

РОЛЬ ПРАКТИКИ В ОСМИСЛЕННІ ЛЮДИНИ ПРЕДСТАВНИКАМИ АКАДЕМІЧНОЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ КУЛЬТУРИ УКРАЇНИ ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ ХХ СТОЛІТТЯ РАДЯНСЬКОЇ ДОБИ

Вступ. Предметом дослідження визначено академічну філософську культуру в Україні кінця 1960-х – 1970-х років, зокрема – спадок співробітників Київського національного університету імені Тараса Шевченка та Інституту філософії НАН України, об'єднаних під часто вживаною назвою "Київська школа філософії", як частина історії інтелектуальної культури в Україні другої половини ХХ століття радянської доби. Об'єктом дослідження було обрано специфіку трактування людини представниками зазначеної школи та ролі практики в ньому. Вибір об'єкта обумовлено тим, що Київську школу часто асоціюють зі світоглядно-антропологічною тематикою, а не гносеологічною чи логічною. Проте сучасні дослідники переважно зосереджені на пострадянському спадку її представників, що впливає на загальну оцінку студій київських мислеників. Відповідно, реконструювання змісту доробку Київської школи філософії у радянський період доповнює незавершене завдання.

Методи. Для аналізу тлумачення практичної сутності людини представниками української академічної філософської культури Києва 1960–1970-х років застосовано описову методологію, що дозволило реконструювати зміст, який вкладали київські мисленики в поняття "людина" та "людська практична сутність", а також означити межі застосування їх визначень.

Результати. Розкрито, що представники Київської школи філософії у 1960–1970-х роках, слідуєчи настановам марксизму, надавали практиці ролі фундаментального чинника формування людини: вони вважали її умовою усвідомлення людиною самої себе та світу навколо, що становить базис її ставлення до себе як суб'єкта та до світу як об'єкта. Через практику людина набуває самості, а також свободи. Людина творить себе сама у практиці, а оскільки форми і способи практичної діяльності постійно змінюються, то гнучкою є і сама людина. Аргументовано, що представники академічної філософської культури в Україні кінця 1960–1970-х років трактують людину як історичну істоту, чим заперечують незмінність людської сутності та доводять, що історична зміна способів діяльності приводить не лише до покращення умов праці та виникнення нових її форм, але до якісного збагачення людської природи, "наростання людського у людині", "уточнення" людської сутності та її визначень. А марксистське тлумачення людської творчості і діяльності не як перетворення природи, а як форми її саморозвитку, отримало продовження у висновку про людину як "еволюційне ядро" (центр) світу, до якого "стягується вся природа" в історії свого розвитку.

Висновки. Установлено, що, попри наявну спробу представників Київської школи філософії радянського періоду прийти до антропологічних, "сенсожиттєвих" питань, їхнє трактування людини як єдності природного та соціального, а людської самості як похідної від суспільної практики, мало наслідком зведення індивідуального в людині до суспільного. Визначено, що самоусвідомлення людини вони трактували як таке, що здійснюється у "суспільно-значущих формах" та опосередковується "колективними зв'язками", а свобода розуміється не як персональна характеристика індивіда, а як звільнення суспільства, людства від природної необхідності. Доведено, що така обмеженість марксистськими настановами завадила їм надати задовільні відповіді на поставлені запитання, а згодом, після розпаду Радянського Союзу, завершилась критичним переглядом основ цих міркувань. Обґрунтовано, що їхні твердження про людську активність як складову частину саморозвитку світу узгоджувалось з радянською виробничою практикою нестримуваної індустріалізації, у якій природа та її ресурси розглядалися як співмірні людським потребам та потенціалу. Витлумачена таким чином єдність людини та природи у пострадянську добу отримала свою оцінку через студії колишніх представників академічної філософської культури в Україні кінця 1960–1970-х років, присвячені "діалектиці сучасної епохи" – екологічним кризам, спричиненим творчою практичною діяльністю людини.

Ключові слова: академічна філософська культура України другої половини ХХ століття радянського періоду, Київська школа філософії, людиноцентричні студії представників академічної філософської культури в Україні наприкінці 1960–1970-х років, практична сутність людини, історичність людської сутності, людина як "еволюційне ядро" світу.

Вступ

Актуальність дослідження академічної філософської культури в Україні другої половини ХХ століття радянської доби пов'язана з потребою у власному незаангажованому погляді на вітчизняну філософську культуру, що здійснюється, зокрема, шляхом історико-філософської реконструкції різних періодів її розвитку. Очевидно, що об'єктивний погляд на історію української філософії вимагає не лише дослідження оригінальних ідей, але й особливостей її функціонування у межах нав'язаних ззовні теоретичних систем, яскравим прикладом якого є студії співробітників Інституту філософії НАН України та Київського національного університету імені Тараса Шевченка другої половини ХХ століття у радянський період, часто об'єднаних словосполученням "Київська школа філософії".

Особливе місце в розвідках представників зазначеної школи посідає дослідження феномену людини, адже саме з "людиноцентричними" студіями нерідко пов'язують

її специфіку, вираженням чого є часто вживана назва "Київська світоглядно-антропологічна школа". Самі ж представники академічної філософської культури Києва другої половини ХХ століття радянської доби, ґрунтуючись на спадку К. Маркса, зокрема – його "Паризьких рукописах" (1844), а також Г. В. Ф. Гегеля (насамперед присвячених освіті й вихованню), розглядали людину у зв'язку з практичною діяльністю, суспільною практикою. Проте сучасні дослідники (А. Залужна, О. Фаріон, А. Вовк та інші) переважно зосереджені на вивченні пізнішого, пострадянського доробку київських мислеників, через що трактування людини представниками академічної філософської культури в Україні кінця 1960–1970-х років часто залишається поза увагою, що впливає на загальне уявлення про їхній спадок. Тому основним завданням цієї розвідки є реконструювання специфіки трактування людини представниками Київської школи філософії у 1960–1970-х роках, а також окреслення меж його застосування.

Джерела. Ця розвідка ґрунтується на працях відомих представників Київської школи філософії кінця 1969-го – 1970-х років, зокрема, таких дослідників, як В. Іванов, О. Яценко, М. Булатов, І. Бичко, присвячених практиці та культурі. Також враховано внесок П. Копніна, В. Шинкарука, М. Злотіної та В. Босенка в зазначену проблематику. А для того щоб окреслити межі застосування марксистських визначень природи людини, було застосовано роботи визначених представників Київської школи В. Табачковського та М. Булатова, написані вже після відновлення незалежності України.

Методи

Дослідження побудоване на застосуванні описової методології, що дозволило реконструювати зміст, який вкладали представники академічної філософської культури України другої половини ХХ століття радянської доби в поняття "людина", а також окреслити підґрунтя їхнього розуміння та межі застосування.

Результати

Як відомо, проблема людини, її сутності та специфіки сучасного буття було важливою темою студій представників Київської школи філософії. Наприклад, одним із ключових здобутків визначеного її засновником П. Копніна вважають те, що він, зосереджений на проблемі процесу наукового пізнання та мислення у душі інтелектуальної атмосфери 1960-х, долаючи поширене зведення марксистської філософії до законів розвитку, звернувся до "людиноцентричної" тематики. Зокрема, цей дослідник, заперечуючи поширене трактування філософії як науки про загальні закони розвитку природи, суспільства та мислення, доводить, що філософія не обмежується "законами", а має свій власний, відмінний від конкретних наук, предмет. Він виокремлює в марксистській філософії два напрями – науковий та світоглядний. У першому він розрізняє знання про буття (про розвиток), що має об'єктивний зміст, та знання про застосування цих знань, у якому результати наукового теоретичного мислення "обертаються" на суб'єктивну діяльність людей, стаючи методами їхнього мислення та діяльності; а коли з марксистської філософії береться знання та будується на його основі універсальний метод пізнання, тоді сама філософія, вважає П. Копнін, стає наукою – діалектичною Логікою. Натомість зі світоглядною функцією філософії ми маємо справу тоді, коли йдеться про "усвідомлення людиною свого буття". Однак світоглядна функція не існує ізольовано, а пов'язана з науковою: оскільки знання про суб'єктивну діяльність людей, їхню мету та потреби "не може бути зведене до науки", то наукова філософія "ніколи не прощається з людським ставленням до об'єктивного світу", – вона розв'язує проблеми, які стосуються світогляду, роблячи їх предметом свого дослідження, та надає йому знання про шляхи їх розв'язання. Отже, світоглядна та методологічна функції філософії функціонують як взаємопов'язані (Чуйко, 2018, с. 203), що П. Копнін підкреслює у своїх студіях, присвячених ірраціональним факторам процесу наукового пізнання та мислення. Зокрема, він розглядає такі поняття, як "віра", "омана", "правдивість", "здогадка", "наукова фантазія", "ідеал науки", "образ" (зокрема й художній) та інші, що виводять поняття "суб'єкт пізнання" за межі традиційних, вузькогносеологічних уявлень, та надають простір для студій, не обмежених пізнавальними можливостями людини.

Для підкріплення зазначеного вище положення маємо таку цитату П. Копніна: "Для матеріалізму вихідним є твердження, що істинним суб'єктом пізнання і практичної дії є людина, і не лише своїм пізнанням, але й усім,

що їй властиве". А під "тим, що їй властиве", розуміється самоусвідомлення: "Знання не тотожне всякому психічному акту, воно передбачає виокремлення людиною себе з навколишнього світу і процес усвідомлення його" (Копнін, 1966, с. 59). Проте тут варто звернути увагу на таку особливість трактування суб'єкта в марксизмі, як його суспільність. Тому цілі пізнавальної, а за нею – практичної, діяльності суб'єкта в П. Копніна – "це цілі суспільства, ...а не окремого індивіда", адже окремий індивід, живучи в суспільстві, ґрунтує свої цілі на знанні суспільних потреб та законів розвитку суспільства (Копнін, 1966, с. 59). Відповідно, процес усвідомлення людиною себе в марксизмі проходить у "соціальних", "суспільно-значущих формах": "Пізнає дійсність людина, яка перебуває на певному ступені суспільного розвитку, і в цьому сенсі пізнання будь-якого об'єкта (природного або суспільного) несе в собі соціальний момент" (Копнін, 1961, с. 44). Це поняття "соціальний момент" сьогодні подекуди трактують, як антропологічний момент. Проте його тлумачення самими представниками академічної філософської культури в Україні радянської доби, зокрема 1960-х років, ґрунтується на постулатах марксизму, одним із яких є визначення людини як діалектичної єдності не індивідуального і соціального та природного, а лише природного і суспільного, причому останнє, вважають вони, і становить той зміст "людського", яке вирізняє людину з-поміж інших істот. Так і П. Копнін, слідуючи марксистським настановам, акцентує увагу на суспільності людського пізнання та дії, зазначаючи, що "коли вчений займається дослідженнями... то він виступає не як Петров, Сидоров, ...а як суспільство": "На перший погляд здається, що мислить окремо взятий індивід, а саме мислення виступає предметом його діяльності. Але це так лише на поверхні. Звісно, що поза окремими індивідами немає мислення. Але окремий індивід мислить лише остільки, оскільки він входить у загальне, чим у цьому разі є людське суспільство" (Копнін, 1968, с. 71). А тому, вважає дослідник, коли одиничний суб'єкт "робить відкриття", то в його діяльності "робить відкриття також все людство", адже результатом його дослідження є таке знання, яке є новим не лише для дослідника, але й суспільства: "Інакше це не буде дослідженням", а лише "навчанням" (Копнін, 1968, с. 72–73). Зазначене приводить до висновку, що, попри наявний відхід П. Копніна від класичних визначень суб'єкта пізнання, у нього він – це така єдність індивіда та суспільства, у якій перший виявляється підпорядкованим елементом другого як дійсного суб'єкта. У такому історико-матеріалістичному контексті індивіди набувають соціально-класових характеристик, а саме слово "людина" отримує метафоричне значення.

Спробу відійти від марксистських визначень суб'єкта пізнання та дії зробив В. Шинкарук. Зокрема, він у праці "Єдність діалектики, логіки і теорії пізнання" (1977), досліджуючи філософський спадок Г. В. Ф. Гегеля, стверджував про діалектичну єдність людини і суспільства та доводив, що дійсним суб'єктом пізнання, згідно з його ж виразом, є не "суспільство через людину", а "людина в 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" (Шинкарук, 1977, с. 187). Це обумовлено тим, що саме пізнання здійснюється у контексті історії інтелектуального розвитку людства, яка засвоюється індивідом у процесі його соціалізації та освіти (Шинкарук, 1977, с. 21). Проте не лише діяльність людини залежить від

суспільства: в індивідуальному досвіді особи "отримує свою реалізацію увесь суспільно-історичний процес пізнання"; у цьому ж індивідуальному досвіді він "уточняється" відповідно до нових умов. Тому, згідно з В. Шинкаруком, "кожне нове покоління людей, засвоюючи у процесі виховання і освіти суспільно закріплені (в мові і системі знання) форми пізнавального досвіду попередніх поколінь, реалізує свої пізнавальні здібності в новому суспільно-історичному досвіді. Новий досвід як вищий ступінь пізнання корегує досвід попередніх поколінь, і те, що не підтверджується у ньому, забувається чи живе лише як традиція. Відповідно, для того щоб отримане зберіглося, воно має підтвердитись у новому досвіді, адже навіть традиції, хоч вони і живучі, все ж відмирають" (Шинкарук, 1977, с. 51).

У процесі освіти та соціалізації людина отримує здатність не лише мислити, але й діяти: шляхом залучення до діяльності в навчанні в людини формуються такі "здібності", які, як пояснює О. Яценко, були "розвинені сукупним людством у процесі створення своєї культури" (Яценко, 1977, с. 77). Крім того, людина формує свої людські характеристики у практичній діяльності, адже в ній вона не тільки вчиться виробляти матеріальні та духовні блага, але й усвідомлювати себе: як обґрунтовує В. Іванов, лише у практиці суб'єкт постає такою "самістю", для якої все, що її оточує, є "зовнішнім предметом" щодо неї (Іванов, 1977, с. 43). Зазначене він підкріплює, посилаючись на тезу К. Маркса про те, що люди "починають відрізняти себе від тварин тоді, коли починають виробляти необхідні життєві засоби". Проте, виробляючи "для себе", людина не лише відрізняє себе від зовнішнього світу, але й водночас "ставить себе у зв'язок з усім предметним світом", тобто в суб'єкт-об'єктне відношення (Іванов, 1977, с. 36). Відповідно до цього В. Іванов пропонує уточнення поняття "відношення": "На відміну від поширеного отожднення поняття «відношення» з поняттям «взаємодія», яке застосовується для характеристики будь-якого природного зв'язку, Маркс розуміє тут під відношенням не предметний зв'язок взагалі і навіть не активність, властиву тваринам; Відношення є активність особливого роду, бо вона, по-перше, будь-який зв'язок трансформує в площину «для мене», тобто зводить джерело активності в ранг суб'єкта, по-друге, вона так само вносить зовні іншу сторону відношення, перетворюючи її на об'єкт, нарешті, по-третє, ця активність тим самим визначається як відношення нерівноправних сторін і єдиним носієм «відношення» виступає суб'єкт, оскільки лише він вносить у світ аспект буття «для себе»" (Іванов, 1977, с. 36). Ознакою переходу до "людського" як вищого ступеня організації є той момент, "коли сама ця життєдіяльність стане предметом «відношення» з боку її носіїв", – пояснює Іванов (1977, с. 37). І далі: "Це – той фундаментальний поворот, на якому властивість самоорганізації живих систем поступається місцем механізму самоконтролю, що означає виникнення «відношення» до самого себе, становлення «самості», суб'єктивності з її іманентною здатністю бути «для себе». Цей поворот теоретично можна мислити, як виникнення нового типу активності, який визначається вже не видовим способом існування, закріпленим в інстинкті, а колективним предметно-діяльнісним відношенням, що опосередковує біологічний зв'язок" (Іванов, 1977, с. 37).

Очевидно, що ця "колективність", суспільність сама по собі нічого не виробляє, проте вона являє собою "спосіб діяльності, акумульований конкретними суб'єктами та реалізований ними" (Іванов, 1977, с. 31). А оскільки

способи діяльності людини з часом змінюються, удосконалюється, то й "сутність" людини "з часом уточнюється". Отже, доводить дослідник, людина, як і поняття про неї, характеризується історичністю, та залежить від зміни способів практичної діяльності, проходячи шлях від істоти, яка здатна створювати найбільш прості, примітивні знаряддя праці, аж до "висновків" про "творчість" як її "глибинну сутність" (Іванов, 1977, с. 34). Тому ключовою властивістю людини, отриманою з її практики, В. Іванов вважає її розвиток, зміну, яка, однак, приводить не до заперечення нею самої себе, а глибшого розуміння (Іванов, 1977, с. 114).

Солідаризуючись із зазначеною вище думкою, інший представник Київської школи О. Яценко стверджує, що людина творить себе сама: вона "є істотою історичною", адже історичною є її суспільно-практична діяльність, що означає, що немає жодного "незмінного конкретного змісту людської сутності", адже "свої сутнісні сили людина формує і розвиває у процесі своєї творчої діяльності". Отже, з історичною зміною способів виробництва та виробничих відносин змінюється і сутність людини, а тому людська сутність полягає у постійному "самоперетворенні, яке збігається з перетворенням зовнішніх обставин". Це самоперетворення через зміну діяльності дослідник трактує не як просто прогрес – виникнення нових форм та способів діяльності, а як "наростання людського у людині" (Яценко, 1977, с. 46). Так людина виступає тут як пластична істота, що здатна змінюватись відповідно до умов своєї практики та виробничих відносин, – тобто в суспільстві, не залежачи від зміни природних зовнішніх умов свого життя. Варто підкреслити, що, попри емансипативний характер цієї марксистської думки, що наголошує на відкритості людини та безмежності потенціалу її творчості, означена ідея гнучкості людської сутності в марксистсько-радянському дискурсі отримала загрозливе звучання, ставши теоретичним підґрунтям тоталітарної соціальної інженерії, що, зокрема, прагнула створити "нову радянську людину" шляхом насильницької зміни умов життя своїх "піддослідних". Як відомо, згубні наслідки таких експериментів були предметом критики багатьох закордонних філософів, найвідомішими з яких є К. Поппер, Г. Арендт та Л. Колаковський, а про безглуздість та нелюдськість таких практик говорили українські дослідники – колишні представники академічної філософської культури в Україні другої половини ХХ століття радянської доби вже після розпаду СРСР, наприклад співробітники Інституту філософії НАН України та Київського національного університету імені Тараса Шевченка у колективних монографіях Табачковський (1995), Булатов (1995).

Натомість у Київській школі філософії другої половини ХХ століття радянського періоду розвиток людиною самої себе пов'язується з процесом її практичного впливу на природний світ. Тому тематика взаємодії людини зі світом була в центрі уваги багатьох представників академічної філософської культури в Україні кінця 1960–1970-х років, а І. Бичко досліджував її у зв'язку із вирішенням питання про відчуження людини від результатів її праці. Зокрема, він, слідуючи К. Марксу, пов'язує суспільні умови життя людей з наявною в них практикою та розглядає зміну методів практичної діяльності як основний засіб подолання відчуження, чим переводить зазначене питання із суспільно-політичного, класового протистояння, характерного для марксизму-ленінізму, на протиставлення людини і природи. Проте, оскільки в дійсності "можливо створювати лише можливе", адже людина творить щось із чогось, використовуючи матеріали

та засоби, наявні у природі, застосовуючи її закони, то вона у своїй діяльності не заперечує природу, а слідує їй. Для підкреслення цієї обставини представники Київської школи філософії з кінця 1960-х років починають застосовувати поняття "освоєння" замість "перетворення" чи "перевтілення" світу, а П. Копнін ще в середині 1960-х критикує ідею створення у марксизмі антропології та онтології як спеціальних напрямів досліджень, що розглядали б людину відокремлено від світу, а світ – від людини. Оскільки ж для того, щоб змінити світ природи практичною діяльністю, долаючи природні закономірності, необхідне знання про них, І. Бичко звертається до гносеологічної тематики в контексті відчуження. А саме – він трактує пізнання як специфічний спосіб освоєння – "ідеальне освоєння світу", що необхідно передую його практичній зміні (Ярмоліцька, & Москальчук, 2019).

М. Злотина у своїй дисертації "Загальні закони розвитку і принцип відображення" (1969) також розглядає людину і природу як нерозривно пов'язані. Зокрема, вона тлумачить їх відношення таким чином: "...єдність природи, людини і форм пізнання обумовлена історичним процесом розвитку природи: людина як суб'єкт пізнання (а людина – це суспільна людина, суспільство), її пізнавальні форми – не дещо зовнішнє щодо природи, ...а історичний результат розвитку природи" (Злотина, 2008, с. 210). Проте в Київській школі філософії мислення про дійсність вважається процесом її "специфічної трансформації за притаманними пізнанню законами й у відповідних йому формах" (Злотина, 2008, с. 211), тобто, "з точки зору" історії розвитку суспільної практики та форм мислення її суб'єкта-носія (Злотина, 2008, с. 210). Відповідно, вважає дослідниця, "людина як творець, з одного боку, не лише може підпорядкувати собі навколишню 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" (Злотина, 2008, с. 211). Адже в цій діяльності "не лише пізнання і його суб'єкт виявляються генетично пов'язаними з природою, але й сама природа у своїй конкретно-предметній формі виявляється актуалізованою діяльністю людини, і не лише як частини природи, але і як суб'єкт пізнання" (Злотина, 2008, с. 214).

Цим визначенням людської діяльності як "актуалізації" природи М. Злотина, ґрунтуючись на працях К. Маркса, суттєво змінює її статус, долаючи протиставлення природного і штучного, суспільної та природної історії. Адже, як уточнює В. Босенко, марксистське положення ще у праці "Діалектика як теорія розвитку" (1966; була перевидана у 2001 році), свою "істинну сутність" розвиток природи проявляє у діяльності, в "логіці діяльності", яка, як стверджує він, є "ї основою, і розвитком пізнання, і основою пізнання розвитку, і розкриттям істини, і критерієм істини, і вирішенням суперечностей, і встановленням єдності між дійсним розвитком і розвитком мислення" (Босенко, 1966). У цій "революційно-практичній діяльності" розвиток виступає як творчість, у якій людина, створюючи нові речі, не порушує "логіку розвитку" світу, а навпаки, "являє собою продовження розвитку взагалі": "Діяльність фактично забезпечує формування принципу розвитку у вигляді включення логіки розвитку в науку логіки про розвиток, у поняття і категорії, як виражають сутність розвитку і становлять теорію розвитку", – переконує він. І далі: "Діяльність людини (яка є сукупністю усіх суспільних відносин) є такого типу розви-

ток, який виступає найнеобхіднішою умовою перетворення окремих конкретних розвитків у дійсності й розвиток взагалі на загальний розвиток (загальне в кінцевому підсумку є суспільне)" (Босенко, 1966). Отже, у студіях представників академічної філософської культури у Києві 1960-х років творчості і діяльності надають значення не лише специфічного способу існування людини, а й форми, через яку виявляється та розгортається розвиток природи; тому людина, яка творить, не "ламає" природу, а навпаки, стає її продовжувачем – бере участь у її саморозвитку.

Означену роль людської діяльності для розвитку природи уточнює І. Бичко, трактуючи її як вияв свободи. Зокрема, він у своїй праці "Пізнання та свобода" (1969) акцентує увагу на тому, що свобода людської діяльності є визначальною характеристикою людини; саме ж "питання" свободи, вважає він, – це питання передовсім про можливість доцільного впливу на довколишній світ. Тобто поняття свободи він пов'язує із умінням долати природні закономірності, відповідно до потреб і бажань суспільства. Ця творча властивість людини підкреслюється його зверненням до понять "царство Свободи" (суспільний світ) та "царство Необхідності" (природний світ) І. Канта, однак, якщо в І. Канта зазначені царства існували паралельно одне до одного, то в І. Бичка царство Свободи "відвойовує" собі свій простір у царства Необхідності, робить його також "вільним". А умовою, що уможлиблює свободу, є складність самої дійсності, що виявляється у множині потенційних можливостей, наявних у ній. Тому вільною може бути лише така дія, яка, вважає дослідник, свідомо обирає та втілює одну з них. Окрім того, як доводить І. Бичко, свобода не обумовлюється "наявним станом справ", хоча вона й не «випадає» з універсальної детермінованості буття, оскільки творення людиною власного світу відбувається за допомогою сил і властивостей, наданих самим природним світом. Людина як частина цього світу детермінована його закономірностями, проте ця "детермінованість" людського вибору є відмінною від детермінованості природних процесів: вона визначається не стільки наявними обставинами, скільки майбутніми – "присутніми в них можливостями", одну з яких вона свідомо обирає та реалізовує. Для пояснення своєї думки І. Бичко, ґрунтуючись у своєму визначенні поняття свободи на вченні Ф. Енгельса, застосовує поняття "пізнана необхідність", де саму необхідність він пов'язує з наявними у дійсності можливості. Причому свобода визначається у нього не пізнанням можливостей ("ідеальним освоєнням"), як це було, наприклад, у Б. Спінози, а діяльністю, тому знання тут є не умовою свободи, а лише її "передумовою". Сама ж свобода, доводить він, цитуючи Ф. Енгельса, полягає у можливості не пізнавати, а реалізувати свої знання, "планомірно змушувати закон природи діяти для певних цілей" у "пануванні над ними самими і над зовнішньою природою" (за: Ярмоліцька, & Москальчук, 2019). Таке інтерпретування "свободи як пізнаної необхідності" М. Попович у своїй замітці "Про Ігоря Бичка" (2011) коментує таким чином: "Ігор Бичко прочитав по-новому формулу Спінози, спіраючись на слова того ж таки Енгельса, тільки чомусь проігноровані його послідовниками: свобода є «здатність приймати рішення з найкращим знанням справи». Тут зникають згадані «два ряди законів» (закони природного розвитку та закони розвитку суспільства. – Авт.), дійсність репрезентується сукупністю захищаних у ній можливостей, рішення зберігає характер вільного вибору, а від того, наскільки знання справи

близьке до найкращого, залежить ефективність дії. Характеристика вчинку набуває нових параметрів, стає глибшою і об'ємнішою. Людина поступово виокремлюється зі світу причинно-наслідкових обставин і перестає бути «річчю серед речей» (Попович, 2011, с. 6). Ця можливість діяти в І. Бичка "не суперечить об'єктивним закономірностям дійсного світу, навпаки – вона виражає одну з фундаментальних закономірностей матеріальної дійсності" – підпорядкування "якісно вищій формі матерії" (людині) усіх інших, "якісно нижчих" форм (за: Ярмолицька, & Москальчук, 2019).

Здатність людини бути поза світом причинно-наслідкових обставин, підпорядковувати собі нижчі форми, очевидно, має свою передумову в тому, що людина є такою "природною істотою, умови існування якої не дані у природі в готовому вигляді", а тому природа, як пояснює О. Яценко, являє собою лише "дещо зовнішнє" щодо неї, а не її "готове людське буття", адже суто людське буття твориться самою людиною (Яценко, 1977, с. 9–10). А коли йдеться про "зовнішнє", "зовнішній світ", "світ поза нами", уточнює інший представник Київської школи М. Булатов, то це передбачає, що "ми самі – люди – є – "внутрішнє" у цьому світі, що ми перебуваємо "всередині" нього, утворюємо його ядро, ...до якого стягується вся природа" (Булатов, 1974, с. 159). Тобто, доводить дослідник, людина являє собою центр, ядро світу, проте це "ядро" є "не просторове, а еволюційне": хоча "історично цей світ передувє появі людини", проте сама людина "підкоряє собі природу, використовує її, ставить її на службу" собі. У цьому "підкоренні" людині світу "природне і в самій людині, і поза нею ("навколишній" світ)" постає як "підпорядковане" людській практиці. Людина-творець виступає як дещо "самостійне", "самое", а тому, стверджує М. Булатов, "якщо взяти співвідношення «людина – природа», то лінія історичного розвитку складається у поступовому підпорядкуванні природи цілям людини"; "природа ставиться їй на службу, перестає бути «в собі та для себе», стаючи «природою для людини»" (Булатов, 1974, с. 160). Людина в цій системі постає вже "не лише суб'єктом (носієм діяльності, активності)", але й "субстанцією", яка "існує за допомогою самої себе", адже "людину не створив ні бог, ні природа", а вона сама у процесі своєї ж практики; тобто людина проголошується М. Булатовим єдиною у світі "причиною самої себе" (Булатов, 1974, с. 160). І далі: "Субстанціальність матерії, її існування через себе (а не через бога або ідею) знаходить яскраве вираження у людині. Але самостійність людини не відокремлена від свідомості та діяльності. Людина є їх носій, тобто суб'єкт. Вона, таким чином, утворює єдність субстанціальності та суб'єктивності" (Булатов, 1974, с. 160–161).

Зазначене підпорядкування людиною природи, надання їй значення "еволюційного ядра", "субстанції", отримує продовження у В. Іванова, який, на відміну від, наприклад, І. Бичка, пов'язує виокремлення людини не з дією, а з її практичним світовідношенням; базис останнього становить усвідомлення людиною себе, що, як відомо, виникає з практики, проте згодом отримує самостійне значення, стаючи посередником між людиною і дійсністю. Насамперед В. Іванов стверджує, що "...суспільна історія включає у себе відношення людей і природи, завдяки чому природа вже не може вважатися чимось принципово позалюдським. Якщо, з одного боку, людська історія є продовженням і «дійсною частиною історії природи», то, з іншого боку, не меншою мірою історія є також «суспільною дійсністю природи»" (Іванов, 1977, с. 11). Тобто, за В. Івановим, людина бере активну

участь у становленні природи як її активно-творча частина. Це "становлення природи людиною", цей розвиток природи "до рівня людського, який полягає у практичному освоєнні природи в межах суспільної історії", містить у собі два моменти: характеризує генезис людини як природного тіла та фіксує перетворення природи на "неорганічне тіло" людини, яка діє (Іванов, 1977, с. 11). Отже, природа та людина у студіях В. Іванова існують у єдності, будучи однією природою, однак узяті окремо, вони є "власне людина і власне природа як предметні реальності, що вступають у зв'язок". У цьому зв'язку "...навіть уявлення людини про суверенну і безвідносну природу виробляються як історичний продукт практичного відношення до неї", що пов'язано з тим, що будь-які пізнавальні інтереси людини "пронизані інтенцією людської самосвідомості", усвідомленням себе, своїх можливостей та потреб, тому в людській свідомості і, відповідно, мисленні, закони природи "мають сенс" не самі по собі, а "лише як обґрунтування людського буття" (Іванов, 1977, с. 11, 47). І далі: "Самосвідомості чужий об'єктивізм, адже вона є рефлексія", яка спрямована на саму себе – людину, а через практику ця саморефлексія "поєднує всю дійсність у світ з людським епіцентром і всю його реальну архітектоніку і динаміку проглядає через призму «для-себе-буття» людини" (Іванов, 1977, с. 47–48). Останнє пов'язане з тим, що здатність до самоусвідомлення є "одним із найвищих виявів продуктивного характеру суб'єктивності" та являє собою "духовний еквівалент практики", втілюючи в собі її універсальність та будучи тією чуттєвою "формою", через яку людині даний "увесь предметний світ" (Іванов, 1977, с. 48). А оскільки, як нагадує дослідник, людина може існувати, усвідомлювати саму себе, лише вступаючи у практичний зв'язок зі світом, а сам об'єктивний світ може "бути для людини" лише тоді, коли він має стосунок ("представлений") до її практики, то з цього випливає, що предмет у свідомості людини наявний лише у вигляді "діяльного переломлення і членування", а тому "абсолютно неможливо" для людини "знати об'єкт і весь світ поза діяльністю". Таким чином В. Іванов доводить, що пізнання людини "залишається завжди людським", суб'єктивним та "не може стати "нічиїм", відповідно, "суб'єктивність" людського мислення не може бути подолана повністю; проте, оскільки знання прагне у своєму розвитку стати об'єктивним, істинним, то можливе "зростання об'єктивності пропорційно всебічності пізнання", однак при цьому "чим більш всебічним воно стає, тим більшу долю відвоює у ньому для себе людська самосвідомість, яка і самобутність світу вважає (покладає) своєю" (Іванов, 1977, с. 48).

Отже, підсумовуючи, варто відзначити, що Київські мисленики кінця 1960–1970-х років тлумачать практику як таку діяльність, у якій людина отримує свою самість та свободу, звільняючись від природної необхідності, та не лише реалізує, але й нарощує свою специфічну людську сутність. Отже, представники Київської школи філософії, тлумачачи людину як діалектичну єдність природного та самоствореного, суспільного, стверджують активність життєдіяльності людини, обґрунтовують її право на вдосконалення себе та свого світу, а, трактуючи людину як закономірний продукт розвитку природи, що своїми діями продовжує, дороблює її, долають уявлення про несумісність людського та природного, наголошуючи на їхньому взаємозв'язку. Проте варто зазначити, що, незважаючи на спроби представників академічної філософської культури в Україні кінця 1960–1970-х років вийти в межі антропологічного, людиноцентричного дискурсу, марксистські межі тлумачення людської самості

як похідної від суспільної практики мали наслідком поглинання індивідуального, людського, суспільним, до суспільного – практичним. Тому й самоусвідомлення людини трактується київськими мислениками радянського періоду як таке, що відбувається у "суспільно значущих формах", опосередковане "колективними зв'язками"; а коли вони говорять про свободу, то мовлять не про персональну свободу індивіда, а про звільнення суспільства, людства, від природної необхідності. Таким чином, людина, визначена через діяльність, постає в марксизмі агентом суспільної практики та стосунків, які ґрунтуються на ній, що, очевидно, завадило київським дослідникам радянської доби надати задовільні відповіді на питання, що турбували їх, та змусило шукати нові й нові опосередкування між особистісним та загальнолюдським – практичним. І лише згодом, після розпаду Радянського Союзу, представники Київської школи філософії отримали змогу критично переглянути основи своїх розумінь. Наприклад, тоді зникає і практика, і класові антагонізми, і колективне, а основою людинознавчих студій стає вже не єдність природного та соціального в людині, а діалектика добра та зла в людській природі (див.: Табачковський та ін., 1995). Нову оцінку отримала й сама марксистська філософія. Наприклад, визнаний засновником антропологічного повороту В. Шинкарук у розділі монографії "Філософська антропологія: екзистенціальні проблеми" (2000) оцінив філософію "автентичного марксизму" (антропологічні студії "молодого Маркса") таким чином: "...попри всі досягнення цієї філософії, вона все сутнісне в індивідуальному людському бутті, всю самоцінність і неповторність останнього – поглинає і розчиняє суспільним як визначальним" (за: Табачковський, 2002, с. 82).

Окрім зазначеного вище, варто додати, що неспроможність та навіть шкідливість виявила марксистсько-радянська ідея про безмежність діяльних можливостей людини, що була обґрунтована представниками академічної філософської культури в Україні радянського періоду. А саме: трактуючи людину як продовжувача розвитку природи, що, височіючи над нею як її еволюційний центр, що має здатність долати природні закономірності та спрямовувати її розвиток, ця ідея містила в собі загрози ілюзії невичерпності ресурсів природи, співвіднесення їх із людським потенціалом, що призвело до віри у вседозволеність суспільства у його виробничій практиці. Таке ставлення вже має наслідки у вигляді екологічних криз, подолання яких досі є актуальним питанням. Такі наслідки ще більше спостерігаються у країнах пострадянського простору, які, "звільняючись" від "вад капіталізму", самі ж поглибили приписувані йому проблеми. Відомим прикладом цього є техногенна катастрофа 1986-го року, аналогів якої немає більше ніде в Європі. Окрім цього, також спостерігаються і інші наслідки радянського способу виробництва, наприклад висока забрудненість повітря, води й ґрунтів унаслідок нестримованої індустріалізації в СРСР, тоді як більшість розвинених "буржуазних капіталістичних країн" займались створенням та вдосконаленням свого екологічного законодавства ще з 1970-х років. З огляду на це закономірним видається те, що одним із найперших питань, які намагались вирішити київські мисленики одразу після розпаду Радянського Союзу, була проблема взаємовпливу людини та природи, проте вже не з погляду майбутніх світлих перспектив, а в контексті негативних наслідків цієї взаємодії. Доводячи "оберненість проти людини її власних вчинків", дослідники не обмежували соціально-економічною сферою. Наприклад, у колективній моно-

графії "Філософія ноосфери. Філософський зміст і сучасний смисл феномену ноосфери" під редакцією М. Булатова (1995) автори досліджують еволюцію поняття "ноосфера" та його теперішнє значення у контексті "діалектики сучасної епохи" – екологічних криз, спричинених саморозвитком світу через практичну діяльність людини (Булатов, 1995, с. 3). Зокрема, вони, критикуючи поширене трактування ноосфери як найвищого етапу біосферного розвитку, "торжества" розумності (Булатов, 1995, с. 64), доводять, що вона є не "кульмінацією" природи через дії людини як найвищої стадії її розвитку, а її "деградацією" через людські дії (Булатов, 1995, с. 4). Автори, критично переосмислюючи поширену в 1960–1970-х роках у Київській школі (наприклад, наявну ще в М. Злотіної та В. Босенка) думку про саморозвиток природи через практику, тлумачать ноосферу як фазу розвитку природи, на якій людина, будучи її частиною, внаслідок власних дій вступає із нею у конфлікт, що виявляє "внутрішню суперечливість і нерациональність" не лише людини, але й самого "природного цілого" (Булатов, 1995, с. 7). Тому надважливим завданням вони вбачають формування специфічного екологічного світогляду, який, не нівелюючи технологічний прогрес, пропонував би погляд на світ не як на засіб задоволення потреб людини, через призму сучасного розвитку людських практичних можливостей, а як на самодостатню, незалежну від людських потреб і цілей, "самоцінну реальність" (Булатов, 1995, с. 7, 147).

Дискусія і висновки

Ця розвідка, присвячена дослідженню специфіки трактування людини в українській академічній філософській культурі кінця 1960–1970-х років, а також значенню суспільної практичної діяльності в ньому, подана тут спадком визнаних представників Київської школи філософії як частини вітчизняної інтелектуальної історії, виявила, що київські мисленики в означений період, слідуючи марксистським настановам, надавали практиці ролі фундаментального чинника формування людини: вони вважали її умовою усвідомлення людиною самої себе та світу навколо, на основі якого конститується її ставлення до себе як суб'єкта та до світу як об'єкта. Отже, у Київській школі саме через практику людина набуває своєї самості, а також свободи. Трактуючи людину як історичну істоту, що творить себе сама своєю практичною діяльністю, вони заперечували незмінність людської природи та доводили, що історична зміна способів діяльності приводить не лише до полегшення умов праці та виникнення нових її форм, але й до "уточнення" людської сутності, "наростання людського в людині", до якісного збагачення людської природи та формулювання нових її визначень. А марксистське тлумачення творчості та діяльності людини не як перетворення природи, а як форми її саморозвитку, отримало продовження у висновку про людину як "еволюційне ядро" (центр) світу, до якого "стягується вся природа" в історії свого розвитку. Останнє відповідало радянській виробничій практиці та нестримованій індустріалізації, у якій природа та її ресурси розглядалися як сумірні людським потребам та потенціалу. Окрім того, варто зазначити, що, попри наявну спробу представників Київської школи філософії радянського періоду прийти до антропологічних, "сенсожиттєвих" питань, їхнє трактування людини як єдності природного та соціального, а людської самості – як похідної від суспільної практики, мало наслідком зведення індивідуального в людині до суспільних значень. Зокрема, самоусвідомлення людини трактувалось ним як таке, що

відбувається у "суспільно значущих формах" та опосередковується "колективними зв'язками", а свобода розумілась не як персональна характеристика індивіда, а як звільнення суспільства, людства від природної необхідності. Очевидно, що така обмеженість марксистськими настановами завадила їм надати задовільні відповіді на питання про людину та її буття, а згодом, після розпаду Радянського Союзу, завершилась критичним переглядом теоретичних основ їхніх міркувань.

Наостанок зазначимо, що наша розвідка мала за мету надати уточнення до загального уявлення про спадок представників Київської школи філософії у радянський період, зокрема тих, що стосуються значення практики для людини та її буття. Проте ця тема не вичерпує зміст спадку київських мислеників радянського періоду. Наприклад, мало дослідженим залишається питання трансформацій методологічних підходів у доробку різних представників Київської школи філософії у різний час (десятиліття), а також студії, присвячені концепту "світ людини", категоріям, культурі, екології, значенню освіти та естетичного (краси). Ба більше: досліджуючи визначення людини представниками академічної філософської культури України радянського періоду, ми оминули особливості, наявні у тій частині їхнього спадку, яку зазвичай називають "світоглядно-антропологічними студіями": досліджуючи людину, вони доводили відмінність свого погляду від антропологічного, протиставляючи світогляд антропології. Це розрізнення має підґрунтям положення марксизму, проте не обмежується посиланням визначення антропології самим К. Марксом, а тому може бути темою майбутніх розвідок.

Список використаних джерел

- Босенко, В. А. (1966). *Диалектика как теория развития*. Изд-во Киевского университета.
- Булатов, М. О. (Ред.). (1995). *Філософія ноосфери. Філософський зміст і сучасний зміст феномену ноосфери*. Наукова думка.
- Булатов, М. А. (1974). *Ленинский анализ классической немецкой философии. Логико-диалектические и историко-философские проблемы*. Наукова думка.
- Злотина, М. Л. (2008). *Диалектика* (Ю. А. Мелков, Ред.). ПАРАПАН. <https://www.marxistphilosophy.org/SovPhil/zlotina08.html>
- Иванов, В. П. (1977). *Человеческая деятельность – познание – искусство*. Наукова думка.
- Копнин, П. В. (1961). *Диалектика как логика*. Политиздат УССР.
- Копнин, П. В. (1966). *Введение в марксистскую гносеологию*. Наукова думка.
- Копнин, П. В. (1968). *Логические основы науки*. Наукова думка.
- Попович, М. В. (2011). Про Ігоря Бичка. *Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Серія. Філософія. Політологія*, 105, 6–7. http://www.library.univ.kiev.ua/ukr/hos_t/10.23.10.100/db/ftp/visnyk/filosof_105_2011.pdf

Табачковський, В. Г. (2002). *У пошуках невтраченого часу. Нариси про теорчу спадщину українських філософів-шістдесятників*. ПАРАПАН. https://shron1.chtyvo.org.ua/Tabachkovskiy_Vitalii/U_poshukakh_nevtrachenoho_chasu_Narysy_pro_tvorchu_spadschynu_ukrainskykh_filosofiv-shistdesiatnykiv.pdf

Табачковський, В. Г. (Ред.). (1995). *Відчуження: Минувистість і сьогодення*. Наукова думка.

Чуйко, Н. В. (2018). Концепція світогляду як методу досягнення нового у філософії П. В. Копніна. *Гілея: науковий вісник. Філософські науки*, 134, 199–204. <https://surl.li/pfmvmq>

Шинкарук, В. І. (1977). *Единство диалектики, логики и теории познания. Введение в диалектическую логику*. Наукова думка.

Ярмоліцька, Н., & Москальчук, М. (2019). Проблеми пізнання, свободи та гуманізму в дослідженнях І. В. Бичка в радянський період. *Молодий вчений*, 10(74), 292–296. <https://doi.org/10.32839/2304-5809/2019-10-74-102>

Яценко, А. І. (1977). *Целеполагание и идеалы*. Наукова думка. <https://i.twirpx.link/file/1294328>

References

Bulatov, M. O. (Ed.). (1995). *Philosophy of the noosphere. Philosophical content and contemporary meaning of the noosphere phenomenon*. Naukova Dumka [in Ukrainian].

Chuiiko, N. V. (2018). The concept of worldview as a method of achieving the new in P.V. Kopnin's philosophy. *Gileya: Scientific Bulletin*, 134, 199–204 [in Ukrainian]. <https://surl.li/pfmvmq>

Popovych, M. V. (2011). About Igor Bychko. *Bulletin of Taras Shevchenko National University of Kyiv. Series. Philosophy. Political Science*, 105, 6–7 [in Ukrainian]. http://www.library.univ.kiev.ua/ukr/host/10.23.10.100/db/ftp/visnyk/filosof_105_2011.pdf

Tabachkovsky, V. H. (Ed.). (1995). *Alienation: Past and Present*. Naukova Dumka [in Ukrainian].

Tabachkovsky, V. H. (2002). *In search of lost time. Essays on the creative legacy of ukrainian sixtiers-philosophers*. PARAPAN [in Ukrainian]. https://shron1.chtyvo.org.ua/Tabachkovskiy_Vitalii/U_poshukakh_nevtrachenoho_chasu_Narysy_pro_tvorchu_spadschynu_ukrainskykh_filosofiv-shistdesiatnykiv.pdf

Yarmolitska, N., & Moskalchuk, M. (2019). Problems of cognition, freedom and humanism in I. V. Bychko's research during the Soviet period. *Young Scientist*, 10(74), 292–296 [in Ukrainian]. <https://doi.org/10.32839/2304-5809/2019-10-74-102>

Bosenko, V. A. (1966). *Dialectics as a theory of development*. Kiev University Press [in Russian].

Bulatov, M. A. (1974). *Lenin's analysis of classical German philosophy. Logical-dialectical and historical-philosophical problems*. Naukova Dumka [in Russian].

Ivanov, V. P. (1977). *Human activity – cognition – art*. Naukova Dumka [in Russian].

Kopnin, P. V. (1961). *Dialectics as logic*. Politizdat USSR [in Russian].

Kopnin, P. V. (1966). *Introduction to Marxist gnoseology*. Naukova Dumka [in Russian].

Kopnin, P. V. (1968). *Logical foundations of science*. Naukova Dumka [in Russian].

Shynkaruk, V. I. (1977). *Unity of dialectics, logic and theory of knowledge: Introduction to dialectical logic*. Naukova Dumka [in Russian].

Yatsenko, A. I. (1977). *Goal-setting and ideals*. Naukova Dumka [in Russian]. <https://i.twirpx.link/file/1294328>

Zlotina, M. L. (2004). *Dialectics* (Yu. A. Melkov, Ed.). Nat. Acad. Sciences of Ukraine, H. S. Skovoroda Institute of Philosophy, Institute of Sociology [in Russian].

Отримано редакцією журналу / Received: 25.04.25

Прорецензовано / Revised: 12.05.25

Схвалено до друку / Accepted: 26.05.25

Nastasiia CHUIKO, Master's Student

ORCID ID: 0000-0001-6362-3211

e-mail: chuiko1993@gmail.com

Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

THE ROLE OF PRACTICE IN CONCEPTUALIZING THE HUMAN BEING BY REPRESENTATIVES OF UKRAINE'S ACADEMIC PHILOSOPHICAL CULTURE IN THE SECOND HALF OF THE 20TH CENTURY DURING THE SOVIET ERA

Background. *The study focuses on the academic philosophical culture in Ukraine during the late 1960s and 1970s, particularly the legacy of scholars affiliated with Taras Shevchenko National University of Kyiv and the Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine, who are known as the "Kyiv School of Philosophy" and are recognized as a significant part of Ukraine's intellectual history. The research's object is the specific interpretation of the human being developed by this school, with special attention to the role of practice within it. This emphasis is driven by the fact that the Kyiv School is more commonly associated with worldview and anthropological issues rather than gnoseological or logical ones. However, contemporary scholars tends to concentrate on their post-Soviet legacy, which influences the overall assessment of Kyiv thinkers' contributions. Accordingly, reconstructing the content of their Soviet-era work remains an incomplete task.*

Methods. *A descriptive methodological approach was employed to analyse how representatives of Ukraine's academic philosophical culture in Kyiv during the late 1960s and 1970s interpreted the practical essence of the human being. This approach made it possible to reconstruct the meanings attributed by Kyiv thinkers to the concepts of "human being" and "practical essence," as well as to delineate the scope and limits of their application.*

Results. *In the late 1960s and 1970s, representatives of the Kyiv School, guided by Marxist doctrine, recognised practice as a fundamental factor in the formation of the human being. They considered it the precondition for self-consciousness and awareness of the surrounding world,*

which forms the foundation for a person's relation to themselves as a subject and to the world as an object. Individuals gain selfhood and freedom through practice. Thus, the human being shapes themselves through practical activity, and since the forms and methods of practice are constantly changing, the human being is inherently flexible. Accordingly, representatives of the academic philosophical culture in Ukraine during the Soviet period viewed the human as a historical being, rejecting the notion of the immutability of human nature. They contended that historical transformations in modes of activity result not only in improved working conditions and the emergence of new forms of labour but also in the qualitative enrichment of human nature—an "accumulation of the human in the human," and a continual "refinement" of human essence and its definitions. Furthermore, the Kyiv School of Philosophy expanded the Marxist understanding of human creativity and activity to encompass a form of nature's self-development of the world rather than merely a transformation of nature, into the concept of the human being as the "evolutionary core" (centre) towards which all of nature converges in the course of the history of its development.

C o n c l u s i o n s . Despite their attempts to address anthropological and existential issues, the Kyiv School's conception of the human as a synthesis of the natural and social, and of individuality as a product of social practice, reduced the individual to the social. This is also evidenced by their concept of self-consciousness as one that is realised in "socially significant forms" and mediated through "collective relations," as well as their conception of freedom not as an individual quality but as the liberation of society and even humanity from natural necessity. Clearly, the limitations imposed by Marxist doctrine prevented them from providing satisfactory answers to the questions they raised. Thus, eventually, following the collapse of the Soviet Union, their core concepts were critically reassessed. Furthermore, their view of human activity as a component of the world's self-development aligned with the Soviet model of unrestrained industrialisation, which regarded nature and its resources as subordinate to human needs and capabilities. This interpretation of human-nature unity was later reevaluated in the post-Soviet period by former representatives of Ukraine's academic philosophical culture from the late 1960s–1970s, through studies on the "dialectics of the modern age," particularly the ecological crises resulting from human practical activity and creativity.

Keywords: *academic philosophical culture of Soviet Ukraine in the second half of the 20th century; Kyiv School of Philosophy; anthropocentric studies in 1960s–1970s Ukraine; practical essence of the human being; historicity of human nature; the human as the "evolutionary core" of the world.*

Автор заявляє про відсутність конфлікту інтересів. Спонсори не брали участі в розробленні дослідження; у зборі, аналізі чи інтерпретації даних; у написанні рукопису; в рішенні про публікацію результатів.

The author declare no conflicts of interest. The funders had no role in the design of the study; in the collection, analyses or interpretation of data; in the writing of the manuscript; or in the decision to publish the results.