

ФІЛОСОФІЯ В.І.ШИНКАРУКА: ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНО-АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ВИМІР

Зазвичай серед різних іпостасей, у яких постає Володимир Іларіонович Шинкарук як учений, обов'язково згадують про нього як про історика філософії. Як про людину, котра була однією з перших, хто фахово, на справді європейському науковому рівні дослідив суто методологічні проблеми історії філософії.

Одним із провідних мотивів формування філософії В.І.Шинкарука є змістовний перегляд предмету філософії та способу філософування. Фактично такий перегляд був започаткований вже П.Копніним, який формулює нове, відмінне від сталінського догматизму, розуміння предмету філософії. Філософія, за П.Копніним, постає як наука завдяки діалектичному методу, що є логікою осягнення об'єктивної істини і достеменного знання. Але ж вона не є просто наукою (такою є лише остільки, оскільки є діалектикою, логікою, методом), а ще й світоглядом, тобто розглядає світ не лише як суще, а й як належне, як те, що має, повинно бути. При цьому, як зазначає В.І.Шинкарук, у своїх попередніх працях П.Копнін виходив із традиційного ототожнення філософії зі світоглядом. Тепер він вдається до розрізнення філософії як науки та філософії як форми суспільної свідомості, пов'язуючи світогляд з останньою. Філософія як форма суспільної свідомості “має начало, споріднене з міфом, у тому розумінні, що вона ніколи не позбувається людського ставлення до об'єктивного світу, його явищ і процесів”.

Отже, предметом філософії як форми суспільної свідомості є насамперед людина в її ставленні до світу не лише як до сущого, а й як до належного, того, що має бути відповідно до “цілей людини”, її цінностей. Саме цим “діалектико-логічним” і “антропологічним” поворотом в інтерпретації предмету філософії, наголошує Шинкарук, Копнін став одним із засновників того напряму у філософських дослідженнях в Україні, який дістав назву Київської школи філософії.

Як згадував сам Володимир Іларіонович, його позиція, власне, не була ідентичною позиції П.Копніна. Розбіжності з Копніним полягали в розумінні єдності логіки, діалектики і теорії пізнання: В.І.Шинкарук обстоював розуміння їх тотожності як тотожності відмінностей

і зосередив увагу не на логіці (Гегеля), а на співвідношенні “Феноменології духу” та “Науки логіки”. “Феноменологія духу”, як він сам зазначав, і вивела його безпосередньо на філософські проблеми виховання, освіти, культури, особистості та суспільства, людини як самосушого буття.

У виступі на симпозиумі з історії філософії в Москві у березні 1967 р. В.І.Шинкарук висунув і обстоював ідею, що “засадове” питання філософії не є таким у творчості кожного окремого філософа навіть за нових часів. Вихідні позиції у розв’язанні “головного питання” визначаються, зрештою, засвоєним у процесі виховання й освіти світоглядом. Безпосередньо всіх філософів, казав він, завжди цікавило питання про ставлення людини до світу й відношення світу до людини: що являє собою світ, в якому ми живемо? Яким є місце людини у цьому світі? Що є сама людина та якою є природа її свідомості? Ці й багато аналогічних питань діставали у філософських вченнях матеріалістичне або ідеалістичне розв’язання залежно від характеру розв’язання головного питання філософії. Проте це розв’язання було лишень вихідним гносеологічним принципом для постановки й розв’язання загальноосвітніх і спеціальних питань кожного філософського вчення.

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

Досліджуючи філософію В.І.Шинкарука, не можна не визнати, що вона є такою ж багатогранною, як і особистість самого філософа. Нині є вже чимало більш або менш вдалих моделей відтворення основних ідей того, що становить систему “філософування Шинкарука”, кожна з яких розпочинає з тієї чи іншої проблеми, яка інтерпретується як ключ до розуміння цієї філософії. Не претендуючи на пошук таких універсальних “ключів”, звернемося лише до одного з аспектів (чи правильніше було б навіть сказати – вимірів) його філософування, який за його життя дуже часто не хотіли ані бачити, ані сприймати. Я маю на увазі той потужний антропологічний та екзистенціальний мотив, яким пронизані не лише його суто філософські, але й практично всі без винятку історико-філософські праці. Справді, вже в своїх перших розвідках В.І.Шинкарук демон-

струє спроби рівноправного поєднання духовної та природної реальності у феномені людського існування – “екзистенції”, яку включає у складну й розгалужену систему взаємовідношень суспільної практики. Дещо пізніше цей імпульс набуває свого логічного продовження в підтриманому ним проекті П.Копніна, суть якого (проекту) полягала в поступовому зміщенні основного акценту філософування з того, що не залежить від людини і людства, на те, чим оволодіває людина в процесі своєї пізнавальної діяльності. Йдеться про специфічне світоглядне осмислення світу через призму людини, яка сприймається у всій повноті свого існування та своєї екзистенції.

Хоча, як мені видається, ця лінія може бути продовжена в українській філософії дещо далі. Тут не можна не згадати постать Григорія Сковороди, про всю унікальність якої нам нещодавно нагадав у своїй монографії академік Мирослав Володимирович Попович. Згадаймо, що Сковорода інтерпретував людину не стільки як “мислячу істоту”, весь сенс існування якої зводиться до відтворення властивостей класичного гносеологічного суб’єкта, скільки як специфічний рід духовно-сердечного буття, як екзистенцію чи навіть як онтологічного суб’єкта. Тобто від самого початку сквородинівська філософія була екзистенціально орієнтована не на вузько раціоналістичні філософські обрії, а на всю розмаїтість сенсожиттєвих орієнтацій і почуттів, думок і емоцій. Знамениту ідею сродності не слід при цьому розуміти у вузько становому, виключно соціальному сенсі і навіть не в сенсі лютерансько-протестантського покликання, за яким людина виступає якоюсь зброєю Божої волі, призначеною для певного служіння і сильною саме Божою, а не власною волею.

Сродність у Г.Сковороди – це своєрідний механізм гармонізації мікро- і макрокосму, спосіб творчого освоєння особистістю навколишнього світу – творчо-споглядального, а не творчорозладного. Внаслідок цього сквородинівська ідея сродності перетворюється насамперед на пошук своєрідного духовного виміру, в якому розгортається симфонія людського серця, людської екзистенції та світу. Цей духовний вимір, який по суті утворює собою принципово новий простір для філософського пошуку, зумовив собою практично все філософування Г.Сковороди. Разом з тим саме цей філософ закладає основи розуміння того, що морально-

гуманістичні параметри особистості лежать в площині духовного буття, і тому, якщо цілеспрямовано вибудовувати їх ієрархію, потрібно починати саме з духовності. Причому витлумачена в такий спосіб духовність не є антитезою тілесності і не тотожна душевності. Вона набуває свого концентрованого виразу в людській екзистенції, що перетворюється на фактор, завдяки якому освітлюється як людське існування, так і існування навколишнього світу людини. Фактично екзистенція стає тією формуючою силою, яка допомагає особистості організувати себе і влаштуватися у зовнішній світ. Водночас вона є й самою особистістю або її центром, серцевиною (в цьому аспекті не випадкова її асоціація з серцем, так популярна саме в українській філософії). Завдяки цьому людська екзистенція у своєму осмисленому існуванні, в постійному пошуку сенсу життя відкриває зовнішньому буттю можливість визначитися, засвідчити себе як особливий альтернативний світ.

Згодом філософський пошук у цьому напрямі, або ж філософські мандри в щойно окресленому антропологічно-екзистенціальному просторі, на українських теренах було відтворено у ХІХ та ХХ століттях. Певною мірою ця характерна для вітчизняної філософії парадигма дає змогу об'єднати в одному й тому ж філософському обрії такі різні і водночас багато в чому схожі в способі свого філософування постаті, як: Г.Сковорода, О.Новицький, П.Юркевич, П.Копнін, В.Шинкарук, В.Горський, В.Табачковський, С.Кримський, І.Бичко, М.Попович.

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

творчими зусиллями вітчизняних мислителів минулого та сучасності.

У даному разі немає потреби наводити будь-які додаткові аргументи щодо того, наскільки актуальним є цей екзистенціально-антропологічний вимір філософування в наш час, коли прогрес техногенного розвитку, що постійно прискорюється, та інформаційний вибух супроводжуються відходом на другий план екзистенціально-антропологічної проблематики, коли, сподіваючись на різні науки, людство забуває саме себе, забуває ту основу, на якій воно виникає і розвивається. Водночас сьогодні дедалі більше посилюється традиційна опозиція природи, суспільства, держави, соціального примусу, ідеології, економіки, техніки, яка доповнюється ще й новою опозицією глобалізації. Глобалізація так само, як і будь-яка інша зовнішня сила, готова підкорити собі людину, вичавити з неї душу й замінити її інформацією. Вона у своєму пафосі робить це завжди ззовні, а тому у своєму векторі вона протилежна як свободі, так і силі екзистенції. Не демонізуючи цей процес в цілому, хочу наголосити на тому, що він дає змогу значно краще усвідомити (і в цьому, мабуть, один із його позитивів) всю важливість звернення до джерел та основ усіх без винятку вимірів людського буття.

Для В.І.Шинкарука цією основою завжди виступала людина в усій широті та глибині її екзистенції. У підсумку властивий для цього вітчизняного мислителя тип філософування був визначально орієнтований на пошук такого об'єднання, в якому єдність досягалася б не шляхом уніфікації і пригноблення людини, а шляхом вільного розвитку її екзистенції. Тому філософія Шинкарука – це, крім усього іншого, ще й потужний голос проти властивого сучасності прагнення до схематизму, до застосування стандартизованих шаблонів та масових стереотипів, до нівелювання в соціумі, історії та будь-яких формах комунікації унікального особистісного начала. Причому все те, що справедливо щодо особистості, справедливо й щодо культур та народів. Це дозволяє казати про універсальний потенціал запропонованого В.І.Шинкаруком розуміння філософії, людини і світу.

Наголошуючи зараз на ролі екзистенціально-антропологічних мотивів у філософії В.І.Шинкарука, не можна обійти увагою й проблему свободи, до якої він також неодноразово звертався. Тема діалектичної взаємодії позитивної і негативної свободи потужно звучить в багатьох його працях і вимагає від нас не лише її розу-

міння, але й адекватної філософської реакції, адже людська творчість і свобода в нинішній глобалізаційній світобудові поєднані з такими умовностями і соціальними коннотаціями, що дійсна реалізація творчої екзистенції як сходження на новий онтологічний рівень буття виявляється надто проблематичною.

Значною мірою специфіка переконструювання ідеї свободи у філософії В.І.Шинкарука пов'язана з тим, що вона відбувалась у часи, коли відбувався поступовий розпад ідеологічної матриці радянського філософування, в якій місце людини було остаточне, раз і назавжди визначено. Натомість індивід, як його осмислює Шинкарук, отримує нові можливості вибору і самовизначення. Для такого індивіда набуває вирішального значення свобода вступити в нові комунікативні зв'язки, формувати з іншими людьми ті чи інші спільноти і разом з тим у цих відносинах формувати свою індивідуальність, вільно самореалізовуватись. При цьому свобода інтерпретується в працях Шинкарука і як дар, і як обов'язок, як тягар, котрий накладає на людину вільно прийнятий морально-етичний та гуманістичний обов'язок.

Разом з тим у філософії В.І.Шинкарука і особливо в практиці його “живого філософування”, яке, мабуть, відчували на собі всі, хто особисто контактував з мислителем, чітко відбилася характерна для українського мислення емоційність, навіть певне переважання емоційно-екзистенціального моменту над раціональним. Фактично це було своєрідним альтернативним способом вирішення проблеми логоцентризму, опозиція якому в сучасних умовах філософування так часто набуває надлишково контрверсійного характеру.

Певною мірою тут було б доцільно провести паралель з іншим не менш відомим вітчизняним філософом – Памфілом Даниловичем Юркевичем, для якого розум мав насамперед значення світла, котрим освічується життя людського духу. Це – та характерна вітчизняна традиція, за якою, попри наголос на винятковій значущості раціонального, духовне життя завжди сприймалось як таке, що виникає раніше, ніж розум, котрий може бути лише вершиною, але ніяк не коренем духовного життя людини. Як зауважував П.Юркевич, закон душевної діяльності не створюється силою розуму, а належить людині як готовий, богом установлений порядок морально-духовного життя людини і людства, і міститься цей закон у серці як найглибшому куточку людського духу. Цей же

екзистенціально-антропологічний вимір проявляється і в філософії В.І.Шинкарука, який намагався всіляко уникати тих пасток, що їх несе разом із собою суто раціональне тлумачення природи людини та її сутності.

Саме в працях В.І.Шинкарука максимально рельєфно виявляється складний і водночас результативний процес пошуку нових форм екзистенційного осягнення людського буття, морально-гуманістичних параметрів особистості, яка стоїть перед обличчям зміненого світу. В цьому сенсі людина як універсум здатна сама перетворити своє буття в універсальну екзистенціально-антропологічну систему цінностей. Щоправда, для цього, як попереджав В.І.Шинкарук, виявляється недостатньою лише зовнішня маніфестація її раціональності. Значно більшу роль відіграє посилення внутрішнього духовного стрижня особистості, який визначає вісь як людської особистості, так і людської культури в цілому. Навколо цієї осі вибудовуються всі інші соціальні, економічні, політико-правові цінності. Про це неодноразово писав В.І.Шинкарук. Під цим кутом зору можна реконструювати як його філософію, так і відтворити той проект майбутнього філософування, який він залишив для нас і прийдешніх дослідників філософії у своїх текстах.

В цьому, на моє переконання, полягає та унікальна сила, що робить В.І.Шинкарука не просто однією з найбільш значущих постатей в історії вітчизняної філософії (не лише ХХ століття), а й залишає його нашим сучасником, вчителем, співрозмовником та наставником нових поколінь філософів в Україні.