
*Віктор
Козловський*

ВОЛОДИМИР ШИНКАРУК: існую, отже, мислю

Можливо, я звалив на себе надто важкий тягар — репрезентувати, наскільки це можливо, філософські здобутки Володимира Іларіоновича Шинкарука (1928—2001). Це завдання ускладнене ще й тим, що ми ведемо мову про людину, яка дивовижним чином поєднувала, здавалося б, несумісні риси — статус радянського академіка, керівника провідної ідеологічної установи, партійного діяча, що увірвався до складу ЦК комуністичної партії, з постаттю філософа, дослідника, викладача. Для багатьох з нас, генерації, що робила перші кроки у філософії в 1970—1980-х роках, Шинкарук, попри свою офіційну «монументальність», був перш за все автором монографічних досліджень з німецької філософії¹. Власне з його монографіями, присвяченими Гегелю та Кантові, я ознайомився, навчаючись на філософському факультеті Київського університету. Здається, на другому курсі я прочитав монографію, присвячену кантівській філософії, яка щойно вийшла друком [Шинкарук, 1974]. І все ж, особливе враження справила на мене його перша книжка, в центрі якої — філософські ідеї Гегеля [Шинкарук, 1964]. Як на мене, у цьому дослідженні відчувалось якесь особливе піднесення, натхнення. І справа не

¹ Відомо, що студіювання німецької філософії розпочалось ще під час його навчання в університеті, але тільки після захисту кандидатської дисертації, присвяченої філософсько-політичним поглядам російського інтелектуала, просвітника і демократа О.Радищева, це вивчення стало систематичним і цілеспрямованим.

в тому, що це книжка про вельми впливового і популярного для радянського філософського дискурсу німецького мислителя, рейтинги якого саме у 1960-ті роки були найвищими, — привабливість цієї книжки полягала у поєднанні сміливого, як на ті часи, аналізу Гегелевих текстів із суб'єктивною експресією, що надавало цьому дослідженню додаткової переконливості. Я добре пам'ятаю, як мене вразила ґрунтовність, з якою Шинкарук відстежував найскладніші порухи гегелівської спекулятивної думки, майстерно застосовуючи весь інструментарій марксистської методології. Як на мене, найцікавішою частиною цієї праці є її 2-й та 3-й розділи, де Шинкарук методично розглядає «Феноменологію духу». Щоправда, цей аналіз обмежено логіко-гносеологічною та діалектичною проблематикою. Було б цікавіше, якби більше уваги було приділено не лише логіко-гносеологічним і методологічним здобуткам «Феноменології духу», а й концептуальним моментам Гегелевого тексту, на чому, як відомо, робили наголос зарубіжні фахівці — Р. Кронер, Г. Глокнер, Ж. Валь, Ж. Іполіт та ін. Але навіть у межах такого дещо звуженого підходу Шинкарук спромігся виявити неабияку вправність у дослідженні Гегелевої «Феноменології духу».

Принагідно зазначимо, що книжка кийського дослідника про Гегеля не була чимось винятковим для радянської філософії, досить згадати бодай деяких «метрів» радянського гегелезнавства — К. Бакрадзе, М. Овсянникова, А. Касимжанова, М. Булатова, Г. Кармишева, О. Гулигу, Е. Ільєнкова, Т. Ойзермана, М. Мамардашвілі, В. Соколова, І. Нарського, В. Погосяна та ін.

Та обставина, що Гегель і його система стали такими популярними (навіть на певний час модними) темами тодішніх філософських публікацій, дисертаційних досліджень, великою мірою залежала не тільки від благої атмосфери «хрущовської відлиги», а й від того, що гегелівську філософію, особливо це стосувалось так званої діалектики автора «Науки логіки», розглядали як найближчу «предтечу» марксистського методу пізнання і революційного перетворення світу. При цьому треба пам'ятати, що захоплення більшості тогочасних дослідників гегелівською діалектикою відсувало на другий, а то й на третій план цілі пласти його системи — феноменологію, філософію природи, права і релігії. Зазвичай ці аспекти Гегелевого філософування розглядали як реакційні, у цілковитій відповідності до тези Енгельса (яку рішуче підтримав Сталін) щодо суперечності між прогресивністю діалектичного методу Гегеля і реакційністю його системи. Саме тому досліджень гегелівської системи було вкрай мало і, до того ж, вони рясніли негативними оцінками, підкріпленими посиланнями на відповідні висловлювання «класиків марксизму-ленінізму». Як відомо, і Маркс і Енгельс загалом негативно поцінювали важливі частини системи Гегеля, зокрема, філософію природи та філософію релігії. Водночас вони позитивно відгукувались на «Феноменологію духу» (як таємницю і виток гегелівської філософії — відомий вислів Маркса), логіку, лекції з естетики, історії філософії тощо.

Це, безперечно, відіграло неабияку роль в ідеологічному обґрунтуванні (а таке обґрунтування було вкрай важливим) звернення до Гегеля багатьох радянських дослідників. Імплицитно, особливо не наголошуючи на цьому, німецьку філософію, зокрема гегелівську філософію, попри всі ідеологічні обмеження і перестороги, розглядали як скарбницю «світової мудрості», оскільки за її тематичним обширом, концептуальною розгалуженістю і систематичністю цю філософію сприймали як останнє слово, найбільше, найвище досягнення домарксистської думки: «Німецька класична філософія, — писали Шинкарук і Булатов, — є вищий щабель розвитку буржуазної класичної філософії» [Шинкарук, Булатов, 1975: с.17]. Таке розуміння мало певні методологічні наслідки — усвідомлення того, що не лише марксизм накидає на німецьку філософію своє бачення, а відбувається і зворотний рух думки — студіювання філософії Канта і Гегеля збагачує марксизм, надає йому «другого дихання», розкриває його приховані можливості, демонструє концептуальну складність, гнучкість марксизму, а не «істматівську» вбивчу простоту і «діаматівський» мертвий схематизм, з їхніми базисом і надбудовою, класовою боротьбою як рушійною силою історії, трьома законами діалектики, «парними» категоріями тощо. Апеляція до німецької філософії додавала зовнішньої привабливості всім цим кондовим ідеологічним постулатам радянської філософії. При цьому радянські дослідники менше уваги приділяли Кантові, і лише вряди-годи звертались до Фіхте і Шелінга, хоча всі вони належали до так званої класичної німецької філософії.

Ситуація дещо змінюється у середині 1970-х років. У цей час спостерігаємо поглиблення зацікавленості кантівською філософією. Тож у своїх кантознавчих студіях Шинкарук намагався виявити «живий» зміст філософії кьонігсберзького мислителя, що, у свою чергу, передбачало розкриття специфіки кантівського розуміння «найважливіших проблем діалектики, логіки і теорії пізнання» [Шинкарук, 1974: с.5]. Як бачимо, Шинкарук зберігає зацікавленість логіко-гносеологічною проблематикою. Таке тематичне «звуження» предмета дослідження пояснює, чому Шинкарук обмежився теоретичною філософією Канта. У певному плані київський філософ мав намір по-новому, не через гегелівські «окуляри» (хоча, безперечно, гегелівські підходи все ж зберігають свій вплив) розібратись у кантівському трансценденталізмі, у розрізненні формальної і трансцендентальної логіки; з'ясувати природу та функції категорійного синтезу; розкрити роль «негативної діалектики» з її вченням про антиномії розуму; показати позитивний сенс кантівського розрізнення ноумену й феномену — всі ці питання, зрештою, визначили структуру кантознавчої монографії та її результати.

Відтак дослідження кантівської теоретичної філософії дало Шинкарукові змогу зробити важливий методологічний висновок: «Філософія Канта, попри весь свій визначальний вплив на наступний розвиток німецької класичної філософії, зберігає самостійне значення і потребує під час свого розгляду широкого, синтетичного підходу, який враховував би і вади діалектичного

ідеалізму і обмеженість метафізичного матеріалізму» [Шинкарук, 1974: с.326]. Тобто Шинкарук фактично поставив від сумнів ефективність канонічного марксистського принципу лінійного розвитку філософських ідей і систем, принципу, що його, як відомо, сформулював і послідовно застосував Гегель у своїй логіці та в історії філософії. Цей, здавалось, сумнівний і вкрай обмежений з багатьох причин (як на сьогодні) підхід до вивчення духовно-історичних явищ, зокрема, до розгляду філософських ідей, потребував для свого спростування чи хоча б якогось обмеження, як на той час, додаткової аргументації, оскільки ніхто із знаних і впливових марксистських теоретиків не ставив під сумнів принцип «єдності логічного та історичного». Понад те, обґрунтуванню його дієвості та евристичності у ті роки було присвячено низку праць. Досить згадати хоча б праці Розенталя, Кедрова, Ільєнкова, Вазюліна, Булатова, щоб переконатись у тому, з якою повагою сприймала цей методологічний постулат тогочасна радянська філософія.

І ще одна, важлива, я б сказав, не лише професійна, а й екзистенційна, буттєва обставина, яка відіграла неабияку роль у контексті тих далеких і вже майже забутих часів (а це 1950—1960-ті роки). Німецька філософія уможливлювала запобігання певним професійним небезпекам, головною з яких було потрапити до «славної» когорти представників діалектичного та історичного матеріалізму, чи ще гірший варіант — опинитись у «лавах» наукового комунізму. Перспективи вочевидь вкрай сумні, з огляду на те, що задля того, щоб стати фаховим «діаматчиком», «істматчиком» чи «науковим комуністом» (особливо у страшні 1930-ті роки, але й пізніше це не надто змінилось), зовсім не потрібні були якісь глибокі історико-філософські знання, наукова та гуманітарна ерудиція. Для цього цілком достатньо було знати певні тексти Маркса, Енгельса і Леніна, а також вкрай спрощений, примітивний сталінський опус «Про діалектичний та історичний матеріалізм», що з'явився (як додаток) у сумнозвісному «Короткому курсі історії ВКП (б)» (1938).

Неможливо уявити будь-які пошуки в царині радянської філософії без занудного цитування певного набору канонічних текстів «класиків марксизму-ленінізму». Цей канон з часом дещо змінювався (зокрема, після застудження так званого культу особи Сталіна 1956 року), але радянська філософія сповідувала вірність канону до кінця свого існування, зберігаючи навіть рудименти сталінського «Короткого курсу...». І це було пов'язано з потужним ідеологічним компонентом радянської філософії, який вона ніколи не втрачала — ні в 1960-ті, ні в пізніші роки. Хоча з часом сила ідеологічного впливу дещо ослабла, стала не такою всеохопною, як у «пекельні» 1930—1940-ві роки. У цей час для інтелектуально налаштованої людини треба було хоча б вижити, існувати, а не мислити. Мислення, навіть з мінімальним натяком на «вільнодумство», вело до жахливих репресій і смерті. Тож ця доба заперечувала картезіанську тезу і утверджувала інше гасло — *не мислю, отже, існую*. За таких умов лише чітке і неухильне слідування «кано-

ну», який становив своєрідний «інтелектуальний багаж», потрібний і цілком достатній для викладання марксистсько-ленінської філософії, могло забезпечити (бодай частково) від небуття. Тому не дивно, що з цими «філософськими скарбами» можна було почуватись цілком упевнено в тогочасному професійному середовищі, вважатись добрим викладачем.

Щодо викладацького хисту, то вочевидь Шинкарук був талановитим викладачем, але за зовсім іншими, так би мовити, «неофіційними» ознаками, в чому я пересвідчився особисто. Власне своїм викладацьким хистом Шинкарук завжди приваблював студентів. І це не лише моє враження, а й тих, хто слухав лекції Шинкарука, навчаючись на філософському факультеті Київського університету ще у 1960-ті роки. Я вперше зустрівся з Володимиром Іларіоновичем на лекціях, які він читав нам, студентам 5-го курсу, у далекому 1980 році. Це був невеличкий спецкурс, присвячений світоглядній проблематиці.

Слід зазначити, що лекції Шинкарука не вирізнялись якоюсь особливою риторичною майстерністю, це не був неперервний потік думок, що часто-густо вважають ознакою професійності лектора. У Шинкарука була інша лекційна манера — це були роздуми, що розгортались поступово, з певними зупинками, вочевидь пов'язаними з пошуком потрібної концептуальної мови, оскільки виклад відбувався у вільній манері, без опертя на заздалегідь підготовлений текст. Попри це лекції були послідовними, у строгій відповідності до теми й тих питань, які Шинкарук окреслював на початку своїх лекцій. Тож його виклад був добре структурованим, що уможливило не лише конспектування, а й осмислення почутого і занотованого. Таке осмислення з нашого, студентського, боку супроводжувалось запитаннями, до яких Шинкарук уважно дослуховувався і відповідав завжди по суті, без викрутасів і словесної еквілібристики. Щодо згаданих мною лекційних «зупинок», то вони виконували ще й функцію завершення певного мисленевого сюжету і були поштовхом для подальшого розвитку теми лекції. Як на мене, саме лекції, а не лише книжки і статті унаочнювали талант Шинкарука, його відданість вільному духові філософування, а не ідеологічному функціонуванню, що, здавалось, було фатально зумовлено його належністю до офіційної академічної та політичної номенклатури. Я переконаний, що для Шинкарука філософські шукання були не чимось побічним, а головним завданням його офіційного «функціонування». Останнє, попри всі ідеологічні компроміси й поступки, а Шинкарук умів їх робити у притаманній для нього «поміркоvanій» манері (слід визнати, що він не був радикально налаштованим інтелектуалом, тим паче дисидентом), київський філософ використовував як певний підмуток для збереження, легалізації не лише власних філософських досліджень, а й здобутків Інституту філософії, його колективу. А ці здобутки були значними. Не випадково дехто вважає за можливе вести мову про «Київську філософську школу». Шинкарук доклав чимало зусиль до того, щоб за роки його керівництва Інститутом філософії

утвердилось нове гасло — *існую, отже, мислю*. І це пов'язано також з його вмінням зберігати буттєві, життєздатні підвалини інтелектуального життя Інституту, часто йдучи для цього на компромісні рішення, зокрема, ідеологічні. Без цього зберегти нові напрямки досліджень, нову тематику було неможливо. Зрозуміло, що таке «компромісне існування» потребувало «компромісного мислення», і це також треба визнати. І все ж, наголос слід робити не на компромісах, а на мисленні, філософуванні. Хоча це ще не було посправжньому вільне мислення, яке відповідало б класичній настанові — *мислю, отже, існую*².

Згаданий мною спецкурс був підтвердженням цієї тези, оскільки вирізнявся своєю розкутістю. Саме на цих лекціях Шинкарук запропонував розрізнення світогляду та наукового пізнання (оскільки світогляд, згідно з Шинкаруком, є не теоретичною, а практично-духовною формою опанування світу), а також розрізнення світогляду та ідеології. Останнє розрізнення вочевидь потребувало певної сміливості, з огляду на ідеологічний компонент марксистської філософії, яку в ті часи неможливо було ставити під сумнів, особливо в стінах офіційної академічної установи. Попри це Шинкарук спромігся викласти світоглядну проблематику так, що це розрізнення стало для нас цілком наочним. Зрештою ця відмінність стала ще очевиднішою, коли Шинкарук запропонував свій аналіз темпоральної структури світогляду (минуле, теперішнє та майбутнє як модуси часу, що конституюють світовідношення людини, причому це відбувається не лінійно, а як певне «перехрещення» модусів часу, що змінює ракурс сприйняття людиною світу). Але ще з більшою силою цей «неідеологічний ефект» світогляду унаочнювався у так званих світоглядних категоріях — вірі, надії, любові. Треба було мати неабияку впевненість і сміливість, щоб витлумачити релігійні чесноти (*Fides, Spes, Caritas*) як категорії світогляду. Можливо, термін «категорії» не дуже вдалий, але ми чудово розуміли, що мав на увазі Шинкарук, застосовуючи до аналізу світогляду ці релігійні чесноти.

Треба згадати ще один концепт, що став засадовим для світоглядного напрямку філософування, — це «світ людини». Відомо, що це був відомий марксистський концепт, якому радянські філософи зазвичай не надавали особливого значення, не відрізняючи «світ людини» від суспільства, держави. Оригінальність підходу Шинкарука полягала в тому, що він підкреслював *людські виміри* світу, що передбачало, що світ за своєю смисловою конструкцією відрізняється від його суспільно-політичної, економічної структури, поділу на базис та надбудову, суспільні класи тощо. Крім того, Шинкарук вдало поєднав ідею «світу людини» ще з однією марксистською ідеєю — ідеєю практично-духовного освоєння цього світу.

² Можна згадати ще й формулу Поля Валері: «*Tantôt je pense, tantôt je suis*» (Або я мислю, або я існую).. Як бачимо, ця формула передбачає розведення, незалежність мислення й існування.

Як відомо філософсько-світоглядна парадигма базувалась на розрізненні трьох способів ставлення людини до світу — теоретичного, практичного і практично-духовного. Дозволю собі зробити одне припущення — це розрізнення мало не лише марксистські витоки, воно спиралось також на кантівське вчення про автономне існування головних здатностей людського розуму — теоретичної, практичної і рефлексивної здатності судження. Мабуть, не випадково поворот до світогляду потребував усвідомлення різних способів артикуляції досвіду, розуміння того, що людський досвід не звідний до якогось єдиного знаменника, тобто до якоїсь однієї «найважливішої» функції — знання, волі чи оцінки. Власне таке розуміння стало провідним для Шинкарука, і це відбулося вочевидь під впливом кантівської філософії. Так, кантівські мотиви присутні у визначенні Шинкаруком співвідношення знання та практичного життя: «У практичній життєдіяльності... експериментальна і теоретична перевірка того чи того припущення, що висувається для прийняття рішення, у більшості випадків просто нездійсненні» [Шинкарук, 1977: с.13]. Вочевидь кантівське розрізнення знання, опінії та віри також можна углядіти у відомій тезі Шинкарука щодо значення для людини віри саме у практичному житті: «До передумов практичного життя ми ставимось не як до гіпотез, а як до прийнятих на віру знань... У творчих актах свідомості віра відіграє суттєву роль. Йдеться не лише про релігійну віру, а й про віру як необхідну властивість людської свідомості взагалі» [Шинкарук, 1977: с.13]. Нова позиція Шинкарука, яка починає домінувати в його текстах десь від 1970-х років, полягала в тому, що не знання, а вірування відіграють вирішальну роль у практично-духовних стосунках людини зі світом — у світогляді, моральності, естетичному досвіді тощо. Вірування функціують не завдяки своїй теоретичній обґрунтованості, не тому, що вони є аподиктичними знаннями, а всупереч такій обґрунтованості, не втрачаючи від цього своєї практичної ефективності і дієвості. Зрештою, на переконання Шинкарука, спроможність людини діяти на ґрунті віри, власних переконань є свідченням не слабкості, а сили людини, її здатності вчиняти на ширших засадах, ніж це передбачає та вможливорює теоретичний розум.

Тож під орудою Шинкарука з'явилась доволі цікава філософська конструкція — світогляд, «світ людини», що досить швидко отримала популярність, оскільки виявила свою методологічну ефективність у різноманітних за своїм спрямуванням дослідженнях і філософських дисциплінах — етиці, естетичі, філософії науки, історії філософії, соціальній філософії тощо. Під час роботи в Інституті філософії, у відділі В.Іванова, я переконався у плідності світоглядного напрямку філософування, попри всю можливу критику³. Ствердженню цього напрямку філософування ми завдячуємо Шин-

³ Цікаво, що дехто із сучасних критиків світоглядного підходу апелює до фундаментальної онтології М. Гайдегера, який, як відомо, був критично налаштований до світоглядного філософування, зокрема, до неокантіанської філософії, базованої на ціннісному підході.

карукові, його вмінню відстоювати нові, інколи ризиковані (в ідеологічно-му плані) філософські ідеї. Зрозуміло, не лише Шинкарук розробляв ці ідеї, до цього активно долучались талановиті співробітники Інституту філософії, кожен з яких на свій копил досліджував певні аспекти світогляду — істину і знання, ідеали, історію, культуру, людське буття тощо. Тож не дивно, що з часом саме світоглядна проблематика дала поштовх для створення нових напрямків філософських досліджень — це й екологічний напрямок, світоглядний напрямок дослідження категорій, естетичного і морального ставлення до світу, а трохи пізніше — філософія культури і філософська антропологія. З 1980—1990-х років відбуваються інтенсивні дослідження проблематики у межах цих напрямків. Останні за часом публікації свідчать про його зацікавленість питаннями формування філософської антропології, її головною проблематикою, що цілком зрозуміло з огляду на ті здобутки, в яких філософський талант Шинкарука виявив себе з особливою силою — у дослідженнях німецької філософії і світоглядної проблематики.

Наразі це дещо дивна критика, особливо з урахуванням ідеологічної позиції самого Гайдегера, який вже на початку 1930-х років виявляв свою зацікавленість націонал-соціалістичною ідеологією. За останні два роки вийшло чотири томи (у складі стотомного *Gesamtausgabe*) так званих «Чорних зошитів» (*Schwarze Hefte*), де вкотре демонстровано залежність критики світогляду від ще більшої заангажованості — ідеологічної, причому ідеології страшною, вбивчої. Тож критика автором «Буття і часу» світогляду, антропології, цінностей, моральних норм, культури виявилась не просто спростуванням усіх цих реальностей людського буття як надто суб'єктивістських, а фактично впровадженням іншого світогляду — і, як виявилось, вельми антигуманного, що, до речі, супроводжувало майже тотальне заперечення історичних здобутків європейської філософії, особливо філософії Нового часу, включно з Декартом, Кантом, Гегелем та ін. Запереченню підлягають визначні сучасні філософи — Ясперс, Гусерль, Шелер, Касирер, Гартман, Сартр та ін. Понад те, Гайдегер відкинув навіть власні здобутки — праці, написані до 1930 року, тобто до так званого повороту. Зазначимо, що пафос такого заперечення з кожним виданим томом цих «зошитів» відчутно наростає, набуваючи рис якогось гіпертрофованого інтелектуального самознищення. Такий собі Герострат сучасності! Мабуть, це плата за ту моральну нечутливість і водночас зверхність, притаманні цій людині, що відзначали всі, хто тривалий час спілкувався з Гайдегером. Тож його філософування є не просто світоглядним, а ідеологічним, із закликком до мобілізації німецького народу навколо вождя, фюрера. «Чорні зошити» свідчать, що всі ці ідеологічні постулати були зумовлені не лише бажанням Гайдегера пристосуватись до нової, нацистської влади, наміром за будь-що отримати посаду ректора університету. Дивовижно, але його нацистські вподобання своєрідно продовжували його філософські пошуки «справжнього буття». Для Гайдегера ідеологія нацизму є своєрідним, дещо «грубим», але, все ж таки, тим, що відповідає його «фундаменталістській позиції». «Зошити» свідчать лише про невдоволення наявним станом націонал-соціалізму, оскільки Гайдегер претендував на те, що саме він є розробником «справжнього», буттєво-історичного націонал-соціалізму. А це передбачає вміння «слухати Буття» (з особливим, «старим» правописом — *das Seyn*), що вже не потребує ніякої методологічної вправності, а лише вміння образно, майже містично мислити на «сутнісному» рівні. Кращими поведирями у цьому «сутнісному» світі є не філософська рефлексія, а поетична мова німецьких поетів — Гельдерліна, Рильке, Георге. То чи маємо ми справу з філософією поза світоглядом? Питання риторичне.

ДЖЕРЕЛА

- Шинкарук, В.И. (1964). *Логика, диалектика и теория познания Гегеля* (Проблема тождества логики, диалектики и теории познания Гегеля). Киев: Изд-во Киевск. ун-та.
- Шинкарук, В.И. (1974). *Теория познания, логика и диалектика И. Канта* (И. Кант как родоначальник немецкой классической философии). Киев: Наукова думка.
- Шинкарук, В.И. (1977). Введение. Философия и мировоззрение В: *Человек и мир человека. Категории «человек» и «мир» в системе научного мировоззрения*. Отв. ред. В.И. Шинкарук. Киев: Наукова думка, с. 7–26.
- Шинкарук, В.И., Булатов, М.А. (1975). Социальные и теоретические предпосылки формирования философии Канта. В: *Критические очерки по философии Канта*. Под ред. М.А. Булатова, В.Г. Табачковского, А.И. Яценко. Киев: Наукова думка.

Статтю одержано 15.11.2016

REFERENCES

- Shynkaruk, V.I. (1964). *Logika, dialektika i teoriya poznaniya Gegelya* (Problema tozhdestva logiki, dialektiki i teorii poznaniya Gegelia) [*Logic, dialectics and theory of knowledge by Hegel* (Problem of identity of logic, dialectics and theory of knowledge by Hegel)], Izdatelstvo Kievskogo universiteta, Kiev, Ukraine.
- Shynkaruk, V.I. (1974). *Teoria poznania, logika i dialektika I. Kanta* (I. Kant kak rodonachalnik nemetskoj klassicheskoj filosofii) [Theory of knowledge, logic and dialectics by I. Kant (I. Kant as a father of German classical philosophy)], Naukova dumka, Kiev, Ukraine.
- Shynkaruk, V.I. (1977). "Introduction. Philosophy and worldview", *Chelovek i mir cheloveka. Kategorii "chelovek" i "mir cheloveka" v sisteme nauchnogo mirovozzrenia*, Ed. by V.I. Shynkaruk, Naukova dumka, Kiev, Ukraine.
- Shynkaruk, V.I., Bulatov, M.A. (1975). "Social and theoretical preconditions of formation of Kant's philosophy", *Kriticheskie ocherki po filosofii Kanta*. Ed by M.A. Bulatov, V.G. Tabachkovsky, A.I. Yatsenko, Naukova dumka, Kiev, Ukraine.

Received 15.11.2016

Viktor Kozlovsky

VOLODYMYR SHYNKARUK: I AM, THEREFORE, I THINK

The article examines the philosophical views of V. Shynkaruk who was the head of the Institute of Philosophy for over thirty years. The author studies the conceptual prerequisites of the formation of philosophical views of V. Shynkaruk, particularly, the study of local researchers of the classical German philosophy, especially the works by Kant and Hegel. Special emphasis is laid on establishing the worldview problem and its innovative potential in the context of Marxist philosophy. The article analyzes the concepts and categories that enabled ideological direction of philosophizing; it clears up the crucial role of Shynkaruk in the study of the world phenomenon, attitude to the world, worldview structure, as well as distinction of ideology, scientific knowledge and worldview.

Keywords: Volodymyr Shynkaruk, classical German philosophy, Kant, Hegel, Marxist, dogmatism, person, worldview, world

Козловський, Віктор — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та релігієзнавства Національного університету «Києво-Могилянська академія». Сфера наукових інтересів — філософська антропологія, соціальна філософія, історія філософії.

Kozlovsky, Viktor — candidate of sciences in philosophy, assistant professor of the Department of Philosophy and Religion Study, National University "Kyiv Mohyla Academy". Scientific interests: philosophical anthropology, social philosophy, the history of philosophy.
