SÉRIE “Filozofické vědy”

[https://doi.org/10.52058/2695-1592-2021-3\(3\)-147-157](https://doi.org/10.52058/2695-1592-2021-3(3)-147-157)

Анатолій Вовк

*аспірант кафедра філософії та міжнародної комунікації, Національний
університет біоресурсів і природокористування України,
м. Київ, Україна, e-mail: vovkanatolij2021@gmail.com,
<https://orcid.org/0000-0002-3636-3773>*

ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ ВОЛОДИМИРА ШИНКАРУКА

Анотація. У статті здійснено системний аналіз основних рис філософської антропології Володимира Шинкарука. У результаті аналізу теорій Володимира Шинкарука виявлено, що головною рисою його антропології стала ідея про те, що ідентичність особистості чи колективу визначається образом майбутнього. Ідеал майбутнього, який є у особистості, спільноті чи людства, в цілому, впливає на визначення ідентичності в сучасності. При цьому діалектичний матеріалізм заперечує наявність апріорних структур в людській свідомості і моралі, людському відчутті прекрасного. На переконання Володимира Шинкарука, ідеальне майбутнє виступає динамічною апріорною структурою для нинішньої особистості, її моральності та переконань. А отже, фактично маємо справу зі своєрідним соціальним екзистенціалізмом. Саме це стало джерелом гуманізму Володимира Шинкарука, а не слідування антропологічним ідеям раннього Маркса, як це стверджувалося попередніми дослідниками.

Ключові слова: історія філософії в Україні, сучасна українська філософія, філософія Володимира Шинкарука, Київська антропологічна школа.

Anatoliy Vovk

*Graduate student, Department of Philosophy and International Communication,
National University of Life and Environmental Sciences of Ukraine,
Kyiv, Ukraine, e-mail: vovkanatolij2021@gmail.com,
<https://orcid.org/0000-0002-3636-3773>*

PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY OF VOLODYMYR SHYNKARUK

Abstract. This article provides a systematic analysis of the main features of the philosophical anthropology of Vladimir Shinkaruk. As a result of the analysis of Volodymyr Shinkaruk's theories, it was revealed that the main feature of his anthropology was the idea that the identity of an individual or a team is determined by the image of the future. The ideal of the future that exists in the individual, community,

or humanity as a whole influences the definition of identity in the present. At the same time, dialectical materialism denies the existence of a priori structures in human consciousness and morality, the human sense of beauty. According to Volodymyr Shinkaruk, the ideal future is a dynamic a priori structure for the current personality, its morality and beliefs. So, in fact, we are dealing with a kind of social existentialism. This was the source of Vladimir Shinkaruk's humanism, rather than following the anthropological ideas of early Marx, as claimed by previous researchers.

Keywords: history of philosophy in Ukraine, modern Ukrainian philosophy, philosophy of Volodymyr Shynkaruk, Kyiv anthropological school.

Постановка проблеми. Історія української філософії 1960-1980-х років стає предметом нових досліджень. Творчий потенціал ідей цієї філософії традиційно оцінювався крізь призму загальних процесів, характерних для всієї тодішньої радянської філософії. Виявлення специфіки української філософії, особливо Павла Копніна та Володимира Шинкарука все ще є необхідним завданням для історико-філософської думки.

Аналіз останніх досліджень та публікацій. Філософія В.Шинкарука та його соратників, сьогодні його учнями, що розвивають антропологічні ідеї, розглядається у якості безпосереднього витoku для сучасної київської філософської антропології [12]. Осмислюючи розвиток київської філософії у другій половині ХХ століття, дослідники у першу чергу звертають увагу на перетлумачення діалектичного матеріалізму. Якщо у класичному діалектичному матеріалізмі головним було виділення законів розвитку всього, у київській філософії головна увага звертається на категорії діалектики, на їх культурно зумовлений зміст. Здійснене Шинкаруком та його соратниками осмислення того, як відбувається наповнення категорій культурним сенсом відбувається у ході історичного процесу виявляє ідейну близькість як до філософії Гегеля, так і до філософії пізнього Гусерля. Але також у своїх висновках представники київської філософії приходять до ідей, аналогічних з твердженнями сучасної філософії науки Т.Куна та філософської герменевтики. М.Попович звертає увагу на те, що іще розвиток концепту «ідей» у П.Копніна був близьким до розуміння «парадигми» у Т.Куна [3]. Також виявлення значення «розуміння» як особливого феномену стало початком переосмислення ідей київських філософів у дусі герменевтики, що стало найбільш перспективним та дозволило вийти за початкові обмеженості школи на дійсно широкий простір сучасного філософського дискурсу. Можемо сказати, що філософія В.Шинкарука та його соратників виявилася цікавою для загалу настільки, наскільки вона була філософією науки, але сама орієнтація цієї філософії науки була не лише епістемологічною, а й соціо-культурною та антропологічною. Індивідуальний та колективний людський суб'єкт виявляється у центрі цієї філософії, оскільки виникнення наукових категорій та наповнення їх змістом розглядається як елементи соціо-антропогенезу. Ще більше значення має аналіз розвитку окремих розумних, вольових та чуттєвих здібностей людини. Як і в неотомізмі, ключем до тлумачення специфічно людського у людині стає виявлення таких елементів

раціональності, що стоять вище за звичайну розсудкову діяльність, стосуються розуму як здатності синтезувати ідеї.

В основному творчість В.Шинкарука та його соратників інтерпретується як філософська антропологічна думка, яка надихалася західними інтерпретаціями гуманістичних ідей раннього Маркса [11]. Але в працях П.Копніна та В.Шинкарука критикуються пропозиції щодо необхідності розвитку філософської антропології як окремої науки. П.Копнін підкреслював, що вся проблематика, що могла б бути предметом філософської антропології охоплюється діалектикою [1, с. 48-57]. Філософії, які претендують на гуманістичне протиставлення особистості суспільству визнаються утопічними як метафізичні марення [1, с. 51]. Діалектика дозволяє зобразити єдність протилежності індивідуального та соціального у людському, соціального і біологічного, П.Копнін іронічно зауважує, що сучасна філософська антропологія та екзистенціалізм належать до минулого філософії, оскільки сьогодні актуальною є лише та філософія, що є невід'ємною частиною наукового світогляду []. Завданням для Копніна та Шинкарука було встановлення найбільшої відповідності діалектичного матеріалізму щодо наукового світогляду, щодо конкретних результатів природничих та гуманітарних наук.

Мета статті – проаналізувати основні риси філософської антропології Володимира Шинкарука.

Виклад основного матеріалу. В філософських теоріях В.Шинкарука та його соратників людина розцінюється як суб'єкт, що не тотожний сумі власних соціальних зв'язків, не тотожний власній соціальній ролі. Такі тези про людину є цілком аналогічними не лише до бачення людини в екзистенціалізмі, а й суголосні пошукам сучасної філософської антропології. Проактивний суб'єкт творить власний людський життєсвіт – предметний і теоретичний, а також творить себе самого [6, с. 352]. Звичайно, що така діяльність мислиться як можлива тією мірою, якою особистості вдається засвоїти загальнолюдську культуру, а особливо – філософію як вершину людського світогляду. Отже, з одного боку, приділяється велика увага виокремленню особистості із соціуму як основі гуманістичного бачення людини в якості особистості. А з іншого боку, надається гуманістичне витлумачення процесів соціалізації. І сама соціалізація розуміється не лише як здійснений раз і назавжди процес: людина може знову і знову ставати собою, присвоюючи більш розвинуті та більш людяні життєсвіти, особливо – філософські. Адже людина стає людиною лише через засвоєння багатства думки в процесі соціалізації, і без такого засвоєння сама по собі була б «мауглі», а не стала б особистістю. Людське в людині приходить ззовні для кожного індивіда [9, с. 113]. І наступний вихід «дорослої» особистості за межі суми соціальних зв'язків можливий тільки тому, що на першому етапі «дитячої» стадії власного розвитку людина була цією сумою соціальних зв'язків. Сьогодні деякі інтерпретатори спадщини В.Шинкарука та його соратників не помічають цієї діалектики, а наголошують виключно на моментах персоналістичних, екзистенціалістичних у думці фундаторів київської філософсько-антропологічної школи. Між тим соціалізація з прийняттям універсальних знань людства не менш важлива, ніж подальша творчість особистості із здобуттям нових знань [9, с. 151].

Також існує тенденція вважати, що філософсько-антропологічна школа В.Шинкарука була поєднанням «червоного позитивізму» та «червоного екзистенціалізму», які стояли в опозиції до офіційного марксизму. Однак при зверненні до текстів П.Копніна та В.Шинкарука бачимо, що власну позицію вони визначали як діалектичний матеріалізм, методом якого є діалектична логіка. Двома протилежностями до цієї позиції називалися позитивізм та екзистенціалізм, які критикувалися з принципових мотивів. Діалектична логіка мала своїм завданням виділення загальних законів буття та мислення через проникнення до суттєвого. Позитивізм критикується за відмову від цього головного пізнавального завдання, за обмеження пізнання лише досягненням явищ. Роздуми екзистенціалістів уводять розум в світ ілюзій. Лише діалектика оцінюється як філософський метод, здатний забезпечити пізнання сутностей речей та досягнення істини.

У працях Павла Копніна і Володимира Шинкарука 1960-х – 1980-х років засуджується ревізіонізм та абстрактне розуміння практики, як таке, що, нібито, характерне для ревізіонізму. Наводиться приклад хорватських філософів, центральним пунктом світогляду яких є концепт практики. Вони заснували часопис “Praxis” (1964 р.) і прагнули надати гуманістичне тлумачення діалектичному вченню про практику. Наголошується, що розуміння практики югославськими філософами було споріднене з її баченням в екзистенціалізмі і в сучасній західній філософії [2, с. 30].

Подібна інтерпретація практики, характерна для сучасного західного гуманізму, екзистенціалізму, югославських філософів критикувалася, оскільки в контексті вказаних напрямів практика нібито мислилася надто абстрактно. Вважалося, що людина має практику як представник родової сутності, без конкретизації соціальних, історичних, культурних умов перебування людини. Критика абстрактного характеру представлення практики була обов'язковою складовою критики ревізіонізму. Від подібного розуміння практики всіляко відмежовувалися. Філософія діяльності, яку репрезентувала філософсько-антропологічна школа Володимира Шинкарука, мислилася як така, що відрізняється від ревізіоністського бачення практики югославськими філософами-діалектиками: як реалістична, матеріалістична, діалектична теорія практики від теорії абстрактної, метафізичної, ідеалістичної.

Не дивлячись на те, що між концепцією діяльності марксизму Володимира Шинкарука і теорією практики югославських філософів існують певні аналогії, останні не означають повної тотожності згаданих концепцій. Дані аналогії зумовлені зверненням до ранніх праць Карла Маркса. Уявлення про людину, які представлені в “Економіко-філософських рукописах 1844 року” теж називалися все ще абстрактним гуманізмом і характеризувалися як “незрілі”. Вважалося, що марксистські уявлення про людину у ранній спадщині потрібно уточнювати, через звернення до більш пізніх творів. Наголошувалося, що гуманізм має бути конкретно-історичним і реалістичним.

У намаганні описати що таке конкретно-історичний гуманізм Володимир Шинкарук звертається до творчості Гегеля, оскільки саме філософія Гегеля у

більшій мірі, ніж ранній Маркс та югославські ревізіоністи, дозволяє представити людину конкретно-історично, реалістично і діалектично [4; 6]. Річ в тім, що Гегель мислить людську особистість як суб'єкт, який нерозривно поєднаний зі спільнотою. В свою чергу, особистість і спільнота нерозривно пов'язані із всезагальною спільнотою, людством. Суб'єктом виступає людина не як самотня особистість, своєрідний “Робінзон”, а особистість як представник певної нації, певного стану чи класу і представник людства в цілому, але у конкретно-історичних умовах.

Гегель розглядає розвиток духовності, мислення, людської моралі як конкретно-історичні явища, дані в певний момент [4, с. 44-45]. Весь попередній розвиток людства вбачається Гегелем як такий, що спрямований до наявного стану конкретно-історичних явищ тут і зараз. Останні, відповідно, осмислюються як раціонально виправдані, легітимізовані. Сам Гегель мислив як виправданий буржуазний лад [8, с. 62], де забезпечено права людини, де встановлено правовий порядок, де є економічна свобода. Звичайно, цей лад не є довершеним та він ще не розкрив повністю свій потенціал. Але в цілому «кінця історії» вже досягнуто, оскільки це цивілізація, яка відповідає природі людини. І перемога демократії, прав людини, ідеалів просвітництва, мислиться Гегелем як реальність раз і назавжди дана.

В цьому пункті простежується один з парадоксів гегелівської філософії, адже виникає певна суперечність між загальною вимогою мислити людину конкретно-історично і заявою про те, що наявний суспільний стан є останнім, оскільки кінця історії досягнуто.

Подібний парадокс простежується у спадкоємця гегелівської логіки Френсіса Фукуями, який говорив про те, що, з падінням Радянського Союзу, кінця історії було досягнуто, і маємо торжество демократії, західного розуміння свобод та прав людини. Як бачимо, сучасні світоглядні дискусії про ідентичність ставлять під сумнів навіть те, що в країнах Заходу чогось досягнуто раз і назавжди. Натомість, ми є свідками нових криз. Якщо у 1990-х Фукуяма не міг собі уявити, що можуть з'явитися і соціально прижитися альтернативні ідеологічні конструкти, нині, як не парадоксально, сама ліберальна демократія, лібералізм породжують подібні ідеологічні конструкти, розвиток яких ми спостерігаємо в наші дні.

Для нас важливо, що Павло Копнін та Володимир Шинкарук будь-який наявний соціальний стан не мислили як кінцевий. Принциповою позицією представників Київської філософської школи була відкритість до наступних соціальних змін, нових суспільних трансформацій. Навіть, якщо у певному соціумі вже не існує антагоністичних протиріч і тому немає підґрунтя для насильницьких революцій, для класової боротьби та інших подібних явищ, то, все одно – суспільство продовжує розвиватися і зміни у ньому невідворотні.

Фіксувати конкретні стани у теоретичному і практичному розвитку людства як кінцеві – означає заперечувати для людини необхідність постійного прагнення у майбутнє. Але, згідно з Володимиром Шинкаруком, спрямованість до майбутнього є головною рисою людської ідентичності [10, с. 8-9]. Сьогодні

устремління у майбутнє необхідне людині не лише як історичному суб'єкту, але і як особистості, яка займається науковою та технічною творчістю. Згідно з Володимиром Шинкаруком, навіть за умови настання комунізму було б необхідно, щоб у людини залишалася можливість відкритості до нового, до нових знань, нових цінностей, нових понять, нових соціальних випробувань, до вироблення нових етичних норм. Без такого прагнення до нового і проєкції у майбутнє «немає свідомості» [10, с. 8]. У такій відкритості до майбутнього проявляється гуманізм Володимира Шинкарука [7, с. 63-64].

Невипадково, що майбутнє вимагає наявності у особистості такого екзистенціалу як віра [9, с. 153-154]. Майбуття є не достеменно відомим. Знання, яке завтра може стати доведеними науковими теоріями чи законами, сьогодні вимагає довіри до нього. Ця віра потрібна для подальших експериментальних досліджень. Без віри дослідників у їх гіпотези, у науці не могли б існувати ці гіпотези і їх неможливо було б перевірити на практиці. Отже, найчастіше віра – це переконання в очевидній істині того, що поки що не є очевидним спонукає до подальшого наукового пошуку [9, с. 272]. Причому, представникам науки доводиться вірити, не очікуючи повного обґрунтування певних гіпотез. Численні знання, які в сьогоденні мають статус “вірогідних”, “ймовірних” потребують відданої віри в них. Адже подібна ситуація складається і з соціальними ідеалами, цінностями. Знання, значущі з позиції майбутнього, спонукають нас до прийняття нині “вірогідного”, як такого, що має вагу, як реально значущого, абсолютного, надзвичайно важливого [9, с. 171-172].

Якщо у цій відкритості до майбутнього і можна вбачати певний гуманізм, персоналізм, екзистенціалізм, то можна сказати, що таке розуміння відкритості до майбутнього не схоже на її інтерпретацію в екзистенціальному гуманізмі. Адже, на думку мислителів Київської філософської школи, виправданою є не кожна програма і гіпотеза, значуща для особистості, а виключно ті гіпотези і теорії, які рухаються у загальному розвитку історії і науки (є, передусім, науково виправданими).

Безумовно, Володимир Шинкарук, як і Павло Копнін, заперечували однобічний сцієнтизм, властивий для позитивізму та неопозитивізму, згідно з якими наука абсолютизувалася як єдина можлива форма людських знань, а філософія визнавалася лише як логіка наукових досліджень. Але, звісно, певний непозитивістський сцієнтизм все-таки був характерний для вищезгаданих представників Київської філософської школи. Вони визнавали філософію як наукову систему знань, а не лише як певний світогляд. Досягнення істини мислилося ними як те, що, в першу чергу, відбувається завдяки розвитку науки. Відповідно, постійно підкреслювалося, що філософія має статус “служниці” науки, підпорядковується їй, але, яка, водночас, не зводиться суто до логіки наукових досліджень, до формальної логіки. Філософія розумілася як широка наукова і світоглядна основа для розвитку усіх наук.

Володимир Шинкарук і Павло Копнін вбачали екзистенціалістський гуманізм надто абстрактним, а позитивізм та неопозитивізм поставали для них як проєкти, що позбавляють людину наукового ґрунту (оскільки, всі цінності, вся

етика, інші духовні реалії для позитивістів, неопозитивістів постають як предмети вірувань і не можуть бути предметом наукового аналізу). Відповідно до позиції Шинкарука і Копніна, етичні норми, цінності, духовні ідеї, певне знання можуть тимчасово вважатися предметом вірувань до того моменту, поки не буде здійснено процедуру верифікації.

Цілком можливо, що віра, вірування є постійними феноменами людського способу існування, але предмети цих вірувань постійно змінюються [10, с. 26]. Певні цінності, ідеали, наукові гіпотези, етичні норми перестають бути предметом вірогідних припущень, предметом героїчного вибору, предметом боротьби особистості і спільнот, а перетворюються на доведені, цілком і повністю, норми, які ми повинні визнавати і з ними жити. Це важливе положення було всебічно осмислене і доведене. Абстрактний гуманізм уявних «червоного екзистенціалізму» та «червоного позитивізму» не тотожний гуманізму Володимира Шинкарука.

В цілому, світогляд Павла Копніна, Володимира Шинкарука, Сергія Кримського, Мирослава Поповича, інших представників Київської філософсько-антропологічної школи 1960-х – 1980-х років, не може бути зведений до “червоного” екзистенціалізму і позитивізму. Оскільки, гуманістичні ідеї екзистенціалізму і ревізійонізму, з одного боку, та гуманістичні ідеї позитивізму і неопозитивізму, з іншого, критикувалися представниками Київської світоглядно-філософської школи. Причому, ця критика мала принциповий характер. Власні позиції, відповідно, осмислювалися цими філософами як такі, що долають недоліки, властиві для філософії екзистенціалізму, неопозитивізму, ревізійоністських версій всередині марксизму, і пропонують більш цілісні уявлення про людину, суспільство, про людське знання, про гуманізм.

Слід також наголосити, що Володимир Шинкарук та його послідовники представляли свій гуманізм як реалістичний [5, с. 324-326]. Вони не схвалювали екзистенціальний гуманізм, що протиставляє особистість соціуму, природі і розуміє особистість як таку, що героїчно долає природні та соціальні обмеженості існування, вивершується над цими обмеженостями. Також неприйнятним для них був і гуманізм, що тлумачив людську свободу як нетворче прийняття суспільної необхідності та задоволеність цією необхідністю, тобто пропонував своєрідний “радянський стоїцизм”. Для Володимира Шинкарука та його послідовників цей “радянський стоїцизм” знищував особистість як таку, перетворював людину на функцію соціуму, і тому не дивно, що розгорталася систематична критика під виглядом критики механістично-детерміністичного французького матеріалізму [7, с. 68].

Гуманістичні ідеї екзистенціалізму та “радянського стоїцизму” були двома неприйнятними протилежностями для Володимира Шинкарука та його однодумців. Їм не імпував волютаризм екзистенціалістів і вони не поділяли думок про раціональне прийняття необхідності як фатуму. Саме тому ці філософи розробляють ідею реалістичного творчого гуманізму, що передбачав розуміння суб'єкта історії як творчої особистості чи творчої спільноти (суб'єктом історії може виступати не лише окрема людина, але й спільноти та людство в цілому).

Для цього справжнього гуманізму необхідною передумовою було творче прийняття необхідності. Ідеї реалістичного творчого гуманізму розвивалися на основі концепцій Канта, Гегеля, Маркса [9, с. 117], причому не в індивідуалістично-ліберальному чи екзистенційному ключі, а з урахуванням соціальної сутності суб'єкта. Адже кожна людина стає особистістю, лише за умови прийняття соціального змісту, який засвоюється через “материнську” мову і соціальну практику (через соціалізацію у родині, а потім у спільноті). Соціальний гуманізм (реалістичний гуманізм) стверджує, що на першому етапі розвитку людина стоїчно приймає вже існуючі знання і умови (це своєрідний етап “дитинства”), а на другому етапі розвитку людина може творчо розвивати і застосовувати отримані знання, але вона робить це на базисі існуючого соціуму, а не на противагу йому [9, с. 286].

Діалектичність реалістичного гуманізму передбачає також, що «доросла» людина може героїчно повставати проти соціальних обставин, особливо, якщо вони відверто ворожі щодо гуманістичних цінностей. Але ці дії мають бути не лише виявом особистих поривів, але також соціально повинні бути зумовлені об'єктивною необхідністю, приміром, необхідністю революційної боротьби проти існуючих соціальних умов. Але, якщо людина перебуває в неантагоністичному суспільстві такому, наприклад, як радянське, тоді вона не протестує проти соціальних умов, а розвиває власну ідентичність, виходячи з існуючого соціального порядку.

Слід зауважити, у соціальному гуманізмі передбачалося, що індивід засвоює через соціум ті потенції, які вважаються “родовими” [9, с. 264]. Загальновідомо, що генетично людина пристосована до соціального життя, але сам процес соціалізації відбувається не автоматично [9, с. 259]. Про це свідчать випадки, коли людське дитинча виховували тварини, адже людська мова і раціональність у таких дітей не розвинулись. Йдеться про те, що на біологічну основу “прищеплюється” соціальний базис, який починає домінувати і визначає сутність людини [9, с. 229; 257]. Дана соціальна основа має колективний характер.

Людська особистість формується саме на цій соціальній основі. Окрім, засвоєння мови, корпусу знань, основних принципів світогляду, центральну роль у становленні особистості відіграє формування людських якостей. Йдеться про виховання людської волі, розуму і почуттів. Спрямованість на сутнісні сили: розум, волю і почуття, що формуються через “прищеплення” до біологічної основи у соціальному бутті людини – це настанова раннього Маркса.

Дану настанову успадковує Володимир Шинкарук та всі його послідовники. Всі вони відзначають, що людина є розумним, вольовим, почуттєвим діячем. Особистість формується під впливом волі, розуму, почуттів як самостійний людський суб'єкт, який потім діє через означені сутнісні сили і стоїть “над” розумом, волею і почуттями [9, с. 249-250].

У пізніх працях Володимир Шинкарук розмірковує про те, що в людині можна виокремити Я, яке мислить; Я, яке усвідомлює, що воно мислить, але справжнє Я знаходиться поза цими двома Я. Справжнє Я діє, воно є кінцевим суб'єктом, стоїть за всіма проявами Я людини, контролює їх, активно діє через ці прояви. Якщо ототожнювати людину лише із сутнісними силами, певним рівнем

їх розвитку, вважати, що особистість – це тільки прояв цих сутнісних сил і не більше, то виходить так, що людина формується виключно соціальними обставинами і, в результаті, стає сумою соціальних зв'язків. Володимир Шинкарук доводить, що стан людини як суми всіх соціальних зв'язків характеризує особистість лише на початку розвитку; особистість, яка перебуває у процесі свого становлення. Але творча, розвинена соціальна особистість, яка діє, особливо в науково-технічній творчості, перевершує собою суму всіх соціальних зв'язків. Ця особистість стоїть вище розвитку сутнісних сил. Людина проявляється у своїй діяльності, розумі, волі, почуттях і “впізнає” себе у цих проявах. Але, водночас, людина стоїть над всіма цими проявами як центр самосвідомості, центр самодіяльності, центр покладання певних ідеалів.

Для інтерпретації того, чим є особистість, важливо не лише те, що вона розвиває сутнісні сили, але й те, що це відбувається у часі. Людина усвідомлює себе лише частково. Вона бачить і підсумовує своє минуле, творить образ цього минулого. Людина усвідомлює себе в теперішньому часі, утримуючи образ минулого. Також вона певним чином уявляє себе у майбутньому, намічає образ майбутнього світу. Образ майбутнього впливає на людську самосвідомість, на бачення людиною себе. Іншими словами, людська ідентичність визначається образом майбутнього. Образ майбутнього детермінує людську особистість надзвичайно інтенсивно, оскільки людина в своїй діяльності керується цілеспрямованістю, а не живе лише сьогоднішнім днем чи образами минулого.

Ідеальний образ майбутнього спонукає людину до відповідної поведінки у повсякденному житті, тут і тепер [9, с. 292-293]. Важливо, що динамічним аргументом виступає майбутнє, якого ще не існує, яке є образом в індивідуальній чи суспільній свідомості. Таким чином, виникає певний парадокс, коли джерелом моральних суджень, ідеалів і переконань виступає образ майбутнього, яке ще *не існує*, але вже має надзвичайний вплив. У цьому моменті очевидна близькість концепції Володимира Шинкарука до екзистенціалізму, феноменології. Пізніше інші представники Київської філософської школи, серед яких особливо слід згадати Анатолія Миколайовича Лоя, багато розмірковували про роль ідеї майбутнього, а також мети, цілі в екзистенційній структурі суб'єкта.

Очевидно, що у філософії Володимира Шинкарука майбутнє постає надто ідеалізованим. Беручи до уваги факт його *неіснування*, але значущості для людської ідентичності, постулюється, що майбутнє впливає на людину, тому що вона переконана в необхідності досягнення саме такого майбутнього. А також переконана в необхідності жити з таким образом майбутнього як регулятивним ідеалом сьогоднішньої поведінки. Образ майбутнього має вплив на сьогодення, тут і зараз.

Віра в майбутнє та упорядкування власного життя відповідно до цього переконання є центральною ідеєю гуманізму Володимира Шинкарука, його бачення людини, спільноти, людства [9, с. 145]. Адже в ідентичності людини провідну роль грає мораль, яка й опирається на цей ідеалізований образ майбутнього. В цілому, Володимир Шинкарук визнає, що постулювання ідеального світу характерне для будь-якої людської свідомості, воно мало місце

навіть на етапі міфологічних уявлень. Хоча на рівні міфологічного світогляду цей ідеальний світ нібито існував подібно до дійсного світу людей, оскільки ідеальне ставилося на один рівень з ідеальним. На рівні релігійних уявлень даний ідеальний світ вже відноситься до трансцендентного, надприродного світу. А точки зору наукового світогляду, ідеальний трансцендентний світ антропологізується і асоціюється із майбутнім.

На уявлення про те, що майбутнє може детермінувати людську поведінку тут і сьогодні, великий вплив справили ідеї гуманістів попередньої доби, зокрема, просвітників. Як відомо, кандидатська дисертація Володимира Шинкарука була присвячена постаті філософа-просвітника Олександра Радіщева, а докторське дослідження – філософії Гегеля, в яких приділялася значна увага розумінню образів майбутнього. На думку Гегеля, лише у майбутньому повністю виявляється людська ідентичність, а людина, яка живе тут і тепер, існує у прагненні до повноти вияву цієї ідентичності. Для Гегеля людська ідентичність характеризується деякою напередзаданістю: хоча вона і виявляється у майбутньому, але людина приречена на ту чи іншу ідентичність у залежності від того, яким є її місце в культурно-історичному процесі. Також Шинкарук посиляється на Скороводу, який щастя бачив у реалізації високий моральних цілей, пов'язаних з образом ідеального можливого для особистості [9, с. 294].

У цьому пункті Володимир Шинкарук надає більшу свободу особистості тут і тепер, для нього образ майбутнього не має чітких рис. Майбутнє визначає поведінку людини, але воно не контролює кожен крок людини у моральній сфері за певним, наперед заданим, сценарієм. Майбутнє зумовлює загальну лінію нашої поведінки тут і тепер, але в конкретних вчинках людина опирається на власні розмірковування, власну теоретичну мудрість і практичну розсудливість, а тому здійснює кроки, які вважає особисто чи суспільно необхідними. Таким чином, детермінація образом майбутнього не зумовлює певні дії, а скоріше спонукає до них.

Висновки. В результаті аналізу теорій Володимира Шинкарука виявлено, що головною рисою його антропології стала ідея про те, що ідентичність особистості чи колективу визначається образом майбутнього. Ідеал майбутнього, який є у особистості, спільноти чи людства, в цілому, впливає на визначення ідентичності в сучасності. При цьому діалектичний матеріалізм заперечує наявність апріорних структур в людській свідомості і моралі, людському відчутті прекрасного. На переконання Володимира Шинкарука, ідеальне майбутнє виступає динамічною апріорною структурою для нинішньої особистості, її моральності та переконань. А отже, фактично маємо справу зі своєрідним соціальним екзистенціалізмом. Саме це стало джерелом гуманізму Володимира Шинкарука, а не слідування антропологічним ідеям раннього Маркса, як це стверджувалося попередніми дослідниками.

Література:

1. Копнин П. В. Диалектика как логика и теория познания / Копнин П. В. – М.: Наука, 1973. – 324 с.
2. Копнин П. В. Диалектика, логика, наука / Копнин П. В. – М.: Наука, 1973. – 464 с.

3. Попович М. (1997). В.П.Копнин: человек и философ (1997). Retrieved from <https://libr.link/uchebniki-istoriya-filosofii/popovich-pvkopnin-chelovek-31726.html> (In Russian).
4. Шинкарук В. И. Логика, диалектика и теория познания Гегеля / В. И. Шинкарук. – К. : Изд-во Киев. ун-та, 1964. – 295 с.
5. Шинкарук В. И. Теория познания, логика и диалектика И. Канта / В. И. Шинкарук. – К.: Наук. думка, 1974. – 335 с.
6. Шинкарук В. И. Единство диалектики, логики и теории познания. – К. : Наук. думка, 1977. – 368 с.
7. Шинкарук В. Вибрані твори: в 3 томах. Т. 1. Київ: Український центр духовної культури, 2003. – 392 с.
8. Шинкарук В. Вибрані твори: в 3 томах. Т. 2. Київ: Український центр духовної культури, 2003. – 530 с.
9. Шинкарук В. Вибрані твори: в 3 томах. Т. 3. Ч. 1. Київ: Український центр духовної культури, 2004. – 404 с.
10. Шинкарук В. Вибрані твори: в 3 томах. Т. 3. Ч. 2. Київ: Український центр духовної культури, 2004. – 426 с.
11. Табачковський В. Г. У пошуках невтраченого часу: Нариси про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників / В. Г. Табачковський. – К. : Видавець ПАРАПАН, 2002. – 298 с.
12. Ярошевець В. Філософія як історія філософії. Київ: Центр учбової літератури, 2010. – 648 с.

References:

1. Kopnin, P.V. (1973). *Dialektika kak logika i teoriya poznaniya* [Dialectics as logic and the theory of knowledge]. Moscow: Science. [in Russian].
2. Kopnin, P.V. (1973a). *Dialektika, logika, nauka* [Dialectics, logic, science]. - Moscow: Science. [in Russian].
3. Popovich, M. (1997). P. V. Kopnin: man and philosopher. Retrieved from <https://libr.link/uchebniki-istoriya-filosofii/popovich-pvkopnin-chelovek-31726.html> [in Russian].
4. Shinkaruk, V.I. (1964). *Logika, dialektika i teoriya poznaniya Gegelya* [Logic, dialectics and Hegel's theory of knowledge]. Kiev: Kiev University Publishing House. [in Russian].
5. Shinkaruk, V.I. (1974). *Teoriya poznaniya, logika i dialektika I. Kanta* [The theory of knowledge, logic and dialectics of I. Kant]. Kiev: Naukova Dumka. [in Russian].
6. Shinkaruk, V.I. (1977). *Yedinstvo dialektiki, logiki i teoriya poznaniya* [The unity of dialectics, logic and the theory of knowledge]. Kiev: Naukova Dumka. [in Russian].
7. Shinkaruk, V. (2003) Selected works: in 3 volumes. Vol. 1. Kyiv: Ukrainian Center for Spiritual Culture [in Ukrainian].
8. Shinkaruk, V. (2003a) Selected works: in 3 volumes. Vol. 2. Kyiv: Ukrainian Center for Spiritual Culture [in Ukrainian].
9. Shinkaruk, V. (2004). Selected works: in 3 volumes. Vol. 3. Part 1. Kyiv: Ukrainian Center for Spiritual Culture [in Ukrainian].
10. Shinkaruk, V. (2004a). Selected works: in 3 volumes. Vol. 3. Part 2. Kyiv: Ukrainian Center for Spiritual Culture [in Ukrainian].
11. Tabachkovskyi, V. (2002). *U poshukakh vtrachenoho chasu: narysy pro tvorchu spadshchynu ukrayins'kykh filosofiv 60-kh rokiv* [In search of unlost time: essays on the creative legacy of Ukrainian philosophers of the sixties]. Kyiv: Parapan [in Ukrainian].
12. Yaroshovets, V. (2010). Philosophy as a history of philosophy. Kyiv: Center for Educational Literature [in Ukrainian].