкта»). Усе, що постає перед нами як незалежний від нас світ (матеріальний і духовний), є продуктами діалектичного розгортання (за категоріальними шаблонами) діяльності «Я», його «справ — діянь». Причому і сам дух («Я») є продуктом своєї «справи — діяння» через «покладання» свого «Я» і його протилежності «не-Я» та їх єдності — світу. Суб'єктивно-ідеалістичні основи концепції Фіхте піддав критиці Гегель, надавши принципів діяльності об'єктивно-ідеалістичного змісту. «Субстанцією» і «Суб'єктом» всього сущого є «Дух» («Феноменологія духу»). Діяльнісну сутність духу Гегель визначав поняттями «опредмечування» і «розпредмечування», «відчуження» і «зняття» «відчуження». У феноменологічному зображенні культуротворчої і загалом історичної діяльності духу Гегель накреслив деякі важливі підходи до розуміння взаємозв'язку діяльності суспільно-історичних суб'єктів (людства, цивілізацій, «історичних світів», народів) та індивідуальних (окремих людей у масовому й особистому вимірах).

Матеріалістичне переосмислення і розвиток діалектичного принципу діяльності філософії Гегеля були здійснені в працях молодого К.Маркса. За Марксом, діяльність, яку він підводить під поняття «практика», «праця», згодом — «виробництво», справді є основою і першоджерелом усієї людської культури, але це є діяльність самих людей, причому, насамперед і вирішальним чином, матеріально-предметна діяльність. У такому розумінні принцип діяльності був застосований Марксом до розробки концепції матеріалістичного розуміння історії, поняття про матеріальне виробництво як основу суспільного розвитку, суспільне буття і суспільну свідомість тощо. Філософсько-історичні ідеї Маркса містили серйозні досягнення філософської думки і мали незаперечний вплив на філософські течії другої половини XIX—XX століть. В Україні такий вплив позначився на філософських поглядах І.Франка, С.Подлинського, М.Драгоманова, Лесі Українки та ін.

Зрушення в суспільній свідомості, що відбулися в XX столітті напередодні і в період першої світової війни, особливо в період

російської буржуазно-демократичної революції та Жовтневої соціалістичної революції з усією історичною величчю її сподівань і трагізмом наслідків «диктатури пролетаріату», нарешті в період другої світової війни, науково-технічної революції і настання глобальних проблем виживання людства, виявили теоретичну обмеженість, однобічність, вузькість (а значною мірою і хибність, утопізм) усіх філософських концепцій XIX століття, у тому числі й марксистського історичного матеріалізму. Головний недолік останнього полягав у винесенні культури за межі людського буття, в так звану «надбудову», що зрештою призводило до спотворення реальних співвідношень між культурою й виробництвом, а це за умов НТР і становлення постіндустріальної цивілізації мало серйозні негативні практичні наслідки. Вони виявилися насамперед у занепаді освіти й культури, спричиненому недооцінюванням «людського фактора» в останні десятиліття існування СРСР.

Спроби подолання однобічності класичного марксистського матеріалістичного розуміння історії, недооцінювання ним соціокультурних і особистісних факторів розвитку в середині XX століття здійснили представники так званої Франкфуртської школи у філософії: М.Хоркхаймер, Т.Адорно, Г.Маркузе, Е.Фромм, Ю.Хабермас та ін. Однак їхні культурологічні розвідки йшли переважно в руслі політології і соціальної філософії.

Ближче до власне філософських проблем культури стоять учення таких немарксистських філософських течій, як філософія життя, неокантіанство, екзистенціалізм, філософська герменевтика.

Досить плідне застосування принципу діяльності до розробки проблем філософії культури здійснив Е.Кассіер у своїй «філософії символічних форм». «Саме робота як система людських діяльностей, — писав він, — визначає коло «людського». Мова, міф, релігія, мистецтво, наука, історія — складові частини, різні сектори цього кола». Культура, за Кассіером, є насамперед системою діяльностей. «У всякій людській діяльності ми знаходимо фундаментальну полярність... Відбувається безперервна боротьба між традицією й оновленням, між репродуктивними і творчими силами. Цей дуалізм виявляється в усіх сферах культурного життя»⁴⁷. «Людина розривається між цими двома тенденціями, одна з яких прагне зберегти давні форми, тоді як друга спрямована на творення нових»⁴⁸.

Починаючи з 70-х років, по-новому осмислювався принцип діяльностей і в працях Інституту філософії АН України. Його розглядали як спосіб не лише матеріального, а й практично-духовно-

⁴⁷ Кассіер Е. Опыт о человеке // Человек, №3, 1990. С. 102.

⁴⁸ Там же.

го освоєння світу, освоєння його у світогляді, у знанні й вірі, у мистецтві, культурі загалом.

Поняття «діяльність» є глибшим, ніж поняття «практика», «праця», «виробництво» тощо. Воно охоплює найістотніше в людині — її свободу як здатність робити власний вільний вибір серед різних і альтернативних можливостей, що містяться в обставинах діяльності, лише тих, які відповідають її потребам, і, реалізуючи їх, створювати свій людський світ, оновлювати й збагачувати його предметами й цінностями, безпосередньо не даними в природі, — культурою.

Принцип діяльності в такому його розумінні дозволяв осмислити діалектичну ідею розвитку в новому, нетрадиційному для марксизму ракурсі.

По-перше, в цьому принципі долається уявлення про однозначну визначуваність теперішнього минулим і майбутнього теперішнім. Зв'язок між ними здійснюється не через дію незалежних від людини об'єктивних законів, а через її, людини, власну діяльність, яка через те і свободна, що здатна підноситися над обставинами, застосовувати до них, за висловом Гегеля, «хитрість розуму», «перегравати» їх і створювати нову дійсність, багату в чому не опосередковану, не похідну від обставин діяльності, тобто від минулого.

З цього погляду ілюзорними є уявлення про «лінійну» підпорядкованість суспільного розвитку об'єктивним законам, що нібито діють з «природно-історичною необхідністю». Зрештою в історії завжди буває так, що те, що сталося, могло й не статись, а натомість могло статись інше. Закони суспільного буття по своїй суті є законами свободи.

Тут ми маємо справу з іншим важливим аспектом нетрадиційного розуміння ідей розвитку. Маю на увазі поняття діалектичних суперечностей як джерела розвитку. Якщо суттю людського буття є діяльність, то діалектичними суперечностями, що рухають суспільно-історичний розвиток, є суперечності не і поза людиною і не в її мисленні, а в самому людському бутті, в (діяльності і, насамперед, у діяльності як реалізації свободи.

А традиційний, ортодоксально-марксистський, особливо марксистсько-ленінський погляд на діалектичні суперечності пов'язаний з інтерпретацією їх як рушія об'єктивного, незалежного від людей закономірного «природно-історичного» розвитку людства, переходу від однієї формації до іншої. За радянських часів це в кінцевому підсумку призвело до розробки ідеологічної концепції двох типів суперечностей: антагоністичних і неантагоністичних, концепції, за якою антагоністичні суперечності рухають розвитком суспільств, заснованих на приватній власності, а неанта-

гоністичні — розвитком соціалістичних суспільств. Реальна практика жорстоко і навіть криваво спростувала ці метафізичні ідеологічні утопії.

Розгляд діалектичних суперечностей як, насамперед, суперечностей людського буття, тобто діяльності, ставить у центр уваги розуміння об'єктивних процесів як єдності суперечливих тенденцій і заснованих на боротьбі цих тенденцій альтернативних можливостей. Суб'єкт діяльності має обрати і реалізувати одну з цих альтернативних можливостей. У цьому виборі — його свобода і відповідальність, його велич і обмеженість.

У працях В.П. Іванова показано, що розуміння переходу від одного якісного стану до іншого через реалізацію однієї з багатьох можливостей робить час незворотним і породжує уявлення про наперед встановлену телеологічну спрямованість розвитку. Бо ж єдина з безлічі реалізована можливість є унікальною, «обраною».

У методологічному плані принцип діяльності потребує альтернативного мислення, осягнення дійсності в її протилежних тенденціях, а реалізації цілей суспільної практики — через розробку альтернативних програм, проектів та ін.

Зрозуміло, що діяльнісна інтерпретація діалектики була чужою і навіть ворожою тоталітарній ідеології. Тому часто-густо теоретичні положення доводилося формулювати в дуже абстрактних термінах і висловлюваннях. Однак там, де вловлювали її суть, її піддавали критиці як ідеалістичну, ревізійністську, засновану нібито на відриві діалектики людського буття від діалектики природи.

Звичайно, якщо розуміти під діалектикою природи те, що писали про неї Ф.Енгельс у середині минулого століття («Діалектика природи») і В.І. Ленін на початку нинішнього («Матеріалізм і емпіріокритицизм»), то й справді тут є «відрив».

Однак виникнення синергетики в системі новітнього природознавства і поширення її принципів як принципів теорії самоорганізації систем на Всесвіт привело до встановлення глибинної єдності і навіть тотожності діалектичних закономірностей розвитку природи, Всесвіту й людського суспільства саме на основі принципу діяльності. Академік М.М. Мойсеев назвав це «універсальним еволюціонізмом»⁴⁹. У зв'язку з цим помітною стає тенденція застосовувати принципи теорії самоорганізації систем (синергетики) до суспільствознавства. Академік М.Мойсеев намагається застосувати їх до пояснення антропогенезу («біфуркації» на етапах становлення людини в мезоліті і неоліті), а також ринкової економіки: принципи ринку є реалізацією космічних принципів «самоорганізації» Всесвіту.

⁴⁹ Идеи естествознания в гуманитарной науке // Человек, 1992. №2.

Цікавою і, на мій погляд, плідною спробою застосування принципів синергетики до суспільствознавства є розробка Анатолієм Свідзинським концепції культури як феномену самоорганізації⁵⁰.

Як і М.Мойсеев, А.Свідзинський веде мову про космічний процес розвитку на основі принципів діяльності. Розкриваючи поняття самоорганізації, він зауважує, що зрештою всяка система проходить через стани, які відзначаються граничною нестійкістю. Це і є так звані точки біфуркації, в яких траєкторії руху розгалужуються, з'являється цілий спектр різних, різноспрямованих можливостей якісної зміни стану. Система «опиняється перед вибором різних шляхів, і передбачити, який саме шлях вона обере, неможливо. Еволюція набуває рис історії, вона неповторна, інакше кажучи — унікальна, себто якщо систему повернути у вихідний стан, то вдруге її еволюція піде зовсім іншим шляхом»⁵¹.

Механізм біфуркації такий, що він «забезпечує перехід до стану вищої структурованості, впорядкованості як у просторовому, так і у функціональному сенсі. Підвищуючи складність, система виявляє новий тип поведінки, а саме — певну функціональну цілісність, якої не мають її окремі частини»⁵².

На думку автора, це стосується і Всесвіту, і людського суспільства як систем, що самоорганізуються. Культура, за Свідзинським, — це процес самоорганізації ноосфери. Вона створюється й існує в діяльності і через діяльність людських соціумів, етносів. Етноси як «культурні одиниці антропосфери» творять хоча і єдиний, але істотно неоднорідний «культурний простір» людської історії.

Культурні надбання (витвори), артефакти лише тоді стають реальною культурою, коли вони освоюються діяльністю людей, увіходять в їхнє життя, зрештою в їхню соціокультурну творчість. До цього і без цього вони є лише «культурним потенціалом». У своїй думці про діяльнісний, «процесуальний» характер культури А.Свідзинський солідаризується з Г.Грабовичем, який також твердить, що «культурний текст», просто кажучи, не існує поза рецепцією, поза актуальним спілкуванням. У культурі все плинне, все постійно перебуває в оновленні, прагне до своєї завершеності, ніколи її не досягаючи. Внаслідок цього в ній фіксується наявність двох протилежних тенденцій: тенденції до усталеності, стабільності, за кібернетичною термінологією, — до гомеостазу і до стриб-

⁵⁰ Свідзинський А. Культура як феномен самоорганізації. // Сучасність, 1992, №4.

⁵¹ Там само. С. 145.

⁵² Там само.

коподібних змін, прориву в нові стани. Автор пише: «Не лише го-меостаз, потрібний та сам собою нудний, але й прагнення в невідоме — ось друга функція культури, яка суперечить першій, і тільки в одвічній боротьбі обох тенденцій народжується та картина культурного розвитку, свідками якої ми є»⁵³.

А.Свідзинський надає своїй концепції культури антропо-космічного звучання. На його думку, свобода «не є лише інтуїтивно усвідомленою категорією буття з розмитою сферою застосування», вона закладена «в самий фундамент світобудови», робить можливою самоорганізацію Всесвіту, а загалом і людства.

Погоджуючись у принципі з таким антропокосмічним тлумаченням свободи і антропним розумінням космосу, я, однак, хотів би внести в нього певні обмеження. Хоч як би там не було, а свобода опосередковується необхідністю.

Людина тією мірою стає людиною як соціально-культурна істота, якою вона опановує природу, долає зовнішню природну необхідність, стихійну гру ворожих дій природних сил і створює свій світ, цивілізує й окультурює умови свого життя. Однак її свобода, її панування над силами природи завжди має свої межі, вихід за які загрожує самому існуванню людини (людства). Яскравим прикладом цього є екологічні кризи, першу з яких учені відносять до епохи неолітичної революції, коли людство, щоб вижити, мало перейти до якісно нових форм життєдіяльності: від полювання і збиральництва до землеробства й скотарства. Нині ми є свідками нової екологічної кризи, яка має глобальний, планетарний характер і знову загрожує самому існуванню людства. Вихід і тут убачається у зміні форм діяльності щодо освоєння природи: згідно з принципами синергетики, ці форми мають забезпечити якісно новий, вищий рівень ефективності використання енергії і інформації і, отже, складнішу структуру. Вони дадуть нову міру свободи, яка знову матиме свої межі.

З принципом діяльності внутрішньо пов'язаний принцип буттійності. У певному розумінні вони просто тотожні. Адже людина за своєю суттю є діяльна істота і самодіяльність є її власне людським буттям. Життєдіяльність людини відбувається завжди в певному просторі й часі — «там і тоді», «тоді і там». Як ми уже зауважували, реальною суцєю є наша життєдіяльність лише в теперішньому. У минулому вона вже була (і тому вже не суцця), а в майбутньому ще не була (ще не суцця). Отже, наша життєдіяльність буває (має буття) в минулому, теперішньому й майбутньому. Вона мине, залишаючи існувати (об'єктивно-предметно і суб'єктивно-

⁵³ Там само. С. 148.

духовно) лише свої «сліди», «результати». Час існування і час буття — різні часи. Це чудово відображає наша мова: цілком природно для нас сказати «Я був у театрі», чи «Я був на роботі» і зовсім несприйнятними є вислови «Я існував у театрі» чи «Я існував на роботі». Наше буття, простягаючись у минуле й майбутнє, реально існує (є буттям як існуванням) лише «тепер» і «ось тут». Ми виходимо з минулого, залишивши за собою «сліди» своєї діяльності, опредмечене теперішнє, що стало минулим, і входимо в теперішнє, несучи в самому собі своє минуле як переживання. Предметами переживань є події в нашому житті, що пов'язують часи нашого життя в наше буття у світі. Часто-густо часи нашого життя є часами лише очікування. Вони випадають із нашого буття, яке ми несемо у своїх переживаннях з теперішнього в майбутнє. Майбутнє є не просто те, що ще не існує. Воно є, має буття в «обрядах» світу нашого буття, в постійних «проекціях» нашого буття в майбутнє, в переживаннях майбутнього як теперішнього.

Отже, діяльність, буття й існування мають різні часові виміри.

У застосуванні до осмислення поняття культури принцип буттійності також потребує розгляду культури в трьох часових вимірах і в розрізненні буття й сущого. Наприклад, антична культура була реально суццю за «свого часу», за античності. Нині це її реально-суще буття, тобто існування, побут у вигляді залишків її предметних форм (архітектурних споруд, скульптур, витворів мистецтва, окремих творів з міфології, літератури, філософії та ін.). Навпаки, її буття як особливої культури зберігається в бутті історичного в наявно-сущій культурі сьогодення, в «тут» і «тепер» сучасних національних культур європейської цивілізації.

У культурі є сучасність, минуле й майбутнє. Минуле в культурі і минулі культури досягаються лише через буття в сучасній культурі, через наявну в ній історичну пам'ять, традиції. Феномени минулих культур постають перед нами в соціокультурному просторі-часі. Так постають перед нами в нашому баченні культури Київської Русі, Візантії, Відродження та ін. М.Бердяєв зазначає: «Ви не зрозумієте жодної з великих історичних епох, чи то епохи ренесансу, епохи розквіту середньовічної культури, зародження раннього християнства, чи період розквіту еллінської культури... інакше як шляхом історичної пам'яті, в одкровеннях якої пізнаєте своє духовне минуле, свою духовну культуру, свою батьківщину. Ви повинні переносити свою духовну долю у всі великі епохи для того, щоб осягати їх»⁵⁴.

⁵⁴ Бердяєв Н. Смысл истории. М., 1990. С. 16.

Сучасне пов'язує нас не лише з минулим — воно містить у собі прориви в майбутнє, бо в культурі мають своє наявне буття не лише традиції, а й новації. Останні і є тим, що виводить наше сьогоденне буття в безмежжя соціокультурного простору і часу, «оберненого» з минулого в майбутнє. «Зв'язок з минулим, — пише далі М.Бердяєв, — ...є зв'язок з творчим динамічним життям;... тому зв'язок, внутрішній зв'язок з предками, з батьківщиною, з усім священним є завжди зв'язок з творчим динамічним процесом, оберненим до прийдешнього, до розв'язання, до здійснення, до створення нового світу, нового життя, до поєднання цього нового світу зі старим минулим світом...»⁵⁵.

Тому справжнє відродження в культурі і самої культури можливе лише через її розвиток, збагачення, відкриття «нових», прийдешніх «світів». Це стосується і здійснення завдань щодо відродження Української культури.

Розглянуті нами питання філософського осмислення проблем культури не вичерпують, звичайно, всієї теми, а окреслюють лише деякі, проте, важливі, на наш погляд, її аспекти. Ознайомитись з іншими питаннями теми читач може в наступних розділах книги.

ГЛОБАЛІЗАЦІЯ З ФІЛОСОФСЬКО- АНТРОПОЛОГІЧНОГО ПОГЛЯДУ: ПАНАЦЕЯ ЧИ ПРОБЛЕМА? В.І. Шинкарук, В.Г. Табачковський

Хоча будь-який кількісний вимір людської історії є вельми умовним і не вартим фетишизації, початок третього тисячоліття нового літочислення гідний пильної уваги принаймні тому, що нині кожен з нас переживає відчуття величезної співпричетності різних регіонів планети й різних діянь, котрі чиняться на їх теренах. Ще у першій половині тільки-но минулої доби Арнольд Тойнбі зафіксував небачену універсалізацію громадянського самосвідомлення («всесвітність історії»). Після Чорнобиля та Манхеттена стає щочевидним також увсесвітнення запропонованої англійським мисленником концептуальної схеми «Відповіді-на-Виклик» — її поширення із засобу осягнення генези різних цивілізацій до умови виживання сучасного людства. Увсесвітнюється економіка, увсесвітнюються інші вияви людського життя — все,

⁵⁵ Там же. С. 31.

* Стаття надрукована у журналі «Практична філософія», 2001, № 2. С.124-133.

що є в них доброго, проте увесвітнюється й лихе, і ось ми вже чуємо не тільки про глобальні екологічні негаразди, а й про глобалізацію тероризму та про глобальну війну з цим явищем.

...Людина усвідомлює буття в цілому, саму себе й свої межі. У всіх напрямках відбувається перехід до універсальності. Переглядаються всі традиційні світоуявлення, звичаї й умови. Випробовуються найсуперечливіші можливості. Точиться духовне змагання, що в ньому кожен намагається переконати іншого, повідомляючи йому свої ідеї, обґрунтування, свій досвід. Все це живить неспокій і плинність, які межують з духовним хаосом. Перед людиною відкривається жах світу та власна безпорадність. Стоячи над прірвою, вона переймається радикальними питаннями, вимагає вивільнення й спасіння. Усвідомлюючи власні межі, вона ставить перед собою вищі цілі, пізнає абсолютність у глибинах самосвідомості й у глибинах трансцендентного світу... Окреслена світоглядно-екзистенційна ситуація є не чим іншим, як переказом ознак виокремленого Карлом Ясперсом «вісьового часу», себто духовного процесу, котрий відбувався між 800 та 200 рр. до н. е. Чи не нагадує вона, принаймні своєю строкатістю і суперечливістю, наше бентежне сьогодення? Чи не придасться вона для осмислення здобутків та больових точок процесу глобалізації?

Бо ж усі вони — і плюси, й мінуси — акумулюються у типові людини та в її ставленні до світу. Саме тому в одній філософсько-антропологічній праці, виданій київськими дослідниками кілька років тому і присвяченій феноменові ноосфери, слушно наголошується, що проблема людини та сукупність глобальних проблем — одна й та сама реальність.

АМБІВАЛЕНТНІСТЬ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

До «позитиву» глобалізації справедливо залучають динамізм способу життя, небачену інтенсифікацію взаємовпливу культур, «сапієнталізацію», стрімку ходу нових технологій — мікроелектроніки, комунікаційної та інформаційної техніки, генотехнології. Антропологи мають вагомі підстави кваліфікувати технологічне оновлення людського світу як ознаку «нової епохи не тільки самої історії людини, а й історії її душі»¹. Змінюються не тільки форми життя у цілих регіонах планети, для щобільшої кількості людей змінюють своє значення географічні простори, мігранти, молодь, користувачі Інтернету, вчені та митці утворюють транснаціональні

¹ *Константін фон Барльовен. Шлях до інтеркультурності // Deutschland, 2000, № 3. С. 49*

спільноти. У всесвітній системі відносин виявляються спільні риси, виносяться на обговорення відмінності, співвідносяться між собою різноманітні форми життя. Зростає число універсальних концептів і стандартів, а також наявних повсюди товарів та ідей, права людини, ідеали краси чи організаційні принципи дістають всесвітнього поширення. Аналізуючи культурно-антропологічні наслідки подібних виявів глобалізації, німецькі етнологи вдалися до вдалого концептуального образу — «танок культур». На початку ХХІ століття, пишуть вони, людина живе немовби «в багатьох паралельних світах, що почасти перетинаються та накладаються»². Суспільства реагують на таку паралельність по-різному — від опору до некритичного наслідування, але є ще і позиція творчого засвоєння. Перед кожною культурою постає доленосне питання: чи має вона достатньо сил і сили, аби не розчинитися в чужих впливах чи реагувати на них невротично, аби із зустрічей з чужим створювати щось нове, своє.

Як би там не було, глобалізація містить у собі виразну тенденцію до усереднення, нівелювання культурного розмаїття людства, яке є основою його цивілізаційного багатства. Глобалізація вкрай проблематизує питання про збереження культурної ідентичності.

Відомо, що одна з визначальних рис культуротворення — його неавтоматичність (рос. «непреднамеренность», про яку переконливо писав наш незабутній колега Вадим Іванов). Проблема, появою котрої культура завдячує глобалізації, є врата цієї неавтоматичності, бо покладаючись тільки на неї важко протидіяти різним знеосіблюючим тенденціям. Необхідні послідовні, цілеспрямовані, добре скоординовані зусилля передусім на державницькому рівні.

Нерідко глобалізація обертається втратою культурних знань. Проте нові («креалізовані») культурні форми можуть не стирати розмаїття життєвих варіантів, а надавати йому нових форм, які почасти інтегрують попередні. Завдячуючи ж таким інституціям, як архіви, музеї й навчальні заклади, можна зменшити втрату знань; завдячуючи новим технологіям комунікації (Інтернет), можна полегшити доступ до інформації. Є переконливі приклади того, як окремі суспільства плідно використовують нові медії, скажімо, для того, аби відроджувати свою ідентичність — розповсюджувати власні традиції, передавати їх нащадкам. Приміром, гавайський проект «Леокі» уможливив помітне зростання інтересу до рідної мови — в деяких школах острівної держави знову почалося її ви-

² Брайденбах Й., Цуркіль І. Боротьба культур чи McWorld // Цит. видання. С. 43.

кладання³. До речі, навіть «мильні серіали», перекладені рідною мовою, сприяють підсвідомому зростанню тяжіння до неї.

Найзагальнішим виявом «негативів» глобалізації є те, що людина часто не в змозі пристосуватися до нею ж створеного середовища існування. Вона не встигає за швидкоплином змін або реагує на них неадекватно. Вона не зносить психологічного перевантаження, численних екологічних негараздів. Все це є ознаками антропологічної кризи сьогодення, аж до її організмичних виявів. Наскільки виправданими є сподівання залагодити організмичні негаразди завдячуючи переорієнтації на нові технології? Чи не є організмична небезпека від них — поки що мало з'ясована — ще більшим випробуванням для людства?

Чого варта, приміром, поява так званого «третього організмичного стану», в якому, за спостереженням останніх років, перебувають понад половина людей? Цей стан не тотожний ні хворобі, ані здоров'ю: організм, здавалося б, здоровий, але функціонує у зміненому, умовно нормальному на даний час режимі. Внаслідок порушення зворотних зв'язків у функціонуванні внутрішніх систем організму або в системі взаємодії внутрішньо-організмичних структур і зовнішнього середовища виникає непевність у самопочутті (немає хвороби, але немає й повного здоров'я). Такий передпатологічний стан може тривати, на відміну від хвороби, десятиріччями, а то й упродовж всього життя, через що людина реалізує лишень частину своїх психофізіологічних можливостей, не досягаючи головної мети свого життя⁴. Виникає, отже, нове явище, свого роду «організмично-смісложиттєва фрустрація», через яку людська життєдіяльність здійснюється у режимі, коли нормою стає... аномалія. Якими будуть найближчі та віддалені наслідки глобалізації цього негаразду? Яким буде його культурно-світоглядне відлуння?

Ми бачимо, що кількість і складність проблем, котрі виникають у зв'язку з глобалізацією, не менша, ніж дотепер. Все це спонукає до критичних розмислів щодо самого феномену людини та форм і способів її ставлення до світу.

ПАРАДОКСАЛЬНІСТЬ ДІЯЛЬНІСНОГО САМОСТВЕРДЖЕННЯ

Переосмислюються, передусім, романтичні уявлення про людину та діяльність — як ту форму активного ставлення людини до світу, змістом якої є його доцільна зміна й перетворення в інтересах людей. Для інтелектуалів на пострадянських теренах таке пере-

³ Там само.

⁴ Крисаченко В.С., Мостяєв О.І. Україна: природа і люди. К., 2000. С. 33—34.

осмислення особливо актуальне з огляду, з одного боку, на традиції молодомарксистського романтизму: відома його класична теза щодо «безмасштабності» саморозвитку людини, яка сьогодні опинилася віч-на-віч з екологічними та моральнісними межами. З іншого боку, романтизм зазнає випробувань, пов'язаних із ситуацією постмодерну, зокрема, з усвідомленням тієї обставини, що світ чинить спротив діяльнісному впливові людини, часто прирікаючи на крах будь-які перетворюючі проекти.

Ми щобільш пересвідчуємося, що людська діяльність, котра так багато важила для антропосоціогенези, внутрішньо суперечлива. Вона є і «освоєнням» природи: використанням її антропосприятливих факторів, перетворенням її у предметний світ реалізації людських потреб, цілей та інтересів — і її відчуженням, викликанням чи посиленням дії руйнівних щодо умов людського буття природних сил освоюваного довкілля. Суперечність між освоюванням і відчуженням природи не є похідною від тих чи інших суспільних устроїв (формаций, цивілізацій), хоч останні істотно впливають на її реалізацію, а засновується на неспівмірності сил людини й природи. Тут маємо справу з глибокою діалектикою кінцевого й безкінечного.

Справді, що в протилежності «людина—природа» є кінчним, а що безкінечним? У безмежжі всесвіту людина, безперечно, кінчене. Вона виникла на планеті Земля в одній з тисяч і тисяч галактик! Але ж і цей безкінечний Всесвіт, за свідченням науки (не кажучи вже про релігійні вчення), також кінчний. Проте у своїй кінченості Всесвіт, як просторове і часове буття протилежної людині природи, не співмірний з кінчністю людини. То чи ж може вона, загублена в безмежних просторах Всесвіту на маленькій планеті Земля, претендувати на статус «володаря», «перетворювача» чи ба «приборкувача» природи? Адже цей статус ставить її над природою і, отже, робить природу кінчною, а людину безкінечною. Людська цивілізація, здійснивши експансію на всю планету Земля і вийшовши в космос, не лише претендує, а й реалізує статус «перетворювача», «володаря» природи. Неспівмірність її із силами природи, глибока суперечність і дисгармонія між ними є визначальною основою відчуження природи від людини в самій людській діяльності. Чи не стає у зв'язку з цим діяльнісне самоствердження людини — її самозапереченням?

Бо ж освоєння, якщо воно справжнє, не є просто привласненням, використанням чогось. Воно передбачає взаємність. На жаль, перетворююча діяльність людини часто-густо якраз позбавлена такої взаємності: багато що ми перетворюємо, так і не освоївши, порушуючи те, що, вдаючись до терміну Григорія Сковороди, можна поіменувати як «природовідповідність».

Відчуження людини від природи індустріальною цивілізацією реалізується принаймні у двох формах. Це — продукування руйнівних (а то й смертельних) для людського буття змін в довколишньому природному середовищі, а також — відчуження від сучасної людини історично набутих і усталених у культурі форм духовно-практичного освоєння природи, набуття і поширення феномену бездуховності, звелення людського буття до інтересів сьогодення, «обезлюднення» природи, її щобільша комерціалізація й утилізація.

Отже, сам спосіб людського буття є внутрішньо суперечливим. Окрім того, людська діяльність має справу з об'єктивними процесами як єдністю суперечливих тенденцій і заснованих на протистоянні цих тенденцій альтернативних можливостей. Суб'єкт діяльності, відтак, має обирати й реалізовувати одну з таких альтернативних можливостей. У цьому виборі — його свобода й відповідальність, його велич та обмеженість⁵.

Така амбівалентність людини та її ставлення до світу особливо знаочнюється за умов глобалізації, коли нерозважливість одного індивіда може поставити під загрозу долю цілого людства або й всього живого на планеті.

Чи не тому сучасна філософсько-антропологічна думка щобільш тяжіє до визнання відкритості питання про людську сутність, до врахування нездоланної сутнісної амбівалентності людини. Антропологічна рефлексія стала критичною щодо ідеї про «багатство людської природи», що десь нібито дремає, і яку варто лишень розкрити («розкути»), аби побачити всю її силу. Людина здатна бути доброю чи злою, ба навіть одночасно і доброю, і злою — і саме ця двозначність властива її «сутності»⁶. В контексті окресленого розуміння людини будь-які «глобальні проблеми, — слушно зауважує М. Булатов, — це і є відкрита сутність, або проблема, людини»⁷. Діяльнісний оптимізм, як бачимо, стає щореалістичнішим.

Водночас ми маємо усвідомлювати, що вихід з тих кризових ситуацій, які спричинені суперечливістю людської діяльності, можливий не через «відмову» від останньої, а через її радикальну переорієнтацію, через зміну форм діяльності щодо освоєння природи, зокрема, згідно з принципами синергетики та іншими повітніми мисленнєвими здобутками людства.

⁵ Шинкарук В.І. Поняття культури. Філософські аспекти // Феномен української культури. Методологічні засади осмислення. К., 1996. С. 8—61.

⁶ Йонас Г. Принцип відповідальності. К., 2000. С. 333

⁷ Булатов М.О., Малєєв К.С., Загороднюк В.П., Солонько Л.А. Філософія ноосфери... К., 1995. С. 27

МЕЖІ ЦІЛЕІНСТРУМЕНТАЛІЗМУ ТА АНТРОПОЦЕНТРИЗМУ

З огляду на розглянуту нами суперечливість людської діяльності видається вельми симптоматичним розрізнення технічного та культурного ставлення до світу, обґрунтоване Петером Козловським.

Техніка є витвором того, що не могло б існувати без людини. У цім разі оточуючий людину світ зводиться до діяльних можливостей людини, які сприяють появі того, що донедавна було прихованим. Техніка висвітлює перед нами «інструментальну» частину буття та наше намагання утвердитися в ньому через оволодіння.

Культура — то передовсім **спілкування** з буттям. Вона є турботою, доглядом за тим, що цілком може існувати і без культури, вона довершує природне чи новостворене, є турботою про те, що вже виникло. Дбайливий підхід до дійсності виходить з того, що все існуюче має свою форму та образ і прагне до реального існування, культура допомагає розгорнутись йому, вона, на противагу техніці, орієнтується на контекстуальність та полідоцільність. «Культивуючий підхід до дійсності відрізняється від технічного тим, що враховує як додатковий, так і зворотний характер впливу власної діяльності на тотальність відносин об'єкта дії. Цей підхід також визнає право речей на власну внутрішню, незалежну від наших технічних намірів та інтересів, доцільність... Основою розуміння культури як мудрого та дбайливого спілкування з людиною та речами, є думка про те, що ми повинні враховувати... з найбільшою делікатністю принагідний вплив нашого знання та діяльності, а також взаємний зв'язок між нашими намірами та об'єктами цих намірів»⁸. Культура — то, відтак, здатність враховувати зворотний вплив буття на людину.

Глобалізація спричинює кардинальне переакцентування погляду на діяльність як сутнісну ознаку людського способу буття. Особливість цього переакцентування в тому, що донедавна присутність людини у світі здавалася нам одвічною й безперечною даністю, щодо котрої будь-яка ідея обов'язку була похідною.

Нині ж даність людської присутності у світі перетворилася на проблему, що стає предметом людської турботи й обов'язку. Останній полягає в тому, щоб забезпечити для майбутнього першу передумову всіх обов'язків — наявне буття людей, а відтак зберегти неушкодженим і фізичний світ як умову існування майбутніх людей.

⁸ *Козловський П.* Постмодерна культура: суспільно-культурні наслідки технічного розвитку // *Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями...* К., 1996. С. 219-220

Ця проблематизація людського буття у його невіддільності від буття загалом — предмет напружених роздумів багатьох сучасних інтелектуалів. Смисловим епіцентром їх став перегляд антропоцентристських світоуявлень. Починаючи з М. Гайдеггера, він сприяв щобільшому подоланню світоглядної зарозумілості людини — на користь її розгляду jako невід'ємної частки Буття.

Учень Гайдеггера, німецько-американський філософ Ганс Йонас закумулював критицизм щодо антропоцентризму у лапідарну формулу: «Підкорення природи, що мало на меті щастя людей, своїми надмірними успіхами, які поширюються й на природу самої людини, перетворилося на виклик людському буттю як такому»⁹. Цей виклик має глобальний характер. Він зумовлює новий погляд на людську активність: «остаточно розкутий Прометей», якому наука надає незнані досі ще сили, а економіка — нечувані стимули, повинен приборкати свою могутність, аби запобігти лихові для себе ж.

На основі критичного перегляду принципу антропоцентризму Г.Йонас проголошує нову етику людської відповідальності доби глобалізації. Відомий етичний імператив І. Канта свого часу вимагав: чини так, щоб ти також міг воліти, аби твоя максима стала законом для всіх. Імператив же, відповідний новому типові людської діяльності й спрямований на новий тип суб'єкта дії, має інше звучання: чини так, щоби наслідки твоєї діяльності узгоджувалися з продовженням автентичного людського життя на Землі, або — занось до свого теперішнього вибору jako співпредмет твого воління цілісність людини в майбутньому. Якщо традиційний етичний імператив спричинений узгодженістю дії з самою собою, то новий — узгодженістю наслідків, які випливають з моєї дії — із подальшим продовженням людської діяльності в майбутньому. Звідси постає глобальне етико-метафізичне питання про належність буття людини в світі, котрий неодмінно повинен бути, про відповідальність людини щодо збереження буття. Глобальність окресленого питання, зокрема, в тому, що воно єдне і віруючих, і невіруючих.

До речі, у руслі Київської світоглядно-антропологічної школи, де принцип діяльності посідав чільне місце, передумови перегляду традиційних антропоцентристських уявлень були створені ще у сімдесяті роки минулого століття, коли ми вийшли на дослідження феномену культури. Особливого ж розмаху такий перегляд набув після започаткування у 1995 році щорічних Філософсько-ант-

⁹ Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації. К., 2001. С. 7

ропологічних читань, метою яких став, зокрема, критичний аналіз набутого за минулі роки досвіду антропологічної рефлексії. Трое з цих читань — 1997 року (до 2000-ліття Л. Сенеки), 1999 року (до 70-річчя нашого колеги Олександра Яценка) та 2000 року (пам'яті Миколи Тарасенка) — мали своїм лейтмотивом з'ясування перспектив та меж антропоцентризму. Чільне місце посіла дана проблема також на читаннях 2000 року «Ноосферна альтернатива та нові пізнавальні стратегії (до 70-річчя Сергія Кримського). Читання ж з нагоди 70-річчя Ігоря Бичка винесли на обговорення проблему «Постмодерністська відмова від цілеінструментальної версії свободи (Мішель Фуко) та неантропоцентристська «етика відповідальності», котра визнає моральне право й самоцільність природи (Ганс Йонас)».

Критичному переглядові традиційних уявлень про антропоцентризм дуже сприяють розробки, видані останніми роками київськими вченими з філософії науки й філософських проблем природознавства та екології. Так, у книжці В. Крисаченка «Людина і біосфера» (К., 1998) докладно вислідковано питання екологізації світогляду, суть якої в усвідомленні тієї принципової обставини, що світ людини виник і існує у певній обмеженій системі — біосфері, руйнування якої не може не призвести до самоелімінації виду *Homo sapiens*. Книжка М. Кисельова та Ф. Канака «Національне буття серед екологічних реалій» (К., 2000) розглядає важливі проблеми взаємозв'язку екологічної та національної політики під кутом зору подолання вульгарного антропоцентризму та формування «неоантропоцентризму», у річищі котрого кожен фрагмент природи постає як самоцінна, доцільна одиниця буття, що робить свій незамінний внесок до забезпечення гомеостазису біосферних процесів. Колективна праця «Антропоцентризм та віталізм: сучасний синтез» акцентує на таких нетрадиційних концептах як антроповіталізм, біосфероцентризм, ексцентризм тощо. Про екологічні, моральнісні та інші межі антропоцентристськи зорієнтованої діяльності слушно говорить С. Кримський у книжці «Філософія як шлях людності й надії» (К., 2000), а статтю у «Філософсько-антропологічних студіях», присвячених його ювілеєві, він красномовно поіменував «Бути громадянином ноосфери».

ГЛОБАЛІЗАЦІЯ У ЦАРИНІ «СИМУЛЯКРІВ»

Чи не найфундаментальніша колізія глобалізації пов'язана з неадекватними формами «увсезагальнення», котрими переповнена людська діяльність.

У вже цитованій раніш праці П. Козловського слушно акценто-

вано ту обставину, що феномен людської свободи далєбі не звідний тільки до розширення можливостей для вибору. Націленість на безмежне розширення таких можливостей покладено в основу концепції неухильної модернізації. Насправді ж слід дбати не про кількість можливостей, а про те, які з них є суттєвими для людини, а які — ні. Відповідно і свобода постає сьогодні як передусім особистий вибір, як «рішення, пов'язане з суб'єктивним світом особистостей, що опинилися між... загальністю людської природи та особливістю індивідуальності»¹⁰. Взаємоурівноваження індивідуального та всезагального є чи не найнагальніша проблема, котра супроводжує процес глобалізації сучасної культури.

Нерідко ми стикаємося з виявами всезагальності, котра нехтує індивідуальністю, розчинює її в собі. В цім разі всезагальність субстанціалізується, стає самосущою й самодостатньою. Досліджуючи співвідношення предметного змісту та форми людської діяльності, один з авторів даної статті назвав окреслені вияви всезагальності «позірною всезагальністю»¹¹. Передумовою даного різновиду всезагальності є розузгодженість між такими складовими діяльності, як зна-рядєвість (інструментальність) та кому-нікативність, точніш, підпорядкування другого першому, внаслідок чого діяльність стає маніпулятивною. Тяжіння до маніпулятивності та до позірної всезагальності пов'язане із схильністю людини універсалізувати те, що універсалізації не вартє.

Але через певні заміщення подібна універсалізація все ж може відбутися. І тоді ми опиняємося у тенетах «перевтілених форм» людської діяльності (нім. — «verwandelte Form», рос. — «превращенная форма»). «Перевтілена форма» є особливою формою причиновості, властивою людському способові буття. Згідно з кваліфікацією Мераба Мамардашвілі, вона є продукт специфічної трансформації внутрішніх відносин системи суспільної життєдіяльності, трансформації, котра приховує фактичний характер та прямий взаємозв'язок цих внутрішніх відносин — непрямыми виявами. Найвідмітніша ж особливість перевтіленої форми — її здатність здаватися «кінцевим пунктом» відрахунку при аналізі властивостей функціонування системи в цілому, здаватися неподільним далі утворенням, «субстанцією» спостережуваних властивостей. Перевтілена форма відмітна також тим, що в ній об'єктивно усунуто змістовні визначеності, форма вияву отримує

¹⁰ Козловський П. Постмодерна культура... С. 283

¹¹ Табачковський В.Г. Человеческое мироотношение: данность или проблема? К., 1993. Гл. VIII).

тут самостійну («сутнісну») значущість, відособлюється, через що зміст заміщується у явищі іншим відношенням, котре зливається з властивостями матеріального носія самої форми, заступаючи дійсне відношення. Позірна форма дійсних відносин, відмінна од їх внутрішнього зв'язку своєю відособленістю й буттєвістю, саме завдячуючи останній, грає роль самостійного механізму в керуванні реальними процесами на поверхні системи¹². Йдеться, отже, про вельми своєрідну метаморфозу людського світовідношення, яке розгортається у площині об'єктивного спотворення дійсного стану речей. Парадокс у тім, що подібне спотворення не підлягає оцінці на істинність чи хибність, хоча є абсурдним, проте звичним для суб'єктів світовідношення (вони поміж цих спотворень — «немов риба у воді»).

Якщо поглянути з точки зору логіки окресленої «перевтілюваності» на ті колізії й суперечності людської діяльності, котрі розглядалися раніше, складається враження, що ця діяльність уражена позірністю свободи однієї часточки буття (людини) за рахунок цілого, уражена небажанням або невмінням рахуватися з цим цілим (буттям). Згадану позірність гіперактивістської свободи якраз і вияскравлює процес глобалізації, спонукаючи до її критичного перегляду.

Важливі риси перевтілених форм діяльності виокреслено сучасною філософією при вивченні «доби постмодерну». Йдеться про з'ясування особливостей «власного світу» так званих симулякрів (Жіль Дельоз), «настирна активність» котрих не вичерпується позірністю й ілюзійністю, позаяк вони стають «масками», що уособлюють «сам процес лицедійства» яко «вічного повернення», коли «за кожною маскою виявляється ще одна...»¹³.

Десь за десять років до початку нового тисячоліття Жан Бодрійяр пише працю «Прозорість зла», в якій розглядаються «симулятивні» форми глобалізації, ті колізії, котрі вона породжує у різних сферах життя. Зосередимося на колізіях світоглядних.

Суть їх відбита красномовними назвами спеціального розділу даної праці — «Радикальне спотворення» та відправного сюжету цього розділу — «Пекло Того самого». Реакція ж на щойно згадані явища тих, хто не хоче їм підпорядковуватися, не менш красномовна. Ж. Бодрійяр поймає її «операція спокушання». Най-

¹² Див.: *Мамардашвили М.К.* Превращенные формы (О необходимости иррациональных выражений) // Как я понимаю философию... М., 1990. С. 316-317.

¹³ *Делёз Ж.* Логика смысла. Фуко М. *Theatrum philosophicum*. М.; Екатеринбург, 1998. С. 343.

нажливіше — та реакція цілком вкладається у, так би мовити, логіку симуляції (перевтілення).

В чому ж полягає спотворення? — У свого роду клонуванні Того самого. Виникло це явище внаслідок своєрідної зворотної операції. Тривалий час переважала фетишизація культурних, расових тощо відмінностей. Намагаючись протидіяти фетишизації Іншого як Чужого, прагнучи подолати цю відчуженість, опинилися в обіймах протилежної крайності — «вичерпали Іншого яко сировинні ресурси»¹⁴. Сучасне суспільне життя з притаманними йому «антисептичними виявленнями» засобів комунікації, «інтерактивними виявленнями», ілюзіями обміну й контакту націлене на те, аби знейтралізувати відмінності, зруйнувати Іншого як природне явище. Натомість виникає свого роду квазііншість — тенденція «винаходити» Іншого за законами ринку, попиту й пропозиції. Допоки культури залишалися чужими одна одній, вони не прагнули ні до універсальності, ані до відмінності, вони просто жили своєю своєрідністю, винятковістю, нездоланністю своїх ритуалів і цінностей, не тішачи себе ілюзією пов'язати все воедино. Інтенсивна ж взаємодія культур, заглиблюючи глобалізацію, нерідко обертається ілюзією взаємодії. Бодрийяр наводить як ілюстрацію намагання міжнародних організацій допомогти суданцям розв'язати проблему голоду, навчивши їх вирощувати сорго: направити задля цього наставників — агрономів — виявилось задорого, отже, вирішили паралельно залучити суданців і до ери комунікацій — навчати за допомогою відеокaset. Міста і села забезпечили відеомагнітофонами, але місцева мафія, хутко прибравши до рук мережу відеосалонів, створила замість навчання прибутковий ринок касет порнографічних, які подобалися населенню набагато більше, ніж інформація щодо виходжування сорго¹⁵. Чи не є наведений «гуманітарний конфуз» переконливим прикладом перевтіленої форми глобалізації?

Ілюзіям щодо повного подолання відчуження культур протидіє, на думку Бодрийяра, щось, схоже на силу «всесвітнього відштовхування». Вона наявна у всіх культурах. Марокко, Японія, ісламський регіон не стануть західними, Європа не заповнить прірву сучасності, що відокремлює її від США. На прикладі Японії виявляються особливості «операції спокушання»: ця країна надто гостинна — але щодо техніки та усіх інших різновидів сучасного стилю життя. Проте гостинність не містить внутрішнього психологічного прийняття, зберігаючи дистанцію коду. «Японці великі

¹⁴ Бодрийяр Ж. Прозрачність зла. М., 2000. С. 184.

¹⁵ Див.: Цит. праця. С. 194 — 195.

актори в галузі технологій, вони підтверджують парадокс учасника технологічного процесу, подібно до того, як Дідро підтверджував парадокс комедіанта, для досягнення найбільшого ефекту необхідна байдужість та дотримання правил гри: треба, щоб ваше справжнє уміння прийшло до вас іззовні, з технічного каталогу чи пристрою... Потрібно гратися з технікою, як зі знаками при повному щезанні самого предмета... То є гра, котра чиниться із Заходом на його власнім полі... Ця форма являє собою канібалізм: вона утягає у себе, абсортує, імітує, пожирає»¹⁶. Загалом же процедура спокушання, описана французьким мисленником, дуже подібна окресленій нами раніш процедурі перевтілюваності — відвернути яку-небудь річ од її суті й примусити її функціонувати в іншому руслі, себто — скористатися самостійною «сутністю», значущістю певної речі, її заміщенням змістом, її відособленою буттєвістю.

Світоглядово-антропологічним же наслідком окресленої перевтілюваності для «речників» та adeptів глобалізації стало те, що можна прокваліфікувати як втрату світоглядної гравітації.

Вже класична антропологічна рефлексія (М. Шелер, Х. Плеснер та ін.) обґрунтувала як найвідмітнішу особливість людського способу буття те, що його суб'єкт стає «ексцентричним» щодо світу: завдячуючи духовності, ідеаційності, людина здатна безмежно просуватися у відкриту світову сферу, не заспокоюючись на жодній данності, вона перебуває все більше не в «тут-та-тепер», а поза будь-яким місцем, немовби розчиняючись у просторово-часовім «ніде-ніколи», у ніщо. М. Гайдеггер переконливо пов'язав «оніщення» людини з антропоцентричною зарозумілістю: замірившись панувати над буттям людина стає «сутнісно безпритульною» («Лист про гуманізм»). Образно-концептуальний вигляд подібної ситуації сьогодні у бодрійярівському зображенні — то стан ексцентрису та ексцентричності людини стосовно «орбітальної екстравертності» своїх власних функцій. «Людина водночас зі своєю планетою Земля, зі своїм ареалом, зі своїм тілом... стала супутником тих самих сателітів, що їх сама ж створила й вивела на орбіту. З переважаючої вона стала надмірною... — Ми перебуваємо в ері невагомості. Наша модель — космічна ніша, кінетична енергія котрої анулює енергію Землі. Відцентрова енергія численних технологій вивільнює нас від всілякої сили тяжіння й надає нам безплідної свободи руху. Вільні від всілякої щільності та гравітації, ми втягнуті в орбітальний рух, який ризикує стати вічним»¹⁷. Адже свобода

¹⁶ Цит. праця. С. 211—213.

¹⁷ Бодрійяр Ж. Цит. праця. С. 46—47.

да істоти, вкоріненої у буття, то одне, а свобода істоти не вкоріненої — зовсім інше. Перша стимулює світоглядovu певність, друга — світоглядovий невротизм та нігілізм.

Навіть якщо постмодерністські кваліфікації негараздів, пов'язаних з процесом глобалізації, не позбавлені тенденційності, до них, мабуть, варто дослухатися: надто крихкою й уразливою є людина — попри усю притаманну їй пластичність. Розхитати її світоглядovu певність легко, значно важче поновлювати. Особливо, якщо враховувати ще й загадану нами раніш організмично-смісложиттєву фрустрацію.

Прагнучи надати людському світовідношенню буттєвої вкоріненості й певності, доведеться покладатися передусім на багатство культурних набутків людства. Але для цього потрібно не втратити жодного з цих набутків, жодного «голосу» у вселюдському культурному «ансамблеві». Тому вкрай важливо, щоб у процесі глобалізації взаємовплив різних сфер життя та різних народів не обернувся уодноманітненням людського розмаїття. Ми бачили у минулому різні, часто потворні форми такого уодноманітнення: «аріїзацію», русифікацію, європоцентризм; сьогодні чуємо про американізацію або ісламізацію, опісля розпаду СРСР лунають навіть нарікання його прибічників про втрату «православної імперії» (а там же були, до речі, і північні народи, і татари, і Середня Азія тощо). Як можна пересвідчитися з того, про що мовилося раніше, спроби такого уодноманітнення (пов'язані з тяжінням до позірнього, «симулятивного» увсезагальнення) притаманні людському світовідношенню. На щастя, притаманна йому і незнищима схильність до розмаїття. За нашим переконанням, саме воно — розмаїття — а не безіндивідуальна тожсамісність, робить цікавими один іншому різні народи й культури, а також різних людей у межах певного різновияву культури. Зрештою саме «взаємозацікавленість різностей» є умовою справжньої глобалізації, а не її «симулякрів».

Відтак, чи не є найболючішою проблемою процесу глобалізації оснащена найсучаснішими цивілізаційними атрибутами індивідуальна своєрідність кожної культури та кожного з її репрезентантів?

ІНТЕЛЕКТ НАЦІЇ — МОГУТНЯ СИЛА*

Розмірковуючи про ситуацію, у якій перебуває сьогодні наше суспільство, та про можливості виходу з цієї ситуації, хочу звернути увагу на два взаємопов'язаних чинники. Перший — то морально-психологічний стан народу, він дуже впливає на всі сфери суспільної життєдіяльності. Другий — інтелектуальна, ширше — духовна оснащеність цієї життєдіяльності.

Нагадую, що продуктивними силами кожного суспільства організму є суспільно-вироблені сили людини, а також освоєні нею й поставлені на службу суспільному виробництву різноманітні сили природи. Саме тому надзвичайно важливою продуктивною силою сучасної людини є знання, завдячуючи яким формується певний тип практичного освоєння природи.

Європейська цивілізація набувала сучасного вигляду під гаслом «Знання—сила». Кілька років тому «Кур'єр ЮНЕСКО», висвітлюючи параметри «освіти для майбутнього», дав дуже доречну до теми нашої розмови конкретизацію згаданого гасла. Звучить вона так: «Вчитися знати, вчитися робити, вчитися бути, вчитися співіснувати!»

Динаміка сучасної цивілізації така: кожні п'ять років знання подвоюються. Отже, за десять років нашої незалежності воно подвоїлося двічі. Чи встигаємо? Чи будемо потім наздоганяти?

Ми входимо у світове інформаційне суспільство, де найбільшими цінностями вважаються знання. Хто володіє інформацією, той володіє владою. Державна політика має засновуватися на врахуванні цієї обставини.

Хочу зауважити ще таке.

Відомий вчений з діаспори Олександр Кульчицький влучно підмітив синтетичне в своїй суті тяжіння української людини до поєднання західної духовності, а то є раціонально-активна світонастанова, готовність до дії, керованої й контрольованої розумом, — та «кордоцентричної» самозаглибленості особистості. Такому синтетичному тяжінню не судилося гармонійно вивершитися в минулому через несприятливі зовнішні, переважно політичні обставини, зумовлені периферійним розташуванням України. То, може, нинішнім поколінням українців, які входять у третє тисячоліття — вже за сприятливих політичних обставин — належить, нарешті, втілити той ідеал єдності високорозвинutoго інтелекту та глибоко розвинутої душевності?!

* Збірник наукових праць Академії мистецтв України «Мистецтвознавство України». — К.: Київ, 2001. — Вип. 3. — С. 258–260

Бо ж саме через свою душевність людина, розвинута інтелектуально, сягає висот духовності. Остання означає спосіб самовибудовування особистості — завдячуючи невпинній турботі про свій внутрішній світ та світ Довкола себе. Дух спонукає людину постійно «вдивлятися» у себе та у довкілля. Дбати про його покращення. На турботливість націлювали давні стоїки, християнство. Про неї як про джерело «світлого смислу наших діянь» говорив Григорій Сковорода. Можна твердити, що тільки інтелектуально й душевно багата особистість здатна гідно репрезентувати свій час, свій народ, національну культуру, державу. Тільки вона здатна протидіяти екологічній кризі, як і іншим кризовим явищам.

Відомо, що саме термін «інтелект» являє собою латинський переклад старогрецького поняття «нус» — розум. Сенека твердив, що розум — не що інше як втілений у людей божественний дух. По-так як Гердер називав наш край «степовою Елладою», можемо втішатися, що він мав на увазі також і народ чималої інтелектуальної та душевної потуги.

Одне із значень латинського терміну «інтелігент» (однокоренного з «інтелектуал») дуже вдало передає містке українське слово «тямуший». Кожен з нас, задуваючи дитячі роки, може підтвердити, що «тямушість» — то найбільш поціновувана народом людська риса. Так, на рівні буденного етносу від покоління виявляла себе непереборне тяжіння українства до знань, освіти, культури. Досить сказати, що за перших більш-менш сприятливих обставин у нашому краї стрімко зростала кількість шкіл та інших освітніх закладів (внаслідок чого, скажімо, за часів козаччини більш частина люду була грамотною).

Маємо у рідній мові ще одне яскраве слово, дотичне до означення інтелектуала. Шанованого письменника, мислителя, вченого українці іменували «достойник». Під багаторічним польським впливом інтелігентну людину поіменовували також «шляхетною». Шляхетність же в її не становому, а культурному розумінні стала синонімом напруженого життя людини, що постійно прагне перевершити себе. Поривається від старих досягнень до нових обов'язків, вимог. Справжній шляхтич — то людина зусилля: інтелектуального, морального, національного, соціального.

Але духовно-інтелектуальний потенціал нації — це не тільки її найбільш освічена частка. Це ще й одвічна мудрість народу, тямушість, етос громадського співжиття тощо. На жаль, історичні обставини нечасто сприяли реалізації згаданих особливостей українства. Сьогодні ми маємо те надолжити. Сукупний інтелект нації — могутня сила, здатна творити нове мисленнєве, а також

ціннісне, нормативне поле суспільної життєдіяльності. Адже найважливішим призначенням інтелектуальної культури є продукування таких смислів, втілення котрих призводить до самоактуалізації у кожній окремій особистості, так і суспільства, усіх його інституцій. Без такої самоактуалізації не можуть бути вироблені й утверджені ті ові парадигми національної самоорганізації та державного життя.

Сучасне громадянське суспільство — то гармонійне поєднання інтелектуального потенціалу і вольових зусиль соціуму.

Більш того, інтелектуальна культура — то найнадійніший обмежувач нерозумного або й абсурдного. А саме з цими реаліями дуже часто доводиться стикатися у критичні періоди розвитку суспільства. Передові країни світу мають чималий досвід подолання подібних ситуацій. Відомо, що у Сполучених Штатах Америки принцип «Геть безглуздість!» було проголошено й реалізовано ще у 1920-ті роки. Саме тоді там розпочалася радикальна раціоналізація всіх сторін життя: наукова організація праці, а найголовніше — ліквідація так званого театру соціальних абсурдів. (Хоча історія засвідчує, що така раціоналізація і сьогодні стикається з серйозними труднощами.)

Сучасна цивілізація — наслідок багатовікового розвитку, вдосконалення людської діяльності. Ті кризові стани, які виникають у руслі цієї цивілізації, засвідчують, що рівень досконалості способів людської діяльності не достатній. Парадоксальність у тому, що здається мало взірцем досконалості, часто виявляється шкідливим або й згубним для людини. (Сумний приклад цього — наш Чорнобиль.) Проте ми не знайдемо виходу з окресленої контрверзи за межами власної діяльності: тільки змінюючи форми цієї діяльності щодо освоєння природи, зокрема, згідно з принципами синергетики, можна забезпечити якісно новий рівень використання енергії й інформації, а відтак — утвердити нове по-справжньому дбайливе, турботливе ставлення до природи.

Дуже важливо уповні усвідомити ту обставину, що освоєння природи людиною не зводиться до суспільного виробництва, а продуктивні сили людини — до сил, що діють тільки у цьому виробництві. Окрім цього з матеріально-практичного освоєння природи, надзвичайно важливе значення в людській життєдіяльності має духовно-практичне релігію, мистецтво, мову та всі інші форми духовної культури. Саме таке духовно-практичне освоєння природи забезпечує, зрештою, мобілізацію людської здатності до «самостояння» у світі, залучення кожного з нас до цінностей людського буття, до всього, що забезпечує, кажучи словами Ско-

вороди, «живу радість і радісну живність» цього буття.

Чи не тому, зокрема, український етнос з давніх-давен відзначався життєрадісністю. Він не мав у своєму пантеоні жорстоких, суворих богів. Українці, зауважує Н. Полонська-Василенко, зуміли пронести цю вдачу від дохристиянської до християнської доби. Можу додати: зберегли вони її й після Чорнобиля — хто не пам'ятає гірких і водночас оптимістичних у своїй трагічності жартів з приводу становища українців, спричиненого Чорнобилем.

Йдеться чи не про наріжну національно-характерологічну особливість. Про неї варто пам'ятати і державотворцям, і парламентаріям, і вченим (особливо культурологам та політологам), і митцям, педагогам тощо. Вдасться зберегти цю життєствердну рису протягом років найперших ринкових перетворень — нація обов'язково підніметься!

Але маю сказати також про те, що ситуація у нас дуже непроста. Позначається досвід перших років незалежності, які принесли тяжкі економічні й політичні випробування, що їх наслідком стало зростання соціальної апатії. Позначається також «організмична підірваність» народу внаслідок багаторічного цілеспрямованого притлумлення, а то й нищення кращих його сил (репресії, голодомор, війни, особистісно-нестимулююче виробництво, нарешті — все той же Чорнобиль). Саме таким організмично підірваним людям ми змушені пропонувати сьогодні нові, не узвичаєні досвідом попередніх десятиліть, умови життя — виживання.

Часто доводиться чути від радикальних політиків нарікання на цих людей, але тут потрібен не тільки радикалізм, а ще й мудрість, розважливість, якщо хочете — співчутливість. Вкрай важливо за умов, що склалися, — не піти жажливим шляхом «первісного накопичення капіталу» з його нелюдськими формами. Старі форми «патерналізму» себе здискредитували, треба швидше виробляти таку суспільну атмосферу, де б висока вимогливість щодо кожної людини поєднувалась із толерантністю, дбайливістю. Адже якщо реально існуючі люди не забезпечать виходу з кризи, то хто це зробить?

Загалом же національне відродження уявляється мені як повернення до джерел, але на новій основі — на основі найсучасніших здобутків культури й цивілізації.

ГРОМАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО І ГРОМАДЯНСЬКА ТВОРЧА ДІЯЛЬНІСТЬ*

Складні і суперечливі процеси становлення громадянського суспільства в Україні — у центрі авторської уваги. Зокрема, розглядаються такі проблеми, як подолання відчуження трудящих від засобів виробництва шляхом роздержавлення, демонополізація та формування конкурентоздатного економічного середовища, його законодавче забезпечення. Особлива увага звертається на проблему громадянської відповідальності особистостей, партій та рухів у контексті формування громадянського суспільства.

Сталася велика історична, вікопомна подія — народ України здобув незалежність і приступив до реалізації свого священного права на вільний вибір власної долі. Тепер найголовніше — це розв'язання проблем і вирішення завдань, пов'язаних зі створенням і побудовою незалежної демократичної держави України.

Проте не треба бути особливо далекоглядним, аби зрозуміти: здобуття державної незалежності — не самоціль, а необхідна передумова і дійовий засіб побудови громадянського суспільства та правової держави, які забезпечили б усім громадянам України реальну свободу в найрізноманітніших її проявах, добробут, соціальну, національну та релігійну злагоду, гармонійний духовний розвиток. Лише на цивілізаційно розвинених засадах громадянського суспільства можна побудувати самостійну правову державу, що гарантувала б і реально забезпечувала права і цінності кожної особи.

Тут зразу ж постає питання: а чи не «зациклені» ми на ідеї «будівництва»? Бували «соціалізм», потім «комунізм», нещодавно «перебудовували» те, що будували, а зараз знову будуємо, цього разу «громадянське суспільство». Що ж являє собою останнє — історичну реальність чи знову якийсь примарний ідеал?

Як історичну реальність громадянське суспільство піддав ґрунтовному філософському аналізу ще Г. В. Ф. Гегель. У своїй «Філософії права» він узагальнив цивілізаційні здобутки буржуазного суспільства, що утверджувалось тоді в Європі, у понятті громадянського суспільства як основи правової держави. Видатний німецький мислитель вважав, що першим базисом держави є сім'я, а другим — стан (класи)¹. Сім'я і класи — визначальні моменти громадянського суспільства. І, визначаючи громадянське суспільство, Гегель вирізняє два принципи, на яких воно базується.

* Статтю вміщено у кн.: Світогляд і духовна творчість. К., 1993. С. 5—10.

¹ Гегель Г.В.Ф. Философия права // Соч. М., 1934. Т. 7. С. 221.

«Одним принципом громадянського суспільства, — пише про це він, — є конкретна особа, яка саму себе має метою...» але особлива особа, що істотно *співвідноситься* з іншою такою особливістю, а тому кожна з них утверджує свою значущість і вдовольняється тільки як *опосередкована* іншою особливістю і водночас як цілком опосередкована тільки формою *загальності*, другим *принципом* громадянського суспільства». І далі: «У громадянському суспільстві кожен для себе — мета, все інше для нього ніщо. Однак без співвідношення з іншими він не може досягнути своїх цілей в усьому обширі: ці інші суть тому засоби для мети особливого. Але особлива мета через співвідношення з іншими надає собі форми загального і задовольняє себе, задовольняючи водночас прагнення інших до блага»².

Мається на увазі, що хоча особистість атомізована і має на меті свої інтереси, — вона може їх здійснювати тільки через зв'язки з іншими. У своїй діяльності вона входить до загальної сфери відносин певного суспільства. В цьому закладені умови і можливість усвідомлення універсальної взаємозалежності потреб і інтересів усіх членів суспільства, усвідомлення особистістю своєї залежності не тільки від власної праці, а й від праці та блага інших, унаслідок чого інтересом особистості стає зрештою загальний інтерес. І коли особистість долає егоїстичний інтерес, який диктує, що інші для неї «ніщо» або засіб для здійснення її цілей, тоді вона спроможна посісти громадянську позицію, позицію загального інтересу.

Що для цього треба? Потрібні три найважливіші чинники.

Перший — оволодіння формами діяльності, в яких відображається не тільки і не стільки окремий інтерес, скільки загальний, громадянський інтерес, — діяльності, що потребує «*формальної свободи*» і формальної «*загальності знання і воління*». Без культури, яка «в абсолютному її визначенні є *звільнення і робота* вищого звільнення», не можна подолати суб'єктивну сваволю й піднятися до самовизначення у загальній справі. «Це звільнення є в суб'єкті *важка праця*, спрямована на подолання голої суб'єктивності поведінки, безпосередньої пожадливості, а також суб'єктивної суєтності чуття і сваволі бажань». Саме через працю, освіту і культуру «суб'єктивна воля сама знаходить у собі об'єктивність...»

Другим чинником, що пов'язує в громадянському суспільстві приватний інтерес із суспільним, є, за Гегелем, існування станів. «Людина поза станом — просто окрема особа і не перебуває у справжній загальності»³. Станами, як відомо, Гегель вважав землеробський,

² Там само. С. 215—216.

³ Там само.

промисловий і «загальний», завдання якого «полягає в охороні загальних інтересів суспільства»⁴, щоби переважно чиновництво.

Третім чинником, що пов'язує у громадянському суспільстві окреме із загальним, згідно з «Філософією права» Гегеля, є закріплення загального інтересу в праві, в обов'язкових для всіх членів суспільства законах, у громадянській правовій свідомості й правосудді. Найважливіше місце при цьому посідають майнові правові відносини. «Власність ґрунтується на *договорі*, на формальностях, що роблять її доказовою і правомірною». Про охорону прав правосуддя Гегель зауважує: «Член громадянського суспільства має *право шукати суду* і *обов'язок стати перед судом* і дістати тільки через суд право, за яке він *позивається*»⁵.

Саме правова держава забезпечує не тільки рівність громадян перед законом, а й рівність громадянина і держави. «Громадянське суспільство повинне захищати свого члена, обстоювати його права, а індивід і собі зобов'язаний дотримувати права громадянського суспільства»⁶.

Такі лише деякі моменти гегелівського розуміння громадянського суспільства, діалектично розкриті ним у період формування буржуазного громадянського суспільства. Безперечно, багато що в гегелівських уявленнях має переважно історичну вартість, обмежене часом, епохою, перевагами і хибами його філософії. Але важливо те, що великий німецький мислитель зумів помітити в буржуазному громадянському суспільстві, ще на зорі його існування, прогресивні загально-цивілізаційні досягнення як базис формування правової держави, основу піднесення статусу вільної особистості як *громадянина суспільства*⁷, а тому і *держави*. Головна ж хиба гегелівського розуміння громадянського суспільства полягає в тому, що історичним рисам громадянського суспільства періоду його становлення як *буржуазного* суспільства надано значення абсолютних форм громадянськості. «Громадянське суспільство, — писав Гегель, — подає нам як картину надзвичайних розкошів, надмірностей, так і картину злидарювання і спільного для них фізичного та морального виродження»⁸. Антимомію розкошів і злидарства Гегель вважав невід'ємною ознакою громадянського суспільства⁹. Однак розвиток цивілізаційних основ цього суспільства вніс істотні гуманістичні трансформації.

⁴ Там само. С. 229.

⁵ Там само. С. 227.

⁶ Там само. С. 238.

⁷ Там само. С. 241.

⁸ Там само. С. 252.

⁹ Там само. С. 213.

У марксистській філософії громадянське суспільство розглядалось далеко неоднозначно, здебільшого з приводу висвітлення філософського змісту ранніх праць К. Маркса і Ф. Енгельса, особливо «Німецької ідеології». В останній читаємо: «вираз «громадянське суспільство» виник у XVIII столітті, коли відносини власності вже звільнилися від античної і середньовічної спільності [Gemeinwesen]. Буржуазне суспільство [bürgerliche Gesellschaft] як таке розвивається тільки разом із буржуазією; однак тією ж назвою завжди означувалась суспільна організація, що розвивається безпосередньо з виробництва та спілкування і в усі часи становить базис держави і всякої іншої ідеалістичної надбудови». І далі, характеризуючи своє розуміння історії, згадані автори пишуть: «розуміння історії полягає в тому, щоб, виходячи саме з матеріального виробництва безпосереднього життя, розглянути дійсний процес виробництва і зрозуміти зв'язану з даним способом виробництва і породжену ним форму спілкування — тобто громадянське суспільство на його різних ступенях — як основу всієї історії: далі треба показати діяльність громадянського суспільства у сфері державного життя, а також пояснити з нього всі різні теоретичні породження і форми свідомості, релігію, філософію, мораль і т.д. і т.д....»¹⁰.

В існуючій літературі з історичного матеріалізму поняття «базис суспільства», а отже, й держави дається у формулюваннях Сталіна і ототожнюється із сукупністю виробничих відносин («економічний базис»). На відміну від цього у Маркса громадянське суспільство — це і діяльність, «спілкування», «матеріальне спілкування індивідів», у зв'язку з чим виникає завдання «зобразити діяльність громадянського суспільства у сфері державного життя». Отже, як «базис» громадянське суспільство аж ніяк не якийсь «фундамент» держави, а його «фундатор» і суб'єкт державної діяльності поряд з будь-яким іншим.

Але якщо громадянське суспільство є базисом держави, «істинним вогнищем, ареною всієї історії» (Маркс), то як могло статися, що в колишньому СРСР громадянське суспільство зчезло і нині ставиться питання про його формування?

Суть у тому, що передача всіх засобів і умов виробництва у руки держави, монополізація власності та її націоналізація перетворили державу на головного і практично єдиного суб'єкта відносин власності, призвели до повного відчуження трудящих від власності на засоби і умови виробництва. Суспільство перестало бути суб'єктом реального життя і перетворилось на засіб реалізації

¹⁰ Маркс К. Німецька ідеологія // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. Т. 1. С. 33—35.

цілей тоталітарної держави. Громадянське суспільство відокремлює себе від держави, створюючи позадержавні суспільно-політичні організації, насамперед політичні партії. В СРСР, однак, з утвердженням «диктатури пролетаріату» єдина політична партія — ВКП(б) — вже із самого початку стала державною структурою, її партійний апарат зрісся з державним у єдину партійно-державну бюрократичну систему, що підпорядкувала своєму диктатові й «форму спілкування», й усі сфери суспільних відносин.

Оскільки держава була (і продовжує бути) абсолютним власником засобів виробництва, то й законодавство спрямоване на захист її права власності, на захист держави; особа їй підрядкована цілком і становить «гвинтик» державної машини. Громадянське суспільство лише тоді є базисом держави, коли його інтерес та інтерес держави не збігаються: держава покликає розв'язувати суперечність між власним інтересом та інтересами станів, класів, соціальних груп. І навпаки: інтереси станів, класів, груп мають трансформуватися в інтереси держави. У нас же державні відносини переплетені з економічними, держава стала суб'єктом не стільки політичних (державно-правових), скільки економічних відносин; базис держави співвідноситься не з відносинами та формами спілкування, а тільки з відносинами власності, з яких «випала» людина, позбавлена не лише власності, а й права на неї. Проте громадянське суспільство — це суспільство насамперед відносин власності, які встановлюються між її носіями.

Формування громадянського суспільства передбачає відновлення об'єктивного суспільно-історичного закономірного взаємозв'язку громадянського суспільства і держави: не держава створює громадянське суспільство, а громадянське суспільство створює державу.

Що для цього треба?

1. Подолати відчуження трудящих від власності на засоби виробництва через її роздержавлення і реалізувати відносини суспільної, колективної та індивідуальної власності. Юридично всі ці три власники повинні виступати як юридичні особи, як приватні власники. Бо ж право власності містить у собі як необхідний момент право приватних власників. Навіть державна власність є не що інше, як приватна власність держави, але тоді, коли є інші приватні власники, коли є «інститут» приватної власності.

2. Зламати монополістичну диктатуру центральних відомств, перевести управління народним господарством на економічні методи та ринкові відносини. Розробити й реалізувати кодекс законів, що регулюють ринкові відносини.

3. Подолати зрощення партійного (і партійних) апарату з державним, формування справді політичних партій, суспільно-політичних утворень, організацій і рухів, що відображають розмаїті інтереси різних соціальних груп.

Всупереч уявленню, що панувало досі, держава не може на всіх стапах адекватно відображати інтереси суспільства; тільки громадянське суспільство в особі самодіяльних організацій, партій, рухів здатне своєчасно виявляти назрілі потреби і є базисом держави, що ініціює необхідні зміни в останній (адже базис — це те, що за своєю природою викликає зміни).

Громадянська позиція не зводиться до захисту суспільних інтересів, закріплених законодавчим шляхом, а передбачає постійне врахування нових потреб, які неминуче випереджають розвиток держави. Громадянськість позиції полягає в захисті конституції — додержанні прийнятих законів — з одночасною постановкою нагальних проблем суспільства і практичною участю у їх розв'язанні.

Глибоке філософське розуміння правової держави і демократії дав відомий німецький філософ Карл Ясперс. Він писав: «Людині властиві два домагання: 1) на захист від насилля; 2) на визнання значимості своїх поглядів — своєї волі. Захист надає їй правова держава, визнання значимості її поглядів і волі — демократія.

Свобода може бути завойована лише в тому разі, коли влада долається правом. Свобода бореться за владу, яка слугує праву. Своєї мети вона досягає у правовій державі. Закони мають однакову силу для усіх. Зміна законів здійснюється лише правовим шляхом»¹¹.

Отже, коли перед нами постало завдання побудувати на незалежній Україні громадянське суспільство і правову державу, то суть цього завдання полягає у відшуванні форм і способів втілення у життя не мрій, а реальних здобутків сучасної цивілізації в своєрідних суспільно-історичних і національних умовах творення української державності.

Зрозуміло, що для нас шлях до правової держави і відповідної їй демократії надзвичайно складний і тернистий. Потрібен час, відповідні зовнішньополітичні умови, нові суспільні механізми і, найголовніше, непохитна рішучість громадян, соціальних інститутів і організацій, об'єднань і рухів створити нову систему суспільних відносин, цивілізовані форми та засоби практичної діяльності, нові гуманістичні засади.

Щоб осягнути сутність того громадянського суспільства, яке ми

¹¹ Ясперс К. Истоки истории и ее цель // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 174—175.

маємо побудувати, необхідно по-новому осмислити суспільно-історичні процеси в Україні, Європі, світі. А це означає: перед академічною філософською наукою та філософською громадськістю в цілому постають принципово нові завдання з дослідження фундаментальних проблем формування такого суспільства. В Інституті філософії АН України серед започаткованих нових напрямків досліджень чільне місце посідають проблеми формування громадянського суспільства. Створено спеціальний сектор вивчення цих проблем. Державні органи повинні мати надійні науково-теоретичні, філософські узагальнення щодо формування громадянського суспільства, які б забезпечили прийняття раціональних законодавчих актів. Ні наука без державного забезпечення, ні державна діяльність без опори на науку не здатні розв'язувати гострі суперечності, з якими постійно стикаємося в практиці нашого сьогодення і з якими, напевно, зустрінемося у найближчому майбутньому.

ГРОМАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО І ГРОМАДЯНСЬКА ПОЗИЦІЯ*

Актуалізація проблеми громадянської позиції особистості пов'язана з зародженням у СРСР правової держави та її базису — громадянського суспільства. Треба формувати громадянське суспільство (а отже і особистість громадянина) і водночас упроваджувати регулятори становлення правової держави.

Чому потрібно *формувати* громадянське суспільство?

Це питання с тим незвичайнішим, що, як відомо, у загальносоціологічному контексті «громадянське суспільство» є, за К. Марксом і Ф. Енгельсом, базисом *усякої* державності, взагалі *будь-якої політичної надбудови*. Саме ж громадянське суспільство вони ставили у зв'язок із розвитком продуктивних сил. На думку авторів «Німецької ідеології», «громадянське суспільство охоплює все матеріальне спілкування індивідів в рамках певного ступеня розвитку продуктивних сил. Воно охоплює все торгове і промислове життя даного ступеня...»¹.

Загальносоціологічний аналіз громадянського суспільства К.Маркс і Ф.Енгельс доповнюють посиланням на генезис самого поняття: «Вираз «громадянське суспільство» виник в XVIII

* Стаття надрукована у журналі «Філософська і соціологічна думка», 1991, № 5. С. 3—10.

¹ Маркс К., Енгельс Ф. Твори. Т. 3. — С. 33.

столітті, коли відносини власності вже звільнилися від античної і середньовічної спільності [Gemeinwesen]. Буржуазне суспільство [bürgerliche Gesellschaft] як таке розвивається тільки разом з буржуазією; однак тією ж назвою завжди означувалась суспільна організація, що розвивається безпосередньо з виробництва та спілкування і в усі часи становить базис держави і всякої іншої ідеалістичної надбудови»².

Як бачимо, в німецькій мові тим самим терміном означені й буржуазне суспільство, і громадянське. У працях К.Маркса і Ф.Енгельса ми знаходимо обидва ці значення: і буржуазне суспільство, і громадянське — як сукупність усіх суспільних відносин, що становлять базис держави. Скажімо, в «Тезах про Фейербаха» К.Маркс відзначав, що «точка зору старого матеріалізму є «громадянське» суспільство; точка зору нового матеріалізму є ... людство, що усупільнилось»³. Тут термін «громадянське суспільство» вживається у значенні «буржуазне». І зовсім інше значення маємо в таких положеннях: «...це розуміння історії (матеріалістичне. — В.Ш.) полягає в тому, щоб, виходячи саме з матеріального виробництва безпосереднього життя, розглянути дійсний процес виробництва і зрозуміти зв'язану з даним способом виробництва і породжену ним форму спілкування — тобто громадянське суспільство на його різних ступенях — як основу всієї історії; далі треба показати діяльність громадянського суспільства у сфері державного життя, а також пояснити з нього всі різні теоретичні породження і форми свідомості, релігію, філософію, мораль і т.д. і т.д. ...»⁴ В такому розумінні буржуазне суспільство — одна з форм громадянського суспільства, а саме «форма спілкування», породжувана капіталістичним способом виробництва.

У літературі з матеріалістичного розуміння історії поняття «базис суспільства» звичайно ототожнюється з сукупністю виробничих відносин («економічний базис»). На відміну від цього, громадянське суспільство — це і діяльність, «спілкування», «матеріальне спілкування індивідів», у зв'язку з чим виникає завдання «зобразити / діяльність громадянського суспільства у сфері державного життя». Отже, як «базис» громадянське суспільство аж ніяк не якийсь «фундамент» держави, а його «фундатор» і суб'єкт державної діяльності, поряд з будь-яким іншим.

Але якщо громадянське суспільство є базисом держави, «істин-

² Там же. С. 33 — 34.

³ Там же. С. 3.

⁴ Там же. С.34 — 35.

ним вогнищем, ареною всієї історії» (К.Маркс), то як могло статися, що в нашій країні громадянське суспільство щезло і ми змушені нині ставити питання про його формування?

Суть полягає в тому, що передача всіх засобів і умов виробництва у руки держави, монополізація власності та її націоналізація перетворили державу в головного і практично єдиного суб'єкта відносин власності, призвели до повного відчуження трудящих (суб'єкта виробничого процесу, всього «матеріального спілкування») від власності на засоби і умови виробництва. Суспільство перестало бути суб'єктом реального життя і перетворилось на *засіб* реалізації цілей тоталітарної держави. Громадянське суспільство відокремлює себе від держави, створюючи позадержавні суспільно-політичні організації. В нашій країні після перемоги Жовтня єдиною організацією такого роду стала Комуністична партія. Проте вже в 30-ті роки, за умов утвердження командно-адміністративної системи й удержавлення відносин власності, партійний апарат зрісся з державним у єдину партійно-державну бюрократичну систему, яка підпорядковувала своєму диктатові й «форму спілкування», і всі сфери суспільних відносин. Громадянське суспільство перестало бути суб'єктом суспільного життя, перетворилося на об'єкт державно-монополістичної діяльності, що має на меті свої бюрократичні інтереси, які видаються за суспільні.

Тому в період перебудови, себто *зламу* бюрократичної командно-адміністративної системи, що супроводжується демократизацією суспільного життя, і постало завдання роздержавлення суспільних відносин, формування громадянського суспільства.

Які його риси?

Звернімося до того «першоджерела», з якого черпали К. Маркс і Ф. Енгельс, розглядаючи поняття «громадянське суспільство», — до «Філософії права» Гегеля.

У цій праці даний докладний аналіз громадянського суспільства. Гегель вважає, що першим базисом держави є сім'я, а другим — стани (класи). Сім'я і класи — визначальні моменти громадянського суспільства. І, даючи визначення громадянського суспільства, Гегель вирізняє два принципи, на яких воно базується.

«Одним *принципом* громадянського суспільства, — пише він, — є конкретна особа, яка є для себе як *особлива* мета, як цілісність потреби і змішування природної необхідності й сваволі, але особлива особа, яка Істотно *співвідноситься* з іншою такою особливістю, а тому кожна з них утверджує свою значущість і вдовольняється тільки як *опосередкована* іншою особливістю і водночас як цілком опосередкована тільки формою *загальності*, *іншим принципом* гро-

мадянського суспільства»¹. І далі: «В громадянському суспільстві кожен для себе — мета, решта для нього ніщо. Однак без співвідношення з іншими він не може досягнути своїх цілей в усьому їх обширі: ці інші суть тому засоби для мети особливого. Але особлива мета через співвідношення з іншими надає собі форми загального і задовольняє себе, задовольняючи водночас прагнення інших до блага»².

Мається на увазі, що хоча особистість атомізована і має на увазі свої інтереси, — вона може їх здійснювати тільки через зв'язки з іншими. У своїй діяльності вона входить у загальну сферу відносин певного суспільства. В цьому містяться умови і можливість усвідомлення універсальної взаємозалежності потреб і інтересів усіх членів суспільства, усвідомлення особистістю своєї залежності не тільки від власної праці, а й від праці та блага інших, унаслідок чого інтересом особистості в кінцевому підсумку стає загальний інтерес. І коли особистість долає егоїстичний інтерес, який диктує, що інші для неї «ніщо» або засіб для здійснення її цілей, — тоді вона спроможна посісти громадянську позицію, позицію загального інтересу.

Що для цього треба? Потрібні три найважливіші чинники.

Перший — оволодіння формами діяльності, в яких відображається не тільки і не стільки окремий інтерес, скільки загальний, громадський інтерес, — діяльності, що потребує *«формальної свободи і формальної загальності знання і воління»*³. Без освіти, яка «в абсолютному її визначенні є звільнення і робота вищого звільнення»⁴, не можна подолати суб'єктивної сваволі й підвестися до самовизначення у загальній справі. «Це звільнення є в суб'єкті *тяжка праця*, спрямована на подолання голої суб'єктивності поведінки, безпосередності пожадливості, а також суб'єктивної суєтності чуття і сваволі бажань»⁵. Саме «через... працю, пов'язану з освітою, суб'єктивна воля сама знаходить у собі *об'єктивність...*»⁶

Характерний гегелівський «Додаток» містить думки про освіченість, очевидна злободенність яких не дозволяє лишити їх поза увагою: «Освіченими можна насамперед уважати тих людей, які здатні робити все те, що роблять інші, не підкреслюючи свою поодинокість, тоді як у людей неосвічених упадає у вічі саме ця

¹ Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., 1990. С. 227 — 228.

² Там же. С. 228.

³ Там же. С. 231.

⁴ Там же. С. 232.

⁵ Там же.

⁶ Там же. С. 232 — 233.

окремість, оскільки їхня поведінка не відповідає загальним властивостям речей. У своїх стосунках з іншими людьми неосвічена людина легко може їх образити, бо вона діє за своєю спонукою, не вдаючись у рефлектування про почуття інших. Вона не хоче зачіпати інших, але її поведінка не узгоджується з її волею. Отже, освіта є згладжуванням особливості, необхідним для того, щоб вона поводитися згідно з природою речей. Істинна оригінальність, створюючи предмет, потребує істинної освіти, тоді як неістинна набуває форми тих позбавлених смаку виявів, які спадають на думку лишень неосвіченим людям»¹.

Другим чинником, що пов'язує в громадянському суспільстві приватний інтерес із суспільним, є, за Гегелем, існування станів.» Людина поза станом — просто окрема особа і не перебуває у дійсній загальності»². Станами, як відомо, Гегель уважав землеробський, промисловий і «загальний», завдання якого «полягає в охороні загальних інтересів суспільства»³, цебто переважно чиновництво. Віддаючи належне феодально-становим забобонам, Гегель абсолютизував загальні форми поділу суспільної праці, недооцінював значення класоутворюючих відносин і форм власності. Проте він із достатньою прозорливістю встановив роль станово-класової належності особи у знаходженні нею статусу члена громадянського суспільства, *громадянина*. Класова позиція, безперечно, є складовою загальної громадянської позиції особистості, однак не зводиться до неї.

Третім чинником, що пов'язує у громадянському суспільстві окреме з загальним, згідно з «Філософією права» Гегеля, є закріплення загального інтересу в *праві*, в обов'язкових для всіх членів суспільства *законах, громадянській правовій свідомості й правосудді*. Найважливіше місце при цьому посідають майнові правові стосунки. «Власність ґрунтується на *договорі* і на *фбормальностях*, що роблять її доказовою і правомірною»⁴. Про охорону прав правосуддям Гегель зауважує: «Член громадянського суспільства має *право шукати суду і обов'язок стати перед судом* і дістати тільки через суд право, за яке він сперечається»⁵.

Саме правова держава забезпечує не тільки рівність громадян перед законом, а й рівність громадянина і держави. «Громадянсь-

¹ Там же. С. 233.

² Там же. С. 245.

³ Там же. С. 243.

⁴ Там же. С. 255

⁵ Там же. С. 258.

ке суспільство повинно захищати свого члена, обстоювати його права, а індивід і собі зобов'язаний дотримувати права громадянського суспільства»¹.

Такі лише деякі моменти гегелівського розуміння громадянського суспільства, діалектичне розкриті ним у період формування буржуазного громадянського суспільства. Безперечно, багато що в гегелівських уявленнях має переважно історичну вартість, обмежене часом, епохою, достоїнствами і хибами його філософії. Але важливо те, що великий німецький мислитель зумів помітити в буржуазному громадянському суспільстві, що встановлюється, його прогресивні загально-цивілізаційні досягнення як базису формування правової держави, ґрунту піднесення статусу вільної особистості як громадянина суспільства, а тому і держави. Головна ж хиба гегелівського розуміння громадянського суспільства полягає, як підкреслював К.Маркс, в тому, що історичним рисам буржуазного громадянського суспільства періоду його становлення надано значення абсолютних форм громадянськості. «Гегеля треба осуджувати, — писав К.Маркс, — не за те, що він змальовує сутність сучасної держави такою, якою вона є, а за те, що він видає те, щое, за *сутність держави*»². Для прогресивного розвитку державного ладу конче потрібно, щоб «принципом державного ладу став справжній носій державного ладу — народ»³. Отож, справжнім принципом розвитку державності, гадає К.Маркс, є *демократизація*.

У нашій країні громадянське суспільство було поглинуте державою. Оскільки ж держава виступала (і продовжує виступати) абсолютним власником засобів виробництва, законодавство спрямоване на захист її права власності, *на захист держави*; особа цілком їй підпорядкована і становить «гвинтик» державної машини. Громадянське суспільство лише в тому разі є базисом держави, коли його інтерес та інтерес держави не збігаються; держава покликана розв'язувати суперечність між власним інтересом та інтересами станів, класів, соціальних груп. І навпаки: інтереси станів, класів, груп мають трансформуватися в інтереси держави. У нас же державні відносини переплетені з економічними таким чином, що держава стала суб'єктом не стільки політичних (державно-правових), скільки економічних відносин; базис держави співвідноситься не з відносинами та формами спілкування (як ставив питання К.Маркс), а тільки з відносинами власності, з яких «випала» людина, позбавлена не лише власності, а й права на неї. Проте гро-

¹ Там же. С. 268.

² Маркс К., Енгельс Ф. Твори. Т. 1 С. 273.

³ Там же. С. 266.

мадянське суспільство — це суспільство, яке виражає насамперед відносини власності, які утворюються між її носіями.

Формування громадянського суспільства передбачає відновлення дії відкритого К.Марксом об'єктивного суспільно-історичного закону взаємозв'язку громадянського суспільства і держави: *не держава створює громадянське суспільство, а громадянське суспільство створює державу.*

Що для цього потрібно?

1. Подолання відчуження трудящих від власності на засоби виробництва через її роздержавлення і реалізація відносин суспільної, колективної та індивідуальної власності. Юридичним відображенням цього є факт *володіння* певними формами власності з боку конкретних осіб. Право власності містить у собі як необхідний момент право приватних власників (навіть державна власність є не що інше як приватна власність держави). Соціалістична спрямованість суспільного розвитку визначається домінуванням суспільних форм власності та орієнтацією громадського інтересу на забезпечення і захист прав трудящих.

2. Злам монополістичної диктатури центральних відомств, введення управління народним господарством на економічні методи та ринкові відносини. Розробка й реалізація кодексу законів, що регулюють ринкові відносини.

3. Подолання зрощення партійного апарату з державним, повернення КПРС функцій і організаційних форм політичної партії громадянського суспільства, яка обстоює інтереси трудящих перед державою і через державні органи. Формування інших політичних партій, суспільно-політичних утворень, організацій і рухів, що відображають розмаїті інтереси різних соціальних груп.

У чому полягає сутність громадянської позиції в цій ситуації?

Можна погодитися з Гегелем, що особистість підноситься до позиції громадянина, коли усвідомлює інтерес свого класу (стану), суспільства або держави як свій власний. Інтерес держави — це і мій особистий інтерес. Він відображається в тому, що я маю узгоджувати свої дії з законами суспільства і держави, захищати конституцію, державні установлення, що забезпечують рівні права усіх громадян. Громадський інтерес усвідомлюється як особистий, а особистий — як громадський

За умов багатопартійної системи я можу належати до будь-якої самодіяльної організації, яка має на меті певний інтерес, що відображає відповідний момент інтересу суспільства. Цей громадський інтерес може збігатися або не збігатися з державним, вступати з

ним в суперечність. Чи відображається громадянська позиція члена даної організації у підпорядкуванні її інтересів державним? З погляду дотримання законів — це так. А якщо організація усвідомлює застарілість законів, які не відповідають більше потребам суспільства?

Усупереч уявленню, що панувало аж до останнього часу, держава не може на всіх етапах адекватно відображати інтереси суспільства; тільки громадянське суспільство в особі самодіяльних організацій, партій, рухів здатне своєчасно уловлювати назрілі потреби і забезпечувати їх реалізацію. Громадянське суспільство тому і є базисом держави, що ініціює необхідні зміни в останній (адже базис — це те, що за своєю природою викликає зміни).

Громадянська позиція не зводиться до захисту суспільних інтересів, уже закріплених законодавчим шляхом, а передбачає постійне врахування нових потреб, що неминуче випереджають розвиток держави. Громадянськість позиції полягає в захисті конституції і додержанні прийнятих законів — з одночасною постановкою нагальних проблем суспільства і практичною участю в їх розв'язанні.

ГРОМАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО, ДЕРЖАВА, ІДЕОЛОГІЯ*

1. Між громадянським суспільством, відповідною йому державою та їхніми ідеологічними формами наявні глибокий взаємоз'язок і взаємопосередкування, де визначальним виступає громадянське суспільство, бо, зрештою, саме воно є дійсним суб'єктом і базисом держави та ідеології.

2. Звідси випливає, що всі ідеологічні форми духовного життя громадянського суспільства, як і відповідні йому політичні та державні інституції, повинні розглядатись у контексті економічних і соціальних структур громадянського суспільства, властивих йому суспільних відносин, «виводитись» з них.

3. Громадянське суспільство в його зрілих формах історично виникло як буржуазне суспільство на основі формування і утвердження відносин приватної власності, вільного підприємництва, ринкової економіки і масової вільнонайманої робочої сили.

4. Політичною ідеологією суспільних сил, що в жорсткій боротьбі проти старих феодальних порядків добилися утвердження економічних і соціальних підвалин громадянського суспільства, просвіти-

* Стаття надрукована у журналі «Розбудова держави», 1993, № 5. С. 51—54.

телями XVII-XVIII століть були розроблені вчення про свободу, і насамперед свободу власності, громадянські права людини, рівність усіх перед законом та інші демократичні ідеали. Реальним втіленням цієї ідеології в процесі складного історичного розвитку протягом останніх 2-х — 3-х століть стала сучасна правова держава — один із важливіших здобутків людської цивілізації.

Відомий німецький філософ Карл Ясперс в період переходу Західної Німеччини від фашистського тоталітаризму до правової держави писав так: «Людині властиві два домагання: 1) на захист від насилля; 2) на визнання значимості своїх поглядів своєї волі. Захист надає їй правова держава, визнання значимості її поглядів і волі — демократія. Свобода може бути завойована лише в тому випадку, якщо влада долається правом. Свобода бореться за владу, яка слугує праву. Своєї мети вона досягає у правовій державі. Закони мають однакову силу для всіх. Зміна законів здійснюється лише правовим шляхом»¹

5. Нині ми в Україні після здобуття державної незалежності переживаємо період переходу від тоталітарного до демократичного суспільства шляхом формування основ громадянського суспільства і відповідної йому правової держави.

Тоталітаризм в його імперсько-радянському варіанті означав, насамперед, державно-монополістичну власність на всі засоби і умови суспільного виробництва, що перетворювало державу в головного її практично єдиного суб'єкта відносин власності. Це призводило до повного відчуження трудящих від власності на засоби і умови виробництва і, отже, від суспільної праці. Суспільство переставало бути суб'єктом реального життя і перетворювалось на засіб реалізації завдань тоталітарної держави.

В той час як громадянське суспільство відокремлює себе від держави, створюючи позадержавні громадські і суспільно-політичні організації, тоталітарне суспільство отожднює себе з державою, або, інакше, тоталітарна держава насильницьки перетворює усе суспільство на засіб реалізації своїх часто імперсько-мілітаристських домагань.

Громадянське суспільство лише в тому разі є базисом держави, коли його інтереси та інтереси держави становлять не тотожність, а єдність протилежностей. Держава покликана розв'язувати суперечності між загальнодержавним інтересом та інтересами різних суспільних станів, класів, соціальних груп і прошарків, що утворюють громадянське суспільство, і навпаки: через діяльність політичних

¹ К. Ясперс. Смысл и назначение истории, М, 1991. С.174.

партій інтереси суспільних станів, класів, прошарків, груп мають трансформуватися в інтереси держави.

Всупереч уявленню, що домінувало у нас дотепер, держава не може на всіх етапах адекватно відображати інтереси суспільства, між тим, лише громадянське суспільство в особі самодіяльних громадських організацій, партій, рухів здатне своєчасно виявляти назрілі потреби і ініціювати необхідні політичні, правові та державні зміни, боротися за них. В цій справі виключно важлива роль належить ідеології, на якій засновуються їхні програми і практична діяльність.

6. Проблема ідеологічного забезпечення розбудови в Україні незалежної демократичної правової держави має ту особливість, що вона, саме як проблема, ще далека від свого розв'язання. Громадянське суспільство у нас ще на зламі переходу від тоталітаризму, приватизація державної власності лише почалася, форми стосунків між приватною, колективною і державною власностями ще не усталилися, отже, і не викристалізувалися нові суспільні стани, класи, соціальні прошарки і групи. А саме їхні інтереси, потреби і запити мають відбитися в ідеологіях відповідних партій і рухів.

7. Проте хоча ми на самому початку формування громадянського суспільства і розбудови правової держави, загальні цілі цього процесу вже визначилися, з'явилися і розпочали свою активну політичну та ідеологічну діяльність окремі і досить чисельні громадські об'єднання, що претендують на статус політичних партій, на вирішення загальнонаціональних і загальнодержавних інтересів українського народу. Ідеологічне самовизначення цих об'єднань, партій і рухів гостро ставить питання про ідеологію як суспільно-історичний феномен, про її структуру і функції, про місце в ній знання і віри, науки і міфології, вірогідних передбачень і утопій.

8. Загальновизнаним є розумінням ідеології в її суспільно-історичній значимості як ідейно-світоглядних репрезентацій інтересів окремих суб'єктів громадянського суспільства (класів, соціальних груп, партій і подання їх як інтересів всього суспільства, всієї нації, всієї держави. Звідси поширене уявлення, що ідеологія — це форма ілюзорної, науковохибної свідомості. Таке визначення ідеології ми знаходимо, наприклад у вже цитованого мною Карла Ясперса: «Ідеологією, — пише він, — зветься система ідей чи уявлень, яка слугує мислячому суб'єктові абсолютною істиною, на основі якої він будує свою концепцію світу і свого становища в ньому, причому таким чином, що цим він здійснює самообман, необхідний йому для свого виправдання, для маскування своїх справжніх інтересів...»².

² Там само. С. 146.

Протилежним є поширене у працях з марксизму-ленінізму поняття про «наукову ідеологію», де науковість аргументується як збіг інтересів робітничого класу і суспільно-історичного поступу людства до соціалізму і комунізму.

На мій погляд, і концепція, яка оголошує ідеологію ілюзорною, науково хибною свідомістю, і концепція «наукової ідеології» є однобічними. В ідеології завжди є щось і від знання, і від віри, і від правди, від «лжжі».

9. Серцевину ідеології становлять певні ідеї та ідеали. Ідеї в системі ідеології є тими поняттями про суще, належне і прийде, на основі яких розробляються програми концепції практичної діяльності по розв'язанню назрілих з точки зору суб'єкта ідеології соціальних проблем. Загалом, ідея є знання, що має бути втілене в дійсність.

Ідеали є прокламовані в системі даної ідеології вищі суспільні цінності, що, зрештою, «центруються» навколо «тріади»: істина, добро і краса. Ідеали відрізняються від ідей тим, що предмети їх трансцендентні, не дані в наявній дійсності і відносяться переважно до сфери віри, надії і любові. Ідеал Вітчизни тим відрізняється від ідей знання Вітчизни, що він животвориться почуттями, любов'ю до Вітчизни, вірою і надією на краще її майбуття. Без ідеалів, без віри і надії на їх здійснення ідеологія є бездуховною риторикою, «фразеологічним», прикриттям соціально-егоїстичних інтересів, бездуховності. З такою ідеологічною ситуацією ми мали справу в останні десятиріччя існування Радянського Союзу.

10. Будь-яка ідеологія має три свої ідеологічні складові і три функції:

1) **апологетичну** — утвердження, захист і виправдання певних наявних суспільних порядків і їх зміцнення;

2) **критичну** — заперечення з тих чи інших мотивів наявних! (часом протилежних) суспільних порядків у одній і тій же системі, засудження їх;

3) **футурологічну** — уявлення про бажане, і сподіване, і майбутнє з точки зору реалізації інтересів і потреб суб'єкта ідеології, прогнозування майбутнього в контексті цих цілей.

У різних ідеологіях вказані їхні складові і відповідні їм функції — апологетична, критична, футурологічна — мають неоднакове значення, домінує та чи інша, але лише у своїй єдності зони забезпечують довершеність ідеологічної системи і, зрештою, її конструктивність.

11. Оскільки ідеологія претендує на єдино їй властиве істинне ба-

чення майбуття, вона так чи інакше видає бажане за дійсне, вводить у свою систему образи майбутнього, які з точки зору науки, методів її версифікацій є або міфами, або наукоподібними гіпотезами, утопіями. І те, й інше — і міф, і утопія, — відігравали і відіграють свою важливу роль як **феномени культури**. А в культурі соціальні ілюзії, міфи, вимисли, фантазії, зображення можливого і неможливого як дійсного є факторами її розвитку.

Ідеологія не феномен науки, а феномен культури. Проте й без науки в сучасних умовах ідеологічна творчість безкрила.

12. Хоч творення ідеології може опиратися тією чи іншою мірою на науку, використовувати її методи і досягнення, проте в свідомості (особливо в масовій) вона животною вірою, сприймається і виставляється як незаперечна абсолютна істина, а все, що протистойть їй, — як «лжа». Тому, засвідчила історична практика, набуття такою ідеологією статусу державної неодмінно призводить до ідеологічного тоталітаризму, де все мисляче (а мислити — означає піддавати сумніву) оголошується «єретичним» чи «ревізійним». Ця ж сама історична практика засвідчила, що соціальна стабільність в демократичному суспільстві досягається ідеологічним плюралізмом, свободою переконань, за виключенням людиноненавистництва і насильства. Ідеології різних партій можуть протиставлятися або навіть взаємозаперечуватися, як це має місце, наприклад, між комуністичною і соціал-демократичною, соціал-демократичною і християнсько-демократичною чи консервативною та ін. ідеологіями в країнах Західної Європи, але в межах Закону і засобами, заснованими на високій правовій культурі.

13. В сучасних демократичних державах соціальні, правові і культурні досягнення є здобутками не тієї чи іншої партії з тією чи іншою ідеологією, а результатом їх «змагання» в репрезентації інтересів народу (виборців) перед державою. Саме в цьому «змаганні» (чи боротьбі) демократичні сили суспільства, і не в останню чергу соціал-демократичні партії, домоглися того, що дістало назву «соціальний захист» трудящих. Не можна собі уявити демократичних досягнень сучасної Англії поза боротьбою лейбористів і консерваторів, чи ФРН — поза боротьбою соціал-демократів і християнських демократів. Цей історичний досвід маємо враховувати і в розбудові нашої української державності.

14. Недоречно було б тут обминати питання про суспільно-історичний «статус» соціалістичної і комуністичної ідеології, тим паче, що автор сам належав до Комуністичної партії за часів її державництва.

Соціалістична ідея виникла ще в період формування громадянсько-

го (в той час — буржуазного) суспільства як гуманістична реакція на масову науперизацію селянства за умов первісного нагромадження капіталу, насамперед в Англії (де і виступив провісник ідей соціалізму Томас Мор з його гнівним звинуваченням суспільству: «Вівці поїли людей»). В середині XIX століття виникли і набули сили соціал-демократичні партії, які розгорнули широку пропаганду соціалістичної ідеології в масах. Наприкінці XIX і на початку XX століть на основі дивовижного симбіозу марксистської концепції соціалізму та волюнтаризму, культу особи, насильства і тероризму російського народництва, «нечаївщини» в ньому, сформувався більшовизм («ленінізм»), перемога якого — після жовтневого перевороту — призвела до утворення «першої в світі соціалістичної держави», а згодом і «світової соціалістичної системи». В останню чверть XX століття всесвітньоісторичний експеримент реалізації ідеології соціалізму в її більшовицькому варіанті в Європі виявив свою реальну антигуманну суть, показав не просто свою неспроможність втілити в життя все те, що приваблювало і ще, може, приваблює людей в соціалістичній ідеї, довів, що реалізація такої практики є наругою над гуманістичним змістом ідеї. Як уже зазначалося, будь-яка ідеологія має футурологічну функцію. В нашому українському сьогоденні при всьому його ідеологічному розмаїтті виразно проглядається альтернатива «не соціалізм, а капіталізм, чи «неокапіталізм» — «не капіталізм, а соціалізм, чи «демократичний соціалізм», «неосоціалізм». Суспільна свідомість ніби «зациклилась» на марксистських формаційних поняттях «соціалізм» і «капіталізм». Про «реальність» соціалізму мова вже йшла. Не дай, Боже, повернення до неї! Що стосується капіталізму, то на сучасному «капіталістичному Заході» його уже давно немає. Індустріальна цивілізація справді за типом суспільно-економічного ладу була капіталізмом, бо визначальним і домінуючим багатством у ній була власність на засоби виробництва (фабрики, заводи, зрештою, машини). Інвестиціями, що рухали розвитком виробництва, були капіталовкладення в устаткування і технології. З переходом розвинених країн від індустріальної до постіндустріальної цивілізації, а це відбувалося в середині нинішнього століття, коли вирішальну роль в розвитку продуктивних сил суспільства стала відігравати науково-технічна революція, відбулися принципові, кардинальні зміни пріоритетів у структурі суспільного виробництва. Основним і визначальним багатством стає не власність на засоби виробництва, і взагалі не матеріальне багатство, а власність на духовні і, насамперед, інтелектуальні здобутки людства, знання, інформацію, відкриття, наукоємні технології. Пріоритетними стають не інвестиції в машинну індустрію (хоча вони й продовжують відігравати важливу роль), а

інвестиції в людину, освіту, науку, культуру людського спілкування, дозволяла і т.п. Норма експлуатації робочої сили за цих умов стала різко знижуватись і визначатись, зрештою, умовами здійснення розширеного виробництва. Деякі країни з такою економікою, як, наприклад, скандинавські, прямо називають «соціалістичними». Адже далеко не всі соціалістичні течії виступали за ліквідацію приватної власності. І Сен-Сімон, і Фур'є не мислили соціалістичного суспільства без підприємців і підприємництва. Фур'є, наприклад, вважав, що прибуток від колективного виробництва повинен розподілятися відповідними пропорціями на працю, на талант і на капітал. Прийдешиє гармонійне суспільство Фур'є назвав «соціетарним». Мені здається, що суспільства, які формуються постіндустріальною цивілізацією, не слід визначати ні як капіталістичні (чи «неокапіталістичні»), ні як соціалістичні, бо над цим визначенням тяжіють партійні ідеологічні стереотипи. Я б їх, наслідуючи Ш.Фур'є, назвав «соціетарними», оскільки в них економіка орієнтована на соціальну сферу, на людину, науку і культуру.

15. Якщо виходити з принципів синергетики, теорії систем, що самоорганізуються, сучасна Україна знаходиться у стані, коли перед її дальшим поступом відкривається великий спектр можливостей, у тім числі і альтернативних. Куди йдемо і куди прийдемо? Чи ми приречені і в ХХІ столітті лише «наздоганяти»? А чи не варто нам уважніше придивитись до того, що є у нас кращого — і, передусім, духовного, національно самобутнього — і немає у «випереджаючих» нас, — може, у чомусь ми навіть їх «перегнали» уже і заглядаємо у ХХІ століття? У всякому разі, Чорнобиль і наша національна революція зобов'язують нас до цього. Потрібен історичний синтез.

Обговорення цих питань засвідчило потребу в більш тісних, регулярних і різноманітних контактах між філософами і представниками інших верств творчої інтелігенції.

[...]

ПРО ОДНУ СПІРНУ ТЕНДЕНЦІЮ В КОПНІНСЬКОМУ РОЗУМІННІ ФІЛОСОФІЇ ЯК ФОРМИ СУСПІЛЬНОЇ СВІДОМОСТІ*

(ФОНОГРАМА ДОПОВІДІ)

Погляди Павла Васильовича Копніна на філософію як форму суспільної свідомості, на її відношення до науки, до інших форм суспільної свідомості зазнали певної і досить значної еволюції.

* Статтю надруковано у збірнику «Філософські читання пам'яті Павла Копіна (4-5 жовтня 1997 року)». К., 1997. С. 3—7.

Його позиція чітко виражена у книжці «Діалектика як логіка». Згодом Павло Васильович відходить від цієї позиції і вважає, що діалектична логіка, діалектика як логіка є лише частиною філософії, лише в цьому значенні — значенні діалектики як логіки філософія є наукою. Філософія ж постає не лише як метод, як логіка, як наука про загальні закони, але філософія має своїм предметом також людину в її проекції буття в майбутнє. В цьому значенні вона не є наукою. Класична філософія, отже, вчення про науку, філософія людини, в її осягненні, проекціях буття людини не є і не може бути наукою.

Я процитую деякі висловлювання Копніна з приводу того, що філософія — мається на увазі марксистська — є наукою за своїм методом, тобто тільки за своїм предметом вона не є і не може бути наукою. «Если по методу решения стоящих перед нею задач философия является наукой, призвана давать объективно истинное и достоверное знание, то по своему предмету она отлична не только от других наук, но и от науки вообще». При цьому він зауважує: «Это не означает, конечно, что в предмет философии не входит изучение всеобщих законов бытия и мысли, но философия изучает человека, проекции его бытия в будущее. Только в качестве логики философия — наука, но диалектика как логика не является формой общественного сознания, созидающей мировоззрение, осознанием человеком своего бытия».

Це зразу підхопили всі, хто ознайомився з його працями, і особливо при обговоренні в Москві праці «Философские идеи В. И. Ленина и логика». Зразу виступили рішуче із звинуваченням Копніна в ревізійізмі в тому плані, що він виступає проти того, що марксистська філософія в головній своїй частині — про людину, про її буття, про світ людини не є і не може бути наукою. Більше того, Павлом Васильовичем Копніним висуваються ідеї, що філософія за своїм вихідним принципом споріднена з міфологією. Він пише: «Марксистская философия средствами науки выражает ту человеческую потребность, которая нашла свое выражение в мифической форме в мифе. Её задача — создать миф вещей, соответствующих человеческой сущности, дабы увековечить самого человека, превратив его в бесконечное существо, свободное, творческое...» В цьому значенні філософія як вчення про людину і її місце в світі і є спорідненою з міфологією.

Ці ідеї Копніна безперечно спірні, але на мій погляд, вони надзвичайно плідні у їх значенні для з'ясування відношення філософії з наукою і з міфологією. Чи можемо ми сказати, що певні ідеї філософії виступають як міфи? І в цьому зв'язку — яким є відношення філософії до ідеології і релігії? Які ідеї філософії стають елементом релігії і міфології.

Всім відомо, що міфологія історично формувалася як форма суспільної свідомості, здійснюючи проєкції людського буття, а саме — проєкції, обернені в минуле. Обернені за горизонт наявної дійсності — в те буття, яке відповідає сутності людини, її щастю і так далі. В античній міфології, як Вам відомо, золотий вік людства — в минулому, античні культурні герої, предки і так далі — це зразки істинної історії у міфології. Філософія виникає на базі теоретичного осмислення світоглядних ідей, які дала міфологія. В тому числі — таких ідей, як хаос і космос... Все це — міфологічні початки світогляду, які філософія переводила в теоретичну форму. На своїх перших етапах, зокрема в Стародавній Греції, філософія безпосередньо перепліталась з міфологією. Пригадайте діалоги Платона.

Обернення із минулого в майбутнє, оберненість в майбутнє у філософії відбулося не в період античності, а в Нові Часи. І у зв'язку саме з розвитком філософії у Відродження й Нові Часи, із формуванням на той час сучасної науки. Головними принципами наукового мислення були принципи пояснення і передбачення. Наука — тоді наука, коли вона дає пояснення, а пояснення — тоді, коли з'ясовуються причини. Тоді мова йде про зв'язок теперішнього з минулим — минуле виступає як умова для теперішнього. Принципом науки вважалось — наука повинна давати передбачення на основі знання законів...

Філософія прийняла в себе одразу ці два принципи, і філософи вважали метою своїх досліджень пояснення світу і зображення того, що буде, — тієї картини світу, яка має настати в майбутньому. В Просвітництві це — царство Розуму; візьмемо Канта — це ідея всесвітнього миру; у Фейєрбаха, наприклад, філософія майбутнього як релігія; ідеї соціалізму і комунізму, філософія Маркса, Герцена, Прудона і інших діячів Нового Часу, які не уявляли собі філософії без оберненості в майбутнє. Тоді вважалось, що філософія, так чи інакше, як і наука взагалі, має давати вірогідне обґрунтоване знання майбутнього: соціалістичні ідеї, ідеї того ж Фейєрбаха, ідеї Герцена і так далі.

Ідеї та їх відношення до міфів. Чим же відрізняється філософія від міфів? Я тут Вам нагадаю слова Маркса — про те, що ідеї стають матеріальними силами, коли вони оволодівають масами. Вони *тоді* оволодівають масами, *коли* опираються на матеріальні інтереси мас.

Ідея посоромлює себе, коли вона відділяється від життя мас. Філософські ідеї про майбутнє, образи майбутнього, які створюються філософами, перетворюються у міфи тоді, коли вони оволодівають масами. Для того, щоб вони оволоділи масами, не-

обхідно, по-перше, щоб був інтерес, а по-друге, — щоб маси повірили в їх дійсність. А міф і є та форма прийняття дійсності, де уявне, подане у формі художніх чи теоретичних засобів, сприймається і переживається як дійсність. Причому як вища дійсність. Пригадайте, яку форму набула ідея світової революції в період громадянської війни.

І тут я наведу слова Гайдеггера. Філософ, оскільки він так чи інакше одержує у своїй творчості знання майбутнього, бачить це майбутнє, обґрунтовує його, вірить у нього, поєднує в собі, з одного боку, мислителя, вченого, а з іншого, — пророка.

І в цьому плані філософія сама по собі не створює міфологію. І Павло Васильович мав рацію, коли казав, що вона за своїми принципами лише споріднена з міфом. Адже міф передбачає, щоб цей образ став предметом віри і далі — був персоніфікований, мав свого суб'єкта, творця цієї ідеї. Звідси виростає міф як культ особи, міфотворчість про цю особу як носія ідеї, як вищого вчителя і далі — як Бога.

Пригадайте початки даосизму. Лао-Цзи спочатку пов'язується з філософською концепцією, але потім даосизм стає релігією. Так само і Конфуцій виступає спочатку як філософ. Потім, коли його ідеї стають предметом віри і любові до суб'єкта цієї ідеї, тоді конфуціанство перетворюється в релігію. А сприйняття загального як чуттєво даного, того, що вимагає поклоніння, є символічним сприйняттям і вимагає задоволення почуттів до цього предмета через ритуал. Так формується і релігія. Якщо згадати історію марксизму радянських часів, то там після революції формувалися міфи як предмет віри. І культ Сталіна, і культ Леніна нічим не відрізняються від культу Лао-Цзи і Конфуція. Про це писали російські філософи, зокрема Бердяєв, — що марксизм зрештою перетворюється в релігію.

Я хотів би звернути Вашу увагу на сучасне становище філософії, на її відношення до соціальної міфології. Ви знаєте, що посткласична наука вже не спирається на класичний принцип детермінізму, коли кожне явище пояснюється через причину, яка зумовлює. Посткласична наука обернена якраз у майбутнє — в тому значенні, що вона не формулює минулим сучасне, а розглядає явище сучасне як самодостатнє, і майбутнє не визначається якимись закономірностями, які є детермінуючими. Як Вам відомо, раніше класична наука елімінувала випадковість: випадковість — ворог науки. А сучасна наука якраз в центр своєї уваги ставить випадковість, тому що випадковість може виявлятися визначальним, як говорить синергетика.

Я хочу запропонувати Вам в цьому плані деякі висловлювання відомого російського політолога Панаріна. «Сегодня естествознание все больше интегрирует идиографическую установку наук о культуре, ставит в центр такие понятия, как уникальность, органическая целостность... Вселенной, связанные с антропным принципом. Причем все эти понятия, принципы переплетаются между собой. Если раньше реформаторство основывалось на определении магистрального процесса, генеральной линии общественной науки, абстрагировалось от малозначащих случайностей, то в современной постклассической науке у случайности совсем другой статус, она переносится в сердцевину любого процесса, делая его нелинейным, неоднозначным и потому в существенных моментах непредсказуемым». Я навів цитату з статті, опублікованої в першому номері «Вестника Российской Академии Наук» за цей рік.

Цікавим є також те, що, на думку Панаріна, необхідно розрізняти «пояснення» і «розуміння». Розуміння і ґрунтується якраз на «представлении о будущем как закономерном», як пише він далі, — «которое опирается на веру и на любовь и переживается»... Він зазначає також, що саме для демократичних сил характерна «тенденция к рационалистическому пониманию действительности социальных и политических процессов», «рациональность позиций», «представление, что есть закономерность прогрессивного развития, которое определяет собой будущее». «А вот те представления, которые опираются на переживание будущего, на интуитивное прозрение его... через любовь к Родине, характерны для правых сил», а я б сказав — і лівих.

Я не зовсім згоден з Панарінім, але є певна тенденція до того, що нам необхідно розглядати суб'єкта філософського пізнання і як вченого, і як, в певному значенні, пророка. Як того, хто може через узагальнення культури, через бачення, інтуїтивне проникнення у майбутнє давати формулу для здійснення зміни суспільного буття...

На мою думку, ідеї Павла Васильовича Копніна про те, що філософія є вченням про людину, про її майбутнє, і дають відповіді на ці питання.

Нам необхідно спиратись не лише на логіку, діалектику і так далі, а і на інтуїтивне проглядання всього на базі історичного досвіду.

Ось що я хотів коротко сказати про ті ідеї останніх років творчості Павла Васильовича Копніна, які дуже плідні і для сучасного розуміння предмета філософії, її призначення, функцій і так далі.

Розділ V

З неопублікованого

РУКОПИС ІНТЕРВ'Ю ДЛЯ ЧАСОПИСУ «ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ»

У рік обрання В.І.Шинкарука членом-кореспондентом АН СРСР (1981) редакція журналу «Вопросы философии» надіслала запитання для інтерв'ю. Друкуємо рукописний варіант відповідей на ці запитання.

Прежде всего несколько слов о Вашем пути в философию.

В школьные годы, а в старших классах я учился в суровый период Великой Отечественной войны, оканчивал десятилетку в 1945 году, философия в школах еще не изучалась. Для нас, школьников тех лет профессиональное занятие философией представлялось делом зрелых мужей, умудренных опытом жизни и истории, или известных революционеров, и тем не менее Великая Отечественная война ввергала жизни миллионов и миллионов людей в такие «пограничные ситуации» — «быть или не быть», «обрести себя или погубить», что философские мировоззренческие проблемы человеческого бытия становились предметом острых, часто мучительных раздумий и чувствований не только взрослых, но и подростков.

Не случайно у некоторой части людей эхо лихолетия, глубокого личного горя, страданий и потерь обернулось оживлением тяги к религии. Но определяющим был, конечно, тот величайший подъем гражданского самосознания и патриотических чувств, который и определил «бытие народа, обретения им себя» в исторической борьбе и победе, принесшей спасение всему человечеству от коричневой чумы. Мировоззренческая рефлексия над смысловыми проблемами опиралась на глубокую веру народа в победу, на животворную силу гражданских и патриотических чувств людей.

Этот патриотический настрой, осознание в качестве высших человеческих ценностей общественного, всенародного блага, мужества и героизма были в то суровое, полное лишений и самоотречения время для молодежи, готовившейся в 9-м—10-м классах не сегодня так завтра встать в ратный строй — пойти на фронт — «органической природой» — тем, что само собой разумеется (ну, конечно!). Мне посчастливилось с матерью, сестрой и тетей не хлебнуть страшнейших испытаний оккупации. Нас эвакуировали 9 июля 1941 г. как семью партийного работника. Семью секретаря соседнего райкома и друга моего отца Шутенка В.Д. (секретаря подпольного райкома), супругу и сына фашисты живыми засыпали известью.

Большим стимулом для обращения к философии стало также юношеское увлечение поэзией. (Далі в тексті нерозбірливо про поезію, громадянські почуття, світоглядovu ностальгію, нарешті фраза «евріка-університет».) В 1945 г. я поступил на философский факультет Киевского госуниверситета им. Т. Г. Шевченко, в 1950 г. закончил университет. Специализировался по кафедре истории философии под руководством проф. Шлепакова Н.С., где с 1951 г. по 1967 г. работал ассистентом, затем старшим преподавателем, доцентом, профессором.

По окончании аспирантуры работал преподавателем кафедры истории философии. После образования философского факультета КГУ в 1965 г. был избран его деканом.

Когда директор Института философии АН УССР Павел Васильевич Копнин возглавил Всесоюзный Институт философии, я по его рекомендации в 1968 году был назначен директором Института философии Академии наук Украины. С 1969 года — член-корреспондент АН УССР, с 1978 года — академик АН УССР.

Известно, что с Вашим приходом в Институт связано развертывание широкой программы исследований по мировоззренческим аспектам материалистической диалектики. Каким образом эта программа связана с Вашими предыдущими научными интересами?

Действительно, ко времени моего прихода в Институт я отчетливо осознавал, что созрела настоятельная необходимость расширить представление о содержании материалистической диалектики, обратившись к осмыслению, наряду с традиционными онтологическими и логико-гносеологическими аспектами, широкого спектра проблем, связанных с мировоззренческим содержанием диалектики как науки. Хочу подчеркнуть, что эта сторона научно-исследовательской работы в области диалектики представлялась мне тогда и представляется сейчас не каким-то «дополнением» к уже имеющимся, она, на мой взгляд, имеет принципиальную значимость для всего комплекса вопросов, исследуемых в рамках предмета марксистско-ленинской философии.

Отправным пунктом упомянутой мной исследовательской программы стало осуществленное еще в ходе написания мной докторской диссертации уяснение сущности и функций материалистической диалектики в процессе осмысления генезиса диалектики как науки. Я исходил из того, что положение о разработке теории материалистической диалектики в контексте принципа единства диалектики, логики и теории познания, имело определяющее значение для дальнейшего развития марксистской философии, в особенности для уяснения взаимодействия различных функций фило-

софии, в первую очередь — методологической и мировоззренческой. В своих работах я пытался показать, что методологическое содержание принципа единства диалектики, логики и теории познания — одного из фундаментальнейших в материалистической диалектике — обусловлено той мировоззренческой перспективой его, которая составляет отличительную особенность диалектико-материалистической философии. В процессе осмысления сущности названного принципа было раскрыто соотношение диалектической логики, теории познания и диалектики как общей теории развития: я стремился показать, что диалектическая логика, изучающая познавательную деятельность в аспекте отношений между логическими формами мышления и его объективным содержанием /общими формами бытия/, органически взаимосвязана с теоретико-познавательным осмыслением человеческой деятельности в аспекте диалектики познавательных отношений субъекта и объекта, последние же рассматриваются марксизмом в их опосредованности практическими отношениями и целями общественного человека, уяснение значимости которых составляет важнейшую отличительную особенность марксистско-ленинской диалектики в отличие от всех разновидностей и домарксистской и современной немарксистской философии. Я исходил также из того, что предпосылкой органического взаимодействия всех составных частей предмета марксистско-ленинской философии является рассмотрение практики как основы человеческого познания, а последнего — как момента реальной человеческой жизнедеятельности, как средства утверждения человеком себя через активное вмешательство в предметную действительность. Тем самым в процессе анализа принципа единства диалектики, логики и теории познания осуществлялось обоснование эвристической значимости принципа практики как фундаментального мировоззренческого принципа, уяснение содержания которого в процессе становления марксистской диалектики оказалось решающим условием для превращения диалектики в универсальный метод познания и преобразования мира. Вот в таком плане, если говорить схематически, и формировалась программа исследования мировоззренческих аспектов материалистической диалектики.

В каких Ваших работах воплощены основные этапы становления этой программы?

Назову лишь основные: это три монографии — «Логика, диалектика и теория познания Гегеля» /К., 1964/, «Теория познания, логика и диалектика И. Канта» /К. 1974/, «Единство диалектики, логики и теории познания. /Введение в диалектическую логику/»

/К., 1977/. Формулировка основных положений программы исследования мировоззренческих функций материалистической диалектики содержится также в статье «Марксистско-ленинская философия и мировоззрение», опубликованной журналом «Філософська думка» в своем первом номере, начавшем выходить с июля 1969 года. Все последующие публикации представляют собой развитие и реализацию этой программы.

Реализацией очерченной Вами программы занимается большой коллектив ученых, в частности, возглавляемый Вами отдел диалектического материализма. Каковы основные результаты этой работы?

Отдел диалектического материализма функционирует вот уже 14-й год. За этот период исследовались такие темы как: «Философско-социологические проблемы современной научно-технической революции» /результаты исследования этой темы отражены в общеполитической коллективной монографии объемом более 30 п.л., упомянутая тема, как и все последующие, стала по сути «междисциплинарной» — помимо названной было издано еще ряд книг по философско-социологическим проблемам НТР/; «Диалектика познания и практики в отражении и преобразовании мира» /по материалам этой темы изданы две коллективные монографии: «Человек и мир человека», К., 1977, «Социально-исторические и мировоззренческие аспекты философских категорий», К., 1978, а также ряд крупных индивидуальных монографий/; затем были параллельно выполнены две темы — «Категории диалектики, их развитие и функции», «Философские принципы мировоззрения» /по которым также изданы две коллективные и несколько индивидуальных монографий/; недавно отделом завершена разработка плановой темы «Диалектика деятельности и культура», по материалам которой переданы в издательство помимо одноименной монографии также коллективная монография «Категории философии и категории культуры».

Как видите, логика нашей исследовательской работы привела к осмыслению проблем материалистической диалектики на материалах философского анализа проблем теории культуры. Сейчас в рамках отдела диалектического материализма созданы два сектора: мировоззренческих проблем теории культуры и сектор диалектики познания и практики. Наша цель — и в дальнейшем осуществлять параллельно исследование мировоззренческих аспектов материалистической диалектики и категориальной структуры научного мировоззрения.

В чем конкретно усматриваете Вы основное содержание каждого из только что названных Вами исследовательских направлений?

Прежде всего в том, что, как я уже говорил, характеризуя зарождение нашей исследовательской программы, рассмотрение категориальной структуры мировоззрения органически вытекает из исследования мировоззренческого содержания ряда исходных принципов и категорий диалектики. В рамках этой программы исследована практическая обусловленность духовного освоения мира человеком, сквозь призму принципа практики раскрыто социально-историческое и мировоззренческое содержание принципов и категорий диалектики, исследовано происхождение категорий из предметной деятельности человека, детерминация их формами социального общения, показан генезис категорий соответственно возрастным стадиям развития интеллекта. На основе анализа данных генетической психологии, языкознания и истории техники разработана типология категорий, в контексте идеи развития показана внутренняя связь различных типов категоризации, исследованы различные способы систематизации категорий, показаны границы взаимовлияния категориальных структур мышления и языковых форм. В процессе анализа социально-практического содержания философских категорий раскрыто единство отражательной и деятельностной специфики различных категориальных форм человеческого мировосприятия, показана социально-практическая детерминированность многообразия этих форм, раскрыты их взаимосвязь и взаимозависимость в контексте взаимодействия теоретического и духовно-практического освоения мира человеком, обусловленного динамикой фундаментальных свойств практики. Сквозь призму принципа практики впервые в советской философской литературе проанализировано мировоззренческое содержание таких категорий диалектики, как «пространство и время», «развитие», «причинность», «сущность и явление», «активность», «истина» и др.

Все это позволило выявить детерминированность гносеологического содержания принципа практики — его социально-историческим, мировоззренческим содержанием. Раскрытие указанных особенностей принципа практики осуществлялось по линии философско-мировоззренческого анализа наиболее фундаментальных аспектов проблемы человеческой деятельности — в плане уяснения того обстоятельства, что любое отношение человека к миру /материальное или духовное/ конституируется по принципу практического действия, что в формах общественно-практической деятельности человека фактически задан весь окружающий мир, ими определяется человеческая способность к мировоззренческим обобщениям. В ходе исследования обосновано то обстоятельство,

что практическая деятельность во всех конкретно-исторических формах ее проявления дает подлинный ключ к пониманию специфического содержания категории «мир», являющейся одной из центральных в категориальной структуре мировоззрения, позволяет рассмотреть всю категориальную структуру мировоззрения.

На основе исследования социально-исторического содержания категорий диалектики мною было выдвинуто и обосновано положение о том, что ставшее традицией отождествление философии — и мировоззрения, структуры философского знания — и структуры мировоззренческого сознания, категориальной структуры философии — и категориальной структуры мировоззрения требует пересмотра. Я рассматриваю философию, как форму теоретического разрешения проблем, которые сначала возникают вне ее, порождаются самой практикой общественной жизни и формируются вначале как фундаментальные мировоззренческие проблемы. Узловыми понятиями мировоззрения выступают понятия «человек» и «мир», через которые субъект мировоззрения /индивид, социальная группа, класс или общество в целом/ осознает свое место и назначение в мире. Одна из особенностей мировоззренческого сознания — то, что будучи в большей степени включено в непосредственный жизненный процесс, практическую жизнедеятельность, оно чаще всего выражает свою позицию в терминах, обеспечивающих регулятивную и мотивационную сферы человеческой жизнедеятельности: в понятиях необходимости, долженствования или желания, цели и смысла, убеждения, веры, сомнения, надежды и т.д. В связи с этим мной предпринята попытка исследования такого феномена, как «духовные чувства» человека. Исходя из обоснования понятия мировоззрения как особой формы общественного самосознания и духовно-практического освоения мира, определения коренных целей и смысла человеческого бытия, я стремился показать, что подобная функция познания реализуется не только на его теоретическом уровне, но и на уровне взаимодействия всех сущностных сил человека — чувств, разума, воли, переживаний и т.д.

В своих публикациях по проблемам мировоззрения Вы постоянно подчеркиваете практическую актуальность охарактеризованных выше исследовательских разработок. В чем конкретно проявляется эта актуальность, если ее, так сказать, резюмировать?

Конкретный вклад тех разработок, о которых я говорил выше, в решение практических задач заключается прежде всего в том, что на основе сравнительного анализа философии и мировоззрения, на основе исследования всего комплекса мировоззренческих ас-

пектов диалектики и вопросов категориальной структуры мировоззрения, конкретизируется представления об особенностях формирования мировоззренческой культуры личности, которое осуществляется на почве усвоения духовной культуры общества и через нее — определенных философских представлений. Уяснение названного обстоятельства, на мой взгляд, весьма существенно для практики педагогики, для всего воспитательного процесса.

Каким образом видятся Вам перспективы дальнейшего развития представляемого Вами исследовательского направления? В чем усматриваете Вы свои функции не только как руководителя этого направления, но как директора Института философии Академии наук республики.

Від упорядників: відповідь на це запитання ми поки що в рукописах не знайшли...

СУЩНОСТЬ МИРОВОЗЗРЕНИЯ

При рассмотрении сущности мировоззрения возникает прежде всего вопрос о его тождестве и различии с сознанием. Не коренится ли мировоззрение в самой сущности человеческого сознания? Не является ли оно атрибутом сознания, возникающим и функционирующим вместе с последним?

Для того, чтобы более или менее конкретно ответить на поставленные вопросы необходимо, очевидно, выяснить сущность самого сознания. В истории домарксистской философии наиболее емкие концепции сознания представлены в работах Гегеля и Л. Фейербаха. В «Феноменологии духа», а затем в «Философии духа» Гегель попытался развить учение о создании как о специфическом способе отношения духа к созидаемой им действительности. Характеризуя сознание как атрибут «мыслящего духа» «субъекта суждений», он указывает, что «...— субъект суждений, в котором «я» исключает из себя природную целокупность своих определений, как некоторый объект, как некоторый внешний для него мир, и устанавливает отношение к нему, так, что, в этом внешнем мире оно есть это «я» и непосредственно рефлектируется само в себя, — «это и есть сознание». Здесь существование то, что сознание предполагает противопоставление себе объекта мышления как внешнего мира, в котором субъект сознания, «я», находится, соотносит себя с ним, из которого оно входит (рефлектируясь) в себя. Иначе говоря, сознание связано с осознанием внешнего мира и осознанием себя в этом мире.

Сущностью сознания Гегель считал знание. «Сознание, — писал он, — есть, собственно говоря, знание о каком-либо предмете...». И более конкретно: «Наше обычное знание представляет себе лишь предмет, который оно знает, но в то же время не представляет себе себя, т.е. самого знания. Целое же, которое налицо в знании, это не только предмет, но и я, которое знает, а также взаимоотношения между мной и предметом — сознание».

Таким образом, сознание не просто знание, а — я, которое знает, и, ещё более конкретно, — определенное отношение через знания я к предмету. Эту сторону гегелевского понимания сознания молодой К. Маркс сформулировал следующим образом: «Способ, каким существует сознание и каким нечто существует для него, это — знание».

Сознание, несомненно, функционирует на базе знаний; без последних оно вообще невозможно. «Наличие у человека сознания, — писал С.Л.Рубинштейн — означает собственно, что у него в процессе жизни складывается такая совокупность /или система/ объективированных в слове, более или менее обобщенных знаний, посредством которых он может осознавать окружающее и самого себя, опознавать явления действительности через соотношения с этими знаниями». Иначе говоря: сознание — «это отношение к миру со знанием его собственных объективных свойств и возможностей».

Мировоззренческое «устройство» сознания обнаруживается непосредственно в том, что его предметом выступают не отдельные изолированные вещи и явления, а внешний мир, и только через этот внешний мир — находящиеся в нем отдельные вещи и явления. Поэтому «...сознание выступает реально прежде всего как процесс сознания человеком окружающего мира и самого себя». То же подчеркивается в определениях сознания А.Н.Леонтьевым: «Сознание в своей непосредственности — есть открывающаяся субъекту картина мира, в которую включен и он сам, его действия и состояния».

Таким образом, предмет сознания /внешний мир/ — это всеобщий, точнее целостно-всеобщий объект, универсум. Естественно, поэтому, что и субъект сознания представляет собой целостно-всеобщий субъект. Даже отдельный индивид в той мере, в какой он является сознательным существом, сознает себя как «родовое существо», как представителя социума, общества. Сознание предполагает знание себя как всеобщего, не просто как Ивана, Петра и т.п., а как человека.

Эту сторону сознания отмечал Л.Фейербах. «Сознание в самом строгом смысле, — писал он, — имеется лишь там, где субъект

способен понять свой род, свою сущность». И дальше: «Поэтому животное живет единой, простой, а человек двоякой жизнью. Внутренняя жизнь животного совпадает с внешней, а человек живет внешней и особой внутренней жизнью. Внутренняя жизнь человека тесно связана с его родом, с его сущностью. Человек мыслит, то есть беседует, говорит с самим собой. Животное не может отправлять функции рода без другого индивида, а человек отправляет функции мышления и слова — ибо мышление и слово суть настоящим функциями рода — без помощи другого. Человек одновременно и «Я» и «ты»; он может стать на место другого именно потому, что объектом его сознания служит не только его индивидуальность, но и его род, его сущность». Сознание характеризуется здесь как способность делать предметом своей мысли (и следовательно, языка) себя (свое «я») как отдельного (и уникального) индивида и себя как человека — и как представителя «рода человек», и как самого рода.

Причем важнейшим моментом этой способности является осознание своей сущности как сущности «рода человек» и тем самым ее непреходящести, бесконечности. «Сознание в строгом или собственном смысле слова и сознание бесконечного совпадают; ограниченное сознание не есть сознание; сознание по существу всеобъемлюще, бесконечно. Сознание бесконечного не что иное, как сознание бесконечности сознания. Иначе говоря, в сознании бесконечного сознание обращено на бесконечность собственного существа». Нетрудно заметить, что сознание, по Фейербаху, является «родовым» сознанием, самосознанием рода. Индивид постольку обладает сознанием, поскольку оно дано ему как самосознание рода, имеющее своим предметом «бесконечность собственного существа». Такое понимание сознания — важнейшее достижение философии Фейербаха. Однако Фейербаховские определения понятий «родовая сущность», «род», «родовое сознание» выражают природно-антропологический подход к человеку и его сущности. С точки зрения Фейербаха, родовая сущность человека, атрибутами которой (сущностными силами) являются разум, чувства (любовь) и воля, дано человеческому роду или индивидам от природы, т.е. является природной, а не общественной сущностью. Преодолевая антропологизм Л.Фейербаха, К.Маркс по иному подошел к этой проблеме: человеческая сущность и в своей всеобщности и в своих индивидуальных проявлениях дана человеку не природой, а общественно. «Поэтому, писал молодой К. Маркс, — если человек есть некоторый особенный индивид и именно его особенность делает из него индивида и действительное индивидуальное обще-

ственное существо, то он в такой же мере есть также тотальность, идеальная тотальность, субъективное для себя бытие мыслимого и ощущаемого общества, подобно тому как и в действительности он существует, с одной стороны, как созерцание общественного бытия и действительное пользование им, а с другой стороны — как тотальность человеческого проявления жизни». Поэтому человеческое сознание является общественным сознанием — и как сознание общества и как сознание индивида, отдельной личности. То, что Фейербах назвал «родовой сущностью» человека, является совокупностью всех общественных отношений, исторически /и в индивидуальном плане/ сформировавших и формирующих человека в процессе его человеческой жизнедеятельности.

Таким образом, если в обращении «во вне» мировоззренческая сущность сознания выражается в том, что его предметом выступает внешний мир /и через него — отдельные вещи и явления/, то в обращенности «во внутрь» она проявляется в том, что его предметом выступает человек как «идеальная тотальность... мыслимого и ощущаемого общества» /и через него — отдельные индивиды/. И там и здесь этот предмет универсально всеобщ, что и делает сознание мировоззренчески мыслящим и мировоззренчески воспринимающим сознанием, а мировоззрение — формой или способом общественного самосознания человека. Его узловыми категориями являются понятия «мир» и «человек» — мир в его отношении к человеку и человек, самоопределяющийся в своем общественном и природном мире.

Наряду с познавательным, сознание «включает также аксеологический, ценностный аспект, в котором выражается избирательность сознания, его ориентация на выработанные обществом и принятые субъектом сознания ценности — философские, научные, политические, нравственные, эстетические, религиозные и др.».

Рассмотренные сущностные характеристики сознания в их соотношении с мировоззрением дают, на наш взгляд, достаточные основания для вывода о том, что сознание и мировоззрение находятся в таком единстве, при котором одно без другого немыслимы. Мировоззрение является неотъемлемым атрибутом сознания. А это означает, что процесс становления человеческого сознания — и исторически, и в индивидуальном плане — должен рассматриваться как процесс формирования мировоззрения и, наоборот, процесс формирования мировоззрения — как процесс становления сознания.

Безусловно, сознание не сводится к мировоззрению. Исторически возникнув и обогащаясь в процессе общественной практики,

оно стало «сопровождать» и субъективно организовывать все проявления человеческой жизни. В своих отдельных актах, направляемых вниманием и практическими целями на определенные предметы, сознание, как и мышление, кажется отличным от мировоззрения, но если брать его не в отдельных актах, а в системообразующих элементах, в принципах деятельности, то стержнем его является мировоззрение. Последнее, в конечном счете, задает сознанию горизонт и способ видения мира и самого себя в этом мире.

С этой точки зрения представляется совершенно ошибочным распространенный взгляд на мировоззрение как на теоретическую систему, возникающую на основе развития /и освоения/ философии и науки вообще. Подобная «теоретизация» понятия мировоззрения ведет к выводу, что им обладают только отдельные, «философски подкованные» личности. Так, Э.Ф.Володин пишет: «Мировоззрение как способ теоретического отношения к миру исторически проявляется в период сложного структурного членения общественного сознания и исторически же привязывается к классовому обществу, будучи характерным для личности классового общества. Более того, даже в классово-антагонистическом обществе продолжает существовать ситуация, при которой приобщения огромных масс людей к теоретическому знанию не происходит, что не позволяет говорить о существовании у этих масс мировоззрения в строгом смысле этого понятия». Итак, не только в первобытном, но и в классовом обществе «огромные массы людей» живут без мировоззрения!? Автор сводит здесь мировоззрение к одному из его видов — философско-теоретическому — совершенно игнорируя его донаучные и вненаучные формы /в частности религиозное мировоззрение/. Без мировоззрения не может быть личности, как ее не может быть и без сознания. Другое дело, какое это мировоззрение, каков его мир и какие горизонты этого мира?

Мировоззрение, как и сознание, дается человеку общественно. В отдельной личности оно формируется в процессе усвоения форм человеческой жизнедеятельности и наличной общественно-данной культуры. В самой этой культуре теоретические мировоззренческие знания, философия стали играть формообразующую роль только на определенном историческом этапе. Новая философия в отношении своих основ есть не что иное, как сущность чувства, возведенная до сознания». Поэтому новая философия выступает не только как способ теоретического, но и практического отношения: «...она, не затрагивая достоинства и самостоятельности теории, даже в полном согласии с ней имеет по существу тенденцию практическую, при этом практическую в высшем смысле; она

выступает вместо религии, она включает в себя сущность религии, она воистину — сама религия».

Фейербах прав в том отношении, что действительная философия будущего несомненно должна сменить религию, но он глубоко ошибался, когда писал, что она сама станет религией. Это невозможно не только потому, что философия несовместима с религией как несовместимы научное и антинаучное мировоззрение, но и потому, что в них выражены разные способы отношения человека к миру или разные способы освоения этого мира: теоретический и практически-духовный. Именно К.Марксу принадлежит заслуга установления этих различий. Характеризуя метод теоретического воспроизведения целостного объекта познания в философии и политической экономии путем восхождения от абстрактного к конкретному, он писал: «Целое, как оно представляется в голове в качестве мыслимого целого, есть продукт мыслящей головы, которая осваивает мир исключительно ей присущим образом — образом, отличающимся от художественного, религиозного, практически-духовного».

В мировоззренческом сознании определяющую роль, роль его принципов играют не просто знания, а убеждения, т.е. знания, превратившиеся в сознание. Знание, как отмечалось выше, еще не есть сознание. В гносеологическом отношении знание предполагает различение известного и неизвестного. Оно движется в категориальной связи «не знаю» — «знаю». Это различие делает сознание, делает его на основе знаний, которые превратились во внутренний способ видения предмета, в его узнавание и опознавание. Если знания превратились в сознание, то они уже не знания, а мысленные и чувственные формы, в которых предмет видится и оценивается. В сознании знания объективируются, они уже не знания, а предметы, какими мы их знаем, а точнее мысленно видим.

В этом плане, для того чтобы знания превратились в сознание, необходимо, чтобы они вошли в «неорганическую» природу нашего Я, стали способом нашего видения внешнего мира и самих себя, причем таким образом, что мы не можем иначе не видеть, не понимать, не представлять ни внешнего мира, ни самих себя. Отсюда проистекает исключительно важный вывод: знания, превратившиеся в сознание, — это прежде всего знания, ставшие элементом мировоззрения, способом ориентировки как во внешнем, так и в своем собственном мире. Будучи редактированными и опять осознанными как знания, они выступают в качестве убеждений.

Формирование мировоззрения предполагает превращения знаний /понятий и представлений/ в убеждение. Представления и

идеи, входящие в состав мировоззрения, — отмечает П.Н.Федосеев, — становятся убеждениями человека, активно участвуют в формировании его позиции по отношению ко всем жизненно важным явлениям и событиям в мире». Определяющую роль убеждений в структуре мировоззрения глубоко раскрыл в своих работах Т.И.Ойзерман. Как известно, стало традицией при определении мировоззрения пользоваться понятиями «взгляды», «представления», «идеи». Т.И.Ойзерман предложил вместо них понятие «убеждения»: «...мировоззрение, всякое мировоззрение, — пишет он, — представляет собой систематическое единство многообразия непосредственно связанных с осознаваемыми интересами людей обобщенных убеждений, относительно сущности природных или социальных явлений или же совокупности тех или иных других явлений». Именно как система убеждений, а не система знаний, мировоззрение выступает формой общественного сознания и тем самым определяется не познанием, а бытием. Как справедливо замечает в связи с этим Т.И.Ойзерман: «Действительной основой всякого мировоззрения является общественное бытие, так как мировоззрение есть особая форма общественного сознания.

Мировоззрение предполагает наличие и обобщенных представлений о мире в целом, о закономерностях его развития, о месте и предназначении в нем человека, о сущности и смысле человеческого бытия и т.п. Но все эти представления становятся элементами мировоззрения тогда, когда они интегрируются в форму общественного самосознания человека, где узловыми категориями выступает понятие «человек» и «мир», через которые субъект мировоззрения /индивид, социальная группа, класс, общество в целом/ осознает свою общественную сущность, свое место и предназначение в мире.

Социальной функцией мировоззрения как формы общественного самосознания человека является миропреобразование, духовное освоение мира, преодоление его внешней чуждости и превращение в мир реализации человеческих потребностей и интересов, чаяний и надежд, высших целей и идеалов. В этом плане мировоззрение является способом практически-духовного освоения мира.

Освоение мира человеком осуществляется в трех основных формах: 1/ в форме материальной практики — освоение внешней человеку природной действительности через ее практическое преобразование и приспособление к удовлетворению общественных потребностей; 2/ в форме познания /теоретическое освоение/ — создание системы объективирования в слове, в языке знаний, построения теоретической «модели мира» и 3/ в форме духовного

преобразования /практически-духовное освоение/ — создание образов и представлений, в которых внешняя чуждость и враждебность человеку еще неосвоенного им внешнего мира преодолеваются духовно — путем создания «модели» истинно человеческого мира, адекватного его высшим желаниям и потребностям.

Сознание не только отражает, но и творит мир. «Именно в обеспечении целеполагающей творческой деятельности, направленной на преобразование мира с учетом интересов человека и общества, состоит основной жизненный смысл и историческая необходимость возникновения и исторического развития сознания...»¹⁶. Это относится и к мировоззрению как атрибуту сознания.

Практически-духовное освоение мира в мировоззрении осуществляется через его удвоение — миру, в котором осуществляется непосредственная жизнедеятельность, миру «наличного бытия» противопоставляется мир реализации высших ценностей жизни, мир «сущностного бытия». Естественно, что в различные исторические эпохи представления об этих мирах имели различное социокультурное содержание. В первобытном обществе в мифологическом сознании это видимый и невидимый мир, в религиозном сознании классового общества — посюсторонний и потусторонний мир, в научном мировоззрении — мир настоящего и мир будущего.

Важнейшей особенностью мировоззренческого сознания является то, что в нем мир «сущностного бытия», хотя он непосредственно и не дан, воспринимается и переживается как несомненно истинный и более истинный и действительный, чем непосредственно данный мир «наличного бытия». Мировоззренческое сознание здесь проявляет свою — уникальную способность воспринимать и переживать воображаемое как действительное, прошлое и будущее как настоящее. «Экзистенциальные» основания этого феномена человеческого сознания, на наш взгляд, следует искать в особенностях человеческой чувственности, в формах чувственного освоения мира.

Человек отделяет себя от своей жизнедеятельности. Он способен в своем сознании выносить себя и делать «проекции своего бытия» в пространственные и временные параметры и горизонты, далеко выходящие за границы его непосредственного пространственно-временного бытия, и воспринимать их как чувственно данный мир. Именно благодаря способности отделять себя от своей непосредственной жизнедеятельности, «выходить» за горизонты конкретного пространственно-временного бытия этой жизнедеятельности, «возвращаться» в прошлое и «уходить» в будущее, открывать для себя новые возможности и ставить себя в многообраз-

нейшие обстоятельства, человек способен жить духовной жизнью. Пространство и время этой жизни — отличаются от пространства и времени его материального бытия.

Л.Фейербаху принадлежит известное изречение: «Только человеческие глаза знают духовные пиршества». К. Маркс писал: «Лишь благодаря предметно развернутому богатству человеческого существа развивается, а частью и впервые порождается, богатство субъективной человеческой чувственности: музыкальное ухо, чувствующий красоту формы глаз, — короче говоря, такие чувства, которые способны к человеческим наслаждениям и которые утверждают себя как человеческие сущностные силы. Ибо не только пять внешних чувств, но и так называемые духовные чувства, практические чувства /воля, любовь и т.д./, — одним словом, человеческое чувство, человечность чувств, — возникают лишь благодаря наличию соответствующего предмета, благодаря очеловеченной природе. Образование пяти внешних чувств — это работа всей предшествующей всемирной истории.

Те чувства, которые К.Маркс назвал «духовными» в отличие от «пяти внешних» охватывают широчайший спектр чувственных отношений человека к миру, в том числе и все человеческие привязанности, начиная от такой интимнейшей, как материнская любовь, и кончая высочайшим гражданским чувством — любовью к «Матери-Родине». Особенностью предметов этих чувств является то, что они в значительной своей части являются смысложизненными предметами. Ради них человек способен к любым самоотречениям, вплоть до самопожертвования. Семейные /в прошлом кровнородственные/, супружеские, гражданские, нравственные, эстетические и т.п. человеческие чувства отражают свой предмет в единстве реального и идеального. В них идеальное /представление, образ/ воспринимается и переживается как реальное, а реальное /чувственный предмет/ — как идеальное. Мысленные и чувственные образы /идеи, представления и т.п./ преобразовываются в идеалы, когда их объекты становятся предметами чувственного, практически-духовного освоения мира. «Родина-Мать» — это и материальная реальность, и представление, и образ, и идеал — идеал патриотического сознания, предмет национальных чувств. Идеал добра становится нравственным идеалом, если его объект — предмет нравственных чувств человека, когда «служение» добру приносит высшие нравственные наслаждения, а измена — глубокие страдания.

Духовная жизнь немыслима без удовлетворения духовных чувств. Неудовлетворенность или удовлетворенность здесь высту-

пают в виде эмоционального переживания — страдания или радости, горя или восхищения, гордости или мучений совести и т.п. Эмоции придают предметам чувств, даже их идеализированным и символизированным образам, значение предметов желаний или отвращения, любви или ненависти. Любовь К.Маркс назвал «пиршеством чувств». Нам становится страшно при одной мысли потерять того, кого мы любим. Теряя, мы испытываем горе, обретая — счастье. И само счастье есть не что иное, как радость бытия, наполняющая нас при осуществлении желаний, ожиданий, надежд, в которые мы вкладывали высшие ценности жизни и прежде всего наши идеалы, предметы нашей привязанности, любви. Жизнь без высоких идеалов и глубоких человеческих «духовных чувств» бездуховна.

Идеалы являются важнейшими интегрирующими принципами любого мировоззрения. Практически-духовное освоение мира, создание образов /«моделей»/ мира «истинного», сущностного бытия, реализуется на основе идеалов истины /истинная действительность/, добра /идеал нравственных отношений/ и красоты. Сами эти идеалы становятся жизненными целями людей, предметами приложения их практической энергии, когда они становятся предметами их веры. Мировоззрение невозможно без веры.

В советской философской литературе стало уже общепризнанным мнение, что вера как феномен человеческого сознания далеко не идентична религиозной вере. «Знание и вера, — писал П.В.Копнин, — считались исконно противоположными, несовместимыми. И действительно, если под верой понимать слепую веру в иллюзорный, фантастический мир, с которой связано религиозное мировоззрение, то они несовместимы. Религиозная вера построена на принципе: верю потому, что надо верить... Такая вера противоположна знанию с его требованием доказательности выдвигаемых положений. Наука несовместима со слепой верой в сверхъестественное, иллюзорное и мистическое. Однако вера и религия — не одно и то же... Необходимо строго различать слепую веру, ведущую к религии, и веру, убежденность человека, основанную на знании объективной закономерности. Последняя не только не противоречит истине науки, но вытекает из нее». В вере и через веру знания обретают практическую энергию, она не только и не просто знание, а «оплодотворенные волей, чувствами и стремлениями человека, знания, перешедшие в убеждения».

Различия между религиозной верой и верой, опирающейся на научные знания, которые отмечает П.В.Копнин, не вызывают сомнений. Однако, на наш взгляд, автор настолько сближает веру с

убеждениями, что они отождествляются. Но вера и убеждения — не одно и то же. Поверить во что-то и убедиться в чем-то — вещи разные. Для того чтобы убедиться, необходимы доказательства или опытная, практическая проверка. Верим же мы /принимаем на веру/ в истинность многих знаний, представлений, идей без предварительной собственной логической и опытной проверки, полагаясь на авторитет общества /например, родителей, учителей, общественного мнения, мнения и умонастроения социальном группы, к которой принадлежим и т.п./ и авторитет науки. С другой стороны, есть много знаний, истинность которых предположительна, еще не вполне доказана, но мы воспринимаем их как истинные, поскольку они соответствуют нашим мировоззренческим установкам. Наконец, есть знания о возможных событиях будущего, в неизбежность которых мы верим благодаря нашей заинтересованности в них. И эта вера дает нам силы работать на эти события, приближать их. Например, мы знаем, что в современных условиях есть возможность не допустить развязывания империализмом войны и, борясь за мир, мы верим в его торжество. Таким образом, вера является важнейшим элементом нашей духовной жизни, своеобразной «сущностной силой», позволяющей преодолевать трудности. Мировоззренческое видение будущего, даже когда оно опирается на весь комплекс научных знаний, не может обходиться без веры, ибо достоверно предвидеть все существенно важное для нас в будущем ходе событий невероятно трудно.

Необходимость возникновения веры как неотъемлемого компонента сознания коренится в самой общественной практике, в диалектике знания и деятельности.

Как известно, практика является основой познания и критерием истинности знаний. Но если практика — это целеполагающая сознательная деятельность, то она предполагает знание того, на что направлена и что она должна иметь своим результатом. Если же она является основой познания и критерием истинности тех знаний, которыми она руководствуется, то действительные знания могут быть только в конце, а не в начале. Противоречия разрешаются тем, что знания в начале, т.е. знания на основе которых принимаются практические /жизненные/ решения, выступают часто как предположения /гипотезы/, подтверждаемые или опровергаемые практической деятельностью по их реализации. Так как в практической жизнедеятельности решения принимаются не теоретические, а жизненные, то для вложения в их реализацию практической энергии и воли, необходимо, чтобы субъект деятельности воспринял предположительное, вероятностно истинное как досто-

верное, принял на веру. В этом аспекте вера есть практически вырабатываемая установка на восприятие вероятностно истинного как достоверного.

Поскольку, с другой стороны, человеческая деятельность реализует часто альтернативные возможности, то вера есть установка на восприятие некоторой благоприятной альтернативной возможности как единственно реализуемой, единственно возможной. Мир будущего, в какой бы форме он не представлялся, как в индивидуальном, так и в общественном бытии, — мир возможностей. Мир прошлого — мир реализованных или утраченных возможностей. Наши представления о будущем — это поиски и переживание разных возможностей, создание на их основе представляемого образа будущего бытия. Да и сам процесс творчества — это прежде всего открытие возможностей.

В этом заключается, в частности, большая творческая роль мечты, полета человеческой фантазии, с помощью которых человек, окидывая взором безбрежное море абстрактных возможностей, открывает реальные возможности. В процессе раскрытия этих возможностей соответственно интересам, ожиданиям и стремлениям человека и формируется такой психологический феномен духовной жизни, как надежда. Надежда — одна из форм восприятия будущего, где желаемое, нужное и необходимое видится и ожидается как реальность, которая должна совершиться. В отличие от мечты, надежда воспринимает будущее не только как возможное, но и как должное и необходимое. Без надежды невозможно мировоззрение как активное переживание и вживание в будущее, стремление отдать себя этому будущему, реализовать себя в нем, нет активной жизненной позиции. Надежда — это единство противоположностей: знания и веры. Это — мечта, в реализацию которой человек поверил, которая стала объектом веры. А мечта может стать предметом веры, когда возможность ее объекта выявлена познанием.

Иногда полагают, что вера превращает знания в догмы и что, следовательно, в науке она не только не нужна, но и вредна. Представляется, что это заблуждение. Например, когда ученый выдвигает «сумасшедшую» идею, которая в лучшем случае является гипотезой, он не сможет вложить в ее обоснование и развитие всю свою энергию, а иногда и всю жизнь, если не воспринимает ее как истинную. Тут вера является установкой на восприятие предположительно истинного, вероятностного знания как достоверно истинного. Как психологический феномен она генетически связана с целеполагающей творческой деятельностью, включает в себя видение и предвидение будущего. К предположениям практической

жизни мы относимся как к принятым на веру знаниям. Объективно предположения — это вероятностное знание, оно превращается в достоверное знание после выполнения действия. Но чтобы осуществить это действие, нужно поверить в истинность предположения, в его достоверность.

Вера противоречива. Она зачастую опирается на авторитет, и в этом состоит ее историческая ограниченность. Но в этом также — ее важное достоинство. Так, большинство знаний в детском возрасте мы принимаем на веру, под влиянием авторитета родителей и учителей, без которого воспитание невозможно. Кроме того, вера имеет ту важную особенность /и в этом ее большое преимущество/, что она способна выявить и реализовать скрытую возможность, способствуя тому, что человек может сделать, казалось бы, невозможное, она вдохновляет человека, возвышает его над обстоятельствами.

Обобщая изложенное выше, можно дать следующее определение веры как необходимого атрибута человеческого сознания: это способ восприятия социальной информации, ценностей общественной и личной жизни, когда они непосредственно не даны в собственном опыте субъекта веры, но принимаются им как достоверные факты и характеристики действительности; важнейшее средство освоения опыта предшествующих поколений, реализации ожиданий и надежд, мировоззренческих идеалов.

Мировоззрение — форма общественного самосознания человека, через которую он воспринимает, осмысливает и оценивает окружающую действительность как мир своего бытия и деятельности, определяет и переживает свое место, предназначение и участь в нем. В мировоззрение входят обобщенные представления о мире и самом человеке, о направленности хода событий в мире, о смысле человеческой жизни, исторических судьбах человечества и т.п., а также система опирающаяся на чувства убеждений, принципов и идеалов по мироустройству и миропереустройству.

Формируясь вместе с человеческим сознанием на основе материальной практики, мировоззрение реализует потребности и цели практического преобразования мира духовно, выступая как его практически-духовное освоение, в котором преодоление «чуждости» мира реализуется путем создания образов его иного, должного и желаемого состояния в соответствии с идеалами истины, добра и красоты.

1 Гегель Г. В. Ф. Философия духа. Соч. : в 15-ти т., М., 1956, т.3.

2 Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа и логика. — В кн.: Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет. М., 1971, т.2.

- 3 Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т.42.
- 4 Рубинштейн С.Л. Бытие и сознание. — М., 1957.
- 5 Психологический словарь. — М., 1983.
- 6 Леонтьев А.Н. Деятельность. Сознание. Личность. — М., 1977.
- 7 Фейербах Л. Сущность христианства /1841/. — Избранные философские произведения. М., 1955, т.2.
- 8 Философский энциклопедический словарь. — М., 1983.
- 9 Володин Э.Ф. Искусство и мировоззрение. — М., 1982.
- 10 Федосеев П. Н. Философия и научное познание. — М., 1983.
- 11 Фейербах Л. Основные положения философии будущего. — Избранные философские произведения, т.1.
- 12 Маркс К. Введение: Из экономических рукописей 1957-1858 годов — Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд., т.12.
- 13 Федосеев П.Н. Философия и научное познание.
- 14 Ойзерман Т.И. Мировоззрение, как феномен духовной жизни общества. — Общественные науки, № 5, 1983.
- 15 Копнин П.В. Введение в марксистскую гносеологию. — Киев, 1966.

НАУКА, ФИЛОСОФИЯ И МИРОВОЗЗРЕНИЕ КАК ФОРМЫ ОБЩЕСТВЕННОГО СОЗНАНИЯ

1. Наука исторически возникла из познавательного (теоретического) отношения человека к миру, когда оно выделилось в относительно самостоятельную сферу человеческой деятельности. Это определяет сущность науки как одного из способов человеческой деятельности, целью которого является познание сущего (и должного) как необходимого, выработка логически и экспериментально обоснованного знания. Но наука не только сила человеческой деятельности, но и результат этой деятельности — система знания. Как система знания наука имеет два способа бытия: во-первых, как производительная сила общества, когда она использует в качестве инструмента практической переделки определенных областей действительности, и, во-вторых, как форма общественного сознания, когда ее знания превращаются в сознание.

2. Без знаний нет сознания. Но знания — это еще не сознание. Знание предполагает различие известного и неизвестного. Оно движется в категориальной связи «не знаю» — «знаю». Это различие делает сознание сущность которого выражается в категориальной связи «Я» — «предмет». Для того, чтобы знания превратились в со-

знание, необходимо чтобы они стали внутренним способом видения предмета, его «узнавания» и «опознавания». Если знания превратились в сознание то они уже не знания, а мысленные и чувственные формы, в которых предмет видится, предстает перед Я. В этом плане для того, чтобы знания превратились в сознание, необходимо, чтобы они стали способом нашего видения внешнего мира и самих себя и притом таким образом, что мы не можем иначе не видеть, не понимать, ни представлять как только так. Знания превратившиеся в сознание; — это прежде всего знания, ставшие мировоззрением, способом ориентировки как во внешнем, так и в своем собственном мире.

3. Мировоззрение является атрибутом сознания, в котором выражается его общественная природа. Можно видеть три исторических типа мировоззрения: мифологический, религиозный и научный. В функциональном отношении мировоззрение — это (1) форма общественного самосознания человека, через которую и в которой человеческий индивид воспринимает и осмысливает свое человеческое бытие в мире (в конечном итоге — в соответствии со своим социальным положением), и (2) способ духовно-практического освоения мира, в котором последний удваивается на мир сущего и должного, внешней необходимости и свободы, настоящего и будущего.

4. Философия исторически сложилась как та область человеческого познания, которая сделала предметом своих изысканий мировоззренческую проблематику. Она — форма теоретического развития мировоззрения. Каждый общественно сформированный человек, поскольку он обладает сознанием, — обладает и мировоззрением, а поскольку он размышляет об этих предметах, он — «философствует». «Профессиональная» философия возникла и развилась по мере развития «профессионального» познания, науки, превращая в предмет своих исследований все более усложняющуюся с общественным прогрессом мировоззренческую проблематику, опираясь при этом не только на достижения отдельных наук, но и всей человеческой культуры. Любое мировоззрение отражает действительность сквозь призму жизненных целей и социальных интересов общественного человека. Общественное сознание есть не что иное как осознание общественного бытия.

5. Наука тогда функционирует в форме общественного сознания, когда она так или иначе входит в мировоззрение, становится средством решения мировоззренческих проблем. Эта участь постигла, как известно, даже теорему Пифагора, не говоря уже о механике Ньютона или теории относительности Эйнштейна. В конечном итоге высшая цель познания — дать решение наиболее

важних для человека смысло-жизненных проблем, каковыми и являются мировоззренческие проблемы.

6. Но если любые научные знания в той или иной ситуации могут стать средством решения мировоззренческих проблем, то решать эти проблемы на специальном познавательном уровне призвана философия. Именно она здесь выступает как средство превращения разветвления системы научного знания в форму общественного сознания.

ПРО СМИСЛ БУТТЯ

Спалах розмірковувань щодо смислу буття виникає у різних культурах тоді, коли людина виходить за межі індивідуального існування, вона починає усвідомлювати буття загалом — і водночас власне життя, саму себе і свої межі. Коли перед людиною відкривається жах світу і власна безпорадність. Коли вона, немовби стоячи над прірвою, задається радикальними питаннями щодо звільнення і спасіння. Німецький філософ Карл Ясперс не без підстав називає прадавні часи, в які з'явилося таке усвідомлення людиною довкільного світу та самої себе, вісьовим часом. Саме тоді відбулося відкриття того, що пізніше почали поіменовувати розумом та особистістю.

Серед одвічних світоглядних проблем, які тривожили і тривожать людський дух, нашу свідомість є, насамперед, дві кардинальні. Це, по-перше, приреченість всіх нас на смерть, людська смертність і наше потаємне бажання безсмертя, зрештою, людська призначеність до безсмертя: по-друге, вкоріненість в нашому бутті зла, незлагод і страждань, з одного боку, і наше людське бажання добра, намагання уникнути негод і страждань, нестримне прагнення до щастя.

Звідси і впливає головне світоглядне питання: якщо смерть неминуча і якщо наше життя сповнене незлагод і страждань, коли нам за наше добро часто платять «чорною невдячністю», то який сенс такого життя, для чого ми живемо? Щоб терпіти зло, страждати і в стражданнях померти? Світ сповнений зла, або як сказано у Біблії, «лежить у злі», то як може бути в ньому добро і, отже, як може жити в ньому людина, призначення якої чинити не зло, а добро? І чим може вона, людина, виправдати своє буття у світі зла?

Всі ці питання постали перед людьми ще в сиву давнину. Про це свідчать зокрема «Біблія», її «Старий Завіт», де не лише ставляться кардинальні смислбуттєві питання, а й дається через «божественне одкровення» відповідь на них. Згідно «Святому письму» створені Богом перші люди Адам та Єва порушили волю Бога-Отця, вжили

заборонений плід (яблуко) із дерева пізнання добра і зла, і вчинили першородний гріх, за що були вигнані з Раю, з безсмертних стали смертними, і як кару небесну Адаму — нести тягар праці, трудитись в поті чола, а Єві — народжувати в муках. Звичайно, це не означало, що Єва, і взагалі жінки, не повинні трудитись — навпаки, як гріх, так і кара Єви більша, вона мала працювати та ще й народжувати в муках. Подальша доля людини і людей, за Старим Завітом, у волі Бога. Бог всемогутній і всемилостивий. Смысл і призначення життя людей у цьому грішному світі — заслужити милість Бога непотьмареною вірою в нього, в його благість і неухильним виконанням його заповітів, сповіщених Мойсеєм. *(Від упорядників: Тут втрачено з рукопису мінімум один абзац тексту, який підводить до наступної думки.)*

...Справжнім життям є духовне життя. Життя, як задоволення тілесних, матеріальних потреб є лише засобом до цього істинного життя. «Живу не для того, щоб їсти і пити, а п'ю і їм для того, щоб жити».

В чому ж полягає духовне життя і в чому його вищість за тілесне матеріальне життя? Найавторитетнішу і найпоширенішу відповідь на це питання в Стародавній Греції і Римі дали стоїки, філософи, які висунули і відстоювали думку, що людина за своєю суттю свободна істота, і вона свободна саме як духовна розумна істота. Веліннями розуму, а не чуттєвими жаданнями має вона керуватися. Головним з цих велінь розуму є доброчинність, служіння добру. Нагородою за доброчинність є сама доброчинність. Отже смысл людського життя, його призначення — в служінні добру, в доброчинності. Пізніше, вже в нові часи ці погляди розвивав німецький філософ І. Кант. Згідно його вчення вище призначення людини — чинити добро. До цього її спонукує категоричне моральне веління її розуму: чини так, щоб в іншій людині і в усьому людстві ти вбачав не засіб, а ціль. Цей напрям дістав назву етики обов'язку.

Дещо інший і в чомусь протилежний напрям, започаткований давньогрецьким філософом Епікуром, і дістав назву епікуреїзму. Згідно з Епікуром, людина в своєму житті прагне до щастя і це щастя їй приносить насолода, що її дарує саме життя. Пізніше згадуваний напрям дістав назву гедонізму (від грец. слова гедоне — насолода). Однак сам Епікур вважав не всяку насолоду благом, а лише ту, що є джерелом нашого щастя як душевного спокою, душевної радості. Прихильником такого розуміння щастя був і наш український філософ Григорій Сковорода, який також вбачав щастя в «веселій душевності». Цим мабуть і пояснюється чому Сковоро-

да в одному із своїх творів побачив аналогію між життям Епікура і життям Ісуса Христа.

Однак ця аналогія навряд чи правомірна. Те, що внесло вчення Ісуса Христа і християнство в цілому в духовну скарбницю людства і зокрема в проблему смислу і призначення людського життя, виходить далеко за межі ідей давньогрецької філософії, хоча і не без її впливу. Якщо спробувати одним словом виразити смисл і призначення людського життя в дусі вчення Ісуса Христа, то цим словом є любов. Любов до Бога як джерело благодаті, до Ісуса Христа як Спасителя і до людей як носіїв образу божого і в цьому рівних всіх в собі і перед Богом.

Під впливом християнського вчення поняття любові набуло в європейській культурі і філософії справді смисложиттєвого значення. Ним долався раціоналізм, просвітительська абсолютизація розуму та знання і приверталася увага до більш глибоких чинників людського буття.

Любов є особливе але не сердечне почуття, одержимість яким часто набуває сили пристрасті, і задоволення якої доставляє вищу радість. Мова йде тут не лише про кохання, а й про любов до Вітчизни, материнську і батьківську любов, моральні і естетичні почуття. Нарешті є любов як одержимість працею покликанням, тим, що Григорій Сковорода назвав «сродною» працею. Великий український філософ доводив, що щастя, душевну радість людина дістає насамперед і головним чином у праці за покликанням, в «сродній праці». Кожна людина має свою так би мовити «іскру божу», і потрібно лише пізнати її, відкрити в собі з тим, щоб загорітись спорідненою любимою працею. Отже праця, коли вона стає предметом нашого уподобання, любимою працею, набуває смисложиттєвого значення.

Такого значення набувають предмети і всіх інших наших сердечних почуттів, нашої любові. Особливістю цих предметів є те, що в них поєднуються ознаки реального і ідеального. Для патріота, тобто для того, хто любить свою Батьківщину, вона є і реальністю, рідним краєм, і ідеалом, образом Матері-Вітчизни. Для закоханого кохана — реальність, але реальність ідеальна. Він схиляється перед неї, ладен за неї і без неї вмерти. Те саме стосується і наших моральних почуттів. Для того, хто має почуття обов'язку, а не просто знання того, служіння обов'язку, його виконання (особливо коли воно вимагає напруги сил, боротьбу з собою) приносить вище задоволення, радість, а порушення обов'язку — розлад з собою, муки совісті, душевні болі. Звичайно, це має місце тоді, коли є людські почуття — почуття обов'язку, справедливості, доброчинності і т. і.

Отже, предмети наших сердечних почуттів, нашої любові є смисложиттєві предмети, такі, за які варто жити і вмерти. Це — наші кохані, наші діти і батьки, наша батьківщина, країна, нація, держава, улюблена справа, наші святині, ідеали добра, істини і краси.

Любов, таким чином, є глибинною основою духовності, а поза тим і всього духовного життя людини. Це те, що гідно підносить її, людину, над усіма марнотами сьогодення до вищих духовних поривань, що поєднують розум з її серцем.

Сила любові така, що коли б нею сповнилися серця усіх людей усього світу, коли б вони скрізь і завжди спонукалися в своїх діях лише любов'ю, служінням істині, добру і красі Царство Боже зійшло б на землю.

На жаль, як я уже зазначав, в самому людському бутті вкорінене і зло. В людини є гріхозна, егоїстична, своєкорисна іпостась. За певних умов вона бере гору і примушує людину діяти всупереч її людському призначенню, чинити не добро, а зло, спонукатись не любов'ю, а ненавистю. Зрештою в життєдіяльності кожної людини чиниться боротьба егоїстичних і альтруїстичних мотивів. Людина вільна у обранні цих мотивів, тому й несе відповідальність за свої вчинки. Щоб бути сердечною, доброю, справедливою, чесною, вона має здолати в собі гріховні своєкорисні, злостиві спокуси. Як каже наша давня мудрість: «Зумій себе здолать, щоб стать собою». Бути добрим, оберненим до добра важче, ніж — злим, оберненим до зла.

В цій оберненості людини до добра чи зла виключно важливу роль відіграють умови суспільного життя, обсяг і глибина — зла чи добра, що існує в суспільстві, гуманності, справедливості, правопорядку, соціальної захищеності добра чи його протилежностей. Від цього залежать суспільні пріоритети в оцінці життєдіяльності людини: чи її праця і працелюбство і, отже, її здібності і таланти — чи її доброчесність до влади.

Демократична, справді правова держава має захищати і множити добро, а не зло, максимально сприяти законом і владою утвердженню в суспільстві, в суспільній свідомості вищих духовних цінностей людського життя, в яких і полягає його істинний смисл. Єдиний шлях до цього — це забезпечення добробуту і всебічного розвитку культури в суспільстві. Культура і лише культура є основою формування вищих духовних запитів людини, її смисложиттєвих пріоритетів. І наша молода українська держава, щоб самоутвердитись як демократична держава, має йти цим шляхом. В ній має домінувати не культ власності і багатства, а культ праці, працелюбства, освіти і культури!

ТАЛАНТ, ЯК СОЦІАЛЬНА ПРОБЛЕМА

1. Постановка питання:

а) Відомо, що здібності людини не дані їй від природи, а є продуктом її суспільного виховання, становлення її як людини.

б) Реалізацією здібностей людини в певній сфері творчої діяльності є талант.

в) Отже, талант є явище соціально обумовлене, являє собою продукт суспільних умов формування людської особистості.

г) В зв'язку з цим постає проблема: чому протягом тисячоліть талант був рідкісним явищем і розглядався як «дар божий»? Які соціальні фактори зумовлювали такий погляд на талант і за яких соціальних умов талант міг стати масовим явищем? Проблема можна сформулювати і так: коли талант має своєю основою природню виключність, тоді він є даром окремим, коли ж він є продуктом соціальним, то за таких умов він перестає бути виключеністю і стає ознакою всіх людських особистостей, тобто ознакою людської особистості як такою?

2. Запропоноване на розгляд рішення.

Людина за своєю суттю, тобто людина як людство є творець. З покоління в покоління, від епохи до епохи вона створює нове, олюднює природу, творить свій людський предметний і духовний світ. Оскільки в поняття «талант» не входить щось більше, ніж ознака «творець», то по відношенню до людства в широкому розумінні цього слова категорію «талант» замінити категорією «творець».

ГЕГЕЛЬ ОБ ОСОБЕННОСТЯХ ЮНОШЕСКОГО СОЗНАНИЯ (ТЕЗИСЫ)

1. Среди вопросов, которые привлекали пристальное внимание великого немецкого диалектика, в решение которых он внес существенный вклад, важное место занимает вопрос о возрастных особенностях человеческого сознания и в связи с этим вопрос об особенностях юношеского сознания.

2. Существо гегелевского подхода к решению рассматриваемого вопроса состоит в выяснении специфического способа отношения к действительности, к миру, к обществу, который свойственен юности и характеризует ее отличие от отрочества и зрелого возраста.

3. Узловым пунктом перехода от отрочества к юности Гегель считал пробуждение гражданских чувств и формирование нравственного идеала общественных отношений. «До юноши, — писал он, — подросток созревает тогда, когда при наступлении половой зрелости в нем начинается пробуждаться и искать себе удовлетворения жизнь рода.

Юноша обращается вообще к субстанциальному всеобщему: его идеал представляется ему уже не в личности зрелого мужа, как мальчику, но понимается им как нечто всеобщее, от такой единичности независимое» (Гегель. *Философия духа*. Соч. Т. III, С. 93).

4. Юность работает не над миром, а над собой; её настоящая работа — внутренняя жизнь, внешняя жизнь — это то, что должно еще прити. Поэтому юность живет будущим. Она приемлет настоящее как еще недействительную жизнь. Действительная жизнь необычная, отличная от этой настоящей. Отсюда мечтательный характер юношеского сознания, романтизация им жизни как арены будущей собственной деятельности.

5. В силу своего мечтательного и романтического характера юношеское сознание противопоставляет себя действительности — миру мечты, желаемому придает значение должного и необходимого. Его идеал имеет «все еще более или менее субъективный вид, все равно живет ли он в нем как идеал любви и дружбы, или как идеал некоего всеобщего миропорядка. В этой субъективности субстанциального содержания такого идеала заключается не только его противоположность по отношению к существующему миру, но также стремление снять эту противоположность посредством осуществления идеала. Содержание идеала наполняет юношу чувством деятельной силы, он воображает себя поэтому призванным и способным переделать мир, который кажется ему распавшимся» (Там же. С. 94). Отрицательное отношение к наличным, ставшим обыденными, формами жизни, неприятие их, устремление к необычному, возвышающемуся над обыденным — характерная черта юношеского сознания. Идеал имеет здесь все еще более или менее субъективный вид.

[...] (Пункты 6 — 8 у рукописях не найдено. — *Упорядники.*)

9. Юноша приписывает себе черты субстанциальности — истину и благо. За миром же он, напротив, оставляет определение случайного.

10. Ему предстоит, однако, возвыситься над этой неистинной противоположностью до понимания, что, наоборот, «в качестве субстанциального следует рассматривать мир... — что человек, по этой причине может найти существо своей деятельности и своё удовлетворение только в противостоящем ему и самостоятельно следующем по своему пути мире и что поэтому он должен выработать требуемое для дела умение».

11. Достигнув этой точки зрения, юноша оказывается на точке зрения «объективной духовности», благодаря чему он становится зрелым мужем.

12. Переход от юношества к зрелости Гегель связывает с вхождением юноши в практическую жизнь, где он вынужден выйти из сво-

его идеального мира и занятия практическими «мелочами», стать деятельным для других. «Сначала переход из его (юноши — В.Ш.) идеальной жизни в гражданское общество может казаться юноше тягостным переходом в филистерскую жизнь. До сих пор занятый только общими предметами и работая только на себя, юноша превращающийся теперь в мужа, должен, вступая в практическую жизнь, стать деятельным для других и заняться мелочами. И хотя это совершенно в порядке вещей, ибо если необходимо действовать, то неизбежно прийти и к частностям, — однако для человека начало занятия этими частностями может быть все-таки весьма тягостным, и невозможность непосредственного осуществления его идеалов может ввергнуть его в ипохондрию. Этой ипохондрии, — сколько бы незначительной не была она у каждого, — едва ли кому-либо удавалось избежать. Чем позднее она у человека, тем тягостнее бывают ее симптомы» (Там же. С. 94).

13. Считая, что юношеское сознание не приемлет наличных быденных форм общественной жизни, что оно, напротив, отрицает их и стремится к иным, еще неосвоенным в массовом виде, Гегель однако полагал, что мир уже в основном завершен и коренной переделке не подлежит. Изменения в нем осуществляются малозаметно и являются результатом суммарного действия всей массы индивидов.

14. Момент истины в представлениях Гегеля о путях решения противоречий между субъективными устремлениями юности к преобразованию мира и объективным ходом вещей состоит в том, что, действительно, практическое преобразование мира — продукт не юности, а зрелого действия поколений.

О ВРЕМЕНИ И ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ (ТЕЗИСЫ)

Временной интервал непосредственного действия — это исчезающий миг, превращающий настоящее в прошлое и будущее. С другой стороны, конечный интервал времени фиксируется временем некоторого дела-действия (например, время создания рабочим некоторых деталей, если рабочий день — количество деталей).

Но очевидно, нужно все же начать с непосредственности времени, течения времени по шкале: настоящее, превращающееся в прошлое, и будущее, превращающееся в настоящее. Действительное время — это миг. Реальная жизнь в данном аспекте воспринимается как жизнь, выраженная действием.

А может начать с живой человеческой личности? Жизнь — целесообразная персональная деятельность, осуществляемая в определенном пространстве и времени.

Идея следующая — человек в силу того, что он живет прошлым и будущим, создает свой мир духовной жизни, по отношению к которой реальный поток «времен временных ситуаций» это движущийся поезд, в котором покоится настоящее.

ОТВЕТЫ НА ВОПРОСЫ ОРГБЮРО ДИСПУТА «СЧАСТЬЕ. В ЧЁМ ОНО?»

Ответ: Счастье — это радость бытия при исполнении сокровенных заветных желаний, надежд и чаяний, в которых усматриваются высшие цели и ценности жизни. Полнота счастья и его прочность определяется социальной жизненной значимостью тех чувств, от удовлетворения которых человек испытывает счастье. Григорий Сковорода считал истинным счастьем удовольствие от удовлетворения духовных, нравственных чувств. Счастье, говорил он, это «радость душевная», «веселие душевное». Действительно, удовольствие от сознания использованного долга, содеянного добра доставляет истинную радость. Л. Фейербах по этому поводу заметил: «счастливым можно быть только вдвоём». Мера личного счастья определяется мерой сопереживания и участия в совместно содеянных радостях. Состояние счастья в любви К. Маркс хорошо выразил словами: «Любовь это пиршество чувств».

2. Счастье закодировано человеку биологически или оно результат сознательной деятельности людей?

Ответ: Истина выражается в известном изречении «Человек кузнец своего счастья».

3. Можно ли планировать, прогнозировать счастье?

Ответ: Человек предназначен для счастья, он всегда его желает и, следовательно, так или иначе стремится проникнуть в то будущее, которое несет в себе его счастье или несчастье. Но реально можно планировать и прогнозировать условия, которые необходимы для достижения счастья, осуществлять деятельность по созданию этих условий.

4. В чем диалектика счастья?

Ответ: Счастье — это творчество не всех, а определенных чувств, при удовлетворении которых на какое-то время отходят на задний план, видятся и ощущаются как нечто второстепенное все другие чувства и нужды. Но проходит время и эти последние начинают ощущаться тоже как важные (ибо и от них зависит жизнь, например — голод, холод, свобода, доступ к информации и т. п.), возникает состояние забот, неудовлетворённых желаний и т.п. Диалектику счастья хорошо выражает формула: «Остановись мгновенье, ты прекрасно».

5. Чтобы Вы пожелали участникам диспута?

Ответ: Счастья.

ВИБОРИ І ПРАВА ЛЮДИНИ

Осмислюючи зміст даної теми, ми маємо звернути увагу на два визначні моменти:

1) виборці на виборах мають здійснити вибір і в цьому виборі реалізувати свою свободу, своє конституційне право вільних громадян демократичної держави;

2) той, на кого випадатиме вибір, має бути громадянином здатним у своїй діяльності керуватись громадськими інтересами, захищати і обстоювати конституційні права всіх громадян відповідно до декларації прав людини.

І в першому, і в другому випадку: і виборець, і обранець мають вести себе не як приватні особи, а як громадяни.

Шлях від індивіда до особи і громадянина.

Гегель. Культура. Суб'єктивна культура.

Правосвідомість і політична культура.

Мати права і керуватись ними — не одне й те саме. Права мають забезпечити свободу громадян. Але свобода в політичному плані несе з собою відповідальність (відповідальність вибору). Не всі здатні до цього.

Карл Ясперс про головні ознаки політичної свободи:

1) Свобода окремої особи можлива лише тоді, коли забезпечується свобода всіх громадян.

2) Як вільна істота людина жадає (чекає) від суспільства захисту від насильства, по-друге, «визнання значимості своїх поглядів і своєї волі». Захист забезпечує їй правова держава, значимість її поглядів і волі — демократія.

3) «Свобода може бути завойована лише в тому випадку, якщо влада долається правом. Свобода бореться за владу, яка слугує праву. Своєї мети вона досягає в правовій державі. Закони мають однакову силу для всіх. Зміна законів відбувається лише правовим шляхом».

«УКРАЇНА НА ПОРОЗІ ХХІ СТОЛІТТЯ»

(До п'ятої річниці оголошення незалежності).

Начерк до плану доповіді

Основний зміст декларації про незалежність. Внутрішньо-національне і міжнародне історичне значення. Вирішальний крок в реалізації української національної ідеї як ідеї державної консолідації і державного самоствердження української нації, перетворення України в одну із незалежних визнаних світом держав. (Ідея — суперечлива єдність поняття і реальності, поняття, що має

бути втілене в дійсність, і дійсність, яка має стати адекватною своєму поняттю. Українська ідея і є поняття (мислимий і уявний образ самостійного незалежного державного, економічного, соціального і культурного розвитку України, українського народу та всіх його громадян, що має бути втілений в дійсність, і дійсність — Україна, що має стати адекватною своєму поняттю, тобто ідеї).

Коли ми осмислювали п'ять років тому і осмислюємо зараз майбутнє України — Україну в цивілізованому світі на порозі ХХІ століття і особливо в ХХІ столітті, то нам бачилось і бачиться це майбутнє серед країн з найвищими досягненнями цивілізації не в минулому, а якраз в наступному ХХІ столітті. І нам здавалось (і ми багато в чому не помилялись), що Україна з її талановитим народом, з її високорозвиненим аграрним, промисловим та інтелектуальним потенціалом, з її світового рівня наукою, освітою і культурою, має все, щоб досить швидко стати в рівень найпередовіших демократичних держав світу. Нам імпонувало, і це зрештою ввійшло в наші переконання, що лише ідеї демократичного суспільно-політичного устрою, громадянського суспільства як його базису, правової держави, державно регульованої ринкової економіки, ефективного соціального захисту трудящих від негативних факторів, породжуваних введенням, як рівноправного інституту приватної власності та ін. суспільні форми сучасної цивілізації — державності. Ми, як і все суспільство (чи його переважна більшість), переживали глибоку духовну кризу розчарування і зневіри в комуністичних ідеях, як вони здійснювались (а практично дискредитувались) в тоталітарній диктаторсько-імперській формі «під керівництвом КПРС». Переважна більшість із нас була і залишається категоричними противниками т. зв. «капіталізації» суспільства, «народного капіталізму», не кажучи вже про владу «первісно нагромадженого капіталу». За п'ятиріччя української державності, яке відзначаємо сьогодні, наші сподівання в доленосний час проголошення незалежності, коли ми були в стані ейфорії з цієї знаменної події в житті нації і нас особисто, багато в чому не виправдались. І це ми гірко всі переживаємо.

Але вдумавшись, що зроблено і чим ми можемо пишатися, принаймні не втрачати надії на здійснення наших ідеалів.

Позитивні зрушення в міжнародному і внутрішньому житті суспільства.

За всіх наших досягнень наші сподівання на швидкий перехід від тоталітарного до демократичного суспільства з одночасним економічним ростом і підвищенням народного добробуту не

здійснилися. Навпаки, ми опинилися в глибокій всеосяжній кризі і змушені докладати всіх зусиль, щоб вийти з неї. Причин тут багато і об'єктивних і суб'єктивних. Про них мова йшла вже не раз.

При осмисленні їх слід мати на увазі, що перехідні епохи і в історії людства і в житті окремих народів надзвичайно суперечливі і складні. В ці часи відбувається «переоцінка всіх цінностей». І як зазначав автор цієї історичної концепції Ф.Ніцше: «Фактично будь-який крупний ріст приносить з собою також страшний *розпад* і погибель; страждання, симптоми занепаду *належать* до часів величезних кроків вперед; будь-який плідотворний і могутній рух людства водночас викликав і нігілістичний рух. Поява в світі *крайніх* форм песимізму, і справжнього *нігілізму* може за певних обставин виявиться ознакою різкого і найістотнішого зростання, переходу до нових форм існування» / (Цитовано за М. Гайдеггером «Время и Бытие». — М., 1993, с.92).

Так і в наш доленосний для українського народу час є багато страждань і *розпад та загибель багато чого, і поширення песимізму та нігілізму*, бо йде перехід до нових умов існування, робляться великі історичні кроки вперед.

Проте це не дає нам підстав знімати з себе вину за всі прикрі і болючі негаразди, що ввійшли в наше повсякденне життя сьогодні.

Проблеми, які постали і які має вирішити державна влада в близькій час і в перспективі (основний зміст доповіді).

Щодо суперечностей між законодавчою та виконавчою владами, то такі суперечності неминучі, для того і вводяться конституційні «противаги». Але у нас на ці суперечності накладаються інші — суперечності між старими, ще радянськими, уявленнями про законодавчу й виконавчу владу, та їх розумінням як органів демократичної влади в правовій державі.

ОСВІТА, КУЛЬТУРА І НАЦІОНАЛЬНА ШКОЛА

Вузловими проблемами представленої на наш розгляд теми «Освіта, культура і національна школа» є питання кардинального поліпшення умов життя, виховання наших дітей і нашої молоді.

Разбудовуючи незалежну українську державу ми повинні докласти всіх зусиль, щоб вивести із глибокої кризи не лише економіку, але й культуру, освіту і виховання. Нещодавно я з тривогою і боєм читав статтю підполковника міліції м. Києва Григорія Омельченка, де він писав: «Наши дети потихоньку уходят от нас. Уходят в болезнь, в подворотню, водку, наркотики, в места обыденного убийства и нехитрой «любви», а то и просто в мир иной...

...На Україні катастрофічески ростет подросткова преступность (особенно тяжкие её виды), а также пьянство, алкоголизм, наркомания, токсикомания. Сейчас «малолетняя» преступность в 4(!) раза выше, чем взрослая. Ежегодно более 27 тыс. несовершеннолетних совершают преступления...

В 1991 году за совершение умышленных убийств к уголовной ответственности привлечено 166 несовершеннолетних (в 1989-м для сравнения — 116), за нанесение тяжелых телесных повреждений — 188, за изнасилование — 602».

«Среди корыстных преступлений — 64%, совершены подростками». Загрозливими темпами зростають серед підлітків і молоді наркоманія, проституція.

Все це свідчить, що наша сім'я і школа, суспільство в цілому мають такі серйозні вади, які ставлять під загрозу культурний поступ нації, її майбуття як цивілізованої, культурної нації.

Слід проте відзначити, що тенденція до зростання злочинності, наркоманії та інших асоціальних явищ серед підлітків і молоді властиві тією чи іншою мірою всім індустріалізованим суспільствам.

Сама індустріалізація суспільства, особливо на її завершальних стадіях, призводячи до формування і домінування міської культури, її експансії на село і додеформування або й зовсім витіснення традиційної сільської культури, породжує цілий ряд глибоко суперечливих тенденцій.

1) Відрив виховання від праці: а) в дітей, б) батьків. Негативні наслідки: а) відставання у формуванні вольових здібностей; б) втрата образу батька, ідеалу мужчини у підлітків.

2) Домінування малодітних і неповних сімей, внаслідок чого втрачається виховна місія первинного (сімейного) дитячого колективу, викривляються, спотворюються виховні зусилля батьків, особливо матерів.

3) Невпинне зростання обсягу соціальної інформації, що засвоюється вже в ранньому віці і породжує акселерацію запитів і потреб, їх випередження соціального зірвання молоді, її здатності задовольняти ці запити і потреби власною діяльністю. Споживачтво.

4) Поширення денационалізованої «масової культури», сієнітизація і технізація школи, витіснення національної школи на периферію сільської культури. Деформація останньої.

5) Виконання якісних змін в особі буття (в досвіді) старшого і молодшого поколінь, «батьків і дітей». Досвід батьків багато в чому вже не може бути наставництвом (істиною) для дітей. Загострення суперечностей між різними генераціями.

Ці загальні тенденції індустріальної цивілізації в розвинутих капіталістичних країнах стали однією з головних причин контркультурних рухів молоді: хіпі, в політиці — «нові ліві» і т.п. В 70-х—80-х рр. в цих країнах багато зроблено для розвитку адекватної сучасності молодіжної культури і реформи освіти.

«Капіталовкладення в людину».

В колишньому Радянському Союзі, а отже, і в Україні, негативні тенденції індустріального розвитку не лише не долалися, а, навпаки, загострювались. З 60-х років наша школа і взагалі освіта та культура стали все більше занепадати. Залишковий принцип. «Непродуктивна праця» вчителя, вихователя, діяча культури.

Головний недолік виховання і освіти в колишньому СРСР — підміна виховання справжньої духовності ідеологічним «натаскуванням».

Подолання останнього вимагає глибокого дослідження закономірностей, форм і способів становлення духовного світу в людині в дитинстві, у підлітковому віці, в юності.

РЕЦЕНЗІЇ*

НА МОНОГРАФІЮ МЕЛЬНИКОВА В.Н.

«К ВОПРОСУ О ПРИРОДЕ ФИЛОСОФСКИХ КАТЕГОРИЙ»

Тема монографії тов. Мельникова В.Н. — «Природа философских категорий» содержит в себе ряд весьма сложных и малоработанных проблем диалектического материализма. Всех их охватить в одном исследовании невозможно. Поэтому автор правильно поступил, избрав только некоторые вопросы и озаглавив работу «К вопросу о природе философских категорий».

Из всей проблематики темы в монографии выделены в качестве объекта исследования, на наш взгляд, достаточно важные и интересные вопросы. Это, во-первых, вопрос о единстве субъективного и объективного в философских категориях, во-вторых, об историко-философском обосновании противоречивой сущности категорий — как она (эта сущность) обнаружена в философии Канта и Гегеля, и наконец, в-третьих, вопрос о природе философских категорий и эмпирико-позитивистской тенденции в современной буржуазной философии.

*Друкуючи уривки з деяких рецензій на рукописи, ми знайомимо читача з тим, які філософські явища в історії нашого краю підтримував В.І.Шинкарук. Наприклад, дисертація Володимира Мельникова та книжка за її мотивами була дуже помітною подією у п'ятдесяті роки минулої доби (під час засилля ідеологізму у філософії).

Объем монографии (245 стр. машинописи, т. е. приблизительно 10 печатных листов) позволял автору дать конкретное наложение исследованных вопросов.

Вся работа в целом отличается оригинальностью многих положений, творческими исканиями и всесторонностью.

Наиболее ценным в работе является, прежде всего, попытка рассмотреть противоречивое единство субъективного и объективного в философских категориях в трех аспектах — онтологическом, гносеологическом и логическом (1-й раздел монографии). До сих пор в специальной литературе по диалектическому материализму такая попытка еще не делалась, хотя насущная потребность в ней уже назрела.

Значительный теоретический интерес представляет также развернутое освещение (102 стр.) и достаточно аргументированная критика современного идеалистического истолкования природы философских категорий (третий раздел монографии). При некоторой доработке будет заслуживать внимания в научном отношении и второй раздел работы, посвященный вопросу о категориях в философии Канта и Гегеля.

В первом разделе монографии автор проводит вполне убедительную, по нашему мнению, мысль, что противоречивое единство субъективного и объективного в философских категориях обнаруживается в различных формах в зависимости от того, в каком аспекте они рассматриваются — в онтологическом или гносеологическом, в гносеологическом или в логическом. Исходя из этого, автор пытается вскрыть специфические формы субъективного и объективного в указанных трёх аспектах и обнаружить их внутреннюю диалектику, их необходимую связь и взаимопереходы. Много в его рассуждениях по данному вопросу является спорным, однако если учесть, что это первая попытка исследования природы философских категорий под углом зрения единства онтологии, гносеологии, то даже спорное приобретает интерес и известную ценность, ибо является неизбежным и необходимым шагом к достижению истины.

К наиболее существенным недоработкам можно отнести следующее.

1. В первом разделе и по всей работе автор не дает четкого определения понятия «аспект» и употребляет его произвольно, в разных смыслах. В теоретическом мышлении понятие «аспект» сложилось как «аспект рассмотрения» («угол зрения»). Оно фиксирует определенное познавательное отношение субъекта к объекту. Нельзя, например, сказать, что предмет сам по себе имеет тот или

иной «аспект» вне познавательного отношения к нему субъекта. Вне этого отношения вместо понятия «аспект» мы употребляем понятия «сторона» «функция» и т.п. Предмет вне нашего рассмотрения имеет, скажем, определённую функцию, рассматривая его со стороны этой функции, мы говорим: предмет, рассматриваемый в аспекте такой-то функции, есть то-то. Автор же употребляет понятие аспект и для обозначения сторон и функций категории самих по себе. В результате образовался целый ряд двусмысленных выражений. Для примера возьмём следующее выражение: на стр. 40 третьего раздела автор пишет, что немецкий идеалист Файгингер «уничтожает объективное содержание в понятиях и категориях на основе абсурдного противопоставления их логического и онтологического аспектов». Читатель, понимая под аспектом аспект рассмотрения, делает вывод, что данный идеалист противопоставляет рассмотрение категорий со стороны их логической функции рассмотрению со стороны их онтологического значения, а между тем автор имеет в виду совершенно другое противопоставление и отрыв в самих категориях при их истолковании функции способа добывания истины от функции логического отображения действительности. Такими двусмысленностями пестрит вся работа. Их нужно устранить.

2. Вызывает серьезные возражения трактовка автором «онтологического аспекта» категорий». Он указывает, что «в онтологическом аспекте констатируется факт первичности отражаемого и вторичности отражения, факт наличия объективного источника категорий, каковым является объективный мир, его закономерности, подчеркивается факт объективности категорий в источнике, признание объективной истины» (стр. 9). Примером «онтологического аспекта» автор считает ленинское определение истины. С такой трактовкой «онтологического аспекта» согласиться нельзя. Во-первых, В.И. Ленин сам подчеркивал, что противопоставление материи и сознания как отражаемого и отражения допустимо только в рамках гносеологии, вне этих рамок оно бессмысленно. Во-вторых, в онтологии как учении о сущем предметный мир рассматривается сам по себе, как он существует до и независимо от познающего субъекта. В связи с этим в онтологии категории осмысливаются как абстракции, обозначения тех связей и сторон предметного мира, которые исследуются или описываются. Примером онтологического осмысления категорий могут служить следующие определения в «Диалектике природы» Энгельса: «Вещество, материя есть не что иное, как совокупность веществ, из которой абстрагировано его понятие, движение как такое есть не что иное как

совокупность всех чувственно воспринимаемых форм движения; также такие слова, как «материя» и «движение», суть не более, как сокращения, в которых мы охватываем, сообразно их общим свойствам, множество различных чувственно воспринимаемых вещей» (Диалектика природы, стр. 157). В онтологическом аспекте объективность в категории выступает не как ее собственный момент, а как та внешность познания действительности, которую она (категория) обозначает. Объективное и субъективное в самой категории не различается и осмысливается в целом как субъективное (мысль), обозначающее объективное отношение, сторона связи предметного мира. В этом специфика субъективности и объективности категорий в онтологическом аспекте. В гносеологическом аспекте мысль идет дальше, она переходит к рассмотрению соотношения субъективного и объективного в самих категориях, к осмысливанию того, что категория не только обозначение, сокращение, но и отображение, знание. Здесь то и встает вопрос об отношении этого занятия к объективному прообразу, о его соответствии или не соответствию отображаемому.

К сожалению, автор не уловил специфики онтологического аспекта. То, что он определил как онтологический аспект, есть, по существу, переход от онтологического к гносеологическому.

3. Нельзя оставить без замечания тот факт, что автор пытается раскрыть соотношение субъективного и объективного в гносеологическом аспекте не на примерах развития философских категорий, а на примерах категорий физики. Тема обязывает его брать объектом рассмотрения и анализа именно философские категории.

4. Существенные пожелания вызывает и трактовка автором логического аспекта. Это, пожалуй, самая главная сторона его работы. Во-первых, автор не показывает в чем состоит специфическая логическая функция категорий и почему необходим специфический логический аспект их рассмотрения. Во-вторых, объективный и субъективный момент в категориях определен совершенно произвольно без всякой мотивировки. Объективностью категорий в логическом аспекте он считает их методологическую роль, их функцию «орудия познания и практической деятельности». Субъективность же он видит в самосознании. Но почему категории выступают как «орудия познания и практической деятельности» именно в логическом аспекте, а не в гносеологическом. Почему именно как орудия познания они противостоят самосознанию как объективное субъективному? Где и в чем заключается единство субъективного и объективного (их взаимопереход) в логическом аспекте, т.е. самосознания и орудий познания. Можно ли считать самосозна-

ние субъективным моментом в самих категориях. Все эти вопросы возникают сразу же при чтении работы, однако ответа на них автор так не дает. У него получается, что пользование категориями как инструментом познания предполагает самосознание, а последнее в отношении к категориям есть знание логики.

5. Первый раздел существенно выиграл бы конкретно обосновать необходимость рассмотрения философских категорий в трех аспектах. Автор просто постулирует их наличие. Между тем ему следовало, прежде всего, рассмотреть особенности функционирования категорий в процессе познания и показать как различные стороны и функции категорий станут объективной основой для различных аспектов их рассмотрения.

Общий вывод: в работе по-новому поставлены многие важные вопросы теории философских категорий и в связи с этим опубликование ее вполне целесообразно после устранения отмеченных выше недостатков.

**ИЗ ОФИЦИАЛЬНОГО ОТЗЫВА
НА МОНОГРАФИЮ И. В. БЫЧКО «НА ФИЛОСОФСКОМ
ПЕРЕПУТЬЕ» /КРИЗИС ФЕНОМЕНОЛОГИИ И
КРИТИЧЕСКОГО РЕАЛИЗМА В СОВРЕМЕННОЙ БУРЖУАЗНОЙ
ФИЛОСОФИИ США/, ПРЕДСТАВЛЕННУЮ К ЗАЩИТЕ В
КАЧЕСТВЕ КАНДИДАТСКОЙ ДИССЕРТАЦИИ**

Работа тов. Бычко И.В. представляет собой монографическое исследование основных тенденций развития современной буржуазной философии, связанных со всё больше углубляющимся кризисом этой философии и внутренним распадом некоторых из ее течений. Причём, в качестве непосредственного объекта изучения автор берёт два довольно распространённых и весьма характерных в этом отношении направления в современной философии США — «критический реализм» и феноменологию.

Работа состоит из трёх разделов, введения и послесловия. Во введении автор указывает на принятый им аспект исследования темы и даёт краткий обзор литературы в плане исследования. Подчёркивая, что современная буржуазная философия, если её брать в целом, является идеалистической философией, автор в месте с тем вполне справедливо отмечает, что внутри этой философии имеют место течения, где разногласия между философами в решении гносеологических проблем перерастают рамки обычных разногласий между различными оттенками идеализма, и часть наиболее прогрессивно мыслящих философов, убедившись в научной несостоятельности идеализма, обнаруживают тенденцию к перехо-

ду на позиции материализма. В связи с этим критический анализ этой философии, «наряду с решительным опровержением реакционных, идеалистических построений, имеет своей важной задачей поддержку тех философов из буржуазного лагеря, которые отходят от идеализма и, хотя и с многочисленными колебаниями и непоследовательностью, становятся на материалистические позиции». К таким отходящим от идеализма и становящимся на точку зрения материализма буржуазным философам в США автор относит, в частности, Р. В. Селларса, М. Фарбера и В. Дж. Мак-Хилла. Первый из них является одним из основателей «критического реализма», два вторых вышли из школы феноменологов. В работе ставится задача раскрыть причины, обусловившие распад «критического реализма» и феноменологии, и возникновения в них материалистического направления, представленного указанными философами, а также установление характера того материализма, позиции которого отстаивают эти философы. Решение этой задачи и составляет, на наш взгляд, то новое, что вносит представленная к защите работа в марксистскую литературу, посвящённую критике современной буржуазной философии.

В первом разделе работы — «Изменения в общественной жизни США XX ст. и американская буржуазная философия» — автор анализирует общественно-исторические факторы, обусловившие кризис американской буржуазной философии. Основная мысль, которую автор проводит в своём анализе общего состояния современной буржуазной философии в США, сформулирована следующим образом: доминирующей тенденцией американской буржуазной философии эпохи империализма является «тенденция приукрашивания и маскирования старого мировоззрения /откровенного идеализма XIX ст./ и стремление приспособить это мировоззрение к новым условиям», тенденция, которая отображает общее стремление империалистической буржуазии отстоять устои старого мира, как в области материальной жизни, так и в духовной области путём приукрашивания этого мира, перелицевания его фасада, приспособления к новым условиям, не меняя ничего по существу. Автор показывает, что приспособление старого идеалистического мировоззрения к новым условиям в современной буржуазной философии находит свое выражение, в частности, в возрастании роли субъективного идеализма, рядящегося в псевдонаучные одежды мировоззрения якобы «реалистического», связанного с преодолением «метафизики» и мистики старого идеализма. Эту тенденцию автор иллюстрирует на примере возникновения в буржуазной философии начала XX в. т.н. «реалистического движе-

ния против идеализма», которое на американской почве выступило под названием «неореализма» /Р. Б. Перри, Э. Б. Холт, Марвин и др./. Раскрывая гносеологическую сущность неореализма, автор убедительно доказывает, что это философское течение фактически было направлено не против идеализма и дуализма, как то пытались представить его зачинатели, а против материализма, что в своих основных гносеологических посылах оно исходило из субъективно-идеалистического отождествления объекта с субъектом /«включение» объекта в субъект/, которое приводило неореалистов к прямому солипсизму. Таким образом, под видом «реализма», воюющего против «субъективизма», выступил всё тот же субъективный идеализм.

В следующем разделе работы автор показывает, что слишком явный субъективизм неореалистов стал предметом критики со стороны философских течений, пытавшихся занять несколько более «реалистическую» позицию, в частности, со стороны «критического реализма», так что тенденция к «реализму», т.е. к приданию субъективному идеализму псевдореалистической формы оказалась более живой, чем сам неореализм.

Недостатком рассматриваемого первого раздела работы, на наш взгляд, является отсутствие в нем конкретного анализа тех социальных причин, которые обуславливают идейную борьбу внутри самой буржуазной философии и которые подводят некоторых буржуазных философов к разрыву с идеализмом и переходу на позиции материализма. Освещение этой борьбы автор начинает во втором разделе работы, но из первого раздела неясно, каковы же социальные факторы, обуславливающие идейный раскол внутри исследуемых течений и способствующие отходу некоторых представителей этих течений от идеализма в сторону материализма. Кроме того, недостаточно внимания в первом разделе уделено также анализу влияния на форму идеализма в современной буржуазной философии бурного развития естествознания и широкого распространения в среде буржуазных естествоиспытателей позитивистских тенденций. Об этом в работе говорится только в общем плане.

Во втором разделе работы — «Критический реализм и материалистическая философия Р. В. Селларса» — автор переходит от рассмотрения неореализма к анализу гносеологических основ «критического реализма» как философского течения, возникшего из попыток преодолеть явный субъективизм неореалистов. Он показывает, что выдвинутый «критическими реалистами» принцип «эпистемологического дуализма», будучи основанным на метафизическом противопоставлении познавательного образа отображаемому

объекту как внешних по отношению друг к другу, вполне самостоятельных факторов познания, страдает внутренними противоречиями, выход из которых возможен либо в сторону идеалистического признания зависимости материального от идеального, либо в сторону материалистического признания познавательного образа отображением материального мира, вызываемого этим миром, т.е. зависимости идеального от материального. По первому пути и пошло большинство «критических реалистов», создавая различные системы идеалистического объяснения связи материального с идеальным /Сантаяна, Дрейк, Стронг и др./. На второй путь стал Р. В. Селларс. В связи с характеристикой идеалистического и дуалистического крыла «критического реализма» в работе даётся аргументированная критика идеалистических построений Сантаяны и его последователей, раскрывается их внутренняя противоречивость. Значительное место уделено также анализу «онтологического дуализма» Лавджоя и Пратта.

Остановливаясь далее на «критическом реализме» Р. В. Селларса, автор показывает, что та интерпретация «критического реализма», которую представил Селларс действительно направлена против субъективизма неореалистов, но преодоление в ней субъективизма стало возможным только в силу сознательного принятия основных принципов теории познания материализма. Анализу философских взглядов Селларса в работе посвящена почти половина второго раздела. Автор довольно подробно разбирает гносеологию Селларса, его концепцию «эмерджентной эволюции», а также даёт общую характеристику его социологических взглядов. Общий вывод, к которому он приходит в результате этого разбора состоит в том, что материализм Селларса остаётся в целом в рамках буржуазного мировоззрения. [...]

Анализ, оценка философских концепций Селларса является, несомненно, одним из серьёзных положительных моментов рассматриваемой работы. Но этот анализ, на наш взгляд, надо бы сделать менее «статическим», больше внимания уделив их эволюции от материалистического решения отдельных проблем гносеологии до выработки материалистического мировоззрения, приближающегося в ряде пунктов к диалектическому материализму. Об этой эволюции автор говорит только в послесловии к работе, т.е. в выводах, а не в самом процессе изложения взглядов Селларса. В связи с этим остаётся неясным какое же влияние оказало на взгляды Селларса его знакомство в 1940-х г.г. с философией диалектического материализма, о котором автор говорит в конце рассматриваемого раздела. Вызывает ряд возражений и изложение автором

взглядов Селларса на роль практики в процессе познания. Достаточны ли те материалы, которыми оперирует автор, плюс общая гносеологическая позиция Селларса для вывода, что здесь вводится в теорию познания момент практики, о чем утверждает автор на 85 стр. своей работы? К идее практики как критерия истины Селларс приходит только после знакомства с философией марксизма, но и в этот период он понимает практику узко. Что же касается его более ранних произведений, то здесь его понимание взаимодействия субъекта и объекта страдает, на мой взгляд, существенными чертами биологизма и не выходит за рамки воззрений старого, пассивно-созерцательного материализма. Правда, об ограниченности понимания Селларсом практики говорит и сам автор, но тогда непонятно утверждение о «введении» в теорию познания «практики».

Третий, последний раздел работы посвящен рассмотрению кризиса феноменологического направления в современной буржуазной философии США и возникновения в этом направлении материалистического течения, представляемого такими крупными современными американскими философами, как Марвин Фарбер и В. Дж. Мак-Хилл. Одним из достоинств этого раздела является, прежде всего, глубокий теоретический анализ основных противоречий феноменологии Гуссерля. Автор вполне прав, усматривая в феноменологии Гуссерля не только систему идеалистических построений, но и постановку целого ряда важнейших проблем теории познания, решение которых возможно только лишь на почве диалектического материализма /проблема единства субъективного и объективного в самом объекте знания, проблема освоения мира в системе знания, объективности логического знания и др./. На этот путь и встали Фарбер и Мак-Хилл. Начав с попыток материалистической интерпретации феноменологического метода Гуссерля, оба эти мыслителя в процессе своей борьбы против идеализма все дальше отходят от гуссерлианства, приближаясь к принципам диалектического материализма, со значительными колебаниями и отступлениями, как у Фарбера, с сознательным принятием основ марксистской теории, как у Мак-Хилла. Анализ философских взглядов М. Фарбера и Мак-Хилла является важным положительным моментом работы, однако он выглядит несколько беднее, чем анализ философских взглядов Селларса. Автор остается главным образом на критике этими философами идеалистических основ феноменологии Гуссерля, оставляя в стороне другие проблемы их философии. Недостаточно уделено внимания также эволюции их взглядов. Автор выдвигает мнение, что Мак-

Хилла еще нельзя считать представителем философии марксизма, но его аргументация в пользу этого мнения выглядит недостаточно убедительной /см. стр.145/.

В работе имеют место также отдельные неточные или не совсем точные формулировки/см. стр.14-15, 20, 24, 39, 51, 53, 56, 88, 106, 107, 109, 119, 124/.

В целом представленная к защите работа является серьезным научным исследованием еще мало изученного процесса разложения отдельных школ современной буржуазной философии.

РЕЦЕНЗИЯ НА РУКОПИСЬ КНИГИ П. В. КОПНИНА «ВВЕДЕНИЕ В ГНОСЕОЛОГИЮ»

Рецензируемая работа является одной из немногих в нашей философской литературе работ по марксистско-ленинской гносеологии обобщающего характера. В ней предпринята попытка изложить основные принципы и категории марксистской гносеологии в систематической форме, выразить наши современные марксистские гносеологические знания в определенной системе. По широте охвата философской проблематики работа приближается к учебному пособию, но по углубленности разработки многих вопросов она скорее носит характер монографии. Наряду с освещением в гносеологическом аспекте кардинальных принципов диалектического материализма, разработанных с достаточной полнотой в произведениях классиков марксистской философии, излагаемых в многочисленной учебной и монографической литературе, в рецензируемой работе подвергаются марксистскому анализу и некоторые новые, ещё мало исследованные вопросы. К этим вопросам относятся: «Человек и машина как гносеологическая проблема», «Отражение и информация», «Знак и его роль в процессе отражения», «Достоверность и вероятность», «Эмпирическое и теоретическое», «Рассудок и разум», «Основные категории научного исследования», «Идея как гносеологический идеал», «Вера — субъективное средство объективизации идеи», «Гносеологическое и эстетическое» и некоторые другие. Определённая часть из этих вопросов /«Рассудок и разум», «Категории научного исследования», «Идея как гносеологический идеал», «Вера как субъективное средство объективизации идеи», отчасти «Гносеологическое и эстетическое»/ впервые в современной марксистской литературе подняты и обстоятельно разработаны автором рассматриваемой работы, по многим же другим затрагиваемым вопросам автором выдвинуты свои оригинальные суждения, заслуживающие самого пристального внимания.

В целом работа отличается свежестью и нетривиальностью мысли, глубокой связью с современными достижениями науки, с запросами современного научного знания. По всем излагаемым вопросам материалистической гносеологии автор даёт убедительную, аргументированную критику современной буржуазной философии, в особенности её иррационалистических, интуитивистских и неопозитивистских направлений.

Работа состоит из восьми глав. В первой главе, названной «Мировоззрение, метод и теория познания», уточняется понятие мировоззрения, выясняется изменение его содержания в ходе развития познания, дается определение его существа в соответствии с современным состоянием знания. Основная мысль автора в этой главе состоит в утверждении, что марксистская философия является одновременно и мировоззрением, и методом, и теорией познания. В работе обстоятельно раскрываются те особенности марксистско-ленинского мировоззрения которые превращают его в революционный метод, в научную теорию познания и преобразования объективной действительности. В этой связи выясняется также место гносеологической проблематики в марксистской философии. Автор считает, что в марксистской философии гносеология не образует самостоятельной науки, а составляет её аспект, исследование которого «приобретает особенно большое значение в условиях бурного развития современного научного познания». Вместе с тем он отмечает, что в марксистской философии имеется круг проблем, которые по традиции называются гносеологическими и которые можно выделить для самостоятельного исследования. Собственно это и делается в последующих главах работы.

В рассматриваемой первой главе работы автор подвергает критике определение мировоззрения как «системы взглядов о мире в целом». Эта критика во многом справедлива, однако связанное с ней отрицание за категорией «мир» общепhilosophического значения представляется нам неоправданным. Как и все выработанные человечеством общие понятия, эта категория должна найти свое место в системе других в соответствии со своим специфическим содержанием. Конечно, если под словом «мир» понимать космос, вселенную, тогда эта категория теряет свое философское значение. Не суть дела в том, что в плане отличия диалектико-материалистического понимания объективной действительности от понимания её старым материализмом категория «мир» приобретает особую смысловую нагрузку. С точки зрения диалектического материализма, человеку противостоит не природа как такая, не космос, а человечески освоенная природа, природа как мир человека и ис-

тория человеческого общества есть не что иное как история формирования предметного и духовного мира человека и человечества на основе общественно-исторической практики. В научном объяснении этого мира диалектический материализм и исторический материализм единое целое. Следует отметить, что в своем отрицании научной значимости категории «мир» на современном этапе развития философии автор не вполне последователен. В заключительной VIII главе работы он обращается к нему как к философскому понятию.

Вторая, третья и четвертая главы работы посвящены марксистскому анализу гносеологического содержания категорий материя и сознание, субъект и объект, познание и отражение. Здесь автор раскрывает общественную природу человеческого сознания, дает интересную трактовку категории «субъект познания», выявляя новые аспекты рассмотрения этой категории /«человек-машина»/, подвергает марксистскому анализу соотношение категорий отражение и информация, материальное и идеальное, психическое и физиологическое. В этой же связи он ставит и дает интересное решение вопроса о роли знака и знаковых систем в отражении действительности. Наряду с оригинальным освещением «общих истин», в этой части работы читатель найдёт много интересных, убедительно обоснованных суждений по сравнительно новым гносеологическим вопросам, поставленных развитием современной науки /человек и машина, отражение и информация, отражение и знак и т.п./.

Наши пожелания по этим главам в основном сводятся к следующему:

В разделе «Знак и его роль в процессе отражения. Язык как реальное познание» автор, справедливо подчёркивая тождество языка и реального процесса познания /«язык — это реальное, практическое познание, а познание в реальности существует как язык»/, все внимание акцентирует на этом тождестве, в результате чего у читателя может сложиться впечатление, что между языком и познанием вообще никакой разницы нет. Между тем познание реализуется и как язык, и как мышление и вопрос о единстве и различии языка и познания, имеет своей стороной вопрос о единстве и различии языка и мышления. Однако последний вопрос в работе не рассматривается, в связи с чем для читателя фактически остается неясным в чём же различие языка и познания.

Весьма спорным является утверждение, что «язык математики» «становится языком науки вообще». Всё усиливающийся процесс математизации наук не означает поглощения наук математикой;

сохраняясь как самостоятельные науки, физика, химия, биология и т.п. сохраняют и свой специфический язык; понять их можно только зная язык каждой из них.

Пятая глава работы посвящена марксистскому анализу гносеологического содержания категории «истина». Здесь глубоко и основательно раскрываются марксистско-ленинские положения об объективности истины, о диалектическом единстве в ней абсолютного и относительного, абстрактного и конкретного, а также ставятся и рассматриваются такие важные и актуальные вопросы как истина и доказательство, вероятность и достоверность, истина и заблуждение. В специальном разделе главы излагаются основные принципы марксистского учения о практике как критерии истины и в этой связи даётся аргументированная критика позитивистских принципов верификации и фальсификации.

Замечания рецензента по данной главе касаются двух вопросов:

1. Вопрос о диалектике истины и заблуждения. Этот вопрос рассматривается в работе на стр.186—191. Здесь автор пишет о заблуждении как о моменте всякого истинного знания /стр.187 и др./ и о заблуждении как о самостоятельном «пути движения познания» /стр.189—190/, но так как различие этих двух значений термина «заблуждение» нигде в работе не оговорено специально, то в результате их смешения у читателя могут сложиться превратные представления. Так, например, читая: «ликвидация заблуждения возможна только путем переустройства общественной жизни людей, уничтожения тех социальных сил, классов, которые заинтересованы в том, чтобы направлять познание по ложному пути» /стр.190/, читатель может из этого сделать вывод, что при коммунизме заблуждения исчезнут и в познании утвердится чистая абсолютная истина.

2. Второе замечание касается критики позитивистского определения истины Б. Расселом. Автор правильно отмечает субъективизм этого определения / см. стр.179/. Однако его критика была бы более убедительной если бы он здесь рассмотрел вопрос, почему истина является признаком знания, а не веры и почему вопрос об истинности или ложности знания не тождественен вопросу об истинности или ложности веры.

При всех достоинствах рассмотренной части работы, самими интересными все же следует признать ее три последних главы /«Чувственное и рациональное, эмпирическое и теоретическое», «Гносеологические вопросы научного исследования» и «Истина, красота и свобода»/. Здесь автор выдвигает и аргументировано обосновывает свое понимание роли и места чувственного и рационального моментов в познании, убедительно критикует интер-

претацию этих моментов как «ступеней познания», раскрывает специфику эмпирического и теоретического уровней познания, указывает формы теоретического воспроизведения объекта. С вполне правомерным расчленением познания на эмпирический и теоретический уровни в работе связывается расчленение познавательного мыслительного процесса на рассудок и разум. Соображения относительно места, функций и диалектики этих двух форм мыслительной деятельности /рассудка и разума/ в познавательном процессе нам представляются в общем вполне обоснованными. Интересные соображения высказаны также по вопросу о диалектике категорий, характеризующих процесс научного исследования, таких как проблема, факт, гипотеза, теория, интуиция и др. Читатель здесь найдёт много нового, ценного, поучительного.

Последняя заключительная глава работы посвящена проблеме выхода познания в практику, формам и средствам реализации знаний, превращения предметов природы в человеческий мир. Это одна из самых мало исследованных проблем. В этой сложной, многосторонней проблеме автор выделил некоторые наиболее существенные связывающие моменты, такие как «идея — объект», «знание — вера — реализация знания», «познание — творчество — художественное освоение мира». Подвергая марксистскому анализу эти моменты, автор впервые в нашей литературе сформулировал понятие об идее как гносеологическом идеале, о вере как о субъективном средстве объективизации идеи, а также выдвинул оригинальную концепцию соотношения гносеологического и эстетического.

В изложенной в работе концепции соотношения гносеологического и эстетического не всё бесспорно. Вызывает, в частности, возражения резкое противопоставление определения специфики искусства через категорию «переживание» определению его через чувственно-образную форму отображения /стр. 363 и след./, интерпретация красоты как «чувственного знака искусства, приобретшего общественное значение» /стр. 369/, утверждение, что «сама по себе прекрасная форма не несет содержания», а «выполняет определенную знаковую функцию» /там же/ и нек. др. Нам представляется, что эти положения нуждаются в уточнении. Ясно, например, что красоту нельзя определять как «чувственный знак искусства» уже хотя бы потому, что не всякая красота относится к искусству, явно также, что нет такой формы, которая не несла бы в себе своего содержания и т.д.

В целом же и этот раздел содержит много интересного, заставляет по-новому осмыслить некоторые весьма важные гносеологические вопросы эстетики.

Общий вывод: работа представляет собой весомый вклад в марксистское освещение целого ряда актуальнейших вопросов диалектико-материалистической гносеологии, читается с большим интересом и дает все основания для рекомендации её к печати. Отмеченные недостатки касаются частных моментов и легко устранимы в процессе окончательного редактирования работы к печати.

Текст написан стилистически грамотно, хорошим языком. Отдельные стилистические погрешности отмечены на полях рукописи.

11.VI.1965

ИЗ РЕЦЕНЗИИ
НА РУКОПИСЬ МОНОГРАФИИ
«ЛОГИКА НАУЧНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ»
(КОЛЛЕКТИВ АВТОРОВ, ПОД РЕДАКЦИЕЙ П.В.КОПНИНА И
М.В.ПОПОВИЧА, 25 п. л.)

Рецензируемая монография представляет собой серьезное научное исследование по вопросу, актуальность которого не вызывает сомнений. Авторам удалось найти такой подход к изучаемой области, который никак нельзя считать тривиальным. В центре внимания монографии — теория как высшая форма систематизации знания, ее возникновения и развитие. Существующие в формально-логической литературе исследования по этому вопросу все так или иначе связаны с проблемой построения научной теории. Широко употребляются в логике и категории, которыми пользуются авторы: вопрос, проблема, факт, теоретическая система, интерпретация, верификация, достоверность и т. д. Вместе с тем можно утверждать, что подход к изучению этих категорий, использование их в рецензируемой работе существенно отличается от традиционного. Отличие это заключается прежде всего в том, что авторы везде стремятся найти теоретико-познавательный аспект и решать те вопросы, которые только и можно решать в теоретико-познавательном плане. С этим связана и другая черта рецензируемого исследования. Авторы исходят не из формальных соображений удобства предлагаемой схемы /такой подход, конечно, также правомерен и плодотворен/, а прежде всего из наличного научного материала, который предстоит обобщить, так что, например, проблема интерпретации рассматривается не только под углом зрения семантики, но и как операция, применяемая в физике и математике более широким образом; логическая и философская проблема универсалий рассматривается в связи с проблемами естествозна-

ния и т.д. Можно понять, почему автор обращаются именно к тем областям науки, в которых широко используется математический аппарат, — физике, математической экономике и т.д.: там те средико-познавательные вопросы и общие для всего человеческого познания встают в наиболее острой форме.

Говоря о пожеланиях относительно книги в целом, можно отметить следующее обстоятельство. Монография называется: «Логика научного исследования». Читатель привык связывать со словом «логика» представление о каких-то более или менее точно сформулированных процедурах, применение которых приводит к познавательному успеху. Можно было бы упрекнуть авторов в том, что зачастую ни о каких конкретных процедурах /алгоритмах/ речь не идет, выясняются слишком общие предпосылки. /Ниже это замечание будет конкретизировано/. Можно было бы по крайней мере наметить пути, на которых можно было бы найти формальное решение вопроса, но и это не всегда имеет место.

Остановимся подробнее на отдельных главах работы.

В I-ой главе рассматривается категория «проблема». Исходя из представлений о проблеме как «знания о незнании», автор /Е.С.Жариков/ оспаривает тезис о невозможности истинной оценки вопроса и проблемы и обосновывает свое понимание проблемы как вопроса, который не может быть решен в рамках существующей системы знаний. Однако, остается неясным, как же конкретно можно установить, разрешима ли данная проблема в системе знаний или она вообще не является проблемой; не учтены вероятностные методы оценки истинности высказывания. По крайней мере было бы желательно, чтобы автор высказал здесь хотя бы общие соображения.

Глава II-ая посвящена вопросу «о факте». Автор убедительно обосновывает оригинальную концепцию фактического знания, не сводя фактическое к эмпирическому. Сделана такая попытка формального описания процесса обобщения («группировка» и «классификация»). Глава нацелена против неопозитивистского сведения факта к «чувственному» данному». Вместе тем, неоправданно мало внимания уделено логической проблеме «фактической истинности», не показана ее связь с теми вопросами, которые освещаются в главе.

Глава III-я /«Абстракция»/ касается проблемы абстракции только с одной стороны — выясняется связь абстракции с фактическим знанием. Очень невелика по объему. Возможно, ее следовало бы рассматривать как параграф второй главы. Можно порекомендовать автору в связи с предложенной схемой введения абстракт-

ных объектов дать критику позитивистской «теории уровней абстракции».

В главе IV-ой излагаются общие взгляды на теорию как систему знания. Здесь следовало бы усилить фактический материал о современных научных теориях, в частности из области общественных наук.

Глава V-я рассматривает проблему интерпретации. Автора, пожалуй, можно было бы упрекнуть в том, что т.н. «эмпирическую интерпретацию» он понимает слишком узко; по-видимому, возможны и другие виды эмпирической интерпретации. Следовало бы, далее показать связь интерпретации как логической процедуры с общеупотребительным понятием интерпретации как истолкования.

В главе VI-ой /«Проверка истинности теории»/ заканчивается тезисом о том, что выяснение смысла теоретических терминов должно быть делом философского анализа языка науки. Желательно было бы, чтобы автор более подробно сказал, что он при этом имеет в виду. Это можно было бы сделать за счет некоторого сокращения начальной части.

Глава VII-я /«Пределы развития теории»/ посвящена чрезвычайно интересному и важному вопросу. Автора можно упрекнуть в том, что он слишком бегло упоминает о достигнутых в этой области формальных результатах Лиденбаума-Тарского и строит обобщения на фактическом материала слишком частного значения.

Глава VIII-ая /«Научный поиск»/ содержит самую общую постановку вопроса. В результате становится яснее, как можно употреблять понятия «интуиция», «интуитивный», «иррациональное», как соотносится формальный и интуитивный момент в познании, но, к сожалению, почти ничего не говорится о «механизме» научного поиска.

В главе IX-ой рассматриваются вопросы связанные с переходом от вероятностных знаний к достоверным. Здесь найден нужный теоретико-познавательный аспект дела, но недостаточно обобщены бурно развивающиеся вероятностные методы.

Глава X-я обобщает большой фактический материал из современного естествознания о принципах перехода от одной теории к другой. Классификация является довольно эмпирической, так что один и тот же переход в ряде случаев можно отнести к различным типам, что, впрочем, отмечает и сам автор.

В главе XI-ой /«Система научного знания»/ содержится неточное утверждение о дедуктивных науках, в то время как сейчас можно говорить о дедуктивном построении лишь отдельных тео-

рий. Желательно было бы также дать классификацию современных теорий /здесь или в главе IV-ой/.

Наконец, интересная по содержанию глава XII /«Высшие формы систематизации знания. Эвристическая функция мировоззрения»/ хорошо завершает всю книгу, однако, историческая часть ее явно перегружена.

В целом у коллектива авторов получилось интересное исследование, безусловно, достойное публикации.

ОТЗЫВ
НА ДИССЕРТАЦИЮ М.В. ПОПОВИЧА
«О ФИЛОСОФСКОМ АНАЛИЗЕ ЯЗЫКА НАУКИ»,
ПРЕДСТАВЛЕННУЮ К ЗАЩИТЕ НА СОИСКАНИЕ
УЧЁНОЙ СТЕПЕНИ ДОКТОРА ФИЛОСОФСКИХ НАУК
1967 ГОД

Диссертация М.В. Поповича «О философском анализе языка науки» освещает вопросы, которые в последнее время привлекают большой интерес нашей философской и не только философской общественности. Проблеме значения — центральной проблеме, обсуждаемой в диссертации, — посвящено пока лишь около десятка статей в нашей литературе, между тем решение проблемы познавательного значения и других проблем анализа языка науки с диалектико-материалистических позиций давно стало настоятельной необходимостью. Диссертация и публикации М.В. Поповича, прежде всего книга с одноименным названием, являются весьма существенным вкладом в разработку этой проблематики. Автор выдвинул и обосновал оригинальную концепцию, исходя из принципов диалектико-материалистической философии и широко используя методы и представления современной формальной логики.

Основное содержание диссертации предваряется первой, по существу, вводной главой, где даётся детальная характеристика общей постановки вопроса в истории вопроса. В части, касающейся истории науки, автор оперирует с материалом в основном довольно известным. Тем не менее освещение этого материала полезно, так как зачастую проблемы, поставленные историей естествознания, освещаются поверхностно. Так, автор удачно показывает историческую обусловленность проблематики, связанной с понятием «формы движения материи»; изложенный автором материал подтверждает тот высказывавшийся в нашей литературе тезис, что положение В.И. Ленина «электрон так же неисчерпаем, как и атом» не следует понимать в механистическом смысле, так что электрон, якобы, состоит из более мелких частичек, которые в

свою очередь состоят из более мелких и т.д. до бесконечности. Такое представление как раз было господствующим в умах части физиков середины XIX столетия. Тезис В. И. Ленина имел более глубокое гносеологическое содержание. Революция в естествознании характеризуется далеко не в первую очередь открытием делимости атома. Исторический подход помогает различать «натурфилософскую форму» диалектического материализма и его теоретическое существо, что крайне важно и для современного диалектического материализма. Характеристика автором некоторых особенностей современного естествознания, вызвавших к жизни анализ языка науки, тем более полезна, что речь идет о «натурфилософской форме», которую может принять диалектический материализм в современных условиях.

Удачно выбрано также направление, в котором ведётся критика неопозитивизма. Автор правильно отмечает, что теоретико-познавательную специфику неопозитивизма определяет не тот факт, что позитивисты занимаются формальным анализом языка науки, а идеалистическая концепция знания, почерпнутая неопозитивистами у Маха-Авенариуса. Автор резонно отмечает, что вульгаризаторские оценки метода анализа языка науки, имевшие хождение в нашей литературе, коренятся в том неверном толковании марксизмом, которое оказалось на самом деле механическим, в частности.

Последующие четыре главы излагают суть авторской концепции. Отметим наиболее важные с теоретико-познавательной точки зрения моменты.

Третья глава посвящена уточнению понятий «язык», «знак», «значение». Здесь формулируются отправные точки анализа. Термин «язык» автор понимает в расширенном, несколько необычном смысле, так что под авторское определение языка попадают такие, например, как научная теория. А именно, язык понимается как некоторая совокупность средств, с помощью которой могут быть сформулированы и выражены мысли. Автор при этом опирается на марксово понимание языка, как непосредственной действительности мысли и на принятой в лингвистике различение между языком и речью. Уже здесь формулируется очевидное, с точки зрения автора, положение, которое автор противопоставляет позиции некоторых советских философов (например, Батищева Г.С.): не существует мыслительного содержания, которое, в принципе, невыразимо в языке. Такая предпосылка оказывается очень существенной при анализе так называемых «языковых» формально-логических и диалектических противоречий. (См. гл. 5). С другой сто-

роны, принятая автором предпосылка о конечности языковых средств в любом «языковом каркасе» является весьма сомнительной в применении к естественным языкам, так как требует рассматривать, например, один и тот же национальный язык на разных стадиях его развития, как разные языки (языки, отличные друг от друга).

Понятию «знак» М. Попович даёт такое истолкование, что представление о языке как знаковой системе действительно оказывается вполне естественным. При этом, правда, понятие «знак» оказывается очень широким. Это, по-видимому, вполне устраивает автора; в дальнейшем он, следуя аналогии с марксовым пониманием стоимости, определяет значение как идеальный эквивалент различных по своей материальной форме знаков и знаковых последовательностей, вследствие чего оказывается возможным понимание, например, показаний прибора, то есть сугубо материальных явлений внешней действительности, и протокольной записи эксперимента или наблюдения, как взаимозаменяемых (эквивалентных по значению, равнозначных для человека) знаковых ситуаций. Это представление широко используется автором в последующем, однако, следовало бы, по крайней мере, подчеркнуть, что такое понимание не является единственно возможным. Оно имеет свои недостатки, в частности, приходится различать между знаковыми системами, являющимися языком, и знаковыми системами, языком не являющимися. На основе вышеизложенных представлений осуществляется анализ понятий «абстрактный объект» и «индивидуальная вещь», «значение» и «смысл». Здесь удачно показана связь вопросов, с которыми имеет дело логическая семантика и математическая логика (понятия «значение» и «смысл», «объем» и «содержание», «экстенсивал» в «интенсивал», «множество» и «совокупность элементов множества» и т. д.), с вопросами, являющимися предметом философских дискуссий многие столетия. Такой анализ, насколько известно, проведен автором впервые. Различая вопросы, которые могут быть разрешены логико-семантическими средствами, и вопросы, которые требуют собственно философского решения на базе обобщения достижений всей науки в целом, М. Попович отстаивает концепцию «индивидуальной вещи», близкой к сформулированной в нашей литературе концепции А.И. Уёмова, внося в неё некоторые поправки. Автор аргументировано критикует наивно-материалистическое понимание «вещей» как некоего абсолютного субстрата всех свойств, обосновывая диалектическое понимание вещей как единства свойств, подчеркивает активную роль сознания в процессе чувственного вос-

приятия (реконструирования) вещей. Отсюда следует важный вывод: познавая индивидуальные вещи, человек познаёт отнюдь не исключительно путем «чувственного познания», но также и путём постижения мысленно конкретного в случае, когда возможности чувственного восприятия оказываются исчерпанными. Заслуживает внимания широкое привлечение для аргументации материала из зоопсихологии и детской психологии (результаты Пиаже и другие работы).

Далее формулируется (в IV-й главе) авторская концепция значения и смысла. Внося некоторые уточнения в семантику Фреге-Черча на основе конструктивных логико-математических представлений. М. Попович показывает принципиальную неполноту любых «правил употребления», которыми пытаются подчас заменить смысл термина, и тем самым раскрывая ограниченность формалистического подхода к анализу познавательного значения. Реально в науке, по мнению автора, не может быть оперирования пустыми, лишёнными смысла формализмами, которым логик и методолог науки только подыскивал бы эквиваленты в чувственном опыте, хотя формалистическое представление правомерно, как односторонняя абстракция от реального положения дел. Автор последовательно проводит различие между проблемой соответствия, между языком наблюдения и языком теории, решаемой путем нахождения эмпирической интерпретации теории, и проблемой анализа информации о положении дел в объективной действительности. Последний вопрос предполагает анализ так называемого «интуитивного содержания» фундаментальных (неопределяемых) и производных понятий. Предложены некоторые методы этого анализа на примерах из современной теоретической физики. Глава завершается интересными обобщениями относительно формальных и содержательных методов анализа категорий мышления.

Последняя глава включает содержание диссертации. В ней рассмотрены вопросы, связанные с проблемой истинности теории, в частности вопросы, связанные с конечностью, замкнутостью теории, как системы с «рождением» и «смертью» научных теорий. Здесь последовательно проведена точка зрения, которая впервые явно была выражена Гегелем: истинная картина действительности даётся только в понятийном мышлении, и задача анализа содержательной истинности сводится не к сопоставлению мысли и чувственного данного, а к уяснению смысла сказанного и постижению понятия в его односторонности и абстрактности. Здесь также излагается и аргументируется оригинальная точка зрения на проблему формально-логических и диалектических противоречий. Нам

представляется, что эта точка зрения удачно раскрывает логический аспект проблемы и заслуживает введения в научный обиход.

Научно ценной является также попытка вскрыть пределы развития теории. Предложенные критерии для различения развитая теории и её предела имеют важное эвристическое значение.

В целом диссертация М.В. Поповича и опубликованные им по теме диссертаций работы вносят весомый вклад в диалектико-материалистическое решение такой несомненно важной и актуальной проблемы как проблема философского анализа языка науки. Прделанное автором исследование и предложенные им решения вполне соответствуют уровню докторской диссертации.

Но как и во всякой серьёзной новаторской работе, в диссертации М.В. Поповича имеются определённые недостатки.

Наиболее важными из них, на мой взгляд, являются следующие:

1) В диссертации отсутствует чёткое определение (ограничение) предметной области понятия «язык науки».

Относится ли это понятие ко всей сфере содержательного научного знания — математического, физического, химического, биологического т.д. или же только к некоторым общим для всех этих областей науки языковым средствам выражения научного знания?

Можем ли мы говорить о языке науки как о языке физики, химии, биологии и т.д. или же здесь речь идёт о едином для всех их, то есть одном и том же языке?

Вопрос этот следовало бы специально рассмотреть, ибо в диссертации автор оперирует в основном материалом математики и физики, отвлекаясь от анализа специфических средств выражения, содержания научного знания в химии, биологии, социальных науках. В результате возникает неясность: относятся ли выводы к языку науки вообще, то есть ко всем его отраслям, или же под языком науки понимаются только средства выражения математизированного научного знания, каким оно выступает в частности в современной физике?

Интуитивно представляется, что каждая наука имеет свой язык, и физик, излагая физическую теорию, и биолог, излагая биологическую теорию, говорят на разных языках. Предположим, что тот и другой язык имеют общие закономерности такие, что то, о чём говорится на одном языке, можно выразить средствами другого языка, как это мы делаем в обычных языках. Но можем ли мы выразить содержание физического знания, например содержание квантовой механики, в терминах биологии? Несомненно, что такой перевод невозможен. Следовательно «язык науки» это абстракция от различных существенно отличающихся и неперево-

мых друг на друга языков отдельных наук. Физик и биолог общаются друг с другом не на языках своих наук, а на обычном языке, и физик может понимать биологию не в переводе на язык физики, а путём изучения языка биологии.

Но если язык одной науки непереводим на язык другой науки, то правомерно ли экстраполировать закономерности построения языка одной науки, например физики, на закономерности построения языка другой науки, например биологии? Без ответа на этот вопрос понятие «язык науки» не может быть построено более или менее удовлетворительным образом. К сожалению, в диссертации не уделено этому вопросу достаточного внимания.

2) Проблема философского анализа языка науки имеет и свою противоположную сторону, а именно проблему научного анализа языка философии. Этой последней проблемы автор касается во многих местах диссертации, в частности при рассмотрении вопроса о понятии (§ 1, гл. 3), о категориях мышления (§ 5, гл. IV) и других. Он вполне справедливо и аргументировано критикует позитивистские тенденции стирания граней между философским и специально научным аспектом рассмотрения данных вопросов. Однако, эта критика значительно выиграла бы, если бы более чётко была выражена позиция относительно специфичности языка самой философии.

Философия — та область знания, которая пронизывает все науки, является методологическим инструментом каждой из них. Поэтому язык философии является метаязыком науки. Но он потому и может быть метаязыком науки, что не идентичен языку ни одной из наук. И если какая-либо одна наука, например формальная логика, «переводит» ту или иную философскую категорию или даже все философские категории на свой язык, дело, естественно, необходимое и полезное. Но нельзя этот «перевод» рассматривать как научное выражение доселе «ненаучного философского значения». Философия должна рассматривать свои категории в ином, более широком аспекте, чем их осмысливает каждая отдельная наука, в том числе и формальная логика.

Поэтому нам представляется проблематичным противопоставление автором гегелевского и формально-логического подхода к пониманию понятия и логических категорий и поиски некоторого «синтетического» подхода.

Гегелевский подход при всём его идеализме был философским подходом, и он первым показал отличие этого подхода от чисто рассудочных определений понятий и категорий формальной логики.

Короче говоря, не стоит противопоставлять гегелевский и расселевский подходы к категориям, поскольку это не два разных

подхода в одной и той же системе знания, а разные подходы разных систем знаний, разных систем языков.

Применение формальных методов в системе философского знания привело бы к потере философским знанием именно того, что и делает его философским знанием, то есть предметной содержательности, относимой к объектам всех наук. Поэтому нам представляется, что автор неправ, когда он пишет «отбрасывая формальный метод, Гегель отбросил все критерии, которые позволяют отделить научное доказательство от ненаучных измышлений».

Получается, что все критерии, отделяющие «научное доказательство от ненаучных измышлений», содержатся в «формальном методе» и только в нём.

3) Вызывает серьезные возражения и трактовка автором гегелевского подхода к такой важной категории логики, как понятие. По мнению автора, в вопросе о понятии Гегель «полностью принимает в качестве основы для рассуждения одну из возможных логических концепций (экстенциональную) в том несовершенном виде, как она представлена у Канта, и парадоксы, получаемые в ней при объяснении существа понимания, обновляет противоречиями, движущими историю мира (мирового духа)».

Здесь по меньшей мере допущены две неточности. Во-первых, в вопросе о понятии Гегель не только не исходил из Канта, а наоборот, развивая принципиально новую концепцию, противопоставил её кантовской. Для Гегеля кантовская концепция понятия была сугубо рассудочной, сводящей понятие к представлению. В этой связи он различал «формальное понятие», то, которое выступает в структуре суждения и умозаключения, и конкретное понятие, понятие как внутри себя расчленённая целостность, тотальность знания, как единство всеобщего, особенного и единичного.

Во-вторых, вряд ли научно правомерно выводить истоки диалектики Гегеля, его идею противоречивости сущего из парадоксов формально-логической концепции понятия. Категорию противоречия Гегель выводит из рефлексивных определений сущности, то есть из диалектики категорий — тождество, различие и противоположность.

Отмеченные недостатки диссертации касаются в основном уточнения некоторых вопросов и не затрагивают существа авторского решения общей проблемы, поставленной в работе.

Автор представил ценное исследование, вносящее важный вклад в диалектико-материалистическое понимание структуры современного научного знания.

В этом исследовании он выступает как вполне сложившийся

учёный, умеющий ставить и решать крупные вопросы нашей философской науки, и вполне заслуживает присуждения учёной степени доктора философских наук.

ОТЗЫВ

НА ДОКТОРСКУЮ ДИССЕРТАЦИЮ Э.В. ИЛЬЕНКОВА «К ВОПРОСУ О ПРИРОДЕ МЫШЛЕНИЯ (НА МАТЕРИАЛАХ АНАЛИЗА НЕМЕЦКОЙ КЛАССИЧЕСКОЙ ДИАЛЕКТИКИ)»

Э.В. Ильенков известен советской философской общественности как автор ряда интересных работ по проблемам диалектической логики, отличающихся высокой философской культурой и выявляющих некоторые новые аспекты диалектико-логического наследия Гегеля, Маркса и Ленина. Он является одним из ведущих советских философов-марксистов, работающих над реализацией идеи создания Логики /«с большой буквы»/, т.е. систематически развернутого изложения принципов, законов и категорий диалектики как логики и теории познания марксизма. Решение этой задачи тов. Ильенков Э.В. ищет на путях интерпретации диалектики как философской науки о мышлении. Поэтому центральной проблемой его исследований является проблема диалектико-материалистического отношения мышления как предмета диалектической логики. Этой проблеме и посвящена его диссертация.

По замыслу автора то понимание мышления, которое должно быть принято как диалектико-материалистическое, является историческим продуктом. Основоположники марксизма-ленинизма выработали его, восприняв положительные моменты, действительные достижения в этом вопросе представителей немецкой классической философии, которые впервые в новое время сделали предметом философии мыслительные процессы во всем их объеме и в объективном значении. Несомненно, что диалектико-материалистическое понимание мышления принципиально, коренным образом отличается от его понимания представителями немецкой классической философии, и тем не менее диалектика историко-философского процесса объективно выявила важнейшие моменты именно диалектико-материалистического понимания, но в самих идеалистических философских учениях эти моменты получали одностороннее развитие. Автор диссертации поставил перед собой задачу исследовать этот процесс и показать, как диалектически осуществлялось в логике развитие немецкой классической философии, влияние тех сторон и аспектов мышления, которые действительно образуют предмет диалектической логики и необходимо должны войти в ее рассмотрение. Иначе го-

воря, доказательность своей концепции диалектико-материалистического понимания мышления как предмета Логики /с большой буквы/ автор ищет на путях историко-философского формирования этого понимания. Нам представляется, что этот путь достаточно плодотворен.

Ясно, что к историко-философскому анализу некоторой проблемы мы всегда подходим, руководствуясь определенной концепцией. Эта концепция может быть результатом либо иных /не историко-философских/ исследований, либо /а иногда и вместе с тем/ предварительного историко-философского рассмотрения. У диссертанта эта концепция отчетливо сформулирована в предыдущих его работах, в частности посвященных логике «Капитала» К.Маркса и логическим идеям представителей немецкой классической философии /Канта и др./. В диссертации свое понимание мышления как предмета диалектической логики он формирует следующим образом: «...диалектическая Логика имеет своей целью развернуть научное изображение мышления в тех необходимых моментах, и при том в той их необходимой последовательности, которые нисколько не зависят ни от воли нашей, ни от сознания. Другими словами, Логика обязана показать, как развивается мышление, если оно научно, если оно отражает, т.е. воспроизводит в понятиях вне и независимо от сознания и воли существующий предмет, то есть создает его духовную репродукцию, реконструирует его саморазвитие, воссоздает его в логике движения понятий, чтобы воссоздать потом его на деле — в эксперименте, в практике. И дальше «мышление» мы понимаем... как идеальный компонент и деривант реальной деятельности общественного человека, преобразующего своим трудом и внешнюю природу, и самого себя, создающего всегда новый мир» /См. диссертация, стр. VII-VIII/.

Под углом такого понимания мышления как предмета диалектической логики в диссертации просматривается сам исторический процесс формирования этого понимания. Авторская концепция ставится на весы истории философии.

Следует подчеркнуть, что диссертант не только хорошо знает, но и глубоко понимает объект своего исследования — логику развития немецкого классического идеализма, — поэтому он вполне убедительно подмечает и выявляет, делает предметом специального рассмотрения именно те моменты, которые действительно характеризуют путь выработки отстаиваемой диссертантом концепции. Остается либо признать эту концепцию истинной, либо доказать, что здесь сознательно или бессознательно извращен действительный ход историко-философского развития.

Анализ содержания диссертации позволяет делать вывод, что ее автор дает правильное, соответствующее самой сути дела, изображение реального историко-философского процесса, правда, проектируемого на исследование природы мышления.

Остановимся на исходном и конечном моментах процесса. В качестве исходного выступает «Критика чистого разума» Канта, в качестве конечного /через Фихте и Шеллинга/ Логика Гегеля.

Диссертант вполне справедливо считает, что «трансцендентальная логика» Канта была поворотным пунктом в понимании природы мышления, поскольку она впервые вводила в предмет логики как науки о мышлении категории, которые до того традиция относила к компетенции т. н. «онтологии». «После такого расширения предмета Логики — после включения в состав ее рассмотрения категориальных схем мышления и принципов построения теории /синтеза всех понятий/ и в связи с этим — конструктивной и «регулятивной» роли и функции идеи в движении познания — эта наука впервые обрела законное право быть и называться наукой о мышлении, наукой о всеобщих и необходимых формах и закономерностях действительного мышления, обрабатывающего данные «опыта», данные созерцания и представления. Вместе с этим в состав Логики — притом в качестве важнейшего, увеличивающего всю логику, раздела — была введена диалектика» /См. там же, стр. 47/.

Такая интерпретация исторического места Канта в выявлении диалектико-логических аспектов мышления нам представляется убедительной. Исходя из нее, диссертант прослеживает нить дальнейшего развития, завершившегося логикой Гегеля. Историческое место Гегеля в познании природы мышления диссертант резюмирует следующим образом: «он /т. е. Гегель — В.Ш./ в само понятие мышление» вводит не только то «сознательное мышление», при котором человек отдает себе ясный и полный отчет в своих действиях, но и то мышление, которое протекает как «естественно-исторический» процесс, мышление в том его виде, в каком оно осуществляется в виде Науки, Техники и Нравственности. И это — его бессмертное завоевание. Логика тем самым оказывается нацеленной на исследование объективных, т. е. «от воли и сознания индивидов не зависящих законов, управляющих их собственной «субъективной деятельностью», и тех «форм», в которых они вынуждены, поскольку они вообще мыслят, выражать результаты своих субъективных усилий». /См. Диссертация, стр.152/.

Вывод относительно открытого Гегелем аспекта мышления вполне обоснован.

Очень интересные мысли высказывает диссертант относительно логического аспекта гегелевского принципа «тождества мышления и мыслимого». Этот принцип, указывает он, «как принцип логического развития и построения самой Логики», состоит в том, чтобы «схемы сознательного мышления /т. е. процесса протекающего в сознании отдельного человека/ совпадали бы со схемами построения той науки, в движении которой он участвует, — с «логикой», диктуемой «содержанием» /см. стр. 158-159/. На этот аспект гегелевского принципа тождества мышления и бытия до сих пор не обращалось внимания, а между тем он непосредственно содержится в гегелевском понимании «субъективного» и «объективно-го» мышления.

В диссертации дается развернутая критика идеалистических основ гегелевской интерпретации «общественного» мышления, интересно и глубоко раскрываются гносеологические и социальные корни этой интерпретации. Автор справедливо подчеркивает, что путь к научному пониманию природы мышления пролег через установление действительной основы мышления — общественной практики. «Именно тут — в критическом понимании и преодолении гегелевской версии отношения между «духовно-теоретической деятельностью...» и непосредственной чувственно-предметной деятельностью, совершенно не зависящей вначале от какого бы то ни было «духа»... и лежала точка роста Логики после Гегеля — опорная точка переворота в Логике, совершенного Марксом и Энгельсом в начале 40-х годов XIX века» /см. Диссертация, стр.187—188/.

Таким образом, отстаиваемая диссертантом концепция диалектико-материалистического понимания природы мышления как предмета Логики историко-философски обоснована. Она имеет исключительно важное значение как исходный принцип при построении системы диалектической логики. Поэтому нам представляется, что ученый совет, на котором защищалась диссертация имел все основания для присуждения Ильенкову Э.В. ученой степени доктора философских наук.

Несколько критических замечаний.

1. Нечеткой представляется нам позиция автора в решении вопроса об отношении предмета диалектической логики к предмету марксистской философии в целом, а последней — к научному мировоззрению. В предыдущих своих публичных выступлениях он отстаивал мнение, что предметом философии является мышление, то есть, что истинным образом понятая и построенная философия — это и есть Логика с большой буквы. Это нашло свое отра-

жение и в диссертации, в частности в утверждении, что «Большая логика марксизма-ленинизма» и есть «современное материалистическое мировоззрение». /см. Диссертация, стр. XVII/. По нашему мнению отстаиваемую Э. Ильенковым концепцию предмета диалектической лучше не распространять на предмет всей марксистско-ленинской философии. Диалектическая логика исследует только один аспект предмета марксистско-ленинской философии — мышления. Поэтому следует согласиться с другим утверждением автора /естественно с определенными поправками/, что Логика это не мировоззрение, а «Логика развития мировоззрения». /См. диссертация, стр.197/. /Мы подчеркнули, что с «поправками», потому, что и в этом случае диссертант под «Логикой» имеет в виду саму философию/.

2. Освещая историю развития немецкого классического идеализма в одном ракурсе — в плане выявления определенных аспектов мышления, — диссертант в отдельных случаях настолько абстрагирует логический аспект от других аспектов реального историко-философского процесса, что возникают неувязки с логической схемой и реальной действительностью.

Так, например, Кантовское учение об антиномиях он истолковывает как признание Кантом невозможности построить непротиворечивые системы разума, что в силу полярности рассудочных категорий разум распадается на две противоположные системы. Этот вывод был бы истинным, если бы Кант не дал своего решения антиномий. Ведь по его, Канта, мнению, антиномии неразрешимы, если исходить из «догматичной точки зрения», если же исходить из членения объекта на «явление» и «вещь в себе» — антиномии вполне разрешимы. Тем самым Кант интерпретирует систему своей «критики чистого разума» как непротиворечивую систему. «Примирение» противоположных мировоззрений Кант осуществляет тем, что ограничивает сферу разума «явлениями», все же остальное передает в сферу веры.

Весьма проблематичными является противопоставление Фихте и Канта как мыслителей, один из которых считал, что одинаково верными могут быть две взаимоисключающих теории /Кант/, другой же попытался преодолеть этот «дуализм» построением системы, которая «должна «включить» в себя противоположный ей принцип, истолковать его определенным образом, и тем самым — превратить его в свой — частный производный принцип» /см. Диссертация, стр.51/. Не получается ли, что здесь Фихте слишком «осовременен»?

Автор вправе брать один аспект освещения, но при наличии и

другого он обязан это оговорить. Нельзя, например, говорить о «Наукоучении» Фихте только как о «Логике» /кстати, сам Фихте отводил логике в «Наукоучении» достаточно определенное место/, не оговаривая, что оно /«Наукоучение»/ имеет и феноменологическую сторону, являясь определенным подходом к «Феноменологии» Гегеля.

Можно было бы привести и еще некоторые подобного рода «неувязки», однако они имеют частный характер и не затрагивают сущности рассматриваемого диссертантом вопроса.

В целом же нам представляется возможным поддержать решение ученого совета о присуждении тов. Ильенкову Э. В. ученого звания доктора философских наук.

**ОТЗЫВ
НА ДИССЕРТАЦИОННУЮ РАБОТУ В.П. ИВАНОВА
«ПРАКТИЧЕСКИЕ И ДУХОВНЫЕ ПРЕДПОСЫЛКИ
ЭСТЕТИЧЕСКОГО ОТНОШЕНИЯ»,
ПРЕДСТАВЛЕННУЮ К ЗАЩИТЕ НА СОИСКАНИЕ УЧЕНОЙ
СТЕПЕНИ КАНДИДАТА ФИЛОСОФСКИХ НАУК**

Диссертация В.П. Иванова посвящена одной из центральных проблем современных эстетических теорий — выяснению существа эстетического отношения человека к действительности.

По вопросу о природе эстетического в нашей исследовательской литературе доминируют две во многих отношениях альтернативные концепции: одна из них рассматривает эстетическое как естественное, от природы данные свойства /качества/ вещей (явлений), отражаемые эстетическими восприятиями человека; вторая усматривает в эстетическом некоторые общественно продуцируемые свойства вещей, формирующие эстетические чувства людей и являющиеся объектами их эстетического наслаждения.

В ситуации, когда по какой-либо проблеме выдвинуты альтернативные, сталкивающиеся между собой, решения, возможны два пути научного поиска. Оба они начинаются с критического пересмотра имеющихся решений с точки зрения их логической непротиворечивости и внутренней согласованности с общепризнанными принципами. Но первый путь исходит из принятия какого-либо из имеющихся решений (или некоторого собственного варианта имеющегося решения) и выражается в продолжении дальнейших исследований на этом теоретическом базисе. Второй — исходит из выяснения внутренней противоречивости обоих решений (и всех их вариантов) и обращается к решительному критическому пересмотру самой методологии этих решений. Это — путь фундаментальных исследований. Рас-

смаатриваемая диссертация именно и принадлежит к такого рода исследованиям.

В ней через выяснение внутренней противоречивости обеих концепций «эстетических» качеств и самого понятия эстетических качеств как внеположных человеческому индивиду объектов эстетического созерцания диссертант обращается к теоретическому исследованию исторического генезиса эстетического отношения человека к действительности, социальных предпосылок и практических условий формирования этого отношения в процессе антропогенеза и становления различных форм человеческого сознания. Причем сами предпосылки формирования эстетического отношения рассматриваются в связи с общими закономерностями становления человеческого отношения к действительности, и именно как момент этого человеческого отношения.

В первой главе диссертации, касаясь методологических проблем эстетического, В. Иванов справедливо подчеркивает, что вопрос о субъективности или объективности эстетического может быть научно решен только через преодоление чисто гносеологического подхода к проблеме, при котором объективное осмысливается как вещи вне сознания, а субъективное — как находящееся в сознании отображения этих вещей. В действительности и в этом существо марксистского подхода, человеческие отношения к миру не сводятся к познавательным, гносеологическим отношениям, больше того, последние являются только средством предметно-практических отношений, направленных на преобразование внешних вещей.

В этих отношениях субъект отнюдь не идентичен сознанию, а объект — материи. По субстанции они тождественны, ибо только материальное, предметное существо может действовать материальным предметным образом. Истинным предметом всех человеческих отношений является сам общественный человек, а не абстрагированная от него духовная функция. И поскольку основой всех человеческих отношений к миру является его материальная преобразующая деятельность — труд, то и источник тех его отношений, которые получили название эстетических, следует искать в этой деятельности, в ее формах и закономерностях.

Этот вывод образует методологическую канву всей диссертации.

Исходным здесь выступает обоснование зависимости форм отражения от форм деятельности (вторая глава). Опираясь на достижения современного естествознания, в частности биологии и кибернетики, диссертант показывает, что формы отражения, присущие любому живому организму, определяются свойственным ему типом жизнедеятельности, притом таким образом, что отражение и деятельность

представляют собой по сути изоморфные структуры. Но если в животном мире эта изоморфность выражается только через тождество действующего субъекта со своей жизнедеятельностью, то в человеческом мире происходит отделение жизнедеятельности, превращение ее в объект сознания и воли. Здесь формирующим фактором выступает не приспособление к внешней среде, а формы ее практического преобразования — труд. Именно через труд, и прежде всего через деятельность по созданию орудий труда, внешний мир становится для человека предметным миром, закономерной связью вещей и явлений. И формы предметных отношений отражаются в структурах сознания не прямо и непосредственно, а через формы деятельности. Иначе говоря, структура сознания, формы сознания и мышления в своем первоначальном виде складывались как изоморфные структуры форм предметной деятельности. В диссертации показывается, что общественно осуществляемая практика ставит предметы внешнего мира в определенные отношения к средствам и целям человеческой деятельности, в результате чего они приобретают общественное значение и фиксируются в сознании определенными концептами. «Значение, — пишет диссертант, — есть как бы социально выработанная концепция объекта, опосредующая всякое индивидуальное отношение к внешнему миру. Оно есть та духовная форма кристаллизации общественного опыта человечества, которая, однако, каждому отдельному человеку открывается целиком объективно, как умопостигаемая сторона предметного мира, как принцип его общественного использования и понимания».

Благодаря тому, что труд, общественная практика выделяют в предметах внешнего мира общественно значимые стороны, придают им определенные значения в системе человеческой жизнедеятельности, человеческий индивид, общественно усваивая эти значения, не только видит внешний мир, но и «читает» его.

Обращение диссертанта к исследованию в качестве предпосылок возникновения эстетического отношения к действительности именно этой стороны общественного сознания является не только несомненным свидетельством глубокого понимания им существа проблемы, но и верным нащупыванием той животворной нити, выделение которой позволяет распутать сам узел проблемы. Без осознания того факта, что внешний, природный мир открывается человеку в той мере, в которой он практически и духовно очеловечивается, проникнуть в существо эстетических отношений невозможно.

Исходя из выяснения специфики человеческого видения мира, диссертант в третьей главе подвергает исследованию особенности человеческого восприятия предметных форм деятельности. Основная

его идея заключается здесь в том, что человеческое восприятие внешнего мира сформировалось на основе целеполагающей деятельности и несет на себе отражение структуры — усматривание в предмете нужного и должного наличного и возможного. В результате этого человеческое восприятие объективирует (проецирует) в предмет некоторое «домысленное» содержание, которое «будучи внесено в образ субъектом, переводит восприятие в плоскость творческого воображения, рисующую предполагаемую, но целесообразную картину объекта» (см. Автореферат, стр. 11).

Человек воспринимает мир сквозь призму своих интересов и целей, ищет в нем ответственность своим целям, видит в фокусе целесообразности. Отсюда диссертант делает вполне справедливый вывод, что человеческое сознание является творческим не только в сфере мысли, но и в самом непосредственном восприятии наличного. В диссертации подробно исследуется генезис и структура предметного восприятия, его функциональная роль в контексте практической деятельности, влияние на него системы значений, служащих «смысловой опорой чувственности», определяется роль языка в «перспективном видении мира».

Но особенно ценным в этой части диссертации является развитая В. Ивановым идея, что на основе и в процессе целесообразной деятельности у человека формируется иное, чем у животных отношение к продуктам потребления. Животное, удовлетворяя свои потребности, уничтожает потребляемый предмет, у человека же на основе труда вырабатывается способность наслаждаться продуктом как результатом своей деятельности, как осуществленной целью. Здесь объектом исследования является уже сама предметная форма, осуществляемая в ней цель как образ замысленного и содеянного. Этим труд рождает собственно человеческие потребности — духовные потребности, потребности, удовлетворение которых приносит наслаждение иного порядка, чем удовлетворение простых утилитарных нужд. В наслаждении совершенно выполненном — ключ к разгадке эстетического отношения.

Но только ключ. Саму разгадку этого отношения диссертант ищет в способах предметной деятельности человека в системе общественных отношений. Этому посвящена последняя, наиболее важная глава диссертации («Социальные и индивидуальные предпосылки эстетической деятельности»).

Существо развитой концепции состоит в следующем:

1. Становление и развитие человеческого общества включало в себя процесс обособления человеческого индивида, становление человеческой индивидуальности, с возникновением которой связаны су-

шественные сдвиги в структурных формах человеческого сознания. Мир стал открываться индивиду в контексте его социально обусловленного индивидуального бытия.

2. Социальная дифференциация форм предметной человеческой деятельности, на основе которой происходил этот процесс, приводила к тому, что действия отдельного индивида превращались в частичную, обособленную функцию общественной организации труда, а удовлетворение потребностей — в итоговый результат общей коллективной деятельности. Связь производства и потребления стала опосредоваться социально организованной деятельностью. В результате этого цель деятельности каждого отдельного индивида перестала совпадать с созданием предметов непосредственно жизненного потребления.

3. В структуре сознания это отразилось в форме удвоения стимулов деятельности на цель и мотив. Если цель связана с предметом деятельности и объективируется в ее результатах, то мотив определяет индивидуальный смысл этой деятельности: он формирует не предмет, а отношение к нему индивида.

4. Если цель, реализуясь в деятельности, становится доступной непосредственному восприятию, то мотивы, выступающие в деятельности, скрыты за ней. Они могут только угадываться. Поэтому мотив представляет «интимно-смысловую сторону деятельности, продукты которой служат лишь иносказательной формой его выражения». Индивид может угадывать мотивы действий других индивидов в меру своей искушенности в опыте этих индивидов, и тем не менее мотив угадывается, «читается» по чему-то внешнему ему, иному. Он является «подтекстом», выражается для других «иносказательно».

5. В этом, по мнению В. Иванова, коренится источник иносказательности как формы образного выражения мысли. Ее значение, указывает автор, огромно. «Она представляет область творческой инициативы сознания, создающую простор для индивидуальных вариаций мысли и догадок, она облекает созерцаемые объекты атмосферой смысловой многозначительности и благодаря всему этому она входит в фундамент образной системы искусства».

6. Дифференциация общественной практики способствует тому, что в деятельности отдельных индивидов происходит «сдвиг» мотивов деятельности на ее цель, их «психологическое слияние», которое означает, что теперь индивид находит для себя достаточный стимул в самом предмете, в его созидании. «При этом субъективна» деятельность становится самомотивированной и внутренне свободной как непринужденное выявление человеком своих влечений и потребностей».

7. Деятельность, в которой выражается совпадение мотива и цели, деятельность по свободному влечению переживается как самоудовлетворяющая деятельность, а ее продукты как «самоценные» объекты. На ее основе у человека формируются особого рода эмоции — духовное наслаждение творческой деятельностью и ее продуктами. Первоначально они были только моментом практически-утилитарной деятельности, сопровождали ее в ее высших творческих формах. С развитием же общества и существенного опыта они сами стали объектом переживаний, наслаждением чувством наслаждения. Этот сдвиг, по мнению диссертанта, и обусловил возникновение эстетического чувства. «Генетически, — пишет он, — оно развивается как своего рода эмоция эмоций, духовное удвоение и смысловое переживание чувств, бывших ранее лишь атрибутом деятельности».

Такова в общих чертах концепция диссертанта. Она исходит из предпосылок, что эстетическое чувство, как впрочем и все человеческие чувства, не даны человеку от природы, а являются социальным продуктом. Основой их становления и развития является человеческий способ жизнедеятельности — целеполагающая предметная деятельность по преобразованию природы по ее очеловечиванию. Теоретически это известно всем марксистам. Но в эстетической литературе эта социальная предпосылка эстетических чувств и эстетического отношения вообще является фактически первым серьезным опытом такого исследования.

Важнейшим ее достижением является выявление структурных форм человеческого сознания, исторически образующихся в процессе становления человека и человеческого общества на основе общественной практики, ее дифференциации и развития. Выдвинутые и обоснованные в диссертации соображения об особенностях человеческого видения и восприятия мира, о закономерностях становления индивидуального сознания и его структурных форм, о соотношении целей и мотивов деятельности и их роли в формировании эстетического восприятия и эстетического отношения являются весомым вкладом в научное понимание истоков эстетической деятельности человека и человеческого общества.

Некоторые замечания:

1. В диссертации выдвигается мысль, что в историческом процессе становления и развития человечества общество возникло раньше, чем сложилась человеческая индивидуальность и возник человеческий индивид, именно как индивид. Несомненно, человеческая индивидуальность формируется на определенном этапе становления человечества, но и само общество как социальный организм, где биологические факторы развития вытесняются социологическими, — тоже

исторический продукт. Становление общества предполагает дифференциацию деятельности отдельных людей и закрепление ее определенными социальными связями. А это и есть тот процесс, который индивидуализирует человеческую деятельность, формирует человеческую индивидуальность. (Речь идет не о становлении человеческой личности, а о становлении человеческой индивидуальности). В антропогенезе обществу предшествует первобытная орда, в которой особи еще не сформировались в человеческие индивидуальности, как не сформировались они еще и в людей. Когда эта человеческая орда стала превращаться в человеческие коллективы этот процесс был вместе с тем процессом становления человеческой индивидуальности.

2. В. П. Иванов отстаивает весьма интересную в научном отношении мысль, что важным фактором становления эстетического отношения является «сдвиг» в деятельности индивидов на цели, превращающий эту деятельность в самомотивированную деятельность, а продукт ее в «самоценный объект». Но чем обуславливается этот «сдвиг», когда он происходит и на основе чего? Ответ на этот вопрос в диссертации отсутствует. А он имеет принципиальное значение. Ведь без раскрытия обстоятельств, обуславливающих сдвиг мотивов на цели, сам этот сдвиг становится проблематичным. На наш взгляд, при рассмотрении вопроса об условиях превращения деятельности индивида в самомотивированную деятельность, в деятельность, являющуюся не средством а самоцелью, приносящую индивиду самодовольствие и наслаждение, нельзя упускать формирование на основе дифференциации труда индивидуальных человеческих способностей, склонностей и дарований. Ведь творческая способность индивида и рождает потребность в самореализации, превращает деятельность в их самомотивированную деятельность. Вопрос о формировании человеческих способностей, о превращении мастерства в творчество, а последнего в объект духовного наслаждения касается основ формирования эстетического отношения, и упущение его — важный пробел в диссертации.

Однако эти и некоторые другие имеющиеся в диссертации недостатки не колеблют общего вывода — работа дает все основания для присуждения ее автору искомой степени кандидата философских наук.

Диссертант блестяще владеет марксистской методологией в её деятельностном варианте, обладает глубокими познаниями в области гносеологии, исторической культуры, эстетики. Его диссертация отличается научной трезвостью, широтой охвата сложнейшей проблематики, свежестью и оригинальностью мысли. Её можно отнести к тем работам, которые по своему научному уровню приближаются к докторским диссертациям.

ОСНОВНІ ДАТИ ЖИТТЯ І ДІЯЛЬНОСТІ ШИНКАРУКА ВОЛОДИМИРА ІЛАРІОНОВИЧА

В. І. Шинкарук народився 22 квітня 1928 р. у с. Гайворон Володарського району Київської області.

1945 Закінчив Володарську середню школу.

1945—1950 Студент філософського факультету Київського державного університету ім. Т. Г. Шевченка.

1950—1951 Навчання на річних курсах викладачів суспільних наук при Київському державному університеті ім. Т. Г. Шевченка.

1951 Прийнятий у члени КПРС.

Асистент кафедри історії філософії Київського державного університету ім. Т. Г. Шевченка.

1952 Старший викладач кафедри історії філософії Київського державного університету ім. Т. Г. Шевченка.

1954 Отримав учений ступінь кандидата філософських наук.

1956 Виконуючий обов'язки доцента.

1958 Отримав учене звання доцента.

1961 Доцент кафедри історії філософії Київського державного університету ім. Т. Г. Шевченка.

1964 Отримав учений ступінь доктора філософських наук.

Заступник декана історико-філософського факультету Київського державного університету ім. Т. Г. Шевченка.

1965—1968 Декан філософського факультету Київського державного університету ім. Т. Г. Шевченка.

1966 Отримав учене звання професора.

1967—1968 Завідувач кафедрою етики, естетики і логіки філософського факультету Київського державного університету ім. Т. Г. Шевченка.

Голова редакційної колегії «Вісника Київського університету. Серія філософії».

1968 Директор Інституту філософії АН УРСР.

Член редакційної колегії журналу «Питання філософії».

1969 Обраний членом-кореспондентом АН УРСР.

1969—1971 Головний редактор журналу «Філософська думка».

1969—1972 Член редакційної колегії «Радянської енциклопедії історії України».

1969—1973 Член редакційної колегії журналу «Комуніст України».

1970 Член бюро відділення історії філософії і права АН УРСР.

Нагороджений медаллю «За доблесну працю. В ознаменування 100-річчя з дня народження В. І. Леніна».

1971 Заступник Голови Секції суспільних наук АН УРСР.

Нагороджений орденом Трудового Червоного Прапора.

1971—1976 Член Київського обкому Компартії України. Член двосторонньої комісії філософів СРСР і ГДР.

1972 Голова спеціалізованої вченої ради по захисту кандидатських і докторських дисертацій при Інституті філософії АН УРСР.

1972—1979 Член редакційної колегії журналу «Філософська думка».

1972 Обраний віце-президентом Філософського товариства СРСР, Головою правління Українського відділення Філософського товариства СРСР.

1973 Член бюро Наукової ради при Президії АН УРСР по проблемі «Діалектичний матеріалізм».

1976 Кандидат у члени Київського горкому Компартії України.

Нагороджений орденом «Знак Пошани».

1976—1984 Керівник Бюро методологічних семінарів при Президії АН УРСР.

1977 Голова Спеціалізованої вченої ради по захисту докторських дисертацій при Інституті філософії АН УРСР.

Лауреат премії УРСР ім. Д. З. Мануїльського (за цикл робіт з філософсько-соціологічних проблем сучасної НТР).

Переобраний віце-президентом філософського товариства СРСР.

Переобраний Головою правління Українського відділення філософського товариства СРСР.

1977—1985 Член редакційної колегії «Української радянської енциклопедії».

1978 Обраний академіком АН УРСР.

Нагороджений Почесною грамотою Президії Верховної Ради УРСР.

1979—2001 Головний редактор журналу «Філософська думка».

1979—1983 Член Бюро Наукової ради при Президії АН УРСР «Філософські питання сучасного природознавства».

1979—1987 Віце-президент Філософського товариства СРСР.

1980—1984 Голова Бюро методологічних семінарів при Президії АН УРСР.

1981 Обраний членом-кореспондентом АН СРСР.

Делегат XXVI з'їзду Компартії України.

Член Ревізійної комісії ЦК Компартії України.

Заступник Голови Українського відділення товариства радянсько-кубинської дружби.

1982 Нагороджений орденом Леніна.

Нагороджений медаллю «У пам'ять 1500-річчя Києва».

Лауреат Державної премії Української СРСР в області науки і техніки.

Член редакційної колегії щорічника «Наука і культура: Україна».

Став лауреатом державної премії України в галузі науки і техніки.

1983 Член редакційної колегії «Щорічника Філософського товариства СРСР».

Голова Наукової ради АН УРСР «Філософські і соціальні проблеми науки і техніки».

1984 Голова правління товариства «Знання» Української РСР.

Член Президії Українського Республіканського комітету захисту миру.

Член редакційної колегії щорічника «Соціальні і методологічні проблеми науково-технічного прогресу. Філософія і соціологія науки і техніки».

1985 Депутат Верховної Ради Української РСР.

1986 Делегат XXVII з'їзду Компартії України.

Обраний кандидатом у члени ЦК Компартії України.

Нагороджений вищою нагородою Всесоюзного товариства «Знання» — медаллю С. І. Вавилова.

Член редакційної колегії енциклопедичного довідника «Українська Радянська Соціалістична Республіка».

1987 Член Президії правління Всесоюзного товариства «Знання» СРСР.

1988 Нагороджений орденом Жовтневої революції.

1989 Голова Комісії Верховної Ради України з розробки закону про мови в Україні.

1989-1991 Народний депутат СРСР.

1990 На I з'їзді товариства “Знання” України обраний Головою правління товариства “Знання” України.

1993 На II з'їзді товариства “Знання” України обраний президентом товариства “Знання” України.

1996 Присвоєно почесне звання “Заслужений діяч науки і техніки України”.

1998 Нагороджений відзнакою Президента України – орденом Князя Ярослава Мудрого V ступеня.

1999 На III з'їзді товариства “Знання” України обраний Почесним президентом товариства “Знання” України.

29 листопада 2001 року Шинкарук Володимир Іларіонович пішов з життя.

**Фотографії
з життя-буття
академіка
Володимира
Ілларіоновича
Шинкарука**



В. І. Шинкарук у колі матері, батька, дружини, сина Олега, сестри Зої, її чоловіка та племінників.



Мила ідилія: Володимир Шинкарук з матір'ю та сестрицею Зоєю.



“Родина — родина, від батька до сина, від матері — доні...”
Володимир Шинкарук, Ганна Федосіївна — дружина, син Олег і донька Олена.



Повоєнна юність майбутнього академіка. 1946 рік, с. Буки на Черкащині.



Під час репетиції п'єси для художньої самодіяльності. “Вона” — однокурсник Юхим Осічнюк. “Він” — Володимир Шинкарук. 1950 рік.



Студентські роки. З однокурсниками біля вагомого “методологічного опертя”. Київ, 1950 рік.



З колегами по філософському факультету. У центрі сидять М. С. Шлепачов. У першому ряду другий справа — М. О. Третяк.



“Ну так тоді клювало, так клювало...”
Рибаловецькі посиділки. Січень 1978 року, с. Сухолуччя.



Ще одне покликання... Друзі
по цеху називали його ака-
деміком рибалки.



Друг, радник, помічник —
академік АН СРСР Павло Василь-
ович Копнін.



Наукова конференція до 70-річчя В. І. Шинкарука у Переяслав-Хмельницькому педуніверситеті (1998 рік). Перший ряд: другий зліва — академік Мирослав Попович, третій справа — академік Василь Кремень. Другий ряд: другий зліва — видатний організатор музейної справи на Переяславщині, Герой України Володимир Сікорський, четвертий — академік Олексій Онищенко, далі — Віталій Табачковський та Ігор Бичко. В центрі академік АПН України Віктор Андрущенко.



Будні Інституту філософії АН України. Виступає д. ф. н. О. І. Яценко.



Серед еліти філософського факультету.

Один з повсякденних робочих фрагментів (на одинці з космосом).



Мить натхнення...

Думи мої, філософські думи...



В. І. Шинкарук в колі колег у м. Москва. У центрі — академік АН СРСР Федір Константинов. Справа за ним — Віталій Табачковський.

1952

1. Первичность материи и вторичность сознания : В помощь пропагандисту // Правда Украины. — 1952. — 2 авг.

1953

2. Рец.: Неудачная книга об А. Н. Радищеве // Правда Украины. — 1953. — 7 янв. — Рец. на кн.: Покровский В. С. Общественно-политические и правовые взгляды А. Н. Радищева. — Киев : Изд-во Киев. ун-та, 1952. — 202 с.

1955

3. Про деякі спірні питання у висвітленні філософського змісту праці О. М. Радищева «Про людину, її смертність і безсмертя» // Тез. доп. XII наук. сес. / Київ. держ. ун-т ім. Т. Г. Шевченка. — К.: Вид-во Київ. ун-ту, 1955. — С. 18—21.

1956

4. Категорія буття і суть в філософії Арістотеля // Тез. доп. XIII наук. сес. / Київ. держ. ун-т ім. Т. Г. Шевченка. Секція філософії. — 1956. — С. 23—26.
5. Г. В. Плеханов // Прес-бюро РАТАУ. — 1956. — № 131. — 3 груд.
6. Г. В. Плеханов про Гегеля // Наук. сес.: Присвяч. 100-річчю з дня народження Г. В. Плеханова / Київ. держ. ун-т ім. Т. Г. Шевченка. — К.: Вид-во Київ. ун-ту, 1956. — С. 17—19.

1957

7. Предмет та завдання історії філософії як науки / Київ. держ. ун-т ім. Т. Г. Шевченка. — К.: Вид-во Київ. ун-ту, 1957. — 44 с. — Бібліогр.: с. 43.
8. Про деякі спірні питання у висвітленні філософського змісту праці О. М. Радищева «Про людину, її смертність і безсмертя» // 36. філос. фак. / Київ. ун-т ім. Т. Г. Шевченка. — 1957. — № 3. — С. 147—153. — (Наук. зап.; Т. 16, вип. 4).
9. Революційна творчість: (Про соц. перетворювання в КНР) // Молодь України. — 1957. — 13 лют.
10. Розвиток Мао Цзедунем ленінської теорії переростання буржуазно-демократичної революції в соціалістичну в період анти-японської війни в Китаї (1937—1945 рр.) // 36. іст.-філос. фак. / Київ. ун-т ім. Т. Г. Шевченка. — 1957. — Вип. 8. — С. 109—123. — (Наук. зап.; Т. 16).

1958

11. Розвиток філософської думки в стародавньому Китаї / В. Дмитриченко, В. Шинкарук; Київ. держ. ун-т ім. Т. Г. Шевченка. — К.: Вид-во Київ. ун-ту, 1958. — 63 с. — Бібліогр.: с. 61—62.
12. До питання про основні напрямки розробки В. І. Леніним проблем діалектичної логіки в «Філософських зошитах» // Вісн. Київ. ун-ту. Сер. історії та філософії. — 1958. — № 1. вип. 1. — С. 157—170.
13. О категориях материалистической диалектики / В. Шинкарук, Н. Шлепаков // Коммунист Украины. — 1958. — № 9. — С. 73—80.
То же. — Укр.
14. Философская позиция А. Н. Радищева в трактате «О человеке, его смертности и бессмертии» / Л. А. Филиппов, В. И. Шинкарук, М. М. Спектор // Вопр. философии. — 1958. — № 5. — С. 160—169.

1959

15. В. І. Ленін про діалектику суб'єктивного і об'єктивного в процесі відображення свідомістю об'єктивної дійсності // Теоретична зброя комунізму: 36. ст. до 50-річчя опубл. праці В. І. Леніна «Матеріалізм і емпіріокритицизм». — К.: Держполітвидав УРСР, 1959. — С. 136—160.

16. Як розуміти вислів: «Держава відімере» // Київ. комсомолец. — 1959. — 8 квіт.

1960

17. Буття / С. С. Гурвич, В. І. Шинкарук // Українська Радянська енциклопедія. — К., 1960. — Т. 2. — С. 171—172.

18. Відродження: Філософія // Там же. — С. 431.

19. Гегель Георг-Вільгельм-Фрідріх // Там же. — Т. 3. — С. 157—160. — Бібліогр. : с. 160.

20. Греція Стародавня: Культура: Філософія // Там же. — С. 430—431.

21. До питання про принципи діалектичної логіки «Капіталу» К. Маркса // Наук. щоріч. за 1959 рік / Київ. держ. ун-т. — 1960. — С. 58—59.

1961

22. Діалектика // Українська радянська енциклопедія. — К., 1961, — Т. 4. — С. 207—208.

23. Енгельс Фрідріх / М. С. Шлепаков, В. І. Шинкарук // Там же. — С. 489—493. — Бібліогр. : с. 493.

24. Ідея // Там же. — Т. 5. — С. 367.

25. Кант Іммануїл // Там же. — Т. 6. — С. 151—152. — Бібліогр. : с. 152.

26. «Капітал» / О. О. Нестеренко, В. І. Шинкарук // Там же. — С. 158—162.

27. Китай: Філософія // Там же. — С. 396—398.

1962

28. Гениальное творение ленинской мысли: (К опубл. «Философских тетрадей» В. И. Ленина на укр. яз.) // Коммунист Украины. — 1962. — № 4. — С. 22—31.

То же. — Укр.

29. Логіка діалектична // Українська Радянська енциклопедія. — К., 1962. — Т. 8. — С. 241—242.

30. Маркс Карл / П. М. Шморгун, В. И. Шинкарук // Там же. — С. 490—495. — Бібліогр. : с. 495.

31. Мистецтво // Там же. — Т. 9. — С. 144—147. — Бібліогр. : с. 147.

1963

32. Качество и сущность // Вopr. философии. — 1963. — № 9. — С. 134—145.

33. Перехід кількісних змін у якісні // Українська Радянська енциклопедія. — К., 1963. — Т. 11. — С. 67—68. — Бібліогр. : с. 68.

34. Пізнання теорія // Там же. — С. 198—200. — Бібліогр. : с. 200.

35. Свідомість // Там же. — Т. 12. — С. 566.

36. Свобода і необхідність // Там же. — Т. 13. — С. 10.

37. Сковорода Григорій Савич / П. М. Попов, В. И. Шинкарук // Там же. — С. 219—220. — Бібліогр.: с. 220.

38. Спіноза Бенедикт // Там же. — С. 554—555. — Бібліогр. : с. 555.

39. Суперечність // Там же. — Т. 14. — С. 181. — Бібліогр. : с. 181.

1964

40. Логика, диалектика и теория познания Гегеля: (Проблема тождества логики, диалектики и теории познания в философии Гегеля) / Киев. гос. ун-т им. Т. Г. Шевченко. — Киев: Изд-во Киев. ун-та, 1964. — 295 с.

Рец.: Головаха И., Злотина М. Логика, диалектика и теория познания Гегеля // Коммунист Украины. — 1964. — № 12. — С. 84—87; То же. — Укр.: Богданов Б. В. Из истории исследования идей Гегеля в советской философской науке // Филос. науки. — 1971. — № 1. — С. 121—123 [129—130]; Gulyga A. bber setzt von Ingrid Mayer // Dt. Ztschr. für Philos. — Berlin, 1966. — Hf. 4. — S. 499—502.

41. Буття і бог: Відп. Д. І. Іваніву сел. Солотвин Івано-Франків. обл. // Войовн. атеїст. — 1964. — № 4. — С. 23—25.

42. До питання про історичний генезис діалектичної логіки як науки // Логіка і методологія науки: [36.] / АН УРСР. Ін-т філософії. — К.: Наук. думка, 1964. — С. 187—230. — Рез. рос. — Бібліогр.: с. 230.

43. Філософ-гуманіст: До 160-річчя з дня народження Л. Фейербаха // Войовн. атеїст. — 1964. — № 7. — С. 41—45.

44. Філософія / П. В. Копнін, В. І. Шинкарук // Українська Радянська енциклопедія. — К., 1964. — Т. 15. — С. 280—285. — Бібліогр.: с. 285.

То же: № 128.

1965

45. К вопросу о марксистском освещении истории революционно-демократической идеологии / В. И. Шинкарук, А. А. Пашкова, Н. Т. Асонова // Вопр. философии. — 1965. — № 4. — С. 126—134.

46. Проблемы мышления в современной философии // Коммунист Украины. — 1965. — № 6. — С. 93—96.

То же. — Укр.

47. Слово — делегатам партійної конференції // За рад. кадри. — К., 1965. — 21 жовт., портр.

48. Философские исследования в высшей школе Украины / А. А. Загородняя, В. И. Шинкарук // Филос. науки. — 1965. — № 4. — С. 108—113.

1966

49. Наш факультет сьогодні і завтра // За рад. кадри. — К., 1966. — 22 черв.

50. Філософський... [фак. Київ. ун-ту] // Там же. — 25 квіт.

51. Хто керує світом? // Людина і світ. — 1966. — № 5. — С. 17—20.

52. bber den Platz des Rechts bei der Formbildung des menschlichen Geistes in der Hegelschen Philosophie // Studien zur Rechtsphilosophie in der UdSSR. — Moskau, 1966. — S. 73—93.

То же. — Рус.: № 56, 57.

1967

53. Велика Жовтнева соціалістична революція і проблеми гуманізму // Вісн. Київ. ун-ту. Сер. філософії. — 1967, — № 1. — С. 3—9. — Рез. рус.

54. Ред.: Вісник Київського університету. — Сер. філософії — 1967. — № 1. — Отв. ред.

1968

55. Дві години у розкладі: Нотатки про [вузівські] лекції / В. Шинкарук, А. Котляр // Рад. освіта. — 1968. — 6 січ.

56. О месте права в формообразовании человеческого духа в философии Ге-

геля // VI Междунар. гегелев. филос. конгр. (Сент. 1966 г., Прага); Докл. сов. ученых. — М., Знание, 1968. — С. 19—26.

То же. — Нем.: № 52.

57. О месте права в формообразованиях человеческого духа в философии Гегеля // Филос. науки. — 1968. — № 1. — С. 70—77.

То же. — Нем.: № 52.

58. Світогляд дослідника // За рад. кадри. — 1968. — 11 трав.

То же // Там же. — 17 трав.

59. Karl Marx and some humanistic aspects of the problem of labor // Marx and contemporary scientific thought. — The Hague; Paris. — La Haye: Mouton, 1968. — P. 465—475.

60. Ред.: Вісник Київського університету. Сер. філософії. — 1968. — № 2. — Пред. редкол.

1969

61. В. І. Ленін і філософські проблеми сучасності / Ф. Ф. Єневич, В. І. Войтко, Г. І. Горак..., В. І. Шинкарук та ін.: Редокл.: Ф. Ф. Єневич, О. З. Жмудський, І. Ф. Надольний..., В. І. Шинкарук та ін. — К.: Вид-во Київ. ун-ту, 1969. — 270 с.

Ч. 3. Проблеми матеріалістичної діалектики. [§ 1.] Предмет і структура матеріалістичної діалектики. — С. 195—210.

62. «Анти-Дюрінг» // Радянська енциклопедія історії України. — К., 1969. — Т. 1. — С. 58—59.

63. Логические формы анализа товара в «Капитале» К. Маркса // Филос. проблемы соврем. естествознания: Респ. межвуз. науч. сб. — Киев: Изд-во Киев. ун-та, 1969. — Вып. 14. — С. 5—15. — Библиогр.: с. 15.

64. Марксизм і гуманізм: До 100-річчя з дня народження В. І. Леніна // Наука і суспільство. — 1969. — № 7. — С. 2—5.

65. Марксистский гуманизм и проблема смысла человеческого бытия // Вопр. философии. — 1969. — № 6. — С. 59—67. — Рез. англ.

66. Марксистсько-ленінська філософія і світогляд // Філософ. думка. — 1969. — № 1. — С. 9—20. — Рез. рус.

67. Планы философских исследований / П. В. Копнин, Б. М. Кедров, В. И. Шинкарук, М. И. Боровский, М. М. Хайруллаев // Вопр. философии. — 1969. — № 1. — С. 156—158. — (Наши интервью).

68. Рушійна сила суспільства: На допомогу слухачам обл. семінару керівних кадрів / В. Шинкарук, Л. Сохань // Київ. правда. — 1969. — 18 груд.

69. Современная научно-техническая революция и некоторые проблемы ее социальных последствий // Коммунист Украины. — 1969. — № 4. — С. 57—66.

То же. — Укр.

70. Сучасна науково-технічна революція і проблеми управління суспільними процесами // Вісн. АН УРСР. — 1969. — № 5. — С. 44—52.

71. Ред.: В. І. Ленін і філософські проблеми сучасності. — Чл. редкол. — См. № 61.

72. Ред.: Радянська енциклопедія історії України: В 4 т. — К., 1969. — Т. 1. — 550 с.; іл.: карт. — Чл. редкол.

1970

73. Ленинизм и современные проблемы историко-философской науки / М. Т. Иовчук, Т. И. Ойзерман, А. И. Новиков..., В. И. Шинкарук и др.; Редкол.: М. Т. Иовчук (руководитель авт. кол.), Л. Н. Суворов (отв. ред.) и др.; АН

СССР. Ин-т философии. — М.: Наука, 1970. — 619 с.

Разд. I. Ленинизм и методологические проблемы истории философии. [§ 8.] Историко-философский процесс и структура предмета марксистско-ленинской философии. — С. 122—128.

Рец.: Бокчарев Н. И., Зотов А. Ф., Петрашик А. П. Актуальные вопросы историко-философского исследования // Филос. науки. — 1970. — № 6. — С. 142—148; Арзаканянц Ц. Г. Обсуждение вопросов историко-философской науки // Вопр. философии. — 1971. — № 6. — С. 136—141.

74. «Диалектика природи» // Радянська енциклопедія історії України. — К., 1970. — Т. 2. — С. 28—30. — Бібліогр.: с. 30.

75. Діалектичний матеріалізм / В. І. Шинкарук, Ю. В. Осичнюк // Там же. — С. 30—34. — Бібліогр.: с. 34.

76. Енгельс Фрідріх / В. Ю. Євдокименко, В. І. Шинкарук // Там же. — С. 110—113. — Бібліогр.: с. 113.

77. Історичний матеріалізм / П. Д. Коваль, В. І. Шинкарук // Там же. — С. 269—272. — Бібліогр.: с. 272.

78. Ленінізм — теоретична основа будівництва комунізму // Вісн. АН УРСР. — 1970. — № 7. — С. 14—20.

79. Ленінізм — теоретична основа комунізму // Філософ. думка. — 1970. — № 2. — С. 14—24. — Рез. рус.

80. Ред.: Радянська енциклопедія історії України: В 4 т. — К., 1970. — Т. 2. — 583 с.: іл.: карт. — Чл. редкол.

1971

81. XXIV съезд КПСС и развитие марксистско-ленинской теории: Материалы совещ. ученых в обл. обществ. наук в ред. журн. «Коммунист Украины» 17—18 июня 1971 г. / А. А. Чухно, Ю. Ф. Бухалов, В. М. Самофалов. ..., В. И. Шинкарук и др. // Коммунист Украины. — 1971. — № 7. — С. 60—61.

То же. — Укр.

82. Исследование актуальных вопросов марксистско-ленинской философии // Там же. — № 2. — С. 29—36.

То же. — Укр.

83. Маркс Карл / В. І. Шинкарук, Ф. М. Канак // Радянська енциклопедія історії України. — К., 1971. — Т. 3. — С. 83—88. — Бібліогр.: с. 88.

84. Науково-технічна революція і творчі здібності: [Тема] I // Наука і суспільство. — 1971. — № 4. — С. 34—37. — (Комунізм і особа). — Продовж. в № 5, 7.

85. Науково-технічна революція і формування нової людини // Наука і культура: Україна, 1971. — К.: Т-во «Знання» УРСР, 1971. — С. 34—39.

То же: № 122.

86. Почуття і розум: [Тема] 3 // Наука і суспільство. — 1971. — № 7. — С. 36—40. — (Комунізм і особа). — Закінчення. Початок в № 4, 5.

87. Праця і свобода: [Тема] 2 // Там же. — № 5. — С. 34—36. — Початок в № 4, закінчення в № 7.

88. Риси майбутнього: Наші інтерв'ю // Літ. Україна. — 1971. — 18 трав.

89. Роль художньої культури у формуванні нової людини // Естетичні проблеми сучасності: 36. ст. — К.: Мистецтво, 1971. — С. 3—8.

90. Сучасна науково-технічна революція та її соціальні наслідки / В. І. Шинкарук, Л. В. Сохань // Соціологічні проблеми радянського суспільства: 36. ст. — К.: Політвидав України, 1971. — С. 26—46.

Рец.: Марценюк С. П., Бочарова М. В. Деякі соціологічні проблеми радянського суспільства // Філософ. думка. — 1972. — № 3. — С. 112—113.

91*. Філософія і свідомість // Методол. пробл. викладання марксистської філософії: Матеріали респ. конф. — К.: Вид-во Київ. ун-ту, 1971. — С.

92. Der hegelische Begriff des „spekulativen Denkens“ und das Prinzip der Identität der Gegensätze // Hegel-Jahrbuch, 1970. — Meisenheim am Glan: Verl. Anton Hain, 1971. — S. 236—247.

То же. — Рус.: № 113.

93. Ред.: Радянська енциклопедія історії України. В 4 т. — К., 1971. — Т. 3. — 576 с.: іл.: карт. — Чл. редкол.

1972

94. Філософія Григорія Сковороди / В. І. Шинкарук, І. В. Іванько, В. М. Нічик, Д. П. Кирик; / АН УРСР. Ін-т філософії; Відп. ред. В. І. Шинкарук. — К.: Наук. думка, 1972. — 311 с.

Вступ. — С. 5—13.

Рец.: Гребенна П. П., Матковська І. Я. Об'єкт дослідження — філософія Г. С. Сковороди // Філософ. думка. — 1974. — № 1. — С. 132—135.

95. Великий селянський просвітитель [Г. С. Сковорода] // Філософ. думка. — 1972. — № 5. — С. 24—34. — Рез. рус.

96. Великий український просвітитель: [К 250-летию со дня рождения Г. С. Сковороды] / В. Шинкарук, И. Иванько // Изв. АН КазССР. Сер. обществ. — Алма-Ата, 1972. — № 4. — С. 14—21.

То же. — Болг.: № 129; Чеш.: № 107; Пол.: № 108.

97. Вияв політичної мудрості // Сіл. вісті. — 1972. — 23 трав.

98. Головні аспекти філософії Г. С. Сковороди // Тез. доп. респ. наук. конф., присвяч. 250-річчю з дня народження Г. С. Сковороди. — Х.: Вид-во Харк. ун-ту, 1972. — С. 3—7.

99. І гнів, і пристрасть, і любов: До 250-річчя з дня народження Г. С. Сковороди // Рад. Україна. — 1972. — 1 груд.

100. Натуралізм людини і гуманізм природи // Наука і суспільство. — 1972. — № 5. — С. 37—38, портр. — (Людина і природа: день затрашній: Наук. діалоги).

101. Титул творця: Слово ученого // Рабочая газ. — 1972. — 4 апр., портр. — (Матеріали к науч.-практ. конф. «Рабочий и науч.-техн. прогресс». Харьков, 4—7 апр. 1972 г.).

То же. — Укр.

102. Философское учение Г. С. Сковороды: (К 250-летию со дня рождения) // Вопр. философии. — 1972. — № 12. — С. 112—118.

103. Філософія / В. І. Шинкарук, О. І. Яденко // Радянська енциклопедія історії України. — К., 1972. — Т. 4. — С. 388—391. — Бібліогр.: с. 391.

104. Velký ukrajinský humanista a osvícenec: (K 250. výročí narození Grigorie Skovorody) / I. Ivanjo, V. Šinkaruk // Filoz. čas. — Praha, 1972. — Roč. 20. — Č. 6. — S. 883—895.

То же. — Рус.: № 99; Пол.: № 108.

105. Wielki ukraiński humanista i filozof: W 250 rocznicę urodzin Grigorija Skoworody / I. Iwanio, W. Szykaruk // Studia filoz. — Warszawa, 1972. — N 11 / 12. — S. 41—55.

То же. — Рус.: № 99; Чеш.: № 107.

106. Рец.: [Рецензія] / Г. М. Матвеев, В. І. Шинкарук // Пробл. правознавства. — К.: Вид-во Київ. ун-ту, 1972. — Вип. 22. — С. 133—136. — Рец. на кн.:

Маньковский Б. С. Учение Гегеля о государстве и современность / АН СССР. Ин-т философии. — М.: Наука, 1970. — 120 с.

107. Ред.: Радянська енциклопедія історії України: В 4 т. — К., 1972. — Т. 4. — 576 с.: іл.; карт. — Чл. редкол.

108. Ред.: Філософія Григорія Сковороди. — Відп. ред. — См. № 97.

1973

109. Ленинизм и управление социальными процессами при социализме / АН СССР. Ин-т философии; Редкол.: Ц. А. Степанян (отв. ред.) и др. — М.: Мысль, 1973. — 458 с.

Разд. 3. Управление и планирование в основных сферах жизни социалистического общества. Гл. 2. Соединение преимуществ социализма с достижениями научно-технической революции — важнейшая задача социального управления. § 2. Социально-культурные аспекты научно-технической революции и задачи управления. — С. 220—227.

110. Философия Гегеля и современность / Ф. В. Константинов, М. Б. Митин, З. М. Оруджев..., В. И. Шинкарук и др.; Редкол.: Л. Н. Суворов (отв. ред.) и др.; АН СССР. Ин-т философии. — М.: Мысль, 1973. — 431 с.

Разд. 2. Гегель и материалистическая диалектика. Гл. 6. Гегелевское понятие «спекулятивного мышления» и принцип тождества противоположностей. — С. 90—100.

Рец.: Булатов М. О. Філософія Гегеля і сучасна боротьба ідей // Філософ. думка. — 1974. — № 6. — С. 119—121.

То же. — Нем.: № 94.

111. Базис і надбудова // Філософський словник. — К., 1973. — С. 36—37.

То же. — 2-е вид., перероб. і доп.: № 359.

112. Григорій Сковорода / В. Шинкарук, І. Іванько // Сковорода Г. С. Повне збір. тв.: У 2 т. — К.: Наук. думка, 1973. — Т. I. — С. 11—57.

113. Діалектика / . / Філософський словник. — К., 1973. — С. 106—107.

То же. — 2-е вид., перероб. і доп.: № 362.

114. «Діалектика природи» // Там же. — С. 107—108. То же. — 2-е вид., перероб. і доп.: № 362.

115. Діалектична логіка // Там же. — С. 108—109. То же. — 2-е вид., перероб. і доп.: № 363.

116. Діалектичний матеріалізм / В. І. Шинкарук, О. І. Яценко // Там же. — С. 109—111.

То же. — 2-е вид., перероб. і доп.: № 364.

117. Єдність і боротьба протилежностей // Там же. — С. 147—148.

То же. — 2-е вид.; перероб. і доп.: № 367.

118. «Капітал. Критика політичної економії» // Там же. — С. 206—208.

То же. — 2-е вид., перероб. і доп.: № 369.

119. Науково-технічна революція і формування нової людини // Філософ. думка. — 1973. — № 6. — С. 3—11. — Рез. рус.

То же.: № 87.

120. Німецька класична філософія // Філософський словник. — К., 1973. — С. 349—350.

То же. — 2-е вид., перероб. і доп.: № 373.

121. Пізнання теорія / В. І. Шинкарук, О. І. Яценко // Там же. — С. 381—383.

То же. — 2-е вид., перероб. і доп.: № 374.

122. Розвиток матеріалістичної діалектики в праці Ф. Енгельса «Діалектика природи» / В. І. Шинкарук, І. М. Молчанов, В. К. Хорошилова // Філософська думка. — 1973. — № 3. — С. 55—64. — Рез. рус.

123. Сходження мислення від абстрактного до конкретного // Філософський словник. — К., 1973. — С. 513—514.

То же. — 2-е вид., перероб. і доп.: № 381.

124. Философское наследие Григория Сковороды / И. В. Иванько, В. И. Шинкарук // Сковорода Г. Соч.: В 2 т. — М.: Мысль, 1973. — Т. 1. — С. 5—54.

125. Філософія / П. В. Копнін, В. І. Шинкарук // Філософський словник. — К., 1973. — С. 544—547.

То же: № 44.

126. Велик українски хуманист и просветител: (250 години от рождението на Григор Сковорода) / И. Иванько, В. Шинкарук // Филос. мисль. — София, 1973. — Кн. 1. — С. 79—89.

То же. — Рус.: № 99; Чеш.: № 107; Пол.: № 108.

127. Ред.: Матеріалістична діалектика і актуальні питання суспільної практики та наукового пізнання / М. Л. Злотіна, О. І. Яценко, В. П. Іванов та ін.; АН УРСР. Ін-т філософії. — К.: Наук. думка, 1973. — 287 с. — Отв. ред.

128. Ред.: Сковорода Г. С. Повне збір. творів: В 2 т. / АН УРСР. Ін-т філософії. — К.: Наук. думка, 1973. — Т. 1. — 531 с.; Т. 2. — 574 с. — Голов. ред.

Від редакційної колегії / В. І. Шинкарук, В. Ю. Євдокименко, І. В. Иванько, В. М. Нічик. — Т. 1. — С. 5—9.

129. Ред.: Сковорода Г. С. Сочинения : В 2 т. / АН СССР. Ин-т философии; Сост., пер. и обработка И. В. Иванько, М. В. Кашубы. — М.: Мысль, 1973. — Т. 1. — 511 с.; Т. 2. — 486 с. — Гл. ред.

Вступительная статья / И. В. Иванько, В. И. Шинкарук. — С. 5—54.

130. Ред.: Філософський словник. — К., 1973. — 600 с. — Голов. ред.

То же. — 2-е вид., перероб. і доп.: № 384.

1974

131. Теория познания, логика и диалектика И. Канта: (И. Кант как родоначальник нем. клас. философии) / АН УССР. Ин-т философии. — Киев: Наук. думка, 1974. — 335 с. — Библиогр.: с. 328—331.

Рец.: Перевертун С. М. // Коммунист Украины. — 1974. — № 8. — С. 95—96; То же. — Укр.; Жучков В. А. // Филос. науки. — 1975. — № 1. — С. 182—184; Крымский С. Б., Дученко М. В. // Вісн. АН УРСР. — 1975. — № 1. — С. 108—109; Касымжанов А. Х., Абсаттаров Р. Б., Молдабеков Ж. К., Кокорин А. П. // Вопр. философии. — 1975. — № 2. — С. 166—168; Liepert A. // Dt. Ztschr. für Philos. — Berlin, 1976. — N 2. — S. 218—221; Miś A. Kant i Klasyczna filozofia niemiecka // St. filoz. — Warszawa, 1975. — N 6. — S. 141—145.

132. Визначний німецький філософ [І. Кант]: Інтерв'ю дає вчений // Друг чита. — 1974. — 25 квіт., портр.

133. Деякі філософські проблеми сучасної науково-технічної революції // Вісн. АН УРСР. — 1974. — № 5. — С. 49—57.

134. Исторические формы труда и проблема всестороннего развития личности // Докл. и сообщ. к VIII Всемир. социол. конгр. (Канада, Торонто, 17—24 авг. 1974 г.). — Киев: Наук. думка, 1974. — С. 5—13.

135. Методологические аспекты формирования научно-атеистического мировоззрения // Вопр. философии. — 1974. — № 5. — С. 79—89.

136. От «Феноменологии духа» к «Науке логики» Гегеля // Докл. X Между-

нар. гегелев. конгр. (Москва, 26—31 авг. 1974 г.). — М.: [Б. и.], 1974. — Вып. 2. — С. 12—21.

137. Про методологічну роль категорій філософії // Філософ. думка. — 1974. — № 1. — С. 31—44. — Рез. рус.

138. Проблеми діалектики у філософії Канта // Там же. — № 2. — С. 54—66. — Рез. рус.

То же. — Рус.: № 148; Чеш.: № 153.

139. Теоретична спадщина Леніна — безсмертне надбання людства // Під прапором ленінізму. — 1974. — № 6. — С. 15—20.

140. «Феноменология духа» и диалектическая логика Гегеля // Филос. науки. — 1974. — № 5. — С. 97—103.

То же. — Нем.: № 161.

141. Ред.: Булатов М. А. Ленинский анализ немецкой классической философии: Логико-диалект. и ист.-филос. проблемы / АН УССР. Ин-т философии. — Киев: Наук. думка, 1974. — 272 с. — Отв. ред.

142. Ред.: Табачковский В. Г. Криза буржуазного раціоналізму та проблема людської особистості / АН УРСР. Ін-т філософії. — К.: Наук. думка, 1974. — 159 с. — Відп. ред.

1975

143. Атеизм и религия в современной борьбе идей / Редкол.: В. И. Гараджа (пред.) и др. — Киев: Политиздат Украины, 1975. — 492 с.

Разд. 1. Идеологическая борьба и теоретические проблемы научного атеизма. [§ 3]. Диалектический материализм — методологическая основа научного атеизма. — С. 53—69.

144. Методологические проблемы исследования современной научно-технической революции и формирования нового человека // Вопр. философии. — 1975. — № 7. — С. 13—15. (Науч.-техн. революция и формирование нового человека: Круглый стол журн. «Вопр. философии» и «Філософ. думка», апр. 1975 г.).

145. Проблемы диалектики в философии Канта // Критические очерки по философии Канта: [Сб.]. — Киев: Наук. думка, 1975. — С. 29—49.

То же. — Укр.: № 141; Чеш.: № 153.

146. Слово про Сковороду: Доп. [на уроч. засіданні в Києві 1 груд. 1972 р.] // Григорій Сковорода: Матеріали про відзначення 250-річчя з дня народження. — К.: Наук. думка, 1975. — С. 42—54: іл.

147. Социальные и теоретические предпосылки формирования философии Канта / В. И. Шинкарук, М. А. Булатов // Критические очерки по философии Канта: [Сб.]. — Киев: Наук. думка, 1975. — С. 13—28.

148. Сучасна науково-технічна революція як переворот у продуктивних силах // Філософ. думка. — 1975. — № 5. — С. 3—13. — Рез. рус.

149. Формирование марксистско-ленинского мировоззрения и интернациональное воспитание // Коммунист Украины. — 1975. — № 4. — С. 37—45.

То же. — Укр.

150. Problémy dialektiky ve filosofii I. Kanta // Filos. čas. — Praha, 1975. — Roč. 23. — Č. 1. — S. 29—42.

То же. — Укр.: № 141; Рус.: № 148.

151. Ред.: Григорій Сковорода: Матеріали про відзначення 250-річчя з дня народження / Упоряд.: І. П. Стогній, П. Ю. Шабатин; АН УРСР. Ін-т філософії. — К.: Наук. думка, 1975. — 256 с.: іл. — Голов. ред.

152. Ред.: Тарасенко М. Ф. Філософські аспекти відношення людина — природа / АН УРСР. Ін-т філософії. — К.: Наук. думка, 1975. — 115 с. — Рез. рос. — Відп. ред.

1976

153. Філософсько-соціологічні проблеми сучасної науково-технічної революції / В. І. Шинкарук, О. І. Яценко, В. П. Іванов та ін.; Відп. ред. В. І. Шинкарук; АН УРСР. Ін-т філософії. — К.: Наук. думка, 1976. — 480 с. — Бібліогр.: с. 459—476.

Вступ / В. І. Шинкарук, О. І. Яценко. — С. 3—12.

Розд. 1. Науково-технічна революція — переворот у продуктивних силах суспільства. — С. 13—74.

Розд. 4. Науково-технічна революція і способи духовного освоєння світу: Вступ. — С. 305—311.

154. Деякі філософські проблеми сучасної науково-технічної революції // Намагістралія науки / АН УРСР. — К.: Наук. думка, 1976. — С. 236—248.

155. Науковий світогляд — ідейна основа формування всебічно розвинутої особи // Філософ. думка. — 1976. — № 2. — С. 12—22. — Рез. рус.

То же. — Нем.: № 176.

156. Развитие социалистического образа жизни — программная задача коммунистического строительства в СССР // Коммунист Украины. — 1976. — № 6. — С. 23—33.

То же. — Укр.

157. Labour, Creative Work and the Problems of the Development of Personality // Dialectics and Humanism. — Warszawa, 1976. — N 3 / 4. — P. 189—196.

То же. — Рус.: № 193.

158. Die „Phänomenologie des Geistes“ und die dialektische Logik bei Hegel // Hegel-Jahrbuch, 1975. — Kūln: P. Rugenstein, 1976. — S. 441—449.

То же. — Рус.: № 143.

159. Ред.: Великий советский народ / АН УССР. Секция обществ. наук. Ин-т истории; Редкол.: А. Г. Шевелев (отв. ред.) и др. — Киев: Наук. думка, 1976. — 503 с. — Зам. отв. ред.

160. Ред.: Філософсько-соціологічні проблеми сучасної науково-технічної революції. — Отв. ред. — См. № 156.

1977

161. Дialeктический и исторический материализм — философская основа коммунистического мировоззрения / АН УССР.

Ин-т философии; Редкол.: В. И. Шинкарук (пред.) и др. — Киев: Наук. думка, 1977. — 347 с. — Библиогр.: с. 332—344.

[Разд.] Дialeктический и исторический материализм как мировоззренческая теория и мировоззренческий метод. Философия, наука, мировоззрение. — С. 11—24.

Ред.: Дученко М. В., Тарасенко М. О. Світогляд — діалектика — категорії // Філософ. думка. — 1983. — № 2. — С. 118—121.

То же. — Венг.: № 175.

162. Единство диалектики, логики и теории познания: Введ. в диалект, логику / АН УССР. Ин-т философии. — Киев: Наук. думка, 1977. — 367 с. — Библиогр.: с. 355—365.

Рец.: Швырев В. С. // Вопр. философии. — 1978. — № 5. — С. 181—184; Гав-

ришків Б. Діалектика буття і мислення // Всесвіт. — 1978. — № 7. — С. 186—187; Кримський С. Б., Табачковський В. Г. Світоглядні аспекти гносеології // Філософ. думка. — 1985. — № 2. — С. 116—118.

163. Наш соціалістичний спосіб життя: На допомогу слухачам мережі комс. політосвіти / Г. Ю. Глезерман, Р. О. Довбуш, В. П. Зоц..., В. І. Шинкарук; За ред. І. Ф. Надольного. — К.: Молодь, 1977. — 255 с. — Бібліогр. в кінці розд.

Розд. 2. Розвиток і удосконалення соціалістичного способу життя — першочергове завдання партії і народу. — С. 29—53. — Бібліогр.: с. 53.

То же. — 2-е изд.: № 224; Рус.: 340.

164. Человек и мир человека: (Категория «человек» и «мир» в системе науч. мировоззрения) / В. И. Шинкарук, В. П. Иванов, И. Н. Молчанов и др.; Редкол.: В. И. Шинкарук (отв. ред.) и др.; АН УССР. Ин-т философии. — Киев: Наук. думка, 1977. — 342 с. — Библиогр.: с. 332—337.

Философия и мировоззрение: Введ. — С. 7—26. Заключение. — С. 324—331.

Ред.: Дученко М. В., Тарасенко М. О. Світогляд — діалектика — категорії // Філософ. думка. — 1983. — № 2. — С. 118—121.

Пер. англ.: № 316.

165. «Анти-Дюринг» // Українська Радянська енциклопедія. — 2-е вид. — К., 1977. — Т. I. — С. 204.

То же. — Рус.: № 183.

166 *. Диалектика развития социалистического образа жизни // Великий Октябрь, диалектика развития социализма и научного материалистического мировоззрения: Науч. сес. двусторон. Комис. философов СССР и ГДР, посвящ. 60-летию Великой Октябрьской социалистической революции (г. Киев 12—16 мая 1977 г.). — М.: Б. и., 1977. — С. 96—108.

То же. — Укр.: № 170.

167. Діалектика розвитку соціалістичного способу життя // Філософ. думка. — 1977. — № 5. — С. 22—36. — Рез. рус.

То же. — Рус.: № 169.

168. Закономерный этап на пути к коммунизму: Теорет. чтения // Правда Украины. — 1977. — 21 окт. — (К 60-летию Великой Октябрьской соц. революции).

169. На благо людини // Наука і суспільство. — 1977. — № 1. — С. 5—8. — (Спосіб життя — радянський).

170. Про підсумки і завдання розвитку марксистсько-ленінської філософії в республіці в світлі рішень XXV з'їзду КПРС // Філософ. думка. — 1977. — № 3. — С. 14—26. — Рез. рус.

171. Соціалістичний спосіб життя: суть і визначальні принципи // Під прапором ленінізму. — 1977. — № 9. — С. 8—13.

172. Filozofia, tudomány és világnézet // Magy. filoz. szemle. — Budapest, 1977. — N 2. — P. 265—273.

То же. Рус.: № 164.

173. Die wissenschaftliche Weltanschauung-geistige Grundlage der Herausbildung allseitig entwickelten Persönlichkeit // Dt. Ztschr. für Philos. — 1977. — Hf. 10. — S. 1204—1214.

То же. — Укр.: № 158.

174. Ред.: Диалектический и исторический материализм — философская основа коммунистического мировоззрения. — Пред. — См. № 164.

175. Ред.: Українська Радянська енциклопедія: В 12 т. / Голов. ред. М. П. Бажан. — 2-е вид. — К., 1977. — Т. 1. — 542 с.: іл., карт. — Чл. редкол.

176. Ред.: Человек и мир человека: (Категории «человек» и «мир» в системе науч. мировоззрения). — Отв. ред. — См. № 167.

1978

177. Диалектика становления коммунистического труда / В. А. Буслинский, В. И. Шинкарук, И. И. Чангули и др.; Отв. ред. В. А. Буслинский: АН УССР. Ин-т философии. — Киев: Наук. думка, 1978. — 304 с.

Гл. 1. Коммунистический труд как исторический высший тип труда. — С. 8—18.

Рец.: Дячкова Н. М., Козачук З. Я. Діалектика становлення комуністичної праці // Філософ. думка. — 1979. — № 6. — С. 127—129; Сырцов Н. Г. [Рецензия] // Коммунист Украины. — 1979. — № II. — С. 83—85;

То же. — Укр.

178. Научно-техническая революция и современное естествознание / М. Э. Омеляновский, В. И. Шинкарук, Н. П. Депенчук и др.; Отв. ред.: Н. П. Депенчук; АН УССР. — Ин-т философии. — Киев: Наук. думка, 1978. — 456 с.

Разд. 1. Методологическая и теоретико-познавательная функция диалектического материализма в современном естествознании. [§ 2.] Интегративная функция марксистской философии в современной науке. — С. 41—72.

Рец.: Адыгов К. А., Нефляшев А. Н. // Вopr. философии. — 1980. — № 1. — С. 166—169 [167].

179. Социально-исторические и мировоззренческие аспекты философских категорий / В. Г. Табачковский, В. И. Шинкарук, Б. В. Починок и др.; Редкол.: В. И. Шинкарук (пред.) и др.; АН УССР. Ин-т философии. — Киев: Наук. думка, 1978. — 340 с. — Библиогр.: с. 329—338.

Разд. 1. Социально-практическая обусловленность человеческого мировосприятия. § 3[6]. Категория развития. — С. 101—103.

Разд. 4. Методологические функции категорий. § 1. Категории как формы мышления и их методологическая функция. — С. 247—277.

Рец.: Дученко М. В., Тарасенко М. О. Світогляд — діалектика — категорії // Філософ. думка. — 1983. — № 2. — С. 118—121.

180. «Анти-Дюринг» // Украинская Советская энциклопедия. — 2-е изд. — Киев, 1978. — Т. 1. — С. 202.

То же. — Укр.: № 168.

181. Великому сыну России: [150 лет со дня рождения Н. Г. Чернышевского] // Лит. газ. — 1978. — 12 июня.

182. Выступление на Пленуме правления Философского общества СССР по проблеме «Основной закон Советского государства и задачи Философского общества СССР» // Информ. материалы Филос. о-ва СССР. — М., 1978. — Апр. — май. — С. 27—29.

183. Гегель Георг-Вильгельм-Фрідріх // Українська Радянська енциклопедія. — 2-е вид. — К., 1978. — Т. 2. — С. 500—501. — Бібліогр.: с. 501.

То же. — Рус.: № 204.

184. Завдання методологічних семінарів інститутів і установ АН УРСР у світлі рішень XXV з'їзду КПРС / В. І. Шинкарук, О. М. Кравченко // Вісн. АН УРСР. — 1978. — № 10. — С. 66—68.

185. Кризис современной буржуазной философии как выражение общего

упадка духовной культуры буржуазного общества // Идеологическая борьба в современном мире: Сб. науч. тр. — Киев: Наук. думка, 1978. — С. 32—45.

186. Мирозозрение, наука и философия // Филос. науки.— 1978. — № 1. — С. 98—101.

187. Проблемы истории марксистско-ленинской философии на Украине: итоги и задачи / В. И. Шинкарук, В. П. Чугаев, А. К. Бычко, В. С. Горский, М. В. Кашуба // Марксистско-ленинская мысль в СССР: исторический путь и проблемы его исследования: На материалах Всесоюз. науч. конф. Киев: Наук. думка, 1978. — С. 106—125.

Рец.: Бабосов Є. М., Майхрович А. С. Проблемы розвитку філософської і суспільної думки в СРСР // Філософ. думка. — 1979. — № 5. — С. 140; Маслин М. А. // Вопр. философии. — 1979. — № 12. — С. 158—159.

188. Разработка проблемы формирования всесторонней и гармонически развитой личности / В. И. Шинкарук, Е. П. Шудря // Там же. — С. 336—349.

189. Творческий вклад в теорию и практику социалистического образа жизни: К выходу в свет кн. В. В. Щербицкого «XXV съезд КПСС о совершенствовании социалистического образа жизни и формировании нового человека» // Коммунист Украины. — 1978. — № 2. — С. 28—37.

То же. — Укр.

190. Труд, творчество и проблемы развития личности // Проблемы философии: Респ. межвед. науч. сб. — Киев: Вища шк. Изд-во при Киев. ун-те, 1978. — Вып. 44. — С. 3—12.

То же. — Англ.: № 160.

191. Рец.: [Рецензия] / Шинкарук В. И., Кузнецов В. И. // Вопр. философии. — 1978. — № 2. — С. 162—165. — Рец. на кн.: Философия марксизма и современная научно-техническая революция: XV Всемир. филос. конгр. — М.: Наука, 1977. — 336 с.

192. Ред.: Идеологическая борьба в современном мире: Сб. науч. тр. / АН СССР. Науч. совет по пробл. зарубеж. идеол. течений; АН УССР. Секция обществ. наук; Редкол.: М. Б. Митин (отв. ред.) и др. — Киев: Наук. думка, 1978. — 291 с. — Чл. редкол.

193. Ред.: Марксистско-ленинская мысль в СССР: исторический путь и проблемы его исследования: На материалах Всесоюз. науч. конф. «Теоретические проблемы истории философии и обществ. мысли в СССР», посвящ. 60-летию Великой Октябрьской соц. революции. Львов, янв. 1977 г. / АН СССР. Науч. совет по истории обществ. мысли, АН УССР. Ин-т философии. Ин-т обществ. наук; Отв. ред.: В. И. Шинкарук, В. П. Чугаев. — Киев: Наук. думка, 1978. — 447 с. — Отв. ред.

194. Ред.: Социально-исторические и мировоззренческие аспекты философских категорий. — Пред. — См. № 182.

195. Ред.: Украинская советская энциклопедия: В 12 т. / Гл. ред. М. П. Бажан. — Киев, 1977. — Т. 1. — 549 с.: ил., карт. — Чл. редкол.

196. Ред.: Українська радянська енциклопедія: В 12 т. / Голов. ред. М. П. Бажан. — 2-е вид. — К., 1978. — Т. 2. — 542 с.; ил., карт. — Чл. редкол.

1979

197. Материалистическая диалектика как логика / АН КазССР. Ин-т философии и права; Редкол.: Ж. М. Абдильдин (отв. ред.) и др. — Алма-Ата: Наука КазССР, 1979. — 342 с.

Гл. 2. Основные принципы построения диалектики как логики. § 4. Ленин-

ская идея единства диалектики, логики и теории познания как фундаментальный принцип материалистической диалектики. — С. 73—83.

198. Социалистический образ жизни и всестороннее развитие личности / В. И. Шинкарук, В. И. Куценко, В. А. Буслинский и др.; Отв. ред. В. И. Шинкарук; АН УССР. Ин-т философии. — Киев: Наук. думка, 1979. — 344 с. — Библиогр.: с. 333—343.

Предисловие. — С. 7—10.

Разд. 1. Сущность социалистического образа жизни и основные направления его развития. § 2. Образ жизни как способ создания условий жизни. Сущность социалистического образа жизни. — С. 32—45. § 3. Определяющие черты и направления развития социалистического образа жизни. — С. 45—63.

199. Философские проблемы формирования нового человека / В. И. Шинкарук, Е. В. Шинкарук. — Киев: О-во «Знание» УССР, 1979. — 48 с. — (Сер. «Теория и практика науч. коммунизма»; № 9). — Библиогр.: С. 48.

200. Ф. Энгельс и современное естествознание / В. И. Шинкарук, В. М. Глушков, Н. П. Депенчук и др.; Отв. ред. Н. П. Депенчук, А. Я. Мороз; АН УССР. Ин-т философии. — Киев: Наук. думка, 1979. — 356 с.

Разд. 1. Ф. Энгельс и методология теоретического естествознания. [§ 1.] Ф. Энгельс и теоретическое естествознание / В. И. Шинкарук, Н. П. Депенчук. — С. 7—26.

201. Гегель Георг Вильгельм Фридрих // Украинская советская энциклопедия. — Киев, 1979. — Т. 2. — С. 486—487. — Библиогр.: с. 486—487.

То же. — Укр.: № 186.

202. Діалектика // Українська радянська енциклопедія. — 2-е вид. — К., 1979. Т.3. — С. 376.

То же. — Рус.: № 226.

203. «Діалектика природы» // Там же. — С. 376.

То же. — Рус.: № 227.

204. Діалектична логіка // Там же. — С. 377. То же. — Рус.: № 228.

205. Діалектичний матеріалізм // Там же. — С. 377—378. — Бібліогр.: с. 378.

То же. — Рус.: № 229.

206. Енгельс Фрідріх // Там же. — Т. 4. — С. 31—32. То же. — Рус. — Т. 12. — С. 463—465.: № 347.

207. Єдність діалектики, логіки і теорії пізнання / В. І. Шинкарук, О. І. Яценко // Там же. — 2-е вид. — К.: Голов. ред. УРЕ, 1979. — Т. 4. — С. 89.

То же. — Рус.: № 230.

208. Єдність і боротьба протилежностей // Там же. — С. 89. То же. — Рус.: № 231.

209. Институт философии // История Академии наук УССР / Гл. ред. Б. Е. Патон. — Киев: Наук. думка, 1979. — С. 659—661.

То же. — Укр.: № 272.

210. Кант Иммануил // Українська радянська енциклопедія. — 2-е вид. — К., 1979. — Т. 4. — С. 557—558.

То же. — Рус.: № 033.

211. Мудрість відкриття / Інтерв'ю взяв М. А. Шудря // Трибуна лектора. — 1979. — № 2. — С. 38—41. — (Творча лабораторія лектора).

212. Світоглядні проблеми на XVI Всесвітньому філософському конгресі:

[Дюссельдорф (ФРН). Верес. 1978 р.] / А. Д. Урсул, О. Т. Шаталов, В. І. Шинкарук, П. С. Шкуринов // Філософ. думка. — 1979. — № 3. — С. 3—12. — Рез. рос.

213. Философия // История Академии наук УССР / Гл. ред. Б. Е. Патон. — Киев: Наук. думка, 1979. — Разд.: Обществ. науки. — С. 490—499.

То же. — Укр.: № 283.

214. Философия и мировоззрение // Обществ. науки. — 1979. — № 5. — С. 61—74.

215. Ред.: Прокопович Ф. Філософські твори: В 3 т.: Пер. з латин. / Упоряд.: М. Д. Рогович, В. М. Нічик; Авт. передм.: М. Д. Рогович, В. М. Нічик, Д. П. Кирик, І. В. Іванько; АН УРСР. Ін-т філософії. — К.: Наук. думка, 1979. — Т. 1. — 1979. — 512 с.; Т. 2. — 1980. — 551 с.; Т. 3. — 1981. — 524с.— Відп. ред.

216. Ред.: Социалистический образ жизни и всестороннее развитие личности. — Отв. ред. — См. № 201,

217. Ред.: Украинская советская энциклопедия: В 12 т. / Гл. ред. М. П. Бажан. — Киев, 1979. — Т. 2. — 540 с.: ил., карт. — Чл. редкол.

218. Ред.: Українська радянська енциклопедія: В 12 т. / Голов. ред. М. П. Бажан. — 2-е вид. — К., 1979. — Т. 3. — 551 с.: іл., карт.; Т. 4. — 558 с.: іл., карт. — Чл. редкол.

1980

219. Актуальные проблемы логики и методологии науки: Сб. науч. тр. / АН УССР. Ин-т философии; Редкол.: Б. М. Кедров (руководитель авт. кол.), М. В. Попович (отв. ред.) и др. — Киев: Наук. думка, 1980. — 335 с. — Библиогр. в конце ст.

[Разд. 1]. Дialeктика научного познания. Философия и наука. — С. 10—20. То же: № 239.

220. Наш соціалістичний спосіб життя. На допомогу слухачам мережі комс. політнавчання / О. В. Антонюк, І. П. Грушенко, Р. О. Довбуш..., В. І. Шинкарук та ін.; За заг. ред. І. Ф. Надольного. — 2-е вид., доп., перероб. — К.: Молодь, 1980. — 368 с. — Бібліогр. в кінці розд.

[Розд. 1.] Поняття «спосіб життя». Сутність і основні риси соціалістичного способу життя. — С. 5—32. — Бібліогр.: с. 29—32.

Розд. 4. Духовні цінності соціалістичного способу життя. § 1. Комуністичний світогляд — ідейна основа формування всебічно розвиненої особи. — С. 202—221. — Бібліогр.: с. 221.

То же. — 1-е вид.: № 166; Рус.: № 340.

221. Н. Г. Чернышевский и современность / П. Н. Федосеев, Г. М. Марков, В. К. Гусев, В. И. Шинкарук; АН СССР. Науч. совет по истории обществ. мысли; Редкол.: М. Т. Иовчук (отв. ред.) и др. — М.: Наука, 1980. — 416 с.

[§ 4] Н. Г. Чернышевский и антифеодальное национально-освободительное движение в России в середине XIX в. — С. 43—46.

Рец.: Павлов А. Т. / Филос. науки. — 1981. — № 4. — С. 177—178.

222. Дialeктика // Украинская советская энциклопедия. — Киев, 1980. — Т. 3. — С. 349.

То же. — Укр.: № 205.

223. «Дialeктика природы» // Там же. — С. 349—350. То же. — Укр.: № 206.

224. Дialeктическая логика // Там же. — С. 350. То же. — Укр.: № 207.

225. Дialeктический материализм / В. И. Шинкарук, А. И. Яценко // Там же. — С. 350—351. — Библиогр.: с. 351.

То же. — Укр.: № 208.

226. Единство диалектики, логики и теории познания / В. И. Шинкарук, А. И. Яценко // Там же. — С. 514—515.
То же. — Укр.: № 210.
227. Единство и борьба противоположностей // Там же. — С. 515
То же. — Укр.: № 211.
228. Искусство / В. И. Шинкарук, В. П. Иванов // Там же. — Т. 4. — С. 334—335.
То же. — Укр.: № 251.
229. Кант Иммануил // Там же. — С. 455—456. То же. — Укр.: № 213.
230. «Капитал» / А. А. Нестеренко, В. И. Шинкарук, И. С. Николенко // Там же. — С. 460—461. — Библиогр.: с. 461.
То же. — Укр. — 2-е вид. — Т. 5. — С. 9—10. — Библиогр.: с. 10.
231. Категорiальна структура наукового світогляду // Філософ. думка. — 1980. — № 2. — С. 16—25. — Рез. рус.
232. В. И. Ленин о диалектике как методе научного познания и революционного преобразования мира // Ленинизм — революционное знамя нашей эпохи: Материалы респ. науч. конф., посвящ. 110-й годовщине со дня рождения В. И. Ленина. — Киев: Политиздат Украины, 1980. — С. 42—51.
233. В. И. Ленин про діалектику як метод наукового пізнання і революційного перетворення світу // Філософ. думка. — 1980. — № 4. — С. 3—10. — Рез. рус.
234. Настоячиво овладевать марксистско-ленинской методологией / В. И. Шинкарук, А. М. Кравченко // Коммунист Украины. — 1980. — № 10. — С. 75—82.
То же. — Укр.
235. Философия и наука // Актуальные проблемы логики и методологии науки: Сб. науч. тр. — Киев: Наук. думка, 1980. — С. 10—20.
То же: № 223.
236. Ред.: Украинская советская энциклопедия: В 12 т. / Гл. ред. М. П. Бажан. — Киев, 1980. — Т. 3. — 543 с.: ил., карт.; Т. 4. — 557 с.: ил., карт. — Чл. редкол.
237. Ред.: Українська радянська енциклопедія: В 12 т. / Голов. ред. М. П. Бажан. — 2-е вид. — К., 1980. — Т. 5. — 566 с.: і л., карт.

1981

238. Мировоззренческое содержание категорий и законов материалистической диалектики / В. И. Шинкарук, Б. С. Украинцев, Ж. М. Абдильдин и др.; Отв. ред.: В. И. Шинкарук, А. И. Яценко; АН УССР. Ин-т философии, Филос. о-во СССР. Укр. от-ние. — Киев: Наук. думка, 1981. — 368 с.
- Ч. I. Мировоззрение, философия, культура. Гл. I. Категориальная структура научного мировоззрения. — С. 11—25.
Ред.: Дученко Н. В., Лопандя И. А. // Филос. науки. — 1983. — № 4. — С. 164—166.
То же. — Чеш.: № 342.
239. Соціалістичний спосіб життя: Довід. / В. І. Шинкарук, Л. В. Сохань (керівники), Р. А. Ануфрієва та ін. — К.: Політвидав України, 1981. — 279 с. — Бібліогр.: с. 274—278.
Передмова / В. І. Шинкарук, Л. В. Сохань. — С. 3—8. Розд. I. Спосіб життя як суспільне явище / В. І. Куценко, Л. В. Сохань, В. І. Шинкарук. — С. 9—43.
То же. — Рус.: № 341.
240. Актуальные проблемы исследования мировоззренческих функций диа-

лектического материализма / В. И. Шинкарук, В. П. Иванов // *Вопр. философии.* — 1981. — № 2. — С. 45—55.

241. XXVI съезд КПСС и дальнейшее развитие марксистско-ленинской теории // *Респ. совещ.-семинар зав. каф. обществ. наук вузов (г. Севастополь, 21—22 мая 1981 г.).* — Киев: Вища шк., Голов. изд-во, 1981. — С. 40—53.

242. К тесному союзу // *Правда Украины.* — 1981. — 1 июля.

243. Маркс Карл / В. И. Шинкарук, П. М. Шморгун // *Украинская советская энциклопедия.* — Киев, 1981. — Т. 6. — С. 298—301.

То же. — Укр. — 2-е вид. — С. 370—373.

244. Мечта // Там же. — С. 455. То же. — Укр.: № 275.

245. Мирозозрение // Там же. — С. 500. То же. — Укр.: № 303.

246. Мистецтво В. І. Шинкарук, В. П. Іванов // *Українська радянська енциклопедія.* — 2-е вид. — К., 1981. — Т. 6. — С. 510—511.

То же. — Рус.: № 232.

247. На порозі вісімдесятих // *Наука і культура: Україна, 1980.* — К.: Т-во «Знання» УРСР, 1981. — С. 10—18, портр.

248. О работе секций Украинского отделения ФО СССР // *Информ. материалы Филос. о-ва СССР.* — М., 1981. — № 3 (24). — С. 41—55.

249. Об опыте работы бюро методологических семинаров при Президиуме АН УССР и его филиалов в научных центрах АН УССР // *О деятельности Центр. и регион. советов филос. (методол.) семинаров: (Метод, рекомендации) / Центр. совет филос. (методол.) семинаров при Президиуме АН СССР.* — М.: [Б. и.], 1981. — С. 12—20.

250. Основні напрями дослідження проблем формування нової людини // *Філосо. думка.* — 1981. — № 2. — С. 71—77. — (Проблеми формування людини: «Круглий стіл» Спільки письменників України, Ін-ту філософії АН УРСР і ред. журн. «Філосо. думка»).

251. Поглиблення взаємодії / Бесіду записав І. Є. Кравченко // *Вітчизна.* — 1981. — № 3. — С. 167—174.

252. Теорія і практика організації методологічного навчання в світлі рішень XXVI з'їзду КПРС / В. І. Шинкарук, О. М. Кравченко // *Філосо. думка.* — 1981. — № 4. — С. 40—53. — Рез. рус.

253. Украинское отделение [Филос. о-ва СССР навстречу XXVI съезду КПСС] / В. И. Шинкарук, В. И. Кузнецов // *Информ. материалы Филос. о-ва СССР.* — М, 1981. — № 1 (22). — С. 24—25.

254. Рец.: [Рецензия] / В. И. Шинкарук, В. Г. Табачковский // *Вопр. философии.* — 1981. — № 12. — С. 156—160. — Рец. на кн.: *Материалистическая диалектика: Крат. очерк теории* / П. Н. Федосеев (руководитель), И. Т. Фролов, В. А. Лекторский и др. — М.: Политиздат, 1980. — 287 с.

255. Ред.: *Мирозозренческое содержание категорий и законов материалистической диалектики.* — Отв. ред. — См. № 243.

256. Ред.: *Украинская советская энциклопедия: В 12 т. / Гл. ред.: М. П. Бажан.* — Киев, 1981. — Т. 5. — 559 с.: ил., карт.; Т. 6. — 550 с.: ил., карт. — Чл. редкол.

257. Ред.: *Українська радянська енциклопедія: В 12 т., / Голов. ред. М. П. Бажан.* — 2-е вид. — К., 1981. — Т. 6. — 552 с.: ил., карт. — Чл. редкол.

1982

258. Материалистическая диалектика как общая теория развития / АН СССР. Ин-т философии; Под руководством и общ. ред. Л. Ф. Ильичева. — М.:

Наука, 1982. — [Кн.] 1: Философские основы теории развития. — 496 с. — Указ. имен., предм.: С. 485—494.

Разд. 1. Материалистическая диалектика — мировоззрение и методология революционной практики и современной науки.

Гл. 3. Проблема единства диалектики, логики и теории познания. — С. 117—134.

259. Очерки по философии Л. Фейербаха / В. И. Шинкарук, М. А. Булатов, В. Г. Табачковский и др.; Отв. ред.: М. А. Булатов, В. Г. Табачковский; АН УССР. Ин-т философии. — Киев: Наук. думка, 1982. — 336 с.

Гл. 1. Формирование материалистических взглядов Л. Фейербаха. — С. 10—43.

260. Развитие ленинской концепции зрелого социализма в материалах XXVI съезда КПСС. — Киев: О-во «Знание» УССР, 1982. — 48 с. — (Сер. «Теория и практика науч. коммунизма»; № 11. Решения XXVI съезда КПСС — в жизнь).

261. Актуальные проблемы философских исследований и усиления их связи с практикой коммунистического строительства // XXVI съезд КПСС и задачи дальнейшего развития общественных наук: [Сб.]. — Киев: Наук. думка, 1982. — С. 63—75.

262. [Выступление на расширенном заседании Секции общественных наук Президиума АН СССР (4 — 5 июня 1981 г.)] // XXVI съезд КПСС и актуальные задачи развития обществ. наук: Материалы заседания... — М.: Наука, 1982. — С. 102 — 106.

263. Диалектика становления советского человека // Значение книги Л. И. Брежнева «Воспоминания» для дальнейшего совершенствования идейно-политического, трудового и нравственного воспитания трудящихся: Материалы респ. науч.-практ. конф. 19 янв. 1982 г., г. Киев. — Киев: Политиздат Украины, 1982. — С. 39—44.

То же. — Укр.: № 270.

264. Диалектика становлення радянської людини // Рад. Україна. — 1982. — 21 січ.

То же. — Рус.: № 269.

265. Из истории отечественной духовной культуры: (Обзор лит. к 1500-летию г. Киева) // Коммунист. — 1982. — № 15. — С. 120—124.

266. Інститут філософії // Історія Академії наук Української РСР / Голов. ред. Б. Є. Патон. — К.: Наук. думка, 1982. — С. 642—643.

То же. — Рус.: № 212.

267. Категорія буття в «Науці логіки» Гегеля: Буття і його якісна визначальність / В. І. Шинкарук, О. Я. Липа // Філософ. думка. — 1982. — № 5. — С. 65—73. — Рез. рус.

268. Людське життя, його сенс і цінності // Там же. — № 1. — С. 12—13. — («Круглий стіл» філософів, психологів і соціологів «Життєвий шлях особи»).

269. Мрія // Українська радянська енциклопедія. — 2-е вид. — К., 1982. — Т. 7. — С. 157.

То же. — Рус.: № 249.

270. Надежда // Украинская советская энциклопедия. — Киев, 1982. — Т. 7. — С. 131.

То же. — Укр. — 2-е вид. — С. 205.

271. Науковий світогляд — ідейна основа інтернаціональної єдності радянського суспільства // Філософ. думка. — 1982. — № 6. — С. 16—23. — Рез. рус.

То же. — Рус.: № 298.

272. Отчет Правления Украинского отделения Философского общества СССР и задачи отделения по выполнению решений XXVI съезда КПСС и XXVI съезда Компартии Украины // Информ. материалы Филос. о-ва СССР. — М., 1982. — № 6 (33). — С. 1—30.

273. Пізнання. Пізнання теорія // Українська радянська енциклопедія. — 2-е вид. — К., 1982. — Т. 8. — С. 367—368.

То же. — Рус. — С. 346—347.

274. Природа и функции мировоззренческого сознания / В. И. Шинкарук, В. Иванов // Обществ. науки. — 1982. — № 2. — С. 139—151.

275. Про завдання Українського відділення Філософського товариства СРСР у світлі рішень XXVI з'їзду КПРС // Філософ. думка. — 1982. — № 3. — С. 13—24. — Рез. рус.

276. Світогляд і духовна культура: (Питання історичного генезису) // Там же. — № 2. — С. 27—37. — Рез. рус.

277. Філософія // Історія Академії наук Української РСР / Голов. ред. Б. Є. Патон. — К.: Наук. думка, 1982. — С. 480—487.

То же. — Рус.: № 216.

278. Рец.: [Рецензия] / В. И. Шинкарук, В. С. Горский, А. М. Ушков // Вопр. философии. — 1982. — № 2. — С. 168—170. — Рец. на кн.: Чиколіні Л. С. Социальная утопия в Италии. XVI — начало XVII в. / АН СССР. Ин-т всеобщ. истории. — М.: Наука, 1980. — 392 с.

279. Ред.: Общественные науки в СССР. 1976—1980 гг.: Реф. сб. / АН УССР. Отд. науч. информ. по обществ. наукам; Редкол.: В. И. Шинкарук, В. И. Куценко, И. В. Валько, В. П. Миропольский. — Ч. 1—2: Философия. — Киев: [Б. и.], 1982. — Ч. 1. — Х. — 265 с.; Ч. 2. — XII. — С. 265—471. — Чл. р едко л.

280. Ред.: Украинская советская энциклопедия: В 12 т. / Гл. ред. М. П. Бажан. — Киев, 1982. — Т. 7. — 567 с.: ил., карт.; Т. 8. — 551 с.: ил.; карт. — Чл. редкол.

281. Ред.: Українська радянська енциклопедія: В 12 т. / Голов. ред. М. П. Бажан. — 2-е вид. — К., 1982. — Т. 7. — 526 с.: іл., карт.; Т. 8. — 527 с.: іл., карт. — Чл. редкол.

282. Ред.: Философская мысль в Киеве: Ист.-филос. очерк / В. Д. Белодед, В. А. Буслинский, А. К. Бычко и др.; АН УССР, Ин-т философии. — Киев: Наук. думка, 1982. — 358 с. — Отв. ред.

1983

283. Левое гегельянство: (Крит. анализ) / В. А. Малинин, В. И. Шинкарук; АН УССР. Ин-т философии. — Киев: Наук. думка, 1983. — 207 с. — Библиогр.: с. 202—206 [176 назв.].

Рец.: Лукьянов А. Е. Исследование о левом гегельянстве // Информ. материалы Филос. о-ва СССР. — М., 1984. — № 1(40). — С. 58—67; Кушаков Ю. В., Яли И. А. // Филос. науки. — 1984. — № 4. — С. 178—180; Лук'янов А. Є., Нарбут М. П. Критичний аналіз філософії лівогегельянства // Філософ. думка. — 1985. — № 2. — С. 114—116; Лобок А. М. // Вопр. философии. — 1985. — № 5. — С. 162—164.

284. НТР: Соціально-економічні, політико-ідеологічні та екологічні проблеми: Довідн., / В. В. Косолапов (керівник), А. М. Шлепаков, О. М. Гончаренко..., В. І. Шинкарук та ін.; АН УРСР. Ін-т соціал. та екон. пробл. зарубіж.

країн. — К.: Політвидав України, 1983. — 223 с. — Бібліогр.: с. 216—222.

285. Біля бар'єрів неповторності [людської особистості] / Бесіду записав А. Провозін // Наука і суспільство. — 1983. — № 8. — С. 10—14, портр.

286. Доклад, прочитаний на Научной конференции в Ереване, посвященной 1500-летию со дня рождения Давида Непобедимого // Давид Непобедимый — великий философ древней Армении. — Ереван: Изд-во АН АрмССР, 1983. — С. 666—668.

287. «Капітал» К. Маркса: Питання діалектичного методу // Філософ. думка. — 1983. — № 3. — С. 6—19. — Рез. рус.

288. Координація діяльності методологічних семінарів на Україні / В. І. Шинкарук, О. М. Кравченко // Вісн. АН УРСР. — 1983. — № 4. — С. 78—81.

289. Культура и становление личности // Актуальные методологические вопросы современной науки: В помощь методол. семинарам. — Киев: Политиздат Украины, 1983. — С. 121—124.

Рец.: Головаха І. П., Чечнев Б. О. З досвіду роботи методологічних семінарів // Філософ. думка. — 1985. — № 1. — С. 123—125.

290. Методологические семинары: пути совершенствования / В. И. Шинкарук, Н. Н. Киселев // Идеологическая работа: опыт, проблемы / Редкол.: Л. М. Кравчук (руководитель) и др. — Киев: Политиздат Украины, 1983. — Вып. 3: Совершенствование идеологической, политико-массовой работы / Сост. Ю. П. Дяченко, И. П. Стафийчук. — С. 69—80.

291. Научное мировоззрение — идейная основа интернационального единства советского общества // Великая сила братского единства: Материалы респ. науч. конф., посвящ. 60-летию образования СССР. — Киев: Политиздат Украины, 1983. — С. 179—187.

То же. — Укр.: № 277.

292. Наше досягнення — розвинутий соціалізм // Україна. — 1983. — № 31. — С. 3., портр.

293. Прогресс науки и техники — дело партийное / В. Шинкарук, Л. Никифоров // Правда Украины. — 1983. — 19 марта.

294. Работу методологических семинаров в научных учреждениях — на уровень современных требований / В. И. Шинкарук, А. М. Кравченко // Актуальные методологические вопросы современной науки: В помощь методол. семинарам. — Киев: Политиздат Украины, 1983. — С. 5—27.

295. Свідомість / В. Г. Табачковський, В. І. Шинкарук // Українська радянська енциклопедія. — 2-е вид. — К., 1983. — Т. 10. — С. 59.

То же. — Рус.: № 325.

296. Світогляд // Там же. — С. 70. То же. — Рус.: № 250.

297. Сковорода Григорій Савич // Там же. — С. 231. То же. — Рус.: № 323.

298. Свист // Там же. — С. 290—291. То же. — Рус.: № 324.

299. Теоретичні проблеми і практичні завдання вдосконалення зрілого соціалізму // Філософ. думка. — 1983. — № 4. — С. 13—21. — Рез. рус.

300. The vistas of spiritual development / Interview with V. Shinkaruk M. Shudrya // Ukraine. — 1983. — N 4. — P. 6, портр.

301. Рец.: Прогресс науки и техники — дело партийное / В. Шинкарук, Л. Никифоров // Правда Украины. — 1983. — 19 марта. — Рец. на кн.: Щербицкий В. В. Научно-технический прогресс — забота партийная: Из опыта работы парт. организаций Украины по осуществлению решений XXVI съезда

КПСС об ускорении науч.-техн. прогресса. — Киев: Политиздат Украины, 1983. — 395 с.

302. Рец.: [Рецензия] / В. И. Шинкарук, Н. И. Михальченко // *Вопр. философии*. — 1983. — № 2. — С. 156—159. — Рец. на кн.: Марксистско-ленинская теория исторического процесса: Ист. процесс: действительность, материальная основа, первичное и вторичное / Редкол.: Ф. В. Константинов (руководитель авт. кол.), Ю. К. Плетников (отв. ред.) и др. — М.: Наука, 1981. — 464 с.

303. Ред.: Великая сила братского единства: Материалы респ. науч. конф., посвящ. 60-летию образования СССР / Ин-т истории партии при ЦК Компартии Украины — фил. Ин-та марксизма-ленинизма при ЦК КПСС; Высш. парт. шк. при ЦК Компартии Украины; АН УССР. Секция обществ. наук; М-во высш. и сред. образования УССР; Редкол.: В. И. Юрчук (руководитель) и др. — Киев: Политиздат Украины, 1983. — 318 с. — Чл. редкол.

304. Ред.: Сковорода Г. Вірші. Пісні. Байки. Діалоги. Трактати. Притчі. Прозові переклади. Листи / АН УРСР; Редкол.: І. О. Дзевєрін (голова) та ін.; Вступ, ст., упоряд. і приміт. І. В. Іваньо. — К.: Наук. думка, 1983. — 542 с. — (Б-ка укр. літ. Дожовт. укр. літ.). — Ред. тому.

305. Ред.: Украинская советская энциклопедия: В 12 т. / Гл. ред. М. П. Бажан. — Киев, 1983. — Т. 9. — 566 с.: ил., карт. — Чл. редкол.

306. Ред.: Українська радянська енциклопедія: В 12 т. / Голов. ред. М. П. Бажан. — 2-е вид. — К., 1983. — Т. 9. — 558 с.: ил., карт.; Т. 10. — 543 с.: ил., карт. — Чл. редкол.

1984

307. Гуманизм диалектико-материалистического мировоззрения / В. И. Шинкарук, А. И. Яценко. — Киев: Политиздат Украины, 1984. — 255 с. — Библиогр.: с. 249—254.

Рец.: Лой А. М., Хорошилова В. К. Гуманізм революційної творчості // *Філософ. думка*. — 1987. — № 5. — С. 112—113.

308. Man and Man's World: (The Categories of «Man» and «World» in the System of Scientific World Outlooks) / V. I. Shinkaruk, V. P. Ivanov, I. N. Molchanov etc.; Ed. Board: V. I. Shinkaruk (Excecuto Ed.) etc.; Acad. of Sei. of the Ukr. SSR. Inst. of Philos. — Kiev: Nauk. dumka, 1984. — 288 p.

Philosophy and World Outlooks: Introd. — P. 7—25. Conclusion. — P. 280—286. То же. — Рус.: № 167.

309. Выступление на Пленуме Философского общества СССР, 31 янв. 1984 г. // *Информ. материалы Филос. о-ва СССР*. — 1984. — № 5 (44). — С. 65—67.

310. Мировоззрение и духовная культура: (Ист. генезис) // *Исторические традиции философской культуры народов СССР и современность*:

Сб. науч. тр. — Киев: Наук. думка, 1984. — С. 20—37. — Библиогр.: с. 37.

311. Михаил Эразмович Омеляновский в Институте философии АН УССР // *Философия и физика: Вopr. орг. исслед.* (Препр. выступлений на Учен. Совете Ин-та философии АН СССР, посвящ. 80-летию со дня рождения М. Э. Омеляновского). — М.: [Б. и.], 1984. — С. 39—42.

312. Об опыте и основных направлениях деятельности методологических семинаров научных учреждений Украины / В. И. Шинкарук, А. М. Кравченко // *Философские методологические семинары: Опыт, проблемы, перспективы*. — М.: Наука, 1984. — С. 58—77.

313. Он вывел нас в люди: Говорят выпускники вуза-юбиляра / В. Шинкарук, А. Мифтахутдинов, А. Долбилов, И. Кондратюк, Н. Матвиенко // Правда Украины. — 1984. — 5 окт.
314. Организация работы методологических семинаров на Украине / В. Шинкарук, А. Кравченко // Обществ. науки. — 1984. — № 5. — С. 177—183.
315. Сковорода Григорий Саввич // Украинская советская энциклопедия. — Киев, 1984. — Т. 10. — С. 111—112.
- То же. — Укр. : № 304.
316. Совесть // Там же. — С. 177. То же. — Укр.: № 305.
317. Сознание / В. Г. Табачковский, В. И. Шинкарук // Там же. — С. 221—222.
- То же. — Укр.: № 302.
318. Философия / В. И. Шинкарук, А. И. Яценко // Там же. — Т. 11. Кн. 1. — С. 517—519.
- То же. — Укр. — 12-е вид. — С. 591—592.
319. Художественное мышление в системе видов мыслительной деятельности / В. И. Шинкарук, Т. И. Орлова // Вопр. философии. — 1984. — № 3. — С. 18—28.
320. Рец.: [Рецензия] / В. И. Шинкарук, К. К. Грищенко // Науч. коммунизм. — 1984. — № 2. — С. 149—151. — Рец. на кн.: Рудич Ф. М. Демократический характер управления производством при социализме. — М.: Политиздат, 1983. — 191 с.
321. Рец.: Социалистический идеал // Правда Украины. — 1984. — 2 авг. — Рец. на кн.: Печенев В. А. Социалистический идеал и реальный социализм. — М.: Политиздат, 1984. — 367 с.
322. Рец.: Традиции, обряды, современность // Правда Украины. — 1984. — 11 янв. — Рец. на кн.: Традиции, обряды, современность / Сост. В. Н. Горовой, В. А. Зоц, П. И. Косуха; Редкол.: В. А. Зоц (отв. ред.) и др. — Киев: Политиздат Украины, 1983. — 292 с.
323. Рец.: Ежегодник Философского общества СССР, 1984 / АН СССР. Филос. о-во СССР; Отв. ред. Ф. В. Константинов; Редкол.: Ж. М. Абдильдин, Г. А. Брутян..., В. И. Шинкарук и др. — М.: Наука, 1984. — 320 с. — Чл. редкол.
324. Ред.: Исторические традиции философской культуры народов СССР и современность: Сб. науч. тр. / АН УССР. Ин-т философии; Редкол.: В. И. Шинкарук (пред.) и др. — Киев: Наук. думка, 1984. — 360 с. — Пред.
325. Ред.: Украинская советская энциклопедия: В 12 т. / Гл. ред. М. П. Бажан. — Киев, 1984. — Т. 10. — 558 с.: ил., карт.; Т. 11. Кн. 1. — 607 с.: ил., карт. — Чл. редкол.
326. Ред.: Українська радянська енциклопедія: В 12 т. // Голов. ред. М. П. Бажан. — 2-е вид. — К., 1984. — Т. 11. Кн. 1. — 606 с.: іл., карт.; Т. 11. Кн. 2. — 495 с.: іл., карт. — Чл. редкол.
327. Ред.: Man and Man's World: (The Categories of «Man» and «World» in the System of Scientific World Outlooks). — Отв. ред. — См. № 316.

1985

328. Атеизм и духовная культура / В. И. Шинкарук, Е. К. Дулуман, Н. Ф. Зазюн и др.; Под общ. ред. В. А. Зоца; Межресп. фил. Ин-та науч. коммунизма Акад. обществ. наук при ЦК КПСС в г. Киеве. — Киев: Вища шк. Голов. изд-во, 1985. — 437 с. — Указ. имен.: с. 428—435.

Гл. 2. Взаимосвязь научного атеизма и других форм духовной культуры. § 1. Атеизм как отрасль философского знания. — С. 38—68.

329. Жизнь как творчество: (Соц.-психол. анализ) / В. И. Шинкарук, Л. В. Сохань, Н. А. Шульга и др.; Отв. ред.: Л. В. Сохань, В. А. Тихонович; АН УССР. Ин-т философии. — Киев: Наук. думка, 1985. — 303 с. — Предм. указ.: с. 300—301.

Гл. 1. Человеческая жизнь как социальный феномен, § 1. Проблемы смысла человеческого бытия. — С. 11—29.

Рец.: Кінцанс В. П., Михальов В. П. Дослідження людської життєтворчості // Філософ. думка. — 1986. — № 6. — С. 114—115; Федотова В. Г. Практически-духовные формы освоения мира // Филос. науки. — 1987. — № 8. — С. 110—113.

330. Искусство в мире духовной культуры / Е. П. Шудря, В. И. Шинкарук, Л. И. Новикова и др.; Отв. ред. Е. П. Шудря; АН УССР. Ин-т философии. — Киев: Наук. думка, 1985. — 240 с.

Гл. 1. Искусство как феномен духовной культуры. Разд. 1. Духовная культура — человек — искусство. — С. 9—29.

Рец.: Личковах В. А. Духовні горизонти мистецтва // Філософ. думка. — 1987. — № 3. — С. 115—116; Федотова В. Г. Практически-духовные формы освоения мира // Филос. науки. — 1987. — № 8. — С. 110—113.

331. Наш социалистический образ жизни: В помощь слушателям сети комс. политучебы / А. В. Антонюк, И. П. Грущенко, С. С. Вишневский..., В. И. Шинкарук и др.; Отв. ред. и сост. В. А. Зоц. — Киев: Молодь, 1985. — 360 с.

Тема 1. Понятие образа жизни. КПСС об укреплении материальных и духовных основ социалистического образа жизни. — С. 6—32. — Библиогр.: с. 32.

То же. — Укр.: № 166, 224,

332. Социалистический образ жизни: Справ. / В. И. Шинкарук, Л. В. Сохань (руководители), Р. А. Ануфриева и др. — Киев: Политиздат Украины, 1985. — 279 с. — Библиогр.: с. 274—278.

Предисловие / В. И. Шинкарук, Л. В. Сохань. — С. 3—9. Разд. 1. Образ жизни как общественное явление / В. И. Куценко, Л. В. Сохань, В. И. Шинкарук. — С. 10—40. То же. — Укр.: № 244.

333. Světonázorový obsah kategorií a zákonů materialistické dialektiky / V. I. Šinkaruk, Ž. M. Abdildin, G. A. Davydovová etc.; Uvod A. I. Jacenko, V. G. Tabačkovskij. — Praha: Nakl. Svoboda, 1985. — 319 s.

Cast 1. Světový názor, filozofie, kultura. Kap. 1, Kategoriaální structura vědeckého světového názoru. — S. 15—26.

То же. — Рус.: № 243.

334. З досвіду організації соціологічних досліджень в Українській РСР // Філософ. думка. — 1985. — № 4. — С. 33—39. — Рез. рус.

335. История духовной культуры и религия // Наука и религия. — 1985. — № 10. — С. 12—14.

То же. — Укр.: № 345.

336. Історія духовної культури і релігія // Людина і світ. — 1985. — № 6. — С. 13—20.

То же. — Рус.: № 344.

337. О мировоззренческих основаниях математического отражения действительности / В. И. Шинкарук, В. И. Кузнецов // Гносеологический анализ ма-

тематизации науки: (В помощь методол. семинарам): Сб. науч. тр. — Киев: Наук. думка, 1985. — С. 4—13.

338. Республиканская социологическая служба: Из опыта организации социол. исслед. в СССР // Вести. АН СССР. — 1985. — № 12. — С. 10—16.

339. Світогляд // Науковий комунізм: Словн. — К.: Політвидав України, 1985. — С. 211—212.

340. Энгельс Фридрих // Украинская советская энциклопедия. — Киев, 1985. — Т. 12. — С. 463—465.

То же. — Укр. — 2-е вид. — Т. 4. — С. 31—32. : № 209.

341. Рец.: История философии и опыт истории // Коммунист. — 1985. — № 1. — С. 113—115. — Рец. на кн.: Философия эпохи ранних буржуазных революций / Т. И. Ойзерман, Д. Е. Фурман, В. В. Лазарев и др.; Редкол.: Т. И. Ойзерман (руководитель авт. кол.)..., Н. В. Мотрошилова, Э. Ю. Соловьев (отв. редакторы); АН СССР. Ин-т философии. — М.: Наука, 1983. — 583 с.

342. Рец.: Сердцевина воспитания нового человека // Коммунист Украины. — 1985. — № 5. — С. 91—94. — Рец. на кн.: Капто А. С. Классовое воспитание: методология, теория, практика. — М.: Политиздат, 1985. — 416 с.

То же. — Укр.

343. Ред.: Методологические проблемы общественных наук: Сб. науч. тр. / АН УССР. Отд. истории, философии и права. Науч. совет «Филос. и соц. проблемы науки и техники»; Редкол.: В. И. Куценко (отв. ред.) и др. — Киев: Наук. думка, 1985. — 271 с. — Чл. редкол.

344. Ред.: Украинская советская энциклопедия: В 12 т. / Гл. ред. М. П. Бажан. — Киев, 1985. — Т. 11. Кн. 2. — 514 с.: ил., портр. карт.; Т. 12. — 524 с.: ил., портр., карт. — Чл. редкол.

345. Ред.: Українська радянська енциклопедія: В 12 т. / Голов. ред. М. П. Бажан. — 2-е вид. — К., 1985. — Т. 12. — 568 с.: і л., карт. — Чл. редкол.

1986

346. К. Маркс. Ф. Энгельс и левое гегельянство / В. А. Малинин, В. И. Шинкарук; АН УССР. Ин-т философии. — Киев: Наук. думка, 1986. — 320 с. — Библиогр.: с. 315—318 [115 назв.].

Рец.: Иванова А. А., Пухликов В. К. // Филос. науки. — 1987. — № 7. — С. 110—113.

347. Научно-технический прогресс и человек / В. И. Шинкарук, Л. В. Сохань. — Киев: О-во «Знание» УССР, 1986. — 48 с.— (Сер. «Теория и практика науч. коммунизма»; № 8).

348. Базис и надбудова // Філософський словник. — 2-е вид., перероб. і доп. — К., 1986. — С. 42—43.

То же. — 2-е вид.: № 114.

349. Віра // Там же. — С. 81—82.

350. Два взгляда на веру и святость // Аргументы и факты. — 1986. — № 41 (314). — 7—13 окт.

351. Діалектика // Філософський словник. — 2-е вид., перероб. і доп. — К., 1986. — С. 137—139.

То же. — 1-е вид.: № 116.

352. «Діалектика природи» // Там же. — С. 139—140. То же. — 1-е вид.: № 117.

353. Діалектична логіка // Там же. — С. 140—141. То же. — 1-е вид.: № 118.

354. Діалектичний матеріалізм // Там же. — С. 142—145. То же. — 1-е вид.: № 119.
355. Дух // Там же. — С. 155—156.
356. Душа прогресу — людина / Бесіду з головою правл. т-ва «Знання» УРСР В. І. Шинкаруком записала Л. С. Іванова // Трибуна лектора. — 1986. — № 7. — С. 7—9.
357. Єдність і боротьба протилежностей // Філософський словник. — 2-е вид., перероб. і доп. — К., 1986. — С. 190—191.
То же. — 1-е вид.: № 120.
358. З'їзду партії — гідну зустріч: Об'єд. пленум правл. т-ва «Знання» УРСР і респ. ради нар. ун-тів / В. І. Шинкарук, В. В. Панасюк, М. Е. Тернюк // Трибуна лектора. — 1986. — № 2. — С. 10—11.
359. «Капітал. Критика політичної економії» // Філософський словник.—2-е вид., перероб. і доп. — К., 1986. — С. 263—264.
То же. — 1-е вид.: № 121.
360. Минуле, сучасне, майбутнє / В. І. Шинкарук, В. Г. Табачковський // Там же. — С. 275—277.
361. Мистецтво / В. П. Іванов, В. І. Шинкарук. — Там же.— С. 381—384.
362. Надія // Там же. — С. 404.
363. Німецька класична філософія // Там же. — С. 447—448.
То же. — 1-е вид.: № 123.
364. Пізнання теорія // Там же. — С. 491—494. То же. — 1-е вид.: № 124.
365. Свідомість / В. І. Шинкарук, В. Г. Табачковський // Там же. — С. 599—601.
366. Світогляд // Там же. — С. 608—609.
367. Смерть і безсмертя // Там же. — С. 632—633.
368. Смысл буття // Там же. — С. 634.
369. Сутнісні сили людини // Там же. — С. 679.
370. Сутність людини // Там же. — С. 680.
371. Сходження мислення від абстрактного до конкретного // Там же. — С. 680—681.
То же. — 1-е вид.: № 126,
372. Товариство «Знання» // Українська Радянська Соціалістична Республіка: Енцикл. довід. — К., 1986. — С. 153.
То же. — Рус.: № 403.
373. Філософія // В. І. Шинкарук, В. М. Нічик // Там же.— С. 240—242.
То же. — Рус.: № 406.
374. Філософія // Філософський словник. — 2-е вид., перероб. і доп. — К., 1986. — С. 722—725.
375. Яка ти, гармонійна людино? / Інтерв'ю взяла Л. Іванова // Київ. ун-т. — 1986. — 21 лют., портр.
376. Ред.: Ежегодник Философского общества СССР, 1985 / АН СССР. Филос. о-во СССР; Отв. ред. Ф. В. Константинов; Редкол.:... Ж. М. Абдильдин, Г. А. Брутян..., В. И. Шинкарук и др. — М.: Наука, 1986. — 344 с.
377. Ред.: Советские традиции, праздники и обряды: Опыт, проблемы, рекомендации / В. И. Воловик, В. В. Данков, Г. П. Ерхов и др.; Редкол.: М. А. Орлик (пред.) и др. — М.: Профиздат, 1986. — 336 с. — Чл. редкол.
378. Ред.: Українська Радянська Соціалістична Республіка: Енцикл. довідн. / Голов. редкол.: Ф. С. Бабичев (голов. ред.) та ін. — К., 1986. — 496 с.: іл. — Чл. редкол.

379. Ред.: Философия и социология науки и техники: Ежегодник. 1984—1985 / АН СССР. Науч. совет по филос. и социальным проблемам науки и техники; Редкол.: И. Т. Фролов (отв. ред.), А. А. Баев..., В. И. Шинкарук и др. — М.: Наука, 1986. — 252 с. — Чл. редкол.

380. Ред.: Философський словник. — 2-е вид., перероб. і доп. — К., 1986. — 798 с. — Голов. ред.

То же. — 1-е вид.: № 133.

1987

381. Вага лекторського слова // Рад. Україна. — 1987. — 26 берез.

382. [Виступ] // Філосо. думка. — 1987. — № 3. — С. 55—57. — (Історія філософії і ком. виховання: Круглий стіл науковців Ін-ту філософії АН УРСР, Київ. держ. ун-ту, ІПК викладачів сусп. наук при Київ. держ. ун-ті, ред. журн. «Філосо. думка»).

383. Виступ на загальних зборах Академії наук Української РСР // Вісн. АН УРСР. — 1987. — № 7. — С. 39—41.

384. [Виступ на засіданні «Круглого столу»] // Трибуна лектора. — 1987. — № 3. — С. 6—10, портр. — (XI з'їзд т-ва «Знання» Укр. РСР: Думки перед з'їздом).

385. Відповідаємо на ваші запитання / Ю. Ю. Кондуфор, А. М. Шлепаков, В. І. Шинкарук та ін. // Говорить і показує Україна. — 1987. — 10 лип., фот.

386. Главное — это человек: «Круглый стол» журн. «Коммунист», «Коммунист Украины» и «Філосо. думка» в Киеве / И. Т. Фролов, В. И. Шинкарук, К. М. Сытник и др. // Коммунист Украины. — 1987. — № 4. — С. 43—45. — (Совершенствование социализма: теория и практика).

То же. — Укр.

То же. — Коммунист. — 1987. — № 5. — С. 91—92. — (Все в человеке — все для человека).

387. Історія філософії на Україні: У 3 т. / АН УРСР. Ін-т філософії; Голов. редкол.: В. І. Шинкарук (голов. ред.) та ін. — К.: Наук. думка, 1987. — Т. 1: Філософія доби феодалізму / Редкол.: В. М. Нічик (відп. ред.) та ін. — 400 с.

Вступ / В. І. Шинкарук, В. С. Горський. — С. 5—16.

Розд. I. Міфічні уявлення східнослов'янських племен (V—IX ст.) / В. І. Шинкарук, М. В. Попович. — С. 23—54.

Розд. VI. § 1. Вчення просвітників про суспільство і державу / В. І. Шинкарук, В. Д. Білодід. — С. 344—364. § 3. Філософія Григорія Сковороди. — С. 376—389.

388. Людина і її майбутнє: (Розмова за «круглим столом») / І. Т. Фролов, В. І. Шинкарук, Г. І. Горак та ін. // Наука і культура: Україна: Щорічник / АН УРСР; Т-во «Знання» УРСР. — 1987. — Вип. 21. — С. 28.

389. Людина — не фактор, фактором є її діяльність // Наука і суспільство. — 1987. — № 9. — С. 10—11.

390. На обріях культури нашої / Інтерв'ю взяла І. Злобіна // Україна. — 1987. — № 46. — С. 12.

391. Наука, культура, світогляд: Духовний світ особи: Засідання «круглого столу» в т-ві «Знання» УРСР / В. І. Шинкарук, О. С. Оніщенко, Г. Х. Мацука та ін. // Людина і світ. — 1987. — № 11. — С. 14—15, 22: портр.

392. Общество «Знание» // Украинская Советская Социалистическая Республика: Энцикл. справ. — Киев, 1987. — С. 160.

393. Пізнавати діалектику перебудови // Філосо. думка. — 1987. — № 5. —

С. 3—9. — (XXVII з'їзд КПРС і актуальні питання філос. наук: Враження і нотатки).

394. Фах, образотворчість, гуманізм: Круглий стіл журн. «Україна» / Інтерв'ю вела Т. Орлова, записала І. Злобіна // Україна. — 1987. — № 47. — С. 7, 9: портр.

395. Философия / В. И. Шинкарук, В. М. Ничик // Украинская Советская Социалистическая Республика: Энцикл. справ. — Киев, 1987. — С. 250—253.

То же. — Укр.: № 383.

396. Философия, перестройка и политика // Вопр. философии. — 1987. — № 12. — С. 46—47. — (Дискус. и обсуждения: Философия и жизнь: (Материалы Совещ. филос. общественности)).

397. Центральна фігура — лектор // Трибуна лектора. — 1987. — № 9. — С. 11. — (На шляху до системи: (матеріали наради в ЦК Компартії України про хід у Крим. обл. експерименту з питань координації лекційної пропаганди)).

398. Ред.: Ежегодник Философского общества СССР, 1986 / АН СССР, Филос. о-во СССР; Отв. ред. Ф. В. Константинов; Редкол.: Ж. М. Абдильдин, Г. А. Брутян..., В. И. Шинкарук и др. — М.: Наука, 1987. — 253 с. — Чл. редкол.

399. Ред.: Історія філософії на Україні: У 3 т. — Голов. ред. — См. № 398.

400. Ред.: Украинская Советская Социалистическая Республика: Энцикл. справ. / Гл. редкол.: Ф. С. Бабичев (отв. ред.) и др. — Киев, 1987. — 516 с.: ил. — Чл. редкол.

401. Ред.: Философия и социология науки и техники: Ежегодник, 1987 / АН СССР. Науч. совет по филос. и социальным пробл. науки и техники; Редкол.: И. Т. Фролов (отв. ред.) А. А. Баев..., В. И. Шинкарук и др. — М.: Наука, 1987. — 304 с. — Чл. редкол.

1988

402. Научное мировоззрение и социалистическая культура / В. И. Шинкарук, В. П. Иванов, Н. И. Михальченко и др.; Отв. ред. В. И. Шинкарук, В. П. Иванов; АН УССР, Ин-т философии. К.: Наук. думка, 1988. — 303 с. Введение / Шинкарук В. И., Иванов В. П. — 3—12. Гл. 1. Сущность мировоззрения. Научное мировоззрение и социалистическая культура. — С. 13—57.

403. Гуманизм человеческого бытия // Философское понимание человека. — М.: Прогресс, 1988. — С. 154—162. — На англ. яз.

404. К вопросу о философских взглядах В. И. Вернадского (По поводу статьи Р. А. Аронова и В. В. Терентьева “Существуют ли нефизические формы пространства и времени?”) // Вопросы философии. — 1988. — № 7. — С. 128—133.

405. Комплексная программа по исследованию проблем коммунистического воспитания // XXVII съезд КПСС и задачи дальнейшего развития общественных наук. — К.: Наук. думка, 1988. — С. 43—46.

406. Мировоззренческий синтез знаний. Диалектика и наука // Единство научного знания / Отв. ред. Н. Т. Абрамова; АН СССР, Ин-т философии и др. — М.: Наука, 1988. — С. 17—27.

407. Мировоззрение и философия (Историко-философский аспект) // Методологические и мировоззренческие проблемы истории философии: (Сб. ст.) / АН СССР, Ин-т философии; Отв. ред. В. В. Мшвениерадзе. — М.: Наука, 1988. — С. 71—84.

408. Мистецтво: культурно-виховне значення / Шинкарук В. І., Іванов В. П. // Естетичне виховання: Довідник / Упорядк. Н. О. Яранцева. — К.: Політвидав України, 1988. — С. 124—131.

409. Найбільше наше багатство // Радянська Україна. — 1988. — 29 липня.
410. Научно-технический прогресс и человек / Л. В. Сохань, В. А. Тихонович, В. И. Шинкарук и др. — К.: Политиздат Украины, 1988. — 287 с.
- Гл. 1., § 1. Научно-техническая революция — коренной переворот в производительных силах общества. Изменение статуса человека в общественном производстве. — С. 14–34.
- Гл. 2., § 1. Содержание понятия человеческий фактор. — С. 95–105.
411. Некоторые методологические проблемы марксистского освещения истории духовной культуры и религии // Отечественная общественная мысль эпохи средневековья: (Ист.-филос. очерки): (Сб. науч. тр.) / АН УССР, Ин-т философии; Редкол.: В. С. Горский и др. — К.: Наук. думка, 1988. — С. 17–28.
412. Социалистический образ жизни: Справочник / Рук. авт. кол.: В. И. Шинкарук, Л. В. Сохань. — Пер. на англ. Г. Э. Мирана. — Киев: Политиздат Украины, 1988. — 175 с. — На англ. яз.
- Предисловие — / Шинкарук В. И., Сохань Л. В. — С. 3–7.
- Разд. 1. Образ жизни как общественное явление / Шинкарук В. И., Куценко В. И., Сохань Л. В. — С. 8–26.
413. С точки зрения личности // Рабочая газета. — 1988. — 25 марта. Теж саме. — Укр. мова.
414. Украинская ССР / Шинкарук В. И., Головаха И. П. // История философии в СССР: В 5 т. — Т. 5, кн. 2. / Б. В. Богданов, Б. Н. Бессонов, В. Н. Колосков и др. — М.: Наука, 1988. — С. 311–327.
415. РЕЦ. // Вопросы философии. — 1988. — № 3. — С. 167–168. — Рец. на кн.: Философия Гегеля: проблемы диалектики / Отв. ред. Т. И. Ойзерман, М. Н. Мотрошилова. — М.: Наука, 1987. — 304 с.
416. РЕД. : Научное мировоззрение и социалистическая культура / Отв. ред. В. И. Шинкарук, В. П. Иванов. — К.: Наук. думка, 1988. — 303 с.
417. РЕД. : Пам'ятки братських шкіл на Україні (кінець XVI — початок XVIII ст.): Тексти і дослідження / АН УРСР. Ін-т філософії; Редкол.: В. І. Шинкарук, В. М. Нічик, А. Д. Сухов. — К.: Наук. думка, 1988. — 568 с. — (Пам'ятки філософії культури укр. народу).

1989

418. Введение в философию: Учебное пособие: В 2 т. / Фролов И. Т., Араб-Оглы Э. А., Арефьева Г. С. и др. — М.: Политиздат, 1989. — Т. 2. — Предоставление материалов.
419. В. І. Вернадський і І. Кант. Гуманістичні традиції і сучасність // Філософська і соціологічна думка. — 1989. — № 1. — С. 56–61.
420. Вчена рада ухвалила: (Про проект програми Народного Руху України) / Шинкарук В. І., Масловський М. А. // Радянська Україна. — 1989. — 1 квітня.
421. Готується проект Закону // Вечірній Київ. — 1989. — 21 липня.
422. Про вибори народних депутатів: [Інтерв'ю журналу “Наука і суспільство”] // Наука і суспільство. — 1989. — № 7. — С. 37.
423. Каким я вижу общество “Знание” // Аргументы и факты. — 1989. — № 6. — С. 2.
424. Право народа и право личности // Знание — сила. — 1989. — № 10. — С. 58–59.
425. Піднімати статус громадянина // Наука і культура: Україна: Щорічник. — Вип. 23. — К.: Т-во “Знання” УРСР, 1989. — С. 18–21.

426. Примножувати інтелектуальний потенціал суспільства // Під прапором ленінізму. — 1989. — № 14. — С. 25–27.

427. Слово кандидатам // НТР: проблемы и решения. — 1989. — № 4. — С. 3.

428. Человек и общественное производство: философский аспект // Человек и перестройка: Размышления ученых: (Сб. ст.) / Редкол.: В. С. Пазенок и др. — К.: Изд-во при Киев. гос. ун-те, 1989. — С. 46–62.

1990

429. Виступ на Загальних зборах АН УРСР (30 березня 1990 р.) // Вісник АН УРСР. — 1990. — № 8. — С. 55–56.

430. Ода філософії // Сільські вісті. — 1990. — 19 травня.

431. Теж саме. — Людина і світ. — 1990. — № 5. — С. 7–9.

432. Опоненти реальні й умовно-статистичні: Нотатки “круглого столу” на захист Леніна і ленінізму / Шинкарук В. І. та ін. // Радянська Україна. — 1990. — 18 вересня.

433. РЕЦ.: Реальні помисли реальних осіб // Комуніст України. — 1990. — № 1. — С. 90–91. — Рец. на кн.: Капто А. С. Идейная закладка личности. — К.: Молодь України, 1989. — 303 с.

434. Реальність і небезпека “легкого жанру”: (Відповідь опоненту [Вечірній Київ. 1990. 2 лютого]) // Вечірній Київ. — 1990. — 12 квітня.

1991

435. Человек: перестройка мышления и поведения: Сб. науч. тр. / АН Украины, Ин-т философии; Отв. ред. Н. И. Михальченко. — К.: Наук. думка, 1991. — 251 с.

Введение / Шинкарук В. И., Михальченко Н. И. — С. 3–4.

436. Вітальне слово журналу “Ойкумена” // Ойкумена. — 1991. — № 1. — С. 6–7.

437. Громадянське суспільство і громадянська позиція // Філософська і соціологічна думка. — 1991. — № 5. — С. 3–10.

438. Філософія і духовна культура України // Трибуна. — 1991. — № 7. — С. 23–25.

1992

439. Какая нам нужна философия // Украинский обозреватель. — 1992. — № 1. — С. 2.

440. Товариство “Знання”: від ідеології до освіти // Голос України. — 1992. — 11 січня.

441. Філософія і сучасні історичні реалії // Філософська і соціологічна думка. — 1992. — № 4. — С. 3–11.

1993

442. Громадянське суспільство, держава, ідеологія // Розбудова держави. — 1993. — № 5. — С. 51–54.

443. Теж саме // Куди йдемо?: Матеріали наук.-практ. конф. (Київ, 24–25 грудня 1992 р.). — К.: Б. В., 1993. — С. 29–32.

444. Громадянське суспільство і громадянська творча діяльність // Світогляд і духовна культура: Зб. наук. праць / Відп. ред. К. П. Шудря, Є. І. Андрос; АН України, Ін-т філософії. — К.: Наук. думка, 1993. — С. 5–10.

445. До питання про принципи діалектики як методології суспільствознавства // Філософська і соціологічна думка. — 1993. — № 9–10. — С. 21–29.

446. Екологія людини: Природа освоєна і природа відчужена // Екологія людини: Матеріали Міжнар. теор. семінару. (Луцьк, травень 1993 р.) / Ін-т філос. АН України, Ін-т українознавства Київ. ун-ту ім. Т. Г. Шевченка, Луцьк. індустріальний Ін-т; Уклад. та ред.: В. С. Крисаченко, С. С. Теслюк. — К. — Луцьк: Б. В., 1993. — С. 184.

447. Може, у чомусь ми їх “перегнали” і вже заглядаємо в XXI століття? // Віче. — 1993. — № 4. — С. 29–31.

448. Філософія незалежності і незалежна філософія // Етнонаціональний розвиток України: Терміни, визначення, персоналії / АН України, Ін-т держави і права, Ін-т мовознавства, Ін-т філософії та ін.; Редкол.: Ю. І. Римаренко (відп. ред., керів. авт. кол.), В. І. Шинкарук та ін. — К.: Б. В., 1993. — С. 292–295.

449. РЕД.: Етнонаціональний розвиток України: Терміни, визначення, персоналії / Редкол.: Ю. І. Римаренко (відп. ред. керів. авт. кол.), В. І. Шинкарук та ін. — К.: Б. В., 1993. — 808 с.

1994

450. Віра, Надія, Любов // Віче. — 1994. — № 3. — С. 145–150.

451. Людське буття. Екзистенція, час, свобода // Екологія і онтологія: (Матеріали Волинських філософських читань — 94, Луцьк, травень 1994 р.) / Відп. ред.: В. Крисаченко, В. Теслюк. — К. — Луцьк: Б. В., 1994. — 198 с.

452. Універсум людини: мислення, культура, наука: Наук. конф. пам'яті засл. діяча науки України, докт. філос. наук, проф. М. О. Парнюка / НАН України. Центр гуманіт. освіти; Відп. ред. В. А. Рижко. — К.: ЦГО НАН Укр., 1994 — Михайло Олександрович Парнюк: філософ, педагог / Шинкарук В. І. // Секція І. Наука — духовність — універсум. — С. 6–8.

1995

453. Людське буття: екзистенція, час, свобода // Український світ. — 1995. — № 1–3. — С. 41.

454. [Виступ] // Філос. і соціол. думка. — 1995. — № 3–4. — С. 24–26, 29–30, 32–33, 36–37, 38. — (Марксистсько-ленінська філософія у світлі “останніх рішень”, “постанова” “круглого столу”: Тези виступів).

455. Проблема філософії культури у творчості Г. С. Сковороди // Філос. і соціол. думка. — 1995. — № 1–2. — С. 170–177.

456. Філософія і культура: Доповідь на II Всеукраїнському філос. конгресі “Філософія і культура” (Київ, 27–29 квітня 1995 р.) // Філос. і соціол. думка. — 1995. — № 9–10. — С. 220–235.

1996

457. “Хрущовська відлига”: Нові тенденції в дослідженнях інституту філософії АН України в 60–х роках // Філософські читання пам'яті Павла Колпніна (4–5 жовтня 1996 р.) / Київ. ун-т ім. Т. Г. Шевченка; Ін-т філософії; Редкол.: Конверський А. Є. (відп. ред.) та ін. — К.: Київ. ун-т, 1996. — С. 3–20.

458. Про смисл буття: [Бесіда] // Трибуна. — 1996. — № 1–2. — С. 19–20.

459. Феномен української культури: методологічні засади осмислення / Авт. кол.: Є. Андрос, Н. Арестова, Є. Бистрицький та ін.; Відп. ред. і авт. передмови В. І. Шинкарук, Є. К. Бистрицький; НАН України, Ін-т філософії. — К.: Фенікс, 1996. — 478 с.

Передмова / Шинкарук В. І. — С. 3–7.

Поняття культури. Філософські аспекти / Шинкарук В. І. — С. 8–61.

460. [Бесіда] / Шинкарук В. І. // Генеза. — 1996. — №1. — С. 8–13. — (Україна і Європа: національне відродження в ціннісному контексті цивілізації: Бесіда за “круглим столом” редакції журналу “Генеза” / Запис М. Розумного).
461. Філософсько-антропологічні читання / НАН України; Ін-т філософії; Укр. філос. ліга; Центр соціально-політ. дослідж. ім. акад. Богдана Кістяківського; Упоряд.: В. Г. Табачковський. — К. 1996. Вип. 1. Пам’яті Олександра Івановича Яценка. — Передмова / Шинкарук В. І. — С. 3–4.

1997

462. Духовні виміри “відлиги” // Початок деєсталінізації в Україні: (До 40-річчя закритої доповіді М. Хрущова на XX з’їзді КПРС): Матеріали “круглого столу” в Інституті історії України НАН України. — К.: Ін-т історії України НАН України, 1997. — С. 5–11.
463. Новые тенденции в исследованиях Института философии НАН Украины: Материалы филос. чтений, посвященных памяти Павла Васильевича Копнина // Вопр. философии. — 1997. — № 10. — С. 77–80.
464. Привітання директора інституту філософії НАН України учасникам міжнародної наукової конференції “Петро Могила і сучасність” // П. Могила: богослов, церковний, культурний діяч. — К.: Дніпро, 1997. — С. 14–16.
465. Сковорода Григорій: образ мислителя / НАН України. Ін-т філософії; Переяслав.-Хмельн. держ. пед. ін-т ім. Г. С. Сковороди; Авт.: В. Андрушко, Ю. Барабаш, В. Горський, В. Нічик та ін.; Передмова В. Шинкарук, І. Стогній; Відп. ред.: В. Шинкарук, І. Стогній; Упорядн.: В. М. Нічик, В. Є. Бишовець, Я. М. Стратій. — К.: ІФ НАНУ, 1997. — 454 с. Передмова / В. І. Шинкарук. — С. 3–5. Проблеми філософії культури в творчості Г. Сковороди / В. І. Шинкарук. — С. 6–11.
466. “Развитие человеческого духа приводит нас к убеждению, что в одном предмете может сосуществовать много истин”: [Беседа с корр. Газеты “День”] / Запись В. Нечипоренко // День. — 1997. — 29 янв. — С. 4.
467. Формуймо Україну як культурно розвинуту державу // Трибуна. — 1997. — № 1–2. — С. 24–25.

1998

468. Відповіді на запитання журналу “Науковий світ” / Шинкарук В. І. // Науковий світ. — 1998. — № 1. — С. 4.
469. “Країна без освіти — країна без майбутнього”: [Бесіда] / Запис В. Ф. Бойка // Трибуна. — 1998. — № 11–12. — С. 4–5.
470. “Хрущовська відлига” і нові тенденції в дослідженнях інституту філософії НАН України в 60-х роках // Філософська думка. — 1998. — № 4–6. — С. 5–22.
471. Wira, nadziei, miłość — fundamentalne duchowości i światopogląd słowieka // Colloquia Communia. — 1998. — № 1. — S. 93–106.

2000

472. І. Кант і гуманістичні традиції в філософії // Кантівські студії 1999: Щорічник Кантівського товариства в Україні / Редкол.: Лой А. М., Бичко І. В., Горський В. С., Яшук Т. І.; Відп. ред. Лой А. М. — К.: ТанDEM, 2000. — С. 9–14.
473. Філософська антропологія: екзистенціальні проблеми / В. І. Шинкарук, В. Г. Табачковський, Г. І. Шалашенко та ін. — К.: Педагогічна думка, 2000. — 287 с.
- Розд. 1. Методологічні засади філософських вчень про людину / В. І. Шинкарук. — С. 8–49.

2001

474. Діалектика: традиційний та нові підходи // Філософсько-антропологічні студії 2001: Розум, свобода та долі діалектики: (До 80-річчя Марії Злотіної) / Упоряд.: Табачковський В. Г. ; Ред. рада: Табачковський В. Г., Бичко І. В., Булатов М. О. та ін. — К.: Стилос, 2001. — С. 43–52.

475. Глобалізація з філософсько-антропологічного погляду: панацея чи проблема? / Шинкарук В. І., Табачковський В. Г. // Практична філософія. — 2001. — № 2. — С. 124–133.

476. Привітання учасникам колоквиуму // Віра і Розум — двої крил людського духу: 36. матеріалів наук. колоквиуму / Редкол.: А. М. Колодний (голов. ред.) та ін. — К.: Світ знань, 2001. — С. 105.

2002

477. Філософія політики: Короткий енциклопедичний словник / Авт.-упоряд.: Андрущенко В. П. та ін. — К.: Знання України, 2002. — 670 с.

Енциклопедичні статті / Шинкарук В. І.

478. Філософський енциклопедичний словник / НАН України. Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди; Редкол.: Шинкарук В. І. (голова) та ін.; Наук. ред. Л. В. Озадовська, Н. П. Поліщук. — К.: Абрис, 2002. — 743 с.

Енциклопедичні статті / Шинкарук В. І. Голов. ред.

2003

479. Вибрані твори: В 3 т. / підгот. текст. до вид. та його упоряд.: Лях В. В., Табачковський В. Г. — К.: Укр. Центр духовної культури, 2003 — (Філософська спадщина України)

Т. 1. — 392 с.: фото. — Т. 2. — 528 с.: фото.

2004

480. Вибрані твори: В 3 т. / підгот. текст. до вид. та його упоряд.: Лях В. В., Табачковський В. Г. — К.: Укр. Центр духовної культури, 2004 — (Філософська спадщина України)

Т. 3, ч. 1. — 404 с.: фото.

ЛІТЕРАТУРА ПРО ЖИТТЯ І ДІЯЛЬНІСТЬ

В. І. ШИНКАРУКА

1. Історія Київського університету / Відп. ред. О. З. Жмудський. — К.: Вид-во Київ. ун-ту, 1959. — 629 с., іл. — Парал. тит. л. на рус. яз.

О вкладе ученых университета, в том числе В. И. Шинкарука, в развитие советской философской науки. — С. 548, 549, 550, 551.

2. Попович М. В., Садовский В. Н. Конференция по логике научного исследования [г. Киев, 14—19 мая 1962 г.] // Вопр. философии. — 1962. — № 10. — С. 133—141.

О докладе В. И. Шинкарука «Логические формы анализа товара в «Капитале» К. Маркса». — С. 135.

3. Наука і наукові установи // Укр. рад. енцикл. — К., 1963. — Т. 17. — С. 426—434.

О вкладе В. И. Шинкарука в развитие философской науки на Украине. — С. 433.

4. Гончаренко М. Виховання людини — головне // За рад. кадри. — К., 1964. —

11 листоп.

О преподавательской деятельности В. И. Шинкарука в Киевском государственном университете.

5. Слово — делегатам партійної конференції // Там же. — К., 1965. — 21 жовт., портр.

О планах В. И. Шинкарука — декана философского факультета Киевского государственного университета.

6. Колодний А. Рядки вдячності: (3 листа випускника філос. фак.) // Там же. — 1966. — 29 черв.

О В. И. Шинкаруке — преподавателе Киевского государственного университета.

7. Важное событие в историко-философской науке: (Симпоз. историков философии в Москве) / Г. Л. Белкина, Д. В. Джохадзе, В. Ф. Пустарнаков и др. // Филос. науки. — 1967. — № 4. — С. 178—194.

О выступлении В. И. Шинкарука по проблемам разработки теории историко-философского процесса. — С. 185—186.

8. Вейнгольд Ю. Ю., Хайкин А. Л., Якуба Е. А. Советские ученые на VI Международном гегелевском конгрессе [Прага, 4—11 сент. 1966 г.] // Там же. — № 3. — С. 170—173.

О выступлении В. И. Шинкарука с анализом «Философии права» и «Феноменологии духа» Гегеля. — С. 170, 171—172.

9. Наука и научные учреждения // Украинская Советская Социалистическая Республика / Гл. ред. Н. П. Бажан. — К., 1967. — [Разд.] Философия. — С. 385—393.

О вкладе украинских философов, в том числе В. И. Шинкарука, в развитие марксистско-ленинской философии. — С. 392.

10. Виноградов В. А., Ойзерман Т. И., Тимофеев Т. Т. К. Маркс и современная общественная наука: [К итогам междунар. симпоз. ЮНЕСКО в Париже] // Вестн. АН СССР. — 1968. — № 10. — С. 75—81.

О докладе В. И. Шинкарука «К. Маркс и гуманистические аспекты труда». — С. 79.

11. Вища школа Української РСР (1917—1967 pp.): В 2 т. / Керівник авт. кол. В. І. Пітов. — К.: Вид-во Київ. ун-ту, 1968. — Т. 2. (1945—1967 pp.). — 539 с.
О достижениях В. И. Шинкарука в преподавательской работе. — С. 389.
12. Розвиток філософії в Українській РСР / В. С. Горський,
В. Ю. Євдокименко, В. М. Нічик та ін.; Редкол. В. Ю. Євдокименко, (голова)
та ін.; АН УРСР. Ін-т філософії. — К.: Наук. думка, 1968. — 528 с.
О научных разработках В. И. Шинкарука. — С. 76, 77, 78, 82, 85, 135, 180, 181,
189, 190, 194.
13. Трипільський А. На магістралях мистецтва // Донбас. — 1968. — № 1. —
С. 97—102.
О научной трактовке В. И. Шинкаруком философских трудов Гегеля. —
С. 98—99.
14. Учені вузів Української РСР / В. М. Попов (керівник) та ін. — К.: Вид-во
Київ. ун-ту, 1968. — 516 с. — Із змісту: Золотий фонд вищих учбових закладів. —
С. 5—28; Шинкарук Володимир Іларіонович. — С. 477.
15. Шинкарук Володимир Іларіонович // Український Радянський Енцикло-
педичний словник. — К., 1968. — Т. 3. — С. 795.
Краткие сведения о научной деятельности В. И. Шинкарука.
16. Азархин В. А., Васильев С. А., Тихонович В. А. Новый философский жур-
нал [«Философская думка»] // Вопр. философии. — 1969. — № 11. — С. 169—171.
О научных разработках В. И. Шинкарука. — С. 169.
17. В Центральном Комитете КП Украины // Правда Украины. — 1969. —
22 мая.
О выступлении В. И. Шинкарука при обсуждении доклада «Задачи научных и
педагогических работников в области философских наук».
18. Немошкаленко В. В., Новиков Н. В., Пелых В. М. Академия наук Украин-
ской ССР, 1969. — Киев: Наук. думка, 1969. — 275 с.
То же. — Укр.
Краткие данные о В. И. Шинкаруке как ученом. — С. 223.
19. Торжество лєнінських філософських ідей на Україні / В. Ю. Євдокименко,
В. С. Горський, В. М. Нічик та ін.; Редкол.: В. Ю. Євдокименко (відп. ред.) та
ін.; АН УРСР. Ін-т філософії. — К.: Наук. думка, 1969. — 351 с.
О вкладе В. И. Шинкарука в науку. — С. 41, 135, 137, 139.
20. Бишовець В. Є., Колодна А. І., Титаренко Б. Г. Ленінська спадщина і
історія філософії на Україні // Філософ. думка. — 1970. — № 2. — С. 121—123.
О докладе В. И. Шинкарука «Марксистско-ленинская философия и история
философии» на республиканской конференции, посвященной 100-летию со дня
рождения
В. И. Ленина в г. Черновцы, 28—31 октября 1969 г. — С. 121.
21. Богомолов А. С. На совещании редакторов философских и социологиче-
ских журналов социалистических стран // Вопр. философии. — 1970. — № 2. —
С. 136—139.
О взглядах В. И. Шинкарука на проблему структурализма. — С. 137, 139.
22. Владиславский Л. А., Кураев В. И. Обсуждение книги П. В. Копнина «Фи-
лософские идеи В. И. Ленина и логика» // Там же. — № 7. — С. 116—129.
О выступлении В. И. Шинкарука по поводу предмета философии. — С. 120—
121, 123, 127.
23. Гаевский Б. А. Теоретическая конференция по научному коммунизму [21—
25 окт. 1969 г., г. Киев] // . Филос. науки. — 1970. — № 2. — С. 185—189.

О докладе В. И. Шинкарука по проблеме научно-технической революции и формирования нового человека. — С. 188.

24. Косолапов Л. В., Слюсарчук В. У. Наукове життя філософського факультету: (Огляди наук. конф.) // Вісн. Київ. ун-ту. Сер. філософії. — 1970. — № 4. — С. 99—102.

О докладе В. И. Шинкарука «Современная научно-техническая революция и проблема нового человека». — С. 102.

25. 150-річчя з дня народження Фрідріха Енгельса: (Урочисті Заг. збори відділів АН УРСР і ювілейна наук. сесія) // Вісн. АН УРСР. — 1970. — № 12. — С. 3—4.

О докладе В. И. Шинкарука «Фридрих Энгельс — великий теоретик марксизма и деятель революционного рабочего движения». — С. 4.

26. Украинская философия // Философская энциклопедия: В 5 т. — М., 1970. — Т. 5. — С. 273—275, 367.

О научном вкладе В. И. Шинкарука в развитие истории философии на Украине. — С. 275.

27. Урочисті Загальні збори Академії наук УРСР, присвячені 100-річчю з дня народження В. І. Леніна // Вісн. АН УРСР. — 1970. — № 7. — С. 4.

О докладе В. И. Шинкарука «Ленинизм — теоретическая основа строительства коммунизма».

28. Шинкарук Владимир Илларионович // Философская энциклопедия: В 5 т. — М., 1970. — Т. 5. — С. 510.

29. Nemoshkalenko V. V., Novikov M. V., Pelykh V. M. Academy of Sciences of the Ukrainian SSR. — Kiev: Nauk dumka, 1970. — 172 p.

О В. И. Шинкаруке. — С. 148, 167.

30. Богданов Б. В. Из истории исследования идей Гегеля в советской философской науке // Филос. науки. — 1971. — № 1. — С. 121—131.

О научном вкладе В. И. Шинкарука в исследование гегелевской теории познания. — С. 129—130.

31. Заїченко Г. А. VIII Міжнародний гегелівський конгрес // Філософ. думка. — 1971. — № 1. — С. 117—120.

О докладе В. И. Шинкарука «Гегелевское понятие «спекулятивное мышление» и принцип «тождественности противоположностей». — С. 117, 118—119.

32. Иовчук М. Т., Грецкий М. Н. Проблема человека в дискуссиях на конгрессе // Философия и современность: [Сб.]. — М.: Наука, 1971. — С. 331—350.

О докладе В. И. Шинкарука «Марксистская концепция гуманизма и вопрос о смысле человеческого бытия». — С. 341, 349—350.

33. Інститут філософії АН УРСР у новій п'ятирічці; // Філософ. думка. — 1971. — № 3. — С. 13—24.

О научном вкладе В. И. Шинкарука. — С. 14, 15.

34. Попова Я. Б., Табачковский В. Г. В. І. Ленін і проблеми матеріалістичної діалектики // Там же. — № 3. — С. 124—128.

О докладе В. И. Шинкарука по проблемам диалектической логики на Республиканской научно-теоретической конференции в Киеве. — С. 124.

35. Табачковский В. Г. Варнівська міжнародна філософська школа // Там же. — № 6. — С. 103—105.

О докладе В. И. Шинкарука по методологическим функциям философских понятий и категорий. — С. 103, 104—105.

36. Фогелер Я. Г., Заиченко Г. А. На VIII Международном гегелевском конгрессе // Филос. науки. — 1971. — № 1. — С. 173—179.

О докладе В. И. Шинкарука «Спекулятивный момент логического и принцип единства противоположностей». — С. 174, 177—178.

37. Актуальні питання марксистсько-ленінської теорії в світлі рішень XXIV з'їзду КПРС // Філософ. думка. — 1972. — № 4. — С. 114—118.

О докладе В. И. Шинкарука «XXIV съезд КПСС и вопросы марксистско-ленинской философии» на научной конференции в г. Киеве (19—21 апреля 1972 г.). — С. 114—115.

38. Ведущая сила: [Науч.-практ. конф. «Рабочий и научно-технический прогресс», г. Харьков, 4—7 апр. 1972 г.] // Рабочая газ. — 1972. — 7 апр.

То же. — Укр.

О докладе В. И. Шинкарука «Рабочий класс — ведущая социально-политическая и экономическая сила советского общества».

39. Карасийчук Е., Караванов А. Ускорение мысли: [Науч.-практ. конф. «Рабочий и научно-технический прогресс»] // Там же. — 6 апр., фот. То же. — Укр.

О выступлении В. И. Шинкарука.

40. Кузнецов В., Минькевич И. Философское завещание Ильича: К 50-летию работы В. И. Ленина «О значении воинствующего материализма»: Ученые за круглым столом «Правды Украины» // Правда Украины. — 1972. — 12 марта.

Об участии в дискуссии В. И. Шинкарука.

41. Просветитель, философ, поэт: Торжеств. вечер в Киеве, посвящ. 250-летию со дня рождения Г. С. Сковороды // Там же. — 3 дек. О выступлении В. И. Шинкарука с докладом.

42. Установоча конференція Українського відділення філософського товариства СРСР / , / Філософ. думка. — 1972. — № 5. — С. 105.

О докладе В. И. Шинкарука.

43. Шевченко В. Н. IX Совещание редакторов философских и социологических журналов социалистических стран // Филос. науки. — 1972. — № 4. — С. 185—187.

О выступлении В. И. Шинкарука — главного редактора журнала «Філософська думка». — С. 185, 186.

44. Шинкарук Володимир Іларіонович // Радянська енциклопедія історії України. — К., 1972. — Т. 4. — С. 520, портр.

45. Розробка методологічних проблем взаємозв'язку науки і практики: (Огляд літ., що вийшла в республіці протягом останнього десятиліття) // Філософ. думка. — 1973. — № 4. — С. 95—108.

О научном вкладе В. И. Шинкарука. — С. 97—99, 104—108.

46. Стогній І. П. Республіканська конференція, присвячена 250-річчю від дня народження Г. С. Сковороди // Там же. — № 1. — С. 98—101.

О докладе В. И. Шинкарука. — С. 99.

47. Философия Гегеля и современность / АН СССР. Ин-т философии; Редкол.: Л. Н. Суворов (отв. ред.) и др. — М.: Мысль, 1973. — 432 с.

О научных разработках В. И. Шинкарука. — С. 315—317.

48. В путь, «Дни науки!» [Посвящ. 250-летию АН СССР] // Правда Украины. — 1974. — 28 февр.

Об участии В. И. Шинкарука в «Днях науки».

49. Даниленко В. І., Парнюк М. О. Філософія і науково-технічна революція: (Нотатки про XV Всесвіт, філос. конгр.) // Філософ. думка. — 1974. — № 2. — С. 120—126.

О докладе В. И. Шинкарука на специальном коллоквиуме «Структура и методы современного научного познания». — С. 120, 124.

50. Філософські дослідження — на рівень сучасних завдань // Там же. — № 2. — С. 15—22.

О докладе В. И. Шинкарука. — С. 15—16.

51. Азархін В. А. Науково-технічна революція і формування нової людини: Круглий стіл журн. «Вопр. философии» і «Філософ. думка» // Там же. — 1975. — № 4. — С. 100—115.

О выступлении В. И. Шинкарука. — С. 100, 101—103.

52. Арзаканян Ц. Г., Сорокин А. А. X Международный гегелевский конгресс // Вопр. философии. — 1975. — № 2. — С. 129—141.

О докладе В. И. Шинкарука. — С. 139.

53. Владимиров В. І. Загальні збори Київського відділення Радянської соціологічної асоціації // Філософ. думка. — 1975. — № 1. — С. 125—127.

О предложениях В. И. Шинкарука по работе Киевского отделения советской социологической ассоциации. — С. 127.

54. Молчанов І. М., Никонорова Л. В. Діалектичний і історичний матеріалізм — філософська основа комуністичного світогляду // Філософ. думка. — 1975. — № 3. — С. 113—118. О докладе В. И. Шинкарука «Философия, наука, мировоззрение» на Республиканской научно-теоретической конференции в Киеве. — С. 113—114.

55. Николко В. Н., Назлоян Г. М. Проблеми творчості: [Методол. семінар в Симфероп. гос. ун-те, 17—21 сент. 1974 г.] // Філософ. науки. — 1975. — № 3. — С. 133—135. О выступлении В. И. Шинкарука о роли мировоззрения в творческом процессе. — С. 133.

56. Фурсін І. І. Семінар з методологічних проблем творчості [в Симфероп. держ. ун-ті] // Філософ. думка. — 1975. — № 5. — С. 97—101.

О докладе В. И. Шинкарука «Творчество и мировоззрение». — С. 98, 99, 100.

57. Хотевели Г. С. Обсуждение методологических проблем творчества // Вопр. философии. — 1975. — № 3. — С. 162—169. О выступлении В. И. Шинкарука. — С. 166.

58. Габитова Р. М., Иванов Г. И. V сессия двусторонней комиссии философов СССР и ГДР // Там же. — 1976. — № 5. — С. 172—175.

О докладе В. И. Шинкарука «Развитой социализм и проблема становления нового человека». — С. 174.

59. Гусев В. І., Шевцов В. Ф. Діалектико-матеріалістична філософія — методологічна основа сучасної науки: [Респ. наук.-теорет. конф. в Київ. держ. ун-ті] // Філософ. думка. — 1976. — № 4. — С. 118—122.

О докладе В. И. Шинкарука «Материалистическая диалектика как метод общественного познания». — С. 118.

60. Захарченко М. В., Пикашова Т. Д. Діалектико-матеріалістическа філософія — методологічна основа сучасної науки: [Респ. науч.-теорет. конф. в Киев. гос. ун-те, 15—17 окт. 1975 г.] // Філософ. науки. — 1976. — № 3. — С. 157—160.

О докладе В. И. Шинкарука «Материалистическая диалектика как метод общественно-исторического познания». — С. 157.

61. Ирина В. Р. Комплексное изучение человека и формирование всесторонне развитой личности // *Вопр. философии.* — 1976. — № 7. — С. 148—153.

62. Катинайте П. Выездное заседание Президиума Философского общества СССР (г. Вильнюс) // *Информ. материалы Филос. о-ва СССР.* — М., 1976. — Ноябрь. 1976. — Янв. [1977]. — С. 3—17.

О выступлении В. И. Шинкарука. — С. 3, 16.

63. Тищенко В. И. Материалистическая диалектика как методология современной науки // *Вопр. философии.* — 1976. — № 7. — С. 156—160.

О докладе В. И. Шинкарука «Материалистическая диалектика как метод общественно-исторического познания» на научно-теоретической конференции. — С. 156.

64. Андреев А. История марксистско-ленинской философии и общественной мысли в СССР // *Обществ. науки.* — 1977. — № 4. — С. 194—196.

О докладе В. И. Шинкарука «Основные пути и перспективы разработки проблем истории марксистско-ленинской философии на Украине» на Всесоюзной научной конференции (Львов, янв. 1977 г.). — С. 195.

65. Бабій Б. М. Наші лауреати: Шинкарук Володимир Іларіонович, Сохань Лідія Василівна, Мазепа Володимир Іванович // *Вісн. АН УРСР.* — 1977. — № 6. — С. 103—104. Присуждение ученым, в том числе В. И. Шинкаруку, премии им. Д. З. Мануильского.

66. Богданов Б. Симпозиум по истории философии // *Обществ. науки.* — 1977. — № 3. — С. 176—178.

О выступлении В. И. Шинкарука «О месте современной буржуазной философии в общем историко-философском процессе». — С. 177.

67. Вікторов В. Г. Плідне міжнародне співробітництво вчених-марксистів [СРСР та НДР] // *Філософ. думка.* — 1977. — № 6. — С. 114—117.

О выступлении с докладом В. И. Шинкарука. — С. 115, 116.

68. Воспитывать коммунистическую убежденность: Респ. совещ. — семинар зав. каф. обществ. наук, вузов // *Правда Украины.* — 1977. — 2 дек.

О докладе В. И. Шинкарука.

69. Всепобеждающие идеи Октября: Респ. науч.-теорет. конф. // Там же. — 21 окт.

О докладе В. И. Шинкарука «Победа Октября — главное событие XX века».

70. Иванов Г. И. Седьмая сессия двусторонней Комиссии философов СССР и ГДР // *Вопр. философии.* — 1977. — № 11. — С. 164—167.

О докладе В. И. Шинкарука «Диалектика развития социалистического образа жизни». — С. 164, 165—166.

71. Каменский З. А., Мазылу А. Д. На Втором международном симпозиуме историков философии социалистических стран [22—24 нояб., г. Либлице (ЧССР)] // *Филос. науки.* — 1977. — № 4. — С. 155—159.

О выступлении с докладом В. И. Шинкарука. — С. 155, 158.

72. Кашуба М. В., Азархін В. А. Історія філософії і суспільної думки в СРСР за 60 років: підсумки і перспективи розвитку // *Філософ. думка.* — 1977. — № 5. — С. 120—125. О докладе В. И. Шинкарука «Основные итоги и перспективы развития проблем истории марксистско-ленинской философии в Советской Украине» на научной конференции в г. Львове. — С. 121.

73. Кирюшко М. І., Кравченко Є. Ф. Науково-практична конференція з атеїстичного й інтернаціонального виховання // Там же. — № 2. — С. 121—123.

О докладе В. И. Шинкарука «Развитие социалистического образа жизни и формирование коммунистического мировоззрения». — С. 121—122.

74. Наука // БСЭ. — 3-е изд. — М, 1977. — Т. 24. Кн. 2.: Философия. — С. 363—368.

О научном вкладе В. И. Шинкарука в развитие марксистской историко-философской науки. — С. 367.

75. Республиканский семинар лекторов // Правда Украины. — 1977. — 2 дек.

О выступлении В. И. Шинкарука.

76. Сапон Н. А., Семенов В. Г. XXV з'їзд КПРС і актуальні проблеми ідеологічної боротьби // Філософ. думка. — 1977. — № 6. — С. 111—114.

О докладе В. И. Шинкарука на Всесоюзной научной конференции «Актуальные проблемы идеологической работы в свете решений XXV съезда КПСС» в г. Киеве (25—26 июня 1977 г.). — С. 112—113.

77. Heppener S. VII Tagung der Gemeinsamen Kommission von Philosophen der UdSSR und der DDR // Dt. Ztschr. für Philos. — Berlin, 1977. — N 10. — S. 1245—1249.

О выступлении В. И. Шинкарука. — С. 1245. 1248.

78. Parnjuk M. A., Ogorodnik I. W. Das philosophische Denken in der Ukraine // Edenda. — Berlin, 1977. — N 10. — S. 1249—1250.

О научном вкладе В. И. Шинкарука. — С. 1248.

79. Андреев А. Чернышевский и современность: [Торжеств. заседание, Москва, 4 июля 1978 г.] // Обществ. науки. — 1978. — № 6. — С. 146—150.

О выступлении В. И. Шинкарука. — С. 147.

80. Народа вчених-супільствознавців у ЦК Компартії України // Вісн. АН УРСР. — 1978. — № 8. — С. 88.

О выступлении В. И. Шинкарука.

81. Парнюк М. О., Табачников В. І., Ротницький В. І. Всесоюзний симпозіум з матеріалістичної діалектики [м. Алма-Ата, 1977 р.] // Філософ. думка. — 1978. — № 6. — С. 110—114.

О докладе В. И. Шинкарука «О некоторых аспектах проблемы единства диалектики, логики и теории познания». — С. 110.

82. 50-річчя академіка АН УРСР В. І. Шинкарука // Вісн. АН УРСР. — 1978. — № 5. — С. 105, портр.

83. Академия наук Украинской ССР: 1919—1979: Справ. / Отв. ред. В. С. Гутыря. — Киев: Наук. думка, 1979. — 274 с. Краткие справочные сведения о жизни и научной деятельности В. И. Шинкарука. — С. 114, 190, 252.

84. Академія наук Української РСР: Персон. склад: Дійсні члени і члени-кореспонденти. 1919—1979. / Відп. ред. К. М. Ситник. — К.: Наук. думка, 1979. — 228 с. Сведения о научной деятельности В. И. Шинкарука. — С. 112, портр.

85. История Академии наук Украинской ССР / Гл. ред. Б. Е. Патон. — Киев: Наук. думка, 1979. — 836 с., ил., портр.

О жизни и научной деятельности В. И. Шинкарука. — С. 496, 659, 660, 661, 740—741 (портр.), 819.

86. К итогам Всемирного философского конгресса (Авг. 1978 г., Дюссельдорф, ФРГ) // Информ. материалы / Филос. о-во СССР. — 1979. — № 2(13). — С. 6—25.

О выступлении В. И. Шинкарука. — С. 14—18.

87. Смирнов С. Сессия советско-венгерской комиссии обществоведов // Обществ. науки. — 1979. — № 6. — С. 207—211. О выступлении В. И. Шинкарука. — С. 208.

88. Тонкаль В. Е., Пелых В. М., Стогний Б. С. Академия наук Украинской ССР / Под ред.

И. К. Походни. — Киев: Наук. думка, 1979. — 445 с., ил.

О научной деятельности В. И. Шинкарука.

89. Урсул А. Всемирный философский конгресс [Дюссельдорф, 1978 г.] // Обществ. науки. — 1979. — № 1. — С. 170—179. О выступлении В. И. Шинкарука по вопросам рациональности, соотношения философии и методов науки. — С. 173.

90. Философия // СССР: Энцикл. справ. — М., 1979. — [Разд]: Наука. §]: Обществ. науки. — С. 363—368.

О вкладе В. И. Шинкарука в развитие советской философской науки. — С. 367.

91. Бекешкина И. Е., Бистрицкий Е. К. Проблемы розвитку в матеріалістичній діалектиці: [III Всесоюз. школа молодого філософа, м. Гурзуф, жовт. 1979 р.] // Філосо. думка. — 1980. — № 4. — С. 120—125.

О докладе В. И. Шинкарука по вопросам генезиса, сущности и современных тенденций развития научного мировоззрения. — С. 120.

92. Бистрицкий Е. К., Никанорова Л. В. Діалектика і світогляд: [Всесоюз. симпоз. «Світоглядний аспект законів і категорій матеріалістичної діалектики»] // Там же. — № 5. — С. 105—116.

О докладе В. И. Шинкарука об анализе категориальной структуры научного мировоззрения. — С. 106.

93. Есипчук Н. М., Никанорова Л. В. Материалистическая диалектика и проблемы мировоззрения // Филос. науки. — 1980. — № 5. — С. 157—161.

О докладе В. И. Шинкарука об анализе категориальной структуры научного мировоззрения. — С. 157—158.

94. Звиглянич В. А., Табачковский В. Г. Мировоззренческие аспекты материалистической диалектики // Вопр. философии. — 1980. — № 8. — С. 156—161.

Об участии и выступлении В. И. Шинкарука на Всесоюзном симпозиуме в Киеве. — С. 156.

95. Прилюк Ю. Д. Ленінізм — революційний прапор нашої епохи: [Респ. конф., присвяч. 110-й річниці з дня народження В. І. Леніна] // Філосо. думка. — 1980. — №5. — С. 98—104.

О докладе В. И. Шинкарука «В. И. Ленин о диалектике как методе научного познания и революционного преобразования мира». — С. 99.

96. Тонкаль В. Ю., Пелых В. М., Стогний Б. С. Академія наук Української РСР / За ред. І. К. Походні. — К.: Наук. думка, 1980. — 445 с., іл.

О научной и научно-организационной деятельности В. И. Шинкарука.

97. III Всесоюзная школа молодых философов «Материалистическая диалектика как общая теория развития» / Ю. В. Сачков, Г. Д. Левин, В. В. Казютинский, Л. С. Савельева // Информ. материалы филос. о-ва СССР. — М., 1980. — № 5(21). — С. 40—50.

О диалектике В. И. Шинкарука «Диалектика и развитие научного мировоззрения». — С. 41, 49.

98. Звиглянич В. О., Табачковский В. Г. Співвідношення теорії і практики у науковому пізнанні // Філосо. думка. — 1981. — № 4. — С. 116—125.

О научном вкладе В. И. Шинкарука. — С. 123.

99. Мировоззрение и научное познание: [III Всесоюз. теорет. семинар, г. Черновцы, 27—29 мая 1981 г.] // Информ. материалы Филос. о-ва. — М., 1981. — № 5(26). — С. 63—67.

О докладе В. И. Шинкарука «XXVI съезд КПСС и актуальные проблемы развития философских исследований». — С. 64—65.

100. XI сессия Варненской школы / И. Стоянова, П. Велчев, А. Данаилов и др. // *Вопр. философии*. — 1981. — № 3. — С. 171—175.

О творческой встрече с В. И. Шинкаруком и о его докладе «Гносеологические функции материалистической диалектики». — С. 172—173.

101. Табачковский В. Г. Встреча с читателями в Киеве // Там же. — № 10. — С. 156—160.

О выступлении В. И. Шинкарука. — С. 156, 157—158.

102. Фролов А. К. Симпозиум «Наука логики» Гегеля: проблемы диалектики // *Вестн. АН СССР*. — 1981. — № 3. — С. 108—111.

Об участии В. И. Шинкарука в дискуссиях. — С. 110.

103. Черткова Е. Л. XI сессия Международной Варненской школы марксистско-ленинской философии им. акад. Т. Павлова // *Информ. материалы Филос. о-ва СССР*. — М., 1981. — № 2 [23]. — С. 29—33.

О докладе В. И. Шинкарука «Гносеологические функции категорий диалектики». — С. 30—31.

104. Белодед В. Д. Исторические традиции духовной культуры народов СССР и современная идеологическая борьба: [Всесоюз. науч. конф., посвящ. 1500-летию г. Киева, 3—5 дек. 1981 г.] // *Филос. науки*. — 1982. — № 6. — С. 154—157. О докладе В. И. Шинкарука «Мировоззрение и духовная культура: (Вопр. ист. генезиса)». — С. 154.

105. Дослідження світоглядних і методологічних функцій матеріалістичної діалектики філософами Української РСР (1976—1981) // *Філософ. думка*. — 1982. — № 4. — С. 93—98.

О научном вкладе В. И. Шинкарука. — С. 94, 95, 96, 97.

106. Історія Академії наук Української РСР / Редкол.: Б. Є. Патон (голов. ред.) та ін. — К.: Наук. думка, 1982. — 859 с.: іл., портр.

О научной и научно-организационной деятельности В. И. Шинкарука. — С. 484, 642, 643, 730 (портр.), 816, 844.

107. Крисаченко В. С. Світогляд і наукове пізнання: III Всесоюз. теорет. семінар у Чернівцях // *Вісн. АН УРСР*. — 1982. — № 2. — С. 92—93.

О докладе В. И. Шинкарука. — С. 92, 93.

108. «Круглий стіл» філософів, психологів і соціологів «Життєвий шлях особи» // *Філософ. думка*. — 1982. — № 1. — С. 11—22.

О выступлении В. И. Шинкарука на тему «Человеческая жизнь, ее смысл и ценности». — С. 12—13.

109. Курганский В. О., Литвинов В. Д., Стратий Я. М. Всесоюзная конференция «Історичні традиції духовної культури народів СРСР і сучасна ідеологічна боротьба» // Там же. — № 2. — С. 108—117.

О докладе В. И. Шинкарука. — С. 109.

110. Созидательная сила дружбы народов: Выездное заседание Бюро Отделения философии и права АН СССР // *Бакин. рабочий*. — 1982. — 29 окт.

О выступлении В. И. Шинкарука.

111. Философия // СССР: Энцикл. справ. / Гл. ред. А. М. Пахомов. — М., 1982. — [Разд.]: Наука. [§]: Обществ. науки. — С. 384—388.

О научном вкладе В. И. Шинкарука в развитие советской философской науки. — С. 388.

112. Академия наук Украинской ССР. 1982 / Редкол. : Б. Е. Патон (гл. ред.) и др. — Киев: Наук. думка, 1983. — 384 с. : ил.

О научно-организационной деятельности В. И. Шинкарука. — С. 298 : фот.

113. Кожухарь Г. П., Надольный И. Ф. К итогам IX Всесоюзного конкурса студенческих работ по общественным наукам, истории ВЛКСМ и международного молодежного движения // Филос. науки. — 1983. — № 5. — С. 147—149. О докладе В. И. Шинкарука «Методологические проблемы формирования научного мировоззрения и духовного мира личности». — С. 149.

114. Крисаченко В. С. Теорія культури і природознавство: IV Всесоюз. теорет. семінар «Світогляд і наукове пізнання» у Чернігові // Вісн. АН УРСР. — 1983. — № 1. — С. 94—95.

О докладе В. И. Шинкарука. — С. 94, 95.

115. Куценко В. І. Світоглядне ядро діалектико-матеріалістичної філософії і методологія соціального пізнання // Там же. — № 5. — С. 100—103.

О вкладе В. И. Шинкарука в подготовку цикла работ «Мировоззренческие проблемы материалистической диалектики и методология социального познания». — С. 100.

116. Питання філософських наук / Редкол. : І. Ф. Надольний (відп. ред.) та ін. — К.: Вища шк. Вид-во Київ. ун-ту, 1983. — 111 с. — (Вісн. Київ. ун-ту; № 15).

О научной и научно-организаторской деятельности В. И. Шинкарука.

117. Філософія, культура, наукове пізнання / Звіглянич В. О., Крисаченко В. С., Козловський В. П., Самарський О. С. // Філософ. думка. — 1983. — № 5. — С. 121—125.

О докладе В. И. Шинкарука «Мировоззрение и культура» на Всесоюзном теоретическом семинаре в г. Чернигове. — С. 121.

118. Шинкарук Владимир Илларионович // Философский энциклопедический словарь / Гл. ред.: Л. Ф. Ильичев и др. — М., 1983. — С. 782, 737.

119. Іванова Л. Зміст буття // Київ. ун-т, 1984. — 23 берез., портр. То же // Рад. освіта. — 5 жовт.

О научной и организационной деятельности В. И. Шинкарука.

120. Киевский университет. 1834—1984 / М. У. Белый (председатель) и др. — Киев : Вища шк. Изд-во при Киев. ун-те, 1984. — 204 с., ил.

О вкладе В. И. Шинкарука в преподавание общественных наук в университете. — С. 120.

121. Надольний І. Ф. Освітньо-наукова діяльність філософського факультету Київського університету // Філософ. думка. — 1974. — № 5. — С. 1—9.

О В. И. Шинкаруке — декане философского факультета Киевского государственного университета. — С. 5, 8.

122. Підвищувати ефективність соціологічних досліджень // Прапор комунізму. — 1984. — 22 листоп.

То же // Рад. Україна. — 22 листоп.

О докладе В. И. Шинкарука на научно-практическом совещании в г. Киеве.

123. Коршунов А. А. Проблемы координации философских исследований // Вопр. философии. — 1985. — № 6. — С. 143—147.

О выступлении В. И. Шинкарука по вопросам коммунистического воспитания молодежи. — С. 145, 147.

124. Крисаченко В. С. Наука і світогляд: (IV Всесоюз. теорет. семінар у Білій Церкві «Світогляд і наукове пізнання») // Філософ. думка. — 1985. — № 4. — С. 114—118.

О докладе В. И. Шинкарука «Мировоззрение и наука». — С. 114.

125. Крисаченко В. С. Світогляд і наукове пізнання: VII Всесоюз. теорет. семінар у Тернополі // Вісн. АН УРСР. — 1985. — № 12. — С. 86—87.

О докладе В. И. Шинкарука «Категориальная структура мировоззрения и ее методологическая функция». — С. 86.

126. Лук М. І. Філософська думка в культурі Київської Русі: (Круглий стіл журн. «Філософська думка») // Філософська думка. — 1985. — № 1. — С. 86—95.

О выступлении с заключительным словом В. И. Шинкарука. — С. 94—95.

127. На рівень сучасних вимог: Пленум правління т-ва «Знання» УРСР // Трибуна лектора. — 1985. — № 5. — С. 17—19.

О выступлении с докладом В. И. Шинкарука. — С. 17, 18.

128. Непорушна єдність партії і народу: Зустріч виборців з кандидатом у депутати Верх. Ради УРСР В. И. Шинкаруком // Шлях Ілліча. — Здолбунов, 1985. — 16 лют.: фото.

129. Пирожков С. І., Сиволоб Ю. В. Розвиток соціологічних досліджень: Все-союз. наук.-практ. нарада в Києві // Вісн. АН УРСР. — 1985. — № 3. — С. 93—94.

О докладе В. И. Шинкарука об организации социологических исследований. — С. 93—94.

130. Современные проблемы диалектического материализма / В. А. Лекторский, В. Л. Алтухов, И. Т. Касавин и др. // Вопр. философии. — 1985. — № 9. — С. 23—26.

О научном вкладе В. И. Шинкарука в развитие мировоззренческих проблем диалектики. — С. 24.

131. Heppener S. Die Gemeinsame Kommission von Philosophen der DDR und der UdSSR // Dtsch. Ztschr. für Philos. — Berlin, 1985. — N 5. — S. 405—414.

Об участии В. И. Шинкарука в работе двусторонней комиссии философов ГДР и СССР. — С. 411.

132. Абрамов М. А. Годичная сессия Научного совета АН СССР по истории общественной мысли // Филос. науки. — 1986. — № 1. — с. 156—157.

О выступлении В. И. Шинкарука. — С. 157.

133. Абрамова Н. Т., Крисаченко В. С. Мировоззренческие аспекты научного познания // Вопр. философии. — 1986. — № 1. — С. 149—152.

О выступлении В. И. Шинкарука с докладом «Категориальные структуры мировоззрения и их методологическая функция». — С. 149—150.

134. Академия наук Украинской ССР, 1985 / О. Ф. Дембовецкий, В. Д. Новиков, С. И. Пирожков. — Киев : Наук. думка, 1986. — 384 с. : ил., портр.

О научно-организационной деятельности В. И. Шинкарука. — С. 308, 309 (портр.), 362.

135. Вірно служити народу: Звіт депутата Верх. Ради В. І. Шинкарука перед виборцями // Шлях Ілліча. — Здолбунов, 1986. — 27 груд.

136. Степанова Н. Шукати нові форми роботи // Київ. ун-т. — 1986. — 20 черв., портр.

О выступлении В. И. Шинкарука на заседании Ученых советов философского факультета и Института философии АН УССР.

137. Філософія // Українська Радянська Соціалістична Республіка: Енцикл. довідн. — К., 1986. — С. 240—242. Развитие философской науки на Украине советскими философами, в том числе В. И. Шинкаруком. — С. 242.

138. Шинкарук Владимир Илларионович // Советский энциклопедический словарь / Гл. ред. А. М. Пахомов. — 4-е изд. — М., 1986. — С. 1520.

139. Шинкарук Володимир Іларіонович // Філософський словник. — 2-е вид. — К., 1986. — С. 736, 795.

140. Бути поборниками перебудови // Трибуна лектора. — 1987. — № 12. — С. 3.

Проблемы перестройки лекционной пропаганды, выдвигаемые В. И. Шинкаруком перед лекторами республики.

141. Головаха Е., Паниотто В., Парахонский Б. Актуальные вопросы логики, методологии и философии науки // Обществ. науки. — 1987. — № 3. — С. 191—198.

Об участии В. И. Шинкарука в работе VIII Международного конгресса. — С. 192.

142. Думки перед з'їздом: [Матеріали «Круглого стола»] / Записав В. І. Бойко. // Трибуна лектора. — 1987. — № 3. — С. 6—10.

О перестройке лекционной пропаганды общества «Знание»

УССР, возглавляемого В. И. Шинкаруком. — С. 6—7.

143. З'їзд товариства «Знання» УРСР // Прапор комунізму. — 1987. — 28 берез.

О докладе В. И. Шинкарука.

144. Івашенко С. М. Наука, людина, гуманізм // Філософ. думка. — 1987. — № 6. — С. 121.

О выступлении В. И. Шинкарука на VIII Международном конгрессе по логике, методологии и философии науки в г. Москве (август 1987 г.).

145. Макаревич Т. Из животного источника // Веч. Киев. — 1987. — 15 июня, портр.

То же. — Укр.

О научной и научно-организационной деятельности В. И. Шинкарука.

146. Маньковская Н. Б. Ход дискуссии и итоги работы IV съезда Философского общества СССР // Вопр. философии. — 1987. — № 7. — С. 114—122.

О выступлении В. И. Шинкарука. — С. 114, 118.

147. Осадченко З. Н., Чистякова И. Б. IV съезд Философского общества СССР // Филос. науки. — 1987. — № 9. — С. 30—45.

Проблема ответственности человека за свои действия в выступлении В. И. Шинкарука. — С. 30, 37.

148. Русалов В. М. Комплексное изучение проблем человека // Вестн. АН СССР. — 1987. — № 6. — С. 101—103.

О выступлении В. И. Шинкарука по проблеме «Человек и революционные изменения в современном мире». — С. 103.

149. У щастя людського два рівних є крила. Наук.-техн. прогрес і моральність: Круглий стіл «Рад. України» та «Літ. України» // Літ. Україна. — 1987. — 17 груд.: фото.

Об участии в работе круглого стола В. И. Шинкарука.

150. Філософська думка на Україні: правда історії і націоналістичні вигадки / В. С. Горський, В. М. Нічик, В. Д. Литвинов та ін.; Відп. ред. В. С. Горський; АН УРСР. Ін-т філософії. — К.: Наук. думка, 1987. — 200 с.

О научном вкладе В. И. Шинкарука в разработку коренных вопросов материалистической диалектики. — С. 94, 192.

151. Философия // Украинская Советская Социалистическая Республика: Эн-

цикл. справ. — Київ, 1987. — С. 250—253. Научный вклад советских философов, в том числе В. И. Шинкарука в развитие философии на Украине. — С. 252, 253.

152. Шинкарук Володимир Іларіонович // Українська Радянська Соціалістична Республіка: Енцикл. довідник / Голов, ред-кол. : Ф. С. Бабичев (голов, ред.) та ін. 2-е вид. — К., 1987. — С. 673: портр.

153. Щоб наше слово ділом відгукнулось: Звіт про роботу XI з'їзду товариства «Знання» УРСР // Трибуна лектора.— 1987. — № 5. — С. 5—18. О выступлении В. И. Шинкарука. — С. 5: портр., 8.

154. Шинкарук Володимир Іларіонович / В. Табачковський // Філософський енциклопедичний словник / Ред. кол.: Шинкарук В. І. (голова; Наук. ред.: Л. В. Озадовська, М. П. Поліщук. — К.: Абрис, 2002. — С. 721-722.

Від упорядників	3
---------------------------	---

Розділ III. Неуповні реалізоване

Гуманізм діалектико-матеріалістического мировоззрення

Глава I. Мировоззрение и философия	7
Глава II. Революционно-гуманистическая сущность діалектико-матеріалістического учения о человеке	45
Глава III. Философско-мировоззренческие основы решения актуальных проблем формирования нового человека	115

Розділ IV. З публікацій останнього десятиліття

Методологічні засади філософських учень про людину	177
Поняття культури. Філософські аспекти	209
<i>В.І. Шинкарук, В.Г. Табачковський.</i> Глобалізація з філософсько-антропологічного погляду: панацея чи проблема?	258
Інтелект нації — могутня сила	272
Громадянське суспільство і громадянська творча діяльність	276
Громадянське суспільство і громадянська позиція	282
Громадянське суспільство, держава, ідеологія	289
Про одну спірну тенденцію в копнінському розумінні філософії як форми суспільної свідомості (фонограма доповіді)	295

Розділ V. З неопублікованого

Рукопис інтерв'ю для часопису «Вопросы философии»	301
Сущность мировоззрения	307

Наука, філософія і мировоззрення як форми общественного сознания	321
Про смысл буття	322
Талант, як соціальна проблема	326
Гегель об особенностях юношеского сознания (тезисы) . . .	327
О времени и духовной жизни (тезисы)	329
Ответы на вопросы Оргбюро диспута «Счастье. В чём оно?»	329
Вибори і права людини	330
«Україна на порозі ХХІ століття». (До п'ятої річниці оголошення незалежності).	
Начерк до плану доповіді	337
Освіта, культура і національна школа	339
Рецензії	334
Основні дати життя і діяльності Шинкарука Володимира Іларіоновича	370
Показчик праць В. І. Шинкарука	381
Література про життя і діяльність В. І. Шинкарука	413

Філософська спадщина України

Наукове видання

В. І. Шинкарук

Вибрані твори у 3 томах

ТОМ 3

ЧАСТИНА ДРУГА

**Коректор Ющенко В. В.
Комп'ютерна верстка Коваль Н. В.**

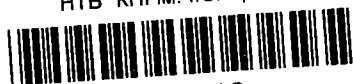
**Підписано до друку 23.03.2005. Формат 60х84¹/16.
Папір офс. Друк офс. Гарнітура UkrainianTimesET.
Ум. друк арк. 24,88.
Наклад 1000 прим. Зам. № 12.**

**Український Центр духовної культури
01001, м. Київ, вул. Софіївська, 10**

**Свідцтво про внесення суб'єкта видавничої справи
до державного реєстру видавців, виготівників і розповсюджувачів
видавничої продукції серія ДК № 1262 від 06.03.2003 р.**

Філософська

НТБ "КПІ ім. І.Сікорського"



2429110

країни

*Випуск даного видання здійснено
за фінансової підтримки Товариства
«Знання» України як данина пам'яті
видатному філософу сучасності
Володимирові Іларіоновичу Шинкаруку —
академіку НАН України,
багаторічному директорові
Інституту філософії НАН України,
Почесному Президенту Товариства
«Знання» України —
на відзнаку його заслуг
перед Батьківщиною.*



Ч. 2

И

Том

ШУНКАРУК

В. В.

И. И.

В. В.

И. И.

В. В.

И. И.

В. В.

Філософія —
то є історія філософії...

В. Шинкарук

