

подобия, немаркированного различием, но также и нет различия, не зависящего от некоего фона общего «узнавания», – доказывают ученые.

Сегодня «плюрализм» – это идеология групп, по Ф. Джеймсону, «набор фантазмагорических репрезентаций, создающих треугольник фундаментальных псевдоконцептов: демократии, медиа и рынка» [8, с.320]. Эта идеология не может, однако, быть адекватно смоделированной и проанализированной, пока мы не осознаем, что ее условия и возможности являются реальными социальными изменениями. Проблема заключается в том, что (пользуясь формулировкой К. Маркса) субъект дан и в реальности, и в мыслях; категории, выражающие формы бытия, определения экзистенции отнюдь не возникли в тот момент, когда они начали обсуждаться как таковые.

Культура конструирует значение для «акторов», «агентов» и прочих индивидов, которые в эпоху «децентрализации» и «фрагментации» не обладают более определенными текстами, с помощью которых они ориентировались бы в постмодерной экзистенции. Бесспорно, нет ничего плохого в познании значения при помощи культурной репрезентации, с которой нас связывают отношения идентификации: в мире постмодерна идентификация занимает место «культурного членства» в качестве фундаментального опыта социальной одинаковости и социального различия. Сегодня значения лежат в признании своего «Я» в застывших рамках культурной репрезентации, но, как утверждают ведущие теоретики постмодерна, такие рамки репрезентации искажают реальность и, следовательно, не обеспечивают стабильность значений. Последнее – радикальное положение

постмодерна, в котором репрезентации помогают индивидам утверждать свою субъективность, извлекая ее из культуры, которая «пишет нас», но – не наоборот.

Безусловно, нарративы масс-культуры блокируют доступ к более высоким и интеллектуально насыщенным дискурсам, с помощью которых индивиды – особенно молодые индивиды – смогли бы разобраться в сложных переплетениях опыта и практик общества постмодерна. А потому столь важной остается миссия преподавателя – нести свою исторически оправданную и санкционированную обществом функцию: научить студентов думать и дать им силу действовать.

1. Бодрийяр Ж. Симуляция и симулякры // Современная литературная теория. Антология / Ж. Бодрийяр. – М.: Флинта:Наука, 2004. – С. 258-270.
2. Иглтон Т. Капитализм, модернизм и постмодернизм // Современная литературная теория. Антология / Т. Иглтон. – М.: Флинта: Наука, 2004. – 344 с.
3. Кравченко С.А. Словарь новейшей социологической лексики / С.А.Кравченко. – М.: «МГИМО-Университет», 2011. – 408 с.
4. Уилер Г. Гештальт терапия постмодерна / Г. Уилер. М.: Смысл, 2011. – 464 с.
5. Agger B. Cultural Studies as Critical Theory. – London: The Falmer Press, 1988. – 217 p.
6. Alexander J.C. Social Science as Reading and Performance: A Cultural Sociological Understanding of Epistemology // European Journal of Social Theory. – 12 (1), 2009. – P. 21-41.
7. Appignanessi R., Garrat C. Introducing Postmodernism.– Cambridge: Icon Books.– 2007. – 189 p.
8. Jameson F. Postmodernism or, The Cultural Logic of Late Capitalism. – London, New York: Verso, 2009. – 438 p.
9. Lyotard I.-F. The Postmodern Condition: a Report on Knowledge. – University of Minnesota Press, 1984. – 144 p.

Сергій Грабовський

УДК 101:14(477)

Феномен антропосфери у потрактуванні Володимира Шинкарука

Стаття присвячена дослідженню спадщини визначного українського філософа Володимира Шинкарука під ракурсом осмислення ним феномену антропосфери. Попри те, що у радянські часи поняття «антропосфера» було піддане своєрідному ідеологічному табу, В. Шинкарук змістовно і багатогранно осмислив позначуваний цим терміном феномен. Це осмислення відбувалося у межах філософії неомарксизму та діалектичного гуманізму і мало наслідком багатогранну, «стереоскопічну» і динамічну картину феномену антропосфери.

Ключові слова: антропосфера, неомарксизм, Київська філософська школа, світ людини, світогляд, освоєння світу.

The article investigates the heritage of outstanding Ukrainian philosopher Volodymyr Shynkaruk under the foreshortening phenomenon anthroposphere understanding them. Despite the fact that in Soviet times, the concept of "anthroposphere" has been subjected to a kind of ideological taboos, V. Shynkaruk meaningful and multifaceted comprehended under this term phenomenon. This judgment took place in the framework of the philosophy of neo-Marxism and dialectical humanism. Its result was a multi-faceted, "stereoscopic" and dynamic pattern the phenomenon anthroposphere.

Key words: anthroposphere, neo-Marxism, the Kiev school of philosophy, the human world, world outlook, assimilation of the world.

Поняття «антропосфера» досить широко застосовується у сучасній філософії та соціогуманітаристиці. Його вживають і як синонім понять «ноосфера» та «соціосфера», і як означення складової (елементу) двох останніх понять, і як характеристику сукупності людей (людства), які взаємодіють з природою і трансформують її, і як поняття, парне до поняття «техносфера», разом з яким воно описує «другу природу», і як свого роду доповнення до поняття «біотехносфера», і як загальник щодо поняття «антропогенний чинник». За всіх обставин поняття «антропосфера» характеризує людей і людство в історично розгорнутій взаємодії з довкіллям – природним та штучним.

Форми та способи цієї взаємодії, так само, як і форми та способи існування й самоорганізації людства не є чимось абстрактним; вони з часом змінюються. Практика присвоєння продуктів природи у ранні часи існування людства в силу обставин призвела до масштабної екологічної катастрофи; натомість продуктивне господарство, коли людина почала виробляти потрібні їй блага та організувати власне життя, не намагаючись уподібнитись природним істотам і силам, знаменувала собою вихід до принципово інших способів буття антропосфери. Перспектива нової докорінної зміни основ людської практики, яка вимальовується сьогодні, – як тенденція, можливість, альтернатива, зрештою, мрія, – може вивести антропосферу на нові обшири або істотно обмежити її.

У ХХ-ХХІ століттях сфера буття людства містила і містить настільки взаємовиключні тенденції, у ній з'явилася і постійно з'являється така кількість проектів подальшого розвитку (деякі – на десятиліття, а деякі – на тисячоліття наперед), у цьому розвитку виникають такі масштабні колізії, що розгляд антропосфери як такої без їхнього врахування видається вкрай

непродуктивним. Ба більше: ці колізії і є буттям антропосфери, її розвитком, осердям її реальних перспектив на майбутнє.

Але що парадоксально: за всього свого концептуального багатства поняття «антропосфера» фактично відсутнє у філософії радянського часу, в тому числі і в тих її школах та напрямках 1960-80 років, які небезпідставно вважалися «директивними органами» ревізійістськими. Натомість активно вживалося поняття «ноосфера» (з посиланнями на Володимира Вернадського і Тейяра де Шардена), осмислювалися різні аспекти того, що це поняття позначало, обговорювалися в наукових монографіях та художніх творах (роман Івана Єфремова «Лезо бритви») перспективи становлення «істинної» ноосфери, коли буття людства, нарешті, виявиться організованим на засадах вільного від забобонів минулого розуму.

А водночас у філософській літературі де-факто було широко представлене осмислення тих складових особистісно-людського і соціоприродного буття, які охоплюються поняттям «антропосфера» - проте без його використання. Ймовірно, у «директивних органах», тобто у партійного керівництва, нові концептуальні поняття викликали ідіосинкразію, а то й асоціацію з «впливом буржуазної філософії та ревізійізму». Інший момент, який пояснює нехіть до вживання цього поняття – загальна свідомо і підсвідомо орієнтація філософії радянського часу, навіть у її ревізійістських і постмарксистських зразках, на сферу належного, бажаного, а не дійсного, чинного. Ноосфера – це жаданий досконалий стан співіснування людини і довкілля, соціуму і природи, тоді як антропосфера – це реальність в усіх її вимірах, від пам'яті про минуле (закарбованої не тільки у словах, але і в матеріальному довкіллі) до мрій про майбутнє, проектів його творення і застережень щодо небезпек втілення таких

проектів, щодо глухих кутів соціального, соціоприродного, культурного та антропологічно-біологічного розвитку.

Сказане стосується і Київської філософської школи та її незмінного – з кінця 1960-х – ідейного лідера та організатора Володимира Шинкарука.

Становлення Київської школи, фундатором і першим лідером якої був Павло Копнін, відбувалося в межах т. зв. «автентичного марксизму». Останній виглядав у ті часи як антитеза сталінському діамату й істмату, як присутньо європейська філософська система, що ґрунтувалася на традиціях німецької та певною мірою французької суспільної думки і ввібрала в себе (в неявній формі) досвід численних християнських ересей. Власне, чимало західних дослідників і сам марксизм розглядають як масштабну еретичну доктрину, спрямовану на досягнення загальної справедливості та свободи, ствердження гармонії у взаємодії людини та природи. Хоча, з іншого боку, у Маркса можна знайти й чимало присутньо тоталітарних ідей. Але молоді українські філософи 1960-х воліли не бачити останніх. Подальший ідейний розвиток Київської школи відбувався від автентичного марксизму до неомарксизму (який у 1960-1980 роки в усьому світі був одним із основних напрямів і методів філософського розмислу) і часом до постмарксизму. Йдеться про рух за межі вивченої та відтвореної (наскільки це було можливо за умов радянської цензури) спадщини Маркса та його учнів, про висунення на підґрунті цієї спадщини нових, оригінальних концепцій, які могли би не тільки продовжувати і розвивати Маркса, а й у певних моментах вступати з ним у своєрідну заочну полеміку.

Як пізніше зауважував Володимир Шинкарук, «вузлові категорії світогляду: людина і світ, буття і 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... За умов цивілізації, коли виникає філософія як форма теоретичного пізнання, вона осмислює наявні в даній культурі світоглядні категорії відповідно до особливостей цієї культури» [7, с.246]. Іншими словами, логіка предмета повела за собою дослідників, і не тільки ті філософи, хто працював у межах

філософсько-антропологічних парадигм чи розвивав сюжети філософії культури, а дослідники філософії науки долучилися до українського ґрунту, до національного виміру антропосфери, хоча в опублікованому 1986 року у Києві «Філософському словнику» саме це поняття відсутнє; проте водночас усю свою діяльність Київська школа будувала на двох засадничих Марксових формулах: що філософія – це «жива душа культури», а головним предметом філософування є взяті через призму світогляду «людина і світ людини».

Відтак, скажімо, Вадим Іванов концептуально розкрив внутрішні механізми еволюції природи у напрямі становлення життєвого світу людини та показав цей світ у сукупності його соціокультурних визначень, Ігор Бичко окреслив специфіку детермінації у межах буттєвого світу людини як «детермінації майбутнім», ще-не-реалізованим, але ґрунтованим на певних можливостях і прагненнях, Микола Тарасенко філігранно дослідив й оприявнив тонкощі суб'єкт-об'єктних і суб'єкт-суб'єктних відносин та стосунків у сфері людського, технологічного і природного буття, Віталій Табачковський занурився у дослідження феномену практики, котрий, як з'ясувалося, принципово не надавався до редукції в бік чи то матеріального виробництва чи то революційної діяльності; відтак практика постала як (само)творення людини з усією гамою поліфонічності та полісутності, Олександр Яценко показав феномен цілепокладання у творенні світу людини як базований на моральних почуттях та життєвому досвіді, а не суто раціональний процес.

Але передусім у сенсі розкриття граней соціокультурного і соціоприродного феномену, окресленого формулою «людина і світ людини», характерною є творчість самого Володимира Шинкарука. Найперше звернімо увагу на написане ним введення до колективної монографії «Людина і світ людини», яке зветься «Філософія і світогляд». Починається текст ритуальною фразою: «Однією з програмних задач комуністичного будівництва, конкретизованою на XXV з'їзді КПРС...»; здавалося б, далі йтиметься про стандартні ортодоксальні речі, але насправді дуже швидко розпочинається змістовний і ґрунтовний розгром офіційного діамату й істмату, бо центром філософування стають людина і світ її життя, тобто те, що можна

позначити терміном «антропосфера», а не знеособлені «загальні закони розвитку природи, суспільства та мислення»: «Якщо життя в його реальних здійсненнях, справах і турботах є життям безпосередньої дії, то життя у свідомості охоплює минуле, сьогоднішнє й майбутнє й поєднує їх у єдине ціле, де минуле не залишається «позаду», а «йде» з нами, і де майбутнє не приховане, а «бачиться», проектується, переживається. Свідомість – це і є зв'язок часів в актах життєдіяльності людини. «Прийти» до свідомості означає встановити зв'язок часів свого буття» [1, с.8]. І далі: «*Об'єктивний світ творчої діяльності людини* - це світ реальних можливостей, відкритих в умовах людської життєдіяльності й обумовлених об'єктивними закономірностями цього світу. Сутність творчості як предметної діяльності й полягає у відкритті цих можливостей та «доопрацюванні» того, що не зробила або чого не в змозі зробити сама природа, - але в «доопрацюванні» його відповідно до «мірок» людини, до її потреб і життєвих цілей. Це стосується й соціальної творчості, де для створення нового необхідна також наявність можливостей для його реального здійснення». [1, с.11-12].

Далі текст містить пряму полеміку з догмою діамату про свободу як «пізнану необхідність»; ця догма була не просто теоретичним положенням, а нормою світобудови-по-більшовицькому, обґрунтуванням підкорення індивіда колективу, партійця – партії, громадянина СРСР – владі, і не зовнішнього підкорення, а внутрішнього, на рівні екзистенційному. Адже якщо необхідністю планетарного розвитку є рух до комунізму, то лише той, хто свідомо підпорядкував своє життя невблаганному механізму цього руху і є справді вільним; ну, а тих, хто ще не усвідомив необхідність, не пізнав її, тих слід звільнити, хоч би й за допомогою танків та «виправних» таборів...

Натомість Володимир Шинкарук писав: «Пізнання й свобода – дві необхідні взаємоопосередковані передумови творчого процесу. Оскільки пізнання є творчістю, воно передбачає свободу; оскільки свобода обмежується вибором здійснених можливостей, вона припускає пізнання можливого й неможливого. Діапазон реальної свободи в практичній дії визначається пізнанням. Свобода – не тільки пізнання необхідності, а й відкриття можливостей і засобів підпорядкування

останньої життєвим цілям людини... Але щоб вчинити дію, нам необхідно хоча б намити повірити в істинність припущення, у його вірність. Тому що рішення приймаються життєзначущі» [1, с.12-13]. Отож – необхідність, якщо вона й існує, може бути підпорядкована життєвим цілям людини; індивідуальне життя за своєю вартістю є принаймні не нижчим за соціальне, а дія людини неможлива без віри, без уяви, раціонально-наукового знання тут замало. «Властивість людської свідомості сприймати й переживати уявлене як дійсне, минуле й майбутнє як сьогоднішнє й лежить в основі роздвоєння людського життя на духовне й матеріальне – життя «у світі ідей» і життя «у світі речей». Із цього роздвоєння й випливають питання, які традиційно вважаються світоглядними й характеризують способи відношення людської свідомості до зовнішнього світу, мислимого й уявного до дійсного» [1, с.14].

У такому контексті філософія з безликої «науки наук» перетворюється на щось зовсім інше, на складову нормального людського життя, на дієву силу розвитку світогляду освіченої людини та надання нових барв повсякденності людського існування, як складова існування й розвитку антропосфери. «Як форма теоретичного розвитку світоглядних знань філософія здатна і покликана обганяти й випереджати пізнавальну діяльність повсякденної світоглядної свідомості, теоретично ставити світоглядні проблеми, які відображають історичні зрушення в суспільній практиці ще до їхнього віддзеркалення в «нефілософському» світогляді. Але попри все це філософія виникає й розвивається «на шляхах» розвитку світогляду, через освоєння, постановку й теоретичне вирішення світоглядної проблематики, - писав Шинкарук. - Філософія відрізняється від світогляду в тому аспекті, що вона є не «духовно-практичним», а *теоретичним* освоєнням світу. У цьому плані вона – не сам світогляд, а форма його теоретичного вираження й розвитку. Але, вирішуючи своїми теоретичними засобами світоглядну проблематику й тим самим постачаючи суспільній свідомості теоретично розроблені світоглядні знання, філософія сама функціонує як система світоглядних знань, виконує функцію теоретично розробленого світогляду» [1, с.22-23].

Пізніше, осмислюючи пройдений шлях, Володимир Шинкарук відзначав: «Наше

прозріння розпочиналося ще в 60-ті роки, за так званої хрущовської відлиги, через праці і публічні виступи Павла Копніна, через відомий гуманістичний, а точніше антропологічний, поворот у наших філософських дослідженнях кінця 60-х – початку 70-х років, у всьому тому, що звалось тоді «філософським ревізіонізмом», «ерозією марксистсько-ленінської філософії» і т. ін. І піддавалися тоді партійній критиці...» [4, с.82]. Розвернувши філософію Київської школи обличчям до людини з її життєвими цілями, з її прагненнями й уявленнями, сам Шинкарук у своєрідному продовженні щойно цитованого тексту, вперше опублікованому через три роки в журналі «Філософська думка», звертається до тріади «філософія-світогляд-культура». Він пише: «На наш погляд, якщо брати духовну культуру загалом, в усьому тому обсязі, в якому вона охоплюється у філософських й історико-культурних дослідженнях, - то категорії світогляду, безперечно, є категоріями культури. Так само можна сказати, що деякі категорії культури є категоріями світогляду. Більше того, якщо йдеться про духовну культуру, то основою категоріальних відношень духовної культури виступають категоріальні зв'язки світогляду. Але водночас є низка категорій духовної культури, які не можна зарахувати до категорій світогляду. Вони можуть мати світоглядний зміст, але не завжди, не в усіх аспектах. Візьмемо, наприклад, казки. При аналізі культури тієї чи тієї епохи казки, легенди, міфи, епос та ін. розглядаються як феномени культури. І не можна характеризувати культуру того чи іншого народу без розгляду створених ним казок. Який же світоглядний аспект дослідження казок? На наш погляд, він полягає у розкритті казкового світу як форми світогляду людини певного віку. Казковий світ дитинства – важливий компонент, який виявляє особливість дитячого світогляду. Або дитячі ігри. Це надзвичайно важливий компонент культури. І водночас вони мають величезне світоглядне значення... Що таке ігри? Адже це і є спосіб прилучення підростаючого покоління до форм життєдіяльності дорослих, який забезпечує освоєння суспільних відносин через «програвання» в уяві» [5, с.165-166]. На перший погляд, це суто абстрактно-теоретичні розмисли. Але насправді йдеться про осмислення підґрунтя нерозривності світової та національної культури з

філософією через нерозривну тріаду: категорії культури – категорії світогляду – категорії філософії. І далі: «Категоріальний зв'язок «людина – світ» конкретизується в категоріальних зв'язках «людина – природа», «людина – суспільство», «людина – історія», «людина – природа – суспільство – історія». Між ними є градації, які потребують дослідження» [5, с.168]. Слово «антропосфера» не назване, але саме про неї йдеться, коли окреслюється система категоріальних зв'язків «людина – природа – суспільство – історія» та говориться про необхідність її дослідження.

А таке дослідження, якщо його проводити справді відповідально, неодмінно не просто виведе за межі марксистсько-ленінської ортодоксії, а приведе до відкриття нових світоглядних і філософських обширів. Як і наступне: «Зрозуміло, що світогляд – це узагальнені уявлення про світ, природу і суспільство в їх єдності, про людину і її місце у світі, смисл буття та ін. Але ці уявлення стають елементами світогляду тоді, коли вони інтегруються у форми суспільної самосвідомості людини, в якій вузловими категоріями виступають поняття «людина» і «світ», що через них суб'єкт світогляду (індивід, соціальна група, клас або соціум загалом) усвідомлює своє місце і призначення у світі. З цього боку важливим є дослідження самого генезису понять «людина» і «світ» як вузлових категорій світогляду» [5, с.166].

При цьому й усвідомлення людиною свого місця у світі, й осягнення цього світу, й облаштування його не можуть спиратися виключно на ґрунт властиво раціонального, відірваного від багатства людського ества або піднесеного над усіма іншими виявами людського як вищій вияв суб'єктних якостей людини, – індивідуальних, колективних чи навіть глобальних: «...Ми ніколи не досягнемо абсолютного знання, яке б дозволило з досконалою точністю «вирахувати» оптимальну лінію поведінки і всі її наслідки. У кожній конкретній життєвій ситуації залишаються невраховані, непізнані моменти, свої ікси та ігреки, які неможливо вирахувати за допомогою найвищої математики. І тоді незамінною основою вибору є наше моральне почуття. І чим більш розвиненим, людяним воно є, тим більш адекватним, більш вірним, гуманістичним буде вибір мети» [2, с.207-208].

Загалом же номінальний діалектик-матеріаліст академік В.Шинкарук насправді

ще у радянські часи виступає як ідеаліст найвищого гатунку – у сенсі того, що в центрі його філософування завжди були вищі духовні здатності людини, її ідеали, сподівання, мрії. «Віра, надія, мрія, духовні почуття (а позитивним виявом усіх їх є любов у найширшому значенні цього слова) – це винятково важливі категорії духовного життя людини і суспільства і, отже, духовної культури. Без них немає світогляду» [5, с.172]. Світ не ворожий людині, це її світ, тільки треба зняти запони, створені як самою людиною (відчуження), так і обставинами, – ось яким було його кредо. «Культура (в ширшому розумінні – матеріальна і духовна) – це суспільно-історичне матеріальне і духовне освоєння (олюднення) природи, перетворення її у світ людського буття. У свою чергу, світ людського буття тоді виступає як культура, коли здійснює функцію «формоутворень людського духу», тобто розвитку людини» [5, с.168]. Ось така формула жаданого буття антропосфери, яка впливає з усього, що писав В.Шинкарук про взаємовідношення людини і світу, усвідомлення соціальними суб'єктами свого призначення, визначення ідей та ідеалів буття людини, освоєння дійсності та набуття свободи дії тощо.

«Людина стає соціально-культурною істотою мірою того, як вона опановує природу, долає зовнішню природну необхідність, стихійну гру природних сил і створює свій світ, цивілізує і окультурює умови свого життя. Однак її свобода, її панування над силами при роді завжди мають 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, мусило перейти до землеробства і скотарства. Нині ми є свідками нової екологічної кризи, яка має глобальний планетарний характер і знову загрожує самому існуванню людства. Вихід і тут має бути – також через зміну форм діяльності в освоєнні природи, і згідно з принципами синергетики, ці форми мають забезпечити якісно новий, вищий ступінь ефективності використання енергії та інформації, а отже, мати складнішу структуру. Вони виведуть на новий ступінь свободи, який знову матиме свої межі». Це вже цитата зі статті, написаній у незалежній Україні наприкінці ХХ століття. Як бачимо, принципи філософування не змінилися, хіба що набули нових барв. [3,

с.497]. До речі, саме в цьому тексті Володимир Шинкарук використовує запропоновану А.Свідзинським понятійну метафору, що характеризує роль етносів у культурній самоорганізації всесвіту людського буття: етноси як «культурні одиниці антропосфери» [3, с.496].

Загалом же у розв'язанні «базисних» проблем, які традиційно відносять до проблемного поля антропосфери, Володимир Шинкарук орієнтувався на людиноцентричне постіндустріальне суспільство, де безпосередньо у процесі виробництва діє не людина, а перетворені і «загнуздані» нею природні сили. Як за СРСР, так і в незалежній Україні, філософ наполягав на доцільності вимірювати розвиток суспільства не власне економікою, а моральністю людських взаємин, розвинутістю особи, динамікою і відкритістю культури. Серед завдань, які, на його думку, об'єктивно постали перед українською професійною філософською спільнотою на початку 1990-х, він відзначав «виявлення справжніх здобутків різних філософських течій у розв'язанні філософських проблем сучасності» та «зосередження уваги на проблемах... способів філософських новацій» [6, с.80]. Як видається, філософське осмислення проблемного поля, пов'язаного із прямо названим феноменом антропосфери у його розвитку, входить до числа цих завдань і відповідає найголовнішим традиціям, закладеним Київською школою філософії.

1. Шинкарук В.И. Ведение. Философия и мировоззрение // Человек и мир человека. (Категории "человек" и "мир" в системе научного мировоззрения). – Киев: Наукова думка, 1977. – С.7-26.
2. Шинкарук В.И., Яценко А.И. Гуманизм диалектико-материалистического мировоззрения. – К.: Политиздат Украины, 1984. – 255 с.
3. Шинкарук В.И. Диалектика: традиционный та нові підходи. Вибрані твори: У 3 т. – К.: Український центр духовної культури, 2003. – Т.2. – С.491-500.
4. Шинкарук В.И. Філософія і культура // Вибрані твори: У 3 т. – К.: Український центр духовної культури, 2004. – Т.3. – Ч.1. – С. 81-96.
5. Шинкарук В.И. Категоріальна структура наукового світогляду // Там само. – С.164-172.
6. Шинкарук В.И. Сучасні історичні реалії і філософія // Там само. – С. 72-80.
7. Шинкарук В.И. Поняття культури. Філософські аспекти// Вибрані твори: У 3-х т. – К.:Український центр духовної культури, 2004. – Т.3. – Ч.2. – С.209-268.