УДК 1(091)(477.41)»1960»:165.1:141.7 DOI 10.17721/2415-88IX.2025.96.47-59

Чуйко Настасія Вадимівна
Асистентка кафедри філософії та методології науки
Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна)
https://orcid.org/0000-0001-6362-3211
e-mail: chuiko1993@gmail.com

РОЛЬ ПРАКТИКИ У ГНОСЕОЛОГІЧНИХ СТУДІЯХ ПРЕДСТАВНИКІВ АКАДЕМІЧНОЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ КУЛЬТУРИ В УКРАЇНІ 1960-Х РОКІВ

Резюме

Здійснено історико-філософську реконструкцію ролі практики для гносеологічних студій представників академічної філософської культури в Україні 1960-х років, зокрема — у межах Київської школи філософії. Застосовуючи дескриптивний підхід, було виявлено, що практика в гносеології Київської школи виконує роль не лише мети та критерія істинності, але й обмежує множину властивостей досліджуваного об'єкта до адекватних практичним потребам людини ознак, чим спрямовує її мислення. Розуміння мислення як обумовленого практикою привело деяких київських дослідників до трактування його логічних форм як продуктів суспільно-історичної практичної діяльності, а не безпосереднього відображення дійсності. Простеження зв'язку між гносеологічними розробками 1960-х років і подальшими світоглядними студіями 1970-х дозволило зробити висновок, що положення про обмежуючу функцію практики для пізнання мало розвиток у специфічному тлумаченні поняття світу як пов'язаного з практичною діяльністю, а трактування пізнання як теоретичне освоєння дійсності, що необхідно передує практичному та передбачає включення ставлення людини до світу у розгляд буття, мало наслідком виокремлення світоглядної функції філософії, підготувавши ґрунт для становлення світоглядно-антропологічного напрямку досліджень в академічній філософській культурі України у 1970-х роках.

Ключові слова: академічна філософська культура в Україні другої половини XX століття радянської доби; Київська школа філософії; гносеологія; практика; освоєння світу; світогляд.

Вступ

Актуальність дослідження академічної філософської культури України другої половини XX століття радянської доби визначається наявною потребою у критичному переосмисленні власної культурної спадщини, що набуває особливого значення у зв'язку зі спробою подолати залежність українського гуманітарного знання від нав'язаних ззовні наративів і чужих методологічних схем. Одним зі складових такого завдання є формування незаангажованого погляду на вітчизняну філософську культуру, що здійснюється у тому числі шляхом об'єктивної історико-філософської реконструкції різних періодів її розвитку. Очевидно, що це потребує дослідження не лише автентичних ідей, але й функціонування вітчизняної філософської культури в умовах обмеження зовнішніми ідеологічними настановами та домінуючими методологічними підходами. Період другої половини XX століття являє собою відомий приклад такого функціонування. Вибір же ролі практики у гносеологічних студіях представників академічної філософської культури в Україні 1960-х років у якості предмета дослідження пов'язаний з особливим значенням цього поняття для радянських дослідників.

Практика є одним з ключових понять у вченнях часто згадуваної у вітчизняній філософській літературі Київській школі філософі, проте, розвідки, присвячені її значенню, найчастіше стосуються її світоглядно-антропологічного напрямку 1970-1990-х років аніж гносеологічних досліджень 1960-х. Це має вагомі підстави: саме у студіях 1970-х, ґрунтуючись на ідеях Г. Гегеля та К. Маркса, київські дослідники-однодумці В. Шинкарука, розглядаючи практику як визначальну ознаку суто людського способу життя, діалектично трактують й саму людину як таку природну істоту, яка, будучи частиною природи, здатна перетворювати її своєю практичною діяльністю, створюючи штучні речі та самостійно змінюючи саму себе у процесі цього творення. Таке трактування людини отримало згодом розвиток у їх дослідженнях культури та її категоріального складу в кінці 1980-х років — початку 1990-х, та навіть після розпаду СРСР продовжувало бути одним з історико-методологічних підґрунть культурно-антропологічних та екологічних студій молодшого покоління її учнів. Натомість гносеологічні розвідки представників академічної культури в Україні 1960-х років здійснювались у суворих рамках системи марксизму-ленінізму, насамперед — під впливом «Філософських зошитів» В. Леніна, що визначав межі трактування ними процесу пізнання та його джерел, значно знижуючи евристичний потенціал їх студій та обмежуючи можливості для сучасного застосування (актуальність) їх здобутків. Проте, вказане не означає відсутність нестандартних ідей у гносеологічних студіях київських мислинників 1960-х років. Окрім того, їх трактування практики як такої основи пізнання, що, окрім

інших, виконує також й обмежуючу функцію для мислення, підготувало ґрунт для специфічного тлумачення поняття «світу» представниками Київської школи у 1970-х роках як «людського», а виокремлення власного предмету філософії — світогляду як специфічне знання про людину та її потреби, — лягло в основу подальших розвідок представників Київської школи, зосереджених на світоглядній проблематиці — на духовно-практичному освоєнні світу людиною.

Відповідно, важливим завданням даної історико-філософської реконструкції є не лише розкриття ролі практики для гносеологічних студій київських мислинників 1960-х років, але й демонстрація зв'язку між гносеологічними розвідками київських мислинників та світоглядними дослідженнями представників академічної філософської культури в Україні 1970-1990-х років.

Методи дослідження

Дослідження побудоване на застосуванні описового та реконструктивного підходів, що дозволили відтворити зміст, якого вкладали представники Київської школи філософії у поняття «процес пізнання», та осмислити роль практики у ньому. Компаративний аналіз дозволив зіставити інтерпретації трактування ролі практики для пізнання різними представниками академічної філософської культури в Україні 1960-х років, а герменевтичний метод дозволив врахувати контекст їх створення.

Результати дослідження

Як відомо, практика являє собою фундаментальний принцип марксистської філософії та ідеології. Зокрема, марксизм, визначаючи практику як цілеспрямовану предметну матеріальну діяльність, яка має суспільнозначимі результати та обумовлена певними суспільно-історичними умовами, розглядав практику і як рушій історичного процесу, і як спосіб суспільної боротьби; а згодом, з кінця 1960-х років, київські марксисти — представники Київської школи філософії, ґрунтуючись на працях «раннього К. Маркса», насамперед — «Паризьких рукописах» (1944), а також на спадку Г. Гегеля, Л. Феєрбаха та І. Канта і деяких «буржуазних вчень» (наприклад, екзистенціалізму, що подавався у межах критики «буржуазних концептів» людини), почали надавати практиці значення способу освоєння людиною світу, при якому вона не лише прилаштовується до нього, як всі інші живі істоти, а прилаштовує його до себе і своїх потреб. При цьому, оскільки людина є частиною природи, що не може діяти всупереч її закономірностям, то даний процес освоєння трактується київськими мислинниками, наприклад, В. Івановим в його праці «Людська діяльність — пізнання — мистецтво» (1977), як «саморозвиток природи», при якому суб'єкт постає такою «самістю», що, виробляючи «для себе», вирізняє саму себе від зовнішнього

світу, але у цьому ж процесі «ставить себе у зв'язок з усім предметним світом» [1, с. 43]. А оскільки «трудові можливості» людини з часом змінюються, розвиваються, то й сама діяльна сутність людини «з часом уточняється» [1, с. 36].

Вищевказана ідея про взаємовплив людини та природи стала засадничою для представників академічної філософської культури ще з кінця 1960-х років. Так, наприклад, В. Босенко обґрунтовує, що свою «істинну сутність» розвиток світу розкриває у людській діяльності, в «логіці діяльності», у якій вона виступає як творчість, через яку людина, створюючи нові речі, не порушує «логіку розвитку» світу, а навпаки, «складає собою продовження розвитку взагалі»: «Діяльність людини… є такого типу розвиток, який виступає найнеобхіднішою умовою перетворення окремих конкретних розвитків у дійсності й розвиток взагалі у загальний розвиток» [2]. Тому творчість діяльності — це не лише спосіб існування людини, а й форма, через яку виявляється та розгортається розвиток світу, у якому людина-творець не «ламає» природу, а навпаки стає її продовжувачем — бере участь у її розвитку.

Так людина, згідно представникам Київської школи, у своїй діяльності не лише «виділяється зі світу причинно-наслідкових обставин і перестає бути "річчю серед речей"» [3, с. 6], але й впливає на навколишній світ своєю діяльність, підлаштовує його під себе, що дозволило, наприклад І. Бичку у праці «Пізнання і свобода» (1969), йдучи за І. Кантом, поділяти наявну реальність та два «царства»: царство Свободи — освоєна суспільною практикою людини частина реальності, та царство Необхідності — світ природних закономірностей. Причому, між поглядами І. Канта та київськими марксистами наявна фундаментальна відмінність: якщо у І.Канта вказані царства існували паралельно одне до одного, то згідно І. В. Бичку царство Свободи «відвойовує» собі свій простір у царства Необхідності своєю практичною діяльністю, що робить його також «вільним». Однак, варто враховувати, що, згідно київським марксистам, практична діяльність стає освоєнням лише остільки, оскільки вона не намагається порушити закони природи, а використовує їх у своїх цілях; останнє уможливлюється пізнанням цих законів, через що І. Бичко трактує й саме пізнання як «ідеальне освоєння», що обов'язково передує діяльнісному [4].

М. Злотіна у своїй дисертації «Загальні закони розвитку і принцип відображення» 1969 року тлумачить значення мислення як освоєння таким чином: «…єдність природи, людини і форм пізнання обумовлена історичним процесом розвитку природи»; однак, «людина, як творець, з одного боку, не лише може підпорядкувати собі оточуючу її дійсність, коли вона підпорядковується їй, її логіці, …але, з іншого боку, — згода з цією логікою є лише результатом "незгоди" з нею, з її наявним буттям, її заперечення

посередництвом практичної діяльності. Тобто, світ не задовольняє людину, і людина своїми діями вирішує змінити його» [5, с. 210, 211]. Адже, згідно М. Злотіній, не лише людина «виявляються генетично пов'язана з природою, але й сама природа у своїй конкретно-предметній формі виявляється актуалізованою діяльністю людини, і не тільки як частини природи, але і як суб'єкта пізнання» [5, с. 214]. Так пізнання як ідеальне освоєння світу «позначає шлях» для його «чуттєво-предметного перетворення», тобто, надає теоретичний базис для практичної діяльності, а через неї — стає шляхом реалізації людиною до самої себе, «своєї власної екзистенції», творчої сутності [4].

П. В. Копнін у своїй останній прижиттєвій праці «Філософські ідеї Леніна і логіка» (1969) також стверджує про те, що головною особливістю людини є її здатність «будь-який предмет природи перетворювати у предмет і умову своєї життєдіяльності», завдяки чому вона не прив'язана, подібно тварині, до біологічно обмежених умов свого виду» [6]. Відповідно до цього, й мислення він визначає як «розвинену здатність свідомо діяти з будь-яким предметом відповідно до його власної форми і міри, на основі образу, який об'єктивно і правильно відображає цей предмет» [6]. Це пов'язано із тим, що, як відомо, основою гносеологічної системи марксизму-ленінізму є марксистський принцип тотожності мислення і буття як відповідь на основне питання філософії — про пізнаваність світу. Згідно цього принципу, пізнати об'єкт означає «правильно» його відобразити — схопити мисленням його суттєві «боки» та властивості, які реально в ньому наявні. Окрім того, марксистське положення про мислення як відображення інтерпретують у Київській школі як процес, а не результат, відповідно чому П. Копнін трактує й саме мислення як діяльність, яка «визначається властивостями і закономірностями речі, взятими в їх розвитку». В результаті цієї діяльності в голові людини утворюється «ідеальний образ об'єкта», в якому зафіксовані його об'єктивні «боки» [6]. А оскільки в марксизмі до принципу відображення застосовується діалектичний метод, то відношення між мисленням та буттям розглядається як тотожність протилежностей, які, вважає П. Копнін, різняться за формою свого існування. Результатом вирішення даних протилежностей, як відомо, є суб'єктивний образ об'єктивного світу, відбиток, який, однак, є не застиглою копією об'єкта пізнання, а є його специфічним «освоєнням», перетворенням згідно властивостям та закономірностям мислення, що, як вважають київські марксисти-ленініcти 1960-х років, вказує на творчі властивості суб'єкта пізнання [6].

Підкреслюючи активність мислення щодо об'єкта пізнання, П. Копнін, слідуючи за Ф. Енгельсом, трактує його як вид діяльності, розмежовуючи теоретичну і практичну діяльність (практику). Адже, хоча в

мисленні «суб'єкт практично не змінює об'єкт, а лише… пізнає його закономірності», теоретичне відношення суб'єкта до об'єкта має за основу відношення практичне. Так П. Коппін, слідуючи за відомим марксистським положенням про єдність практики та пізнання, не ототожнює їх, але вказує, що як мислення виконує функції для практики, так і практика має важливу роль для мислення. Зокрема, вона визначає його мету, адже «мислення виростає з практичних потреб»; практика є «критерієм істинності», адже «саме посередництвом матеріального, практичного втілення відбувається процес перевірки об'єктивної істинності змісту мислення»; окрім того, практика є його «основою», — не лише початком та кінцем, але й проміжною ланкою у вигляді критерія абстрагування, оскільки «ставлячи перед собою певну мету, яка витікає з практичних потреб, людина виділяє одне в предметі та відволікається від іншого, яке не є суттєвим» [6]. Відповідно зазначеному, П. Коппін представив рух пізнання за наступною схемою: «об'єктивна реальність — практика — знання — практика — об'єктивна реальність» [7, с. 238].

Варто вказати, що дане положення про обмежуючу роль практики щодо досліджуваної реальності згодом отримало розвиток у трактуванні поняття «світ» В. Івановим. Зокрема він у своїй праці 1977 року стверджує, що сама «…суспільна історія включає у себе відношення людей до природи, завдяки чому природа вже не може виглядати як дещо принципово позалюдське» [1, с. 11]. Тобто, за В. Івановим, людина приймає активну участь у становленні природи як її активно-творча частина, причому, не лише своїми практичними діями, але й теоретичним відношенням, у зв'язку з чим він трактує й саме поняття світу як пов'язане із практикою: оскільким остання «обмежує взаємопов'язану цільність сущого» до певних його властивостей та закономірностей, необхідних їх, то вона у певному сенсі «виконує по відношенню до представленої у ній реальності впорядковуючу і систематизуючу роль… природа як система, як пов'язане органічне ціле виявляє в своїй структурі ознаку доцільної організації і розвитку» [1, с. 13]. На основі практики долається «глибока антитеза між природним та людським», адже саме поняття про світ тут постає елементом людського самоусвідомлення. Тобто: «Матеріальність і матеріальна єдність, — пояснює дослідник, — характеризує субстанціональну основу світу, але ще не його системну організацію», адже матерія як така, як «сукупність тілесно існуючого», не має жодної організації і «субординації», а є лише вічною «об'єктивністю». Коли ж «матеріальна дійсність отримує …практичний центр», тоді вона перестає бути «просто матерією» і стає «світом» для людини [1, с. 50].

Солідаризуючись з вищеозначеною думкою щодо значення практики для пізнання, М. Злотіна також розглядає мислення як «матеріально

обумовлене», зокрема, тим, що в ньому немає нічого, що відсутнє у практиці. Більше того, на думку М. Злотіної, мислення взагалі виступає як аспект не лише діяльності, як це було у П. Копніна, але й практики, та не зводиться до відображення наявного буття, а визначається історією розвитку практики [5, с. 264]. Наведена думка про мислення як аспект практики М. Злотіної демонструє наявну відмінність між його трактуванням як відображення об'єктивної діалектики П. Копніним та тлумаченням інших представників Київської школи. А саме: якщо П. Копнін, що сформувався як дослідник у кінці 1950-х — 1960-х передусім під впливом В. Леніна та Ф. Енгельса, акцентував увагу на відображувальній властивості мислення, результат якого, хоча й не є точною копією предмета, проте, відображає його об'єктивну діалектику, то М. Злотіна розглядає саме мислення як діалектичне. Тому діалектика у М. Злотіної, згідно вислову М. Поповича, стосується не «явищ», а «сутностей»: «На її думку, діалектичні суперечності, та й взагалі все, про що говорить гегелівсько-марксистська діалектика, стосується не речей матеріального, видимого світу, а сутностей. В речах і процесах, яких можна спостерігати, ніякої діалектики немає»; адже, хоча суперечність речі виявляється у її зміні, розвитку, який є реальним, об'єктивним, проте, постати одночасно й у своїй цілісності, як сутність предмета, етапи його розвитку здатні лише у мисленні, фіксуючись у логічних формах, що сформувались історією його розвитку [8, с. 186].

Отже, у М. Злотіної діалектична природа мислення пов'язується не з безпосереднім відображенням історичного розвитку предмета мисленням, але з історією розвитку його форм: історичною визнається сама логіка, яка, «відволікаючись» від пізнавальних відношень суб'єкта і об'єкта, досліджує «логічний устрій мислення, який забезпечує процес пізнання на основі вже добутих знань» [9, с. 246]. У цьому М. Злотіна солідаризується з відомим засновником світоглядно-антропологічного напрямку Київської школи В. Шинкаруком. Зокрема, В. Шинкарук у праці «Єдність діалектики, логіки і теорії пізнання» (1977), розвиваючи ідеї, викладені ще у роботі «Логіка, діалектика і теорія пізнання Гегеля» 1964 року під впливом філософії Г. Гегеля, доводив, що логічні форми мислення беруться не безпосередньо з дійсності, а опосередковано, — у їх утворенні важливу роль грає суспільно-історична практика та існуючі на її основі відношення: «Всі форми мислення — продукт суспільно-історичної практики, і склались вони в людському мисленні як відображення предметних відношень у процесі практичної діяльності людей. Але, виникнувши на цій матеріальній основі, форми мислення отримали відносну самостійність, почали виступати у процесі пізнання як логічні засоби осягнення ще не пізнаного, тобто, почали попереджувати і обумовлювати можливість подальшого процесу пізнання» [9, с. 79]. Їх пізнавальна роль полягає у тому, що вони «обумовлюють теоретичний розгляд предмету», посередництвом якого осягається

його сутність та пояснюються явища. Причому, стверджує В. Шинкарук, «у цьому процесі безпосереднє звернення до емпіричних, чуттєво даних об'єктів грає лише допоміжну роль, головну пізнавальну функцію тут виконують форми і принципи теоретичного мислення (форми і принципи синтезу емпіричних знань в наукові поняття і теорії)» [9, с. 79]; «кожне нове покоління засвоює цей логічний устрій разом із засвоєнням системи знання…» [9, с. 247]. Так форми мислення «представляють собою закономірний підсумок всієї природної і суспільної історії», зокрема — історії практичної діяльності людства, в якій «усвідомлюється природна діалектика матеріального світу крізь призму цієї діяльності» [5, с. 209].

Отже, основою людського мислення у Київській школі вважається практична «зміна природи людиною», оскільки сам «розум людини розвивався відповідно тому, як людина навчилась змінювати природу» [6]. Проте, мислення має властивість відображати предмет не лише таким, якими він є зараз, але й яким він може бути. У зв'язку із цим П. Копнін висуває концепцію «ідеї», яку він визначає як «образ, мірило, за яким людина з існуючих речей створює нові, тому в них відображені властивості і закономірності об'єктивної діяльності» [6]. А оскільки саме відображення буття у мисленні «як цілеспрямована діяльність» передбачає осягнення об'єкта «в усіх його потенціях, можливих формах зміни за допомогою практичної діяльності», тому П. Копнін, солідаризуючись з І. Бичком, приходить до думки, що «саме знання є духовним, людським способом освоєння дійсності», у якому «суще осягається через належне» [6]. Останнє передбачає, що не можна виключити «мету людини із розгляду буття», а тому П. Копнін вважає неадекватним питання про те, «що є предметом нашої філософії — об'єктивний світ чи мислення?». Він не задовольняється відповіддю Ф.Енгельса, що предметом філософії є «найбільш загальні закони природи, суспільства й мислення», та намагається подолати дану догму всезагальності: у праці «*Вступ* у марксистську гносеологію» він доводить, що марксистська філософія «вирішує проблеми, які пов'язані зі світоглядом», а у якості предмета світогляду називає «ставлення людини до світу» [7, с. 13]. Він доводить, що філософія органічно поєднує в собі два моменти: науковий і світоглядний, та пов'язує перший зі знанням законів розвитку об'єкта, а другий — із «сукупністю людського досвіду взагалі: мистецтво, мораль і т.д.» [7, с. 13]. Так філософія у розвідках П. Копніна стає «такою формою свідомості, яка виконувала б у суспільстві функцію світогляду», тобто «усвідомлення людиною свого буття» [7, с. 13], що згодом отримало розвиток у студіях представників Київської школи філософії 1970-х років, присвячених світогляду як специфічно людському духовно-практичному способу освоєння світу. Вказане світоглядне освоєння розглядається крізь «призму суспільних відносин» і потреб та здійснюється,

як уточнює В. Шинкарук у доповіді «Категоріальна структура світогляду. Світогляд і культура» на монреальській конференції 1983 року, за допомогою таких «духовних елементів», як «віра, надія, мрія, духовні почуття (а позитивними проявом усіх ним є любов у найширшому значенні цього слова)» [10, с. 276].

Наостанок вбачаємо необхідним вказати наступне. Згідно вищевказаним положенням, у світогляді, а також у пізнанні, мова йде не окремого індивіда та його особисті цілі, а про суспільство, до якого він належить. Так, згідно М. Злотіній, суб'єктом пізнання та діяльності є «все суспільство», а П. Коппін, поглиблюючи цю тезу, стверджує таке: «Людські цілі — це цілі суспільства, а не окремого індивіда», адже окремий індивід, живучи в суспільстві, обумовлений рівнем його розвитку та можливостями [6]. Вказане підтверджується думкою про те, що результом дослідження об'єкта є таке знання, яке є новим не лише для дослідника, але й усього людства: «Інакше це не буде дослідженням, а лише навчанням» [6]. Отже, суб'єкт пізнання в марксизмі-ленінізмі — це специфічна єдність суспільства та індивіда, у якій останній виявляється підпорядкованим елементом дійсного суб'єкта — суспільства; очевидно, що в такому історико-матеріалістичному контексті індивіди набувають соціально-класових характеристик, а саме слово «людина» отримує метафоричне значення.

Вищеказані положення демонструють відмінність між трактування суб'єкта у марксизмі-ленінізмі, який базується на спадку В. Леніна та Ф. Енгельса, та думкою, що ґрунтується на вченні К. Маркса та Г. Гегеля. А саме: В. Шинкарук ще у монографії «Логіка, діалектика і теорія пізнання Гегеля» (1964), досліджуючи спадок Г. Гегеля, висуває тезу про «єдність індивідуального й суспільного» у пізнанні, яку він деталізує у своїй праці 1977 року: суб'єктом пізнання є не суспільство саме по собі та не людина як така, а їх діалектична єдність. Причому у цій єдності акцент ставиться вже не на «суспільстві через людину», а на «людині у суспільстві»: «У дійсності реальним історичним суб'єктом пізнання є не система знання..., а людина через систему знання. Історичний суб'єкт пізнання — це суспільство в людині і людина в суспільстві. Суб'єкт — діалектична єдність загального і особливого, суспільного і індивідуального» [9, с. 187]. Так у Київській школі філософії суб'єкт пізнання проголошується вже не «все суспільство», а людина в ньому, що згодом стало відомою підставою для тверджень про заснування специфічного світоглядно-антропологічного напримку досліджень в Україні у другій половині XX століття радянської доби.

Висновки

Проведена історико-філософська реконструкція дозволила обґрунтувати, що практика є одним з центральних понять академічної філософської культури в Україні другої половини XX століття радянської доби не

лише для її світоглядно-антропологічного напрямку 1970-1980-х, але й для гносеологічних студій 1960-х років. Зокрема, практиці надається роль мети, критерія істинності та абстрагування, надаючи їх обмежуючої функції. Розвиток останнього положення у 1970-х роках привів київських мислинників до трактування самого поняття «світ» у відношенні до практики. Окрім того, представники академічної філософської культури України досліджуваного періоду розглядали людину як активно-творчого учасника становлення природи, не лише своїми практичними діями, але й теоретичним відношенням, надаючи мисленню роль теоретичного освоєння дійсності. Вказане уможливлюється його здатністю відображати не лише наявне, але й належне, через що представники Київської школи вбачають необхідним включення «у розгляд буття» ставлення людей до світу. Так у кінці 1960-х років вони виокремлюють світоглядну функцію філософії, що підготувало ґрунт для становлення світоглядно-антропологічного напрямку їх досліджень у 1970-х роках.

Список посилань

1. Иванов В. П. Человеческая деятельность — познание — искусство. Київ: Наукова думка, 1977. 252 с.
2. Босенко В. А. Диалектика как теория развития. Київ: Изд-во Киевского университета, 1966. 248 с.
3. Попович М. В. Про Ігоря Бичка. Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Серія: Філософія. Політологія. 2011. № 105. С. 3-18.
4. Ярмоліцька Н., Москальчук М. Проблеми пізнання, свободи та гуманізму в дослідженнях І. В. Бичка в радянський період. Молодий вчений. 2019. № 10 (74). С. 292 — 296. DOI: 10.32839/2304-5809/2019-10-74-102
5. Злотина М. Л. Общие законы развития и принцип отражения. Мария Злотина. Диалектика / отв. ред. Ю. А. Мелков. Київ: Институт философии им. Г. С. Сковороды; Институт софиологии, 2004. С. 47 — 264.
6. Копнин П. В. Философские идеи Ленина и логика. URL: https://leninism.su/books/4181-filosofskie-idei-vilenina-i-logika.html
7. Копнин П. В. Введение в марксистскую гносеологию. АН УССР, Ин-т философии. Київ: Наукова думка, 1966. 288 с.
8. Попович М. В. Памяти учителя. Социология: теория, методы, маркетинг. 2000. № 4. С. 184 — 187. https://stmm.in.ua/archive/rus/2000-4/18.pdf

9. Шинкарук В. И. Единство диалектики, логики и теории познания: введение в диалектическую логику. АН УССР, Ин-т философии. Киев: Наукова думка, 1977. 367 с.
10. Шинкарук В. І. Категоріальна структура світогляду. Світогляд і культура. Філософські діалоги. 2019. С. 270 — 277.

References:

1. Ivanov, V. P. (1977). Human activity — cognition — art. Kyiv: Naukova Dumka.
2. Bosenko, V. A. (1966). Dialectics as a theory of development. Kyiv: Publishing House of Kyiv University.
3. Popovych, M. V. (2011). About Ihor Bychko. Visnyk of Taras Shevchenko National University of Kyiv. Philosophy. Political Science Series, (105).
4. Yarmolitska, N., & Moskaliuk, M. (2019). Problems of cognition, freedom, and humanism in the Soviet-period research of I. V. Bychko. Young Scientist, 10 (74), 292 — 296. https://doi.org/10.32839/2304-5809/2019-10-74-102
5. Zlotina, M. L. (2004). General laws of development and the principle of reflection. In M. Zlotina, Dialectics, 47 — 264. (Yu. A. Melkov, Ed.). Kyiv: H. S. Skovoroda Institute of Philosophy; Institute of Sophiology.
6. Kopnin, P. V. (n.d.). Lenin's philosophical ideas and logic. Retrieved from https://leninism.su/books/4181-filosofskie-idei-vilenina-i-logika.html
7. Kopnin, P. V. (1966). Introduction to Marxist gnoseology. Kyiv: Naukova Dumka, Institute of Philosophy, Academy of Sciences of the Ukrainian SSR.
8. Popovych, M. V. (2000). In memory of a teacher. Sociology: Theory, Methods, Marketing, 4, 184 — 187. Retrieved from https://stmm.in.ua/archive/rus/2000-4/18.pdf
9. Shynkaruk, V. I. (1977). Unity of dialectics, logic and theory of cognition: Introduction to dialectical logic. Kyiv: Naukova Dumka, Institute of Philosophy, Academy of Sciences of the Ukrainian SSR.
10. Shynkaruk, V. I. (2019). The categorical structure of worldview. In Worldview and culture. Philosophical Dialogues, 270 — 277.

ISSN 2415–881X Politology Bulletin, Issue 96 (2025)

UDC 165+167/168+304.44]:005.573 DOI 10.17721/2415-88IX.2025.94.47–59

Nastasiia Chuiko

Assistant of the Department of Philosophy and Methodology of Science
Taras Schevchenko National University of Kyiv (Kyiv,Ukraine)
https://orcid.org/0000-0001-6362-3211
e-mail: chuiko1993@gmail.com

THE ROLE OF PRACTICE IN GNOSEOLOGICAL RESEARCHES OF ACADEMIC PHILOSOPHICAL CULTURE REPRESENTATIVES OF THE 1960S IN UKRAINE

Abstract

The paper presents a historical-philosophical reconstruction of the role of practice in the gnoseological studies of representatives of academic philosophical culture in Ukraine during the 1960s, with a particular emphasis on the Kyiv School of Philosophy. Employing a descriptive approach, it was revealed that in the gnoseological framework of the Kyiv School, practice functions not only as the purpose and criterion of truth but also as a factor that restricts the range of properties of the object under investigation taken into account to characteristics that adequate to the current practical needs, thereby directing human thinking. The conception of knowledge as conditioned by practice led some Kyiv scholars to interpret logical forms of thinking as products of socio-historical practical activity rather than direct reflections of reality. An examination of the continuity between the epistemological developments of the 1960s and the subsequent worldview-oriented studies of the 1970s suggests that the proposition of the limiting function of practice in cognition was further elaborated in a reinterpretation of the notion of the world as intrinsically linked to practice. Understanding cognition as a theoretical world mastery that precedes the practical and necessarily presupposes the inclusion of human attitude toward the world resulted in the identification of philosophy's worldview function, and laid the intellectual groundwork for establishing the worldview-anthropological research orientation in Ukraine's academic philosophical culture during the 1970s.

Keywords: academic philosophical culture in Ukraine during the second half of the 20th century in the Soviet era; Kyiv School of Philosophy; gnoseology; practice; world mastery; worldview.

Стаття надійшла до редакції 17.05.25

© Чуйко Н. В., 2025