
<https://doi.org/10.15407/fd2021.04.112>
УДК 111.32+ 165.24

Валерій ЗАГОРОДНЮК, доктор філософських наук,
професор, завідувач відділу філософської антропології
Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України,
01601, Київ, Трьохсвятительська, 4
valzag5@yahoo.com
<https://orcid.org/0000-0002-8707-4226>

РОЗВИТОК ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ У КИЇВСЬКІЙ СВІТОГЛЯДНІЙ ШКОЛІ

Статтю присвячено розвитку філософської антропології у Київській світоглядній школі. Показано, що у дослідженнях, присвяченій цій школі, спостерігаємо певні розбіжності. Вони стосуються як часу виникнення цієї школи, так і її фундаторів. Переважна більшість дослідників вважають фундатором Київської світоглядної школи Володимира Шинкарука і датують її виникнення з оприлюдненням 1969 року програмних принципів і засад світоглядного напрямку у філософії. Водночас існує й інша точка зору щодо виникнення Київської світоглядної школи. Її появу деякі дослідники пов'язують з іменем Павла Копніна, у якого також був помітний потяг до людиноцентрованого філософування. Прикметними є і спроби подолати ці розбіжності, об'єднавши власне світоглядний та логіко-гносеологічний підходи. У зв'язку з цим говорять про Київську світоглядно-гносеологічну школу. На мій погляд, більше підстав вважати фундатором Київської світоглядної школи саме Володимира Шинкарука, який започаткував дослідження «людина — світ людини», що становить осереддя світогляду, у межах марксистської філософії. В українській філософській думці антропологічний поворот Київської світоглядної школи відбувся не на порожньому місці. Представники цієї школи, насамперед її фундатор В. Шинкарук, з одного боку, певною мірою продовжували антропологічну традицію українського «кордоцентризму», «філософії серця» Г. Сковороди та П. Юркевича, з іншого боку, їхня філософська спадщина дивним чином віддзеркалює мейнстрім сучасної філософії, а саме поворот від гносеології до антропології, до онтології світу буття людини. Варто розмежовувати розуміння філософської антропології у вузькому і широкому значенні. У вузькому значенні під нею розуміють філософську дисципліну, що склалась у 1920—1930-ті роки і репрезентована іменами М. Шелера, А. Гелена, Г. Плеснера. У широкому значенні філософська антропологія — це філософська рефлексія над людиною взагалі. У зв'язку з цим розглянуто такі ключові проблеми філософської антропології, як трансценденція людини, її ідентичність, цілепокладання як спосіб людської реалізації.

Ключові слова: Київська світоглядна школа, філософська антропологія, трансценденція, ідентичність людини, цілепокладання, самореалізація людини.

Цитування: Загороднюк, В. (2021). Розвиток філософської антропології у Київській світоглядній школі. *Філософська думка*, 4, 112—122. <https://doi.org/10.15407/fd2021.04.112>

Мета цієї статті полягає в тому, щоб показати розвиток філософської антропології у Київській світоглядній школі від її витоків до сьогодення, окреслити коло тих нагальних проблем, якими переймалися представники цієї школи, і тих питань, які стоять на порядку денному нині. Проте спочатку кілька попередніх зауваг.

Останнім часом у західній філософії і соціології науки великої популярності набувають «case-studies» (ситуативні дослідження). Найбільш відомі з них здійснено французьким антропологом Б. Латуром та англійським соціологом С. Волгаром (модель «літературні записки») [Lator, Woolgar 1979] і британськими соціологами Дж. Гілбертом і М. Малкі (дискурс-аналіз) [Малкей, Гилберт, 1987].

Вони виходять із того, що у різних контекстах вчені по-різному інтерпретують свої власні дії та дії своїх колег, а також результати цих дій, а отже, по-різному зображають шлях, який призвів до того чи того відкриття. На їхню думку, науковий світ, аналогічно до «скрині Пандори», містить різноманітні суперечливі версії, його постійно і безперервно конструюють і реконструюють у різних інтерпретаціях. Детально розглядають два різних контексти дискурс-аналізу: формальний чи емпіристський (дослідницькі статті, монографії) і континджентний (англ. *contingent* — випадковий, той, що залежить від обставин), в який увіходять приватні бесіди, інтерв'ю з вченими тощо. «Формальний» форум містить у собі наукове теоретизування та експериментування, результати якого викладено у відповідних публікаціях у наукових журналах і доповідях на офіційних конференціях. На відміну від цього «континджентний» форум охоплює публікації в популярних журналах, суперечки і чутки, пошуки фондів і полювання за рекламою, створення різних професійних організацій і залучення до них своїх прибічників і все те інше, що роблять вчені у зв'язку зі своєю діяльністю і що відсутнє на конститутивному (формальному) форумі. Розвиток науки значною мірою зумовлений не раціональними аргументами конститутивного форуму, а випадковим збігом обставин соціального характеру, що відбуваються на континджентному форумі; раціональність же встановлюють заднім числом.

Ця методологія є цілком продуктивною при висвітленні не лише діяльності наукового товариства, але й філософської школи. Справді, у дослідженнях, присвячених Київській світоглядній школі, спостерігаємо певні розбіжності. Вони стосуються як часу виникнення цієї школи, так і її фундаторів і провідних представників.

Переважає більшість дослідників вважає фундатором Київської світоглядної школи Володимира Шинкарука і датує її виникнення з оприлюдненням у першому числі часопису «Філософська думка» за 1969 рік програмних принципів і засад світоглядного напрямку у філософії. В цей же час 1968 року в Інституті філософії НАН України було створено відділ діалектичного матеріалізму (з 1991 року — відділ філософської антропології), який фактично і започаткував розробку філософсько-антропологічної проблематики

в Україні. До роботи у відділі у різний час були залучені В. Іванов, О. Яценко, М. Булатов, М. Тарасенко, В. Табачковський, М. Єсипчук, А. Лой, І. Молчанов, Є. Андрос, В. Звігляніч, Є. Бистрицький, В. Загороднюк, Г. Ковадло, Т. Лютий, Л. Солонько, Г. Шалашенко, А. Дондюк, В. Козачинська, С. Вишинський та інші.

Водночас існує й інша точка зору щодо виникнення Київської світоглядної школи. Її появу деякі дослідники пов'язують з іменем Павла Копніна, у якого також був помітний потяг до людиноцентрованого філософування, і залучають до цієї школи науковців з відділу логіки і методології науки Інституту філософії, які теж по-своєму переосмислювали традиційну марксистську філософію.

Прикметними є і спроби подолати ці розбіжності, об'єднавши ці два струмені — власне світоглядний та логіко-гносеологічний — в одне річище. У зв'язку з цим говорять про Київську світоглядно-гносеологічну школу [Київська світоглядно-гносеологічна школа другої половини ХХ ст., 2020].

Вочевидь кожна із зазначених точок зору має свої певні резони і підстави. Мабуть, контрпродуктивно претендувати на монополію на істину у цьому питанні. На мій погляд, більше підстав вважати фундатором Київської світоглядної школи саме Володимира Шинкарука, який започаткував дослідження «людина — світ людини», що становить осереддя світогляду, у межах марксистської філософії. Гносеологічний поворот у марксистській філософії, який пов'язують з іменем Павла Копніна і який було продовжено у дослідженнях відділу логіки і методології науки під керівництвом Мирослава Поповича, був радше переосмисленням та адаптацією до марксизму досягнень західної філософії науки. До того ж таке переосмислення не було специфікою лише Київської світоглядної філософської школи. Над проблемами гносеології, логіки і методології науки працювали і філософи Москви, Алма-Ати тощо. Своєрідність Київської світоглядної школи полягала в тому, що в її рамках розвивали саме світоглядний підхід у філософії. Коли мова заходить про «червоний екзистенціалізм» і «червоний позитивізм» у межах пізньої марксистської філософії, то під першим розуміють саме світоглядний напрямок, а під другим — дослідження з логіки і методології науки.

Утім, сказане вище не означає, що Київська світоглядна філософська школа пов'язана лише з науковцями з відділу діалектичного матеріалізму, нині відділу філософської антропології. До когорти її представників з певними застереженнями безперечно варто віднести Мирослава Поповича та Сергія Кримського, які у пізній період їхньої творчості вийшли на широке поле дослідження світу людини, запитів філософських смислів і буття людини у світі.

До речі, спостерігаємо і зворотну «експансію» представників відділу філософської антропології, таких, як Є. Бистрицький, В. Звігляніч, В. Загороднюк, у царину логіки, методології і філософії науки, звертаючи увагу саме на соціально-культурні й антропологічні виміри пізнання.

Отже, ці два підходи — світоглядний та логіко-гносеологічний — у Київській світоглядній школі є радше комплементарними один до одного і протиставляти їх не варто.

Ще одна методологічна проблема, пов'язана з вивченням Київської світоглядної школи, полягає у способі висвітлення її творчого доробку. Існує спокуса піти шляхом висвітлення творчості окремих її представників. Такий шлях уторував Віталій Табачковський [Табачковський, 2012] Я хочу запропонувати дещо інший підхід, наголосивши увагу на деяких ключових проблемах, які становлять квінтесенцію світоглядного підходу у філософії і які є осереддям філософської антропології нині. Втім, навіть їх простий перелік значно перевищить обсяг цієї статті. При цьому, звичайно, не можливо повністю абстрагуватись від науковців, які ці проблеми порушували і пропонували їх розв'язання. Наскільки вдалася ця спроба, судити читачеві.

Варто зазначити, що в українській філософській думці антропологічний поворот Київської світоглядної школи відбувся не на порожньому місці. Представники цієї школи, насамперед її фундатор В. Шинкарук, з одного боку, певною мірою продовжували антропологічну традицію українського «кордоцентризму», «філософії серця» Г. Сковороди та П. Юркевича, з іншого боку, їхня філософська спадщина дивним чином віддзеркалює мейнстрім сучасної філософії, а саме поворот від гносеології до антропології, до онтології світу буття людини.

Цей поворот був суголосний цілій низці поворотів у філософії ХХ сторіччя. Власне, суть цього повороту одна, але залежно від ракурсу аналізу в поле зору дослідників потрапляють різні його аспекти. На зміну гносеології як домінанти модерного філософування приходить онтологія, причому не онтологія традиційного аристотелівського штибу, а саме соціальна онтологія. Ця переорієнтація зумовлена тим, що у фокус дослідження потрапляє людина, її буття у світі. Зрозуміло, що аналізу гносеологічного суб'єкт-об'єктного відношення для розкриття всього багатства світу людини не достатньо. Тому цей поворот до онтології буття людини у світі називають антропологічним поворотом у філософії.

Ставлення людини до світу завжди опосередковане ставленням людини до людини. Тому вивчення буття людини у світі неможливе без дослідження комунікації між людьми. З огляду на цю обставину говорять також про комунікативний поворот у філософії. Якщо врахувати, що для одного з фундаторів онтологічного повороту у філософії М. Гайдегера домівкою буття людини є мова, то його концепцію, поряд з концепцією пізнього Л. Вітгенштайна, можна вважати первинною версією лінгвістичного повороту у філософії. А оскільки сучасне дослідження мови наголошує не на синтаксисі або семантиці, а насамперед на прагматиці, де мова не відокремлена від її носія — людини, то можна говорити і про прагматичний поворот у сучасній філософії. Отже, від гносеології до онтології буття людини — це магістральний шлях розвитку філософії ХХ сторіччя.

Саме на цьому шляху отримала свої здобутки Київська світоглядна школа, і саме така переорієнтація дала змогу ґрунтовно та детально розглянути відношення «людина і світ», «людина і світ людини», проаналізувати світоглядну природу філософських категорій і екзистенціалів людського буття.

До речі, зазначені повороти у філософії ХХ сторіччя ще раз наочно демонструють взаємозв'язок тих двох напрямків у розвитку Київської світоглядної школи, про які я згадував раніше, а саме: світоглядний і логіко-гносеологічний.

Варто розмежовувати розуміння філософської антропології у вузькому і широкому значенні. У вузькому значенні під нею розуміють філософську дисципліну, яка склалась у 1920 — 1930-ті роки і репрезентована іменами М. Шелера, А. Гелена, Г. Плеснера. У широкому значенні філософська антропологія — це філософська рефлексія над людиною взагалі. І саме у такому контексті і розвивалась філософська антропологія у Київській світоглядній школі.

Однією з ключових проблем філософської антропології є трансценденція, тобто здатність людини виходити за межі власного досвіду. Але якими є ці межі? Куди саме може виходити людина і, власне, що ідентифікує її самість — свідомість, тілесність? Чи не заторкують змінені стани свідомості суть самої людини? Чи не призведуть врешті-решт спроби створення надпотужного «штучного інтелекту» до девальвації людської свідомості? Чи не втрачається людське Я в посттілесності? Чи вдасться людині зберегти своє *ego* під тиском генної інженерії? Перелік цих та дотичних до них питань може бути розширено, але й артикульованих вище достатньо для того, щоб зрозуміти, що виклики сьогодення кинуті самій людині, існуванню її тожсамості. Тому, мабуть, не випадково ці питання є своєрідним методологічним фокусом, у якому заломлюються сучасні філософські дискусії.

Вивчення цієї проблеми має давню традицію. На відміну від модерної традиції, новітня філософія, за свідченням Ю. Габермаса, полишає поле класичної філософії свідомості, й місце суб'єкта пізнання, який усе робить предметом своєї рефлексії, заступає спілкування, що є домівкою інтерсуб'єктивності і «життєвим світом» людини. Перефразувавши К. Ясперса, можна сказати, що комунікація і є трансценденцією. Отже, ми маємо справу з новою філософською парадигмою для вивчення трансцендентального. На місце класичних структур свідомості приходять неklasичні інтерсуб'єктивні структури і мовленнєво-комунікативні опосередкування практичної діяльності й мислення; а глибинні смисло- і нормотвірні функції в zasadничує не трансцендентальний суб'єкт, а трансцендентальна комунікація [Гьосле, 1992; Єрмоленко, 1992].

Суттєва відмінність між класичною та неklasичною трансцендентальною філософією полягає в тому, що остання не є трансцендентальною філософією у традиційному спекулятивно-ідеалістичному розумінні. Вона має реальний емпіричний зміст, який полягає у вивченні міжлюдських стосунків. Тому, мабуть, не випадково Ю. Габермас визначає трансцендентальну праг-

матику як універсальну або формальну, надаючи їй певного «поцейбічного» виміру, на відміну від «потойбічної» природи трансцендентального у класичній філософії. Тим самим представники трансцендентальної прагматики приєднуються до традиції некласичного вивчення «поцейбічної» (за влучним висловом А. Гелена) природи трансцендентального. Спробу поєднати вказані вище традиції дослідження трансцендентального, надати більш універсального змісту трансценденції як комунікації між людьми здійснили представники філософського персоналізму, зокрема лідер французького персоналізму Е. Мунье. Колізія, на яку наштовхнулися персоналісти у витлумаченні трансценденції, полягає в тому, що останню або зображували як щось безособове, чи то у вигляді апріорних цінностей (М. Шелер), знеособленого Бога (релігійна філософія), або зводили до «суми детермінізмів», безособових законів історії.

Е. Мунье робить наголос на трансценденції, яка існує між людьми. У цьому плані його філософія передувала новітній комунікативній філософії. Проте наголос на комунікативній природі трансцендентального справи не вичерпує. Як уже зазначали вітчизняні дослідники, у Е. Мунье трансценденцію, що існує між людьми, не обмежено лише людськими інтерсуб'єктивними стосунками. Її наснажує трансценденція більш універсального характеру, яка виходить за межі цих стосунків і навіть за межі світу. Саме так розглядав людську здатність до трансценденції фундатор філософської антропології М. Шелер.

Отже, трансцендентне, з погляду персоналістів, існує лише через іманентне, через людську діяльність і міжлюдські відносини. Визнання трансцендентального не означає, що існує якась «потойбічна» цілком завершена історія, яку люди мов маріонетки розігрують згідно з Вищим замислом. Навпаки, історія має сенс завдяки здатності людини до трансценденції. Вона є витвором людини і цей витвір містить щось священне, бо він виходить за межі самого себе, в ньому є щось більше, ніж він сам.

Завдяки людській здатності до трансценденції твориться не лише історія. Ця здатність уможливує існування справжніх міжлюдських стосунків, сприяє становленню власного «Я». Адже рух мого особистого буття до «Іншого» виявляється також і рухом до самого себе. Таким чином, «трансцендентне, до якого рухається кожна особистість, — воно і поза нею, воно і “поміж” різними особистостями, воно також і всередині кожного з нас» [Табачковський, 1996: с. 62].

Враховуючи цю обставину, а також загальну тенденцію витлумачення трансцендентного в історії філософії, яка ознаменувалась поворотом від його «потойбічного» до «поцейбічного» виміру, зазначимо, що бінарна опозиція «трансцендентне — іманентне» нині розширилась до своєрідної тріади «іманентне — трансцендентне — трансцендентне-в-іманентному» [Рено, 2002].

Як слушно зазначає В. Козачинська, сум'ятна протейчна сув'язь специфічно людського у світі передвизначає унов-віднайдення суб'єктивності/

самості як трансцендентне-в-іманентному, а саме: в шеревові «іманентне — трансцендентне — трансцендентне-в-іманентному» розімкнута іманентність Я набуває тожсамості у спрямованості до Іншого. Суб'єктивність як розімкнена повнотність гетерогенних обширів, розімкнута в ситуації антропологічної панорамності її граней до граничних якостей, увиразнюється у тремтливо хисткому (безпідставному — як свобода) набутковій пошукуваної єдності, подибуваної в шерегу «іманентне — трансцендентне — трансцендентне-в-іманентному» [Козачинська, 2016, с. 298].

Здатність людини до трансценденції необхідно враховувати при дослідженні проблеми ідентичності людини. Яким чином людині вдається зберегти своє Я попри постійний розвиток, попри вихід за власні межі — це ключова проблема саме філософсько-антропологічного підходу до тожсамості людини. Ця проблема становить предмет планової теми, над яким нині працює відділ філософської антропології «Ідентичність людини: філософсько-антропологічний аналіз».

Дотичною до неї є і одна з попередніх тем, над якою працював колектив відділу, а саме «Людська самореалізація як філософсько-антропологічна проблема». Механізмом, способом людської самореалізації є цілепокладання. Людина у своїх цілях протистоїть зовнішньому світові. Реальний світ не задовольняє людину. І, здійснюючи свої цілі, людина виходить за межі даного, змінює своє довкілля, саму себе і свою сутність. Але відомо, що поставлених цілей досягають не завжди. Про що це свідчить: про неадекватність засобів, про некоректну постановку цілей чи про недосконалість самого механізму цілепокладання? Зазвичай головною причиною недосягнення мети вважають першу з названих вище. Гадаємо, справа набагато складніша: уточнення та переосмислення потребує весь механізм цілепокладання. Побіжно розглянемо його у єдності та взаємозв'язку явних і неявних характеристик.

Отже, що ж таке явне і неявне цілепокладання? Можна було б обмежитися інтуїтивною чіткістю цих понять; можна побудувати певний асоціативний шерег, де явне цілепокладання корелюватиме з раціональним, логічним, свідомим, а неявне — з ірраціональним, алогічним, несвідомим.

Явне і неявне цілепокладання не існують у чистому вигляді. В кожному акті явного цілепокладання присутні неявні моменти, тому точніше говорити не про явне та неявне цілепокладання, а про явні та неявні компоненти або (із гносеологічного погляду) характеристики цілепокладання.

Існують різні «іпостасі» неявного цілепокладання. Воно може бути найменш передумовою, засобом і результатом явного цілепокладання. Неявне цілепокладання як передумова індивідуальних і колективних актів людської трансценденції є їхньою невербалізованою, неекспліційованою характеристикою. У знанні, на ґрунті якого розгортається діяльність, поряд з актуальним його змістом, існує і неявне тло неусвідомлюваного знання. Сама модель цілепокладальної діяльності існує у вигляді неявної передумови пізнавального акту. Якщо зобразити спектр явних цілей як такий, що пере-

буває в центрі уваги суб'єкта цілепокладання, а спектр неявних цілей — як периферію, нетематизовану в актуальному процесі цілепокладання, то в такій моделі «ядро» буде предметом їх покладання чи аналізу, а периферія утворюватиме його засоби. Засадовим для такого положення як його неявна передумова є твердження, що самореалізація людини не звідна до однієї простої мети, а зумовлена спектром цільових установок.

Неявне цілепокладання може формуватися в результаті дії багатьох суб'єктів індивідуального або групового цілепокладання та/або «за спиною» свідомої цілепокладаючої діяльності. Наприклад, ніхто не ставить за мету своєї діяльності вироблення культури як такої, а проте цей феномен виникає і реально існує.

Постає закономірне запитання: чи можливо (і якщо так, то наскільки?) експлікувати неявні передумови цілепокладання? М. Полані, визначивши й зафіксувавши співвідношення явного та неявного рівнів у людському пізнанні, на цьому й зупинився і по суті схилився до того, що неявне знання принципово не піддатне експлікації [Полані, 1985].

Дійсно, існують такі глибинні шари неявного цілепокладання, які не піддатні експлікації, та й взагалі їх і не потрібно намагатися до кінця прояснити. Скажімо, чуттєво-емоційний зріз цілепокладання. Не всі почуття можна, та й чи треба, висловлювати раціональною мовою. В окремому цільовому акті є і явні, і неявні компоненти. В процесі ж цілепокладання як способу самореалізації людини неявні передумови і засоби цілепокладання стають явними.

Сказане стосується не тільки одного боку процесу цілепокладання — цілереалізації (мета — засіб — результат), але й іншого — цілеформування (потреба — мотив — інтерес). Потреби, мотиви, інтереси діяльності людей також можуть не завжди усвідомлюватися. За всезагальний інтерес можуть видавати інтерес тієї чи тієї соціальної групи. Істинні мотиви під час формування цілей можуть ретельно приховувати. На загал у цілепокладанні існує своя «граматика висловлення» і «граматика умовчання», причому остання не повинна обертатися перспективою к'еркегорівської «безмовності».

Якщо ж продовжити історико-філософські екскурси, то для прояснення поняття «явне цілепокладання» доцільно звернутися до поняття «цілераціональної дії» М. Вебера. Під останньою він розумів дію, спрямовану на досягнення чітко усвідомлюваної мети самим діючим індивідом, і використання адекватних засобів для її досягнення. На противагу цьому приховані, неусвідомлені моменти у процесі формування й реалізації мети становитимуть сферу неявного цілепокладання.

Неявне цілепокладання передуює явному. Це, до речі, одна з причин того, чому слід говорити про два різновиди або типи цілепокладання. На ранніх етапах людської історії цілепокладання існувало неявно і мало цілком соціально-онтологічну природу. Тільки з появою індивідуального суб'єкта цілепокладання відбувається поляризація онтологічних та гносеологічних

характеристик цілепокладання, сам феномен цілепокладання стає предметом осмислення і тим самим явним і з'являється можливість самореалізації людини через механізм досягнення цілей.

Аналіз цілепокладання необхідно продовжувати й на категорійному рівні. Такий аналіз передбачає розгляд категорій не лише як форм пізнання і самосвідомості, а насамперед як форм цілепокладання. Вочевидь можна стверджувати, що людина має уявлення про ціль до формування категорії «ціль». Понад те, сама категорія «ціль» виникає не як форма мислення, а як певна схема діяльності, первинно не відокремлена від тієї чи тієї конкретної дії. Втім, світ не задовольняє людину і вона прагне змінити його. Ці зміни також відбуваються згідно з цілями людини. В останніх він постає не як суцільний, дійсний світ, а як можливий, такий, яким має бути. Як бачимо, цілепокладання є засадовим для модальних категорійних структур «можливе — дійсне». Це коло категорій може бути значно розширене. Так, наприклад, «конечне — безконечне» — це не лише всезагальне відношення дійсності; конечне — це те, що втягнуто в орбіту цілепокладаючої діяльності людини, безконечне — все те, що протистоїть «розумній ойкумені». Ця категорійна пара тісно пов'язана з усвідомленням смисложиттєвих проблем смерті-безсмертя, її світоглядний пафос полягає в усвідомленні цілей, ідеалів та сенсу буття людини у світі. На цьому прикладі відзначу наступну важливу обставину. Як відомо, граничною підставою світогляду є ставлення людини до світу. Цю підставу визначає історичний тип цілепокладаючої людської діяльності. Тому вивчення світоглядного змісту категорій необхідно доводити до їх дослідження як форм цілепокладання. Водночас вивчення категорій як форм цілепокладання є експлікацією світоглядного змісту категорій філософії і культури (детальніше див.: «Соціально-історичні та світоглядні аспекти філософських категорій», 1977; «Категоріальні структури практики і пізнання», 1977).

Варто наголосити, що фундаментальні проблеми людського ставлення до світу представники Київської світоглядної школи прагнули поєднати з дослідженням нагальних проблем, які висував час, розпочинаючи від дослідження «Філософсько-соціологічні проблеми сучасної науково-технічної революції» (1974) і закінчуючи дослідженням «Людина в українських реаліях: есенційні та екзистенційні виміри» (2021).

Як слушно зауважує Є. Андрос, за понад чотири десятиріччя відділ провів значну роботу над осмисленням філософсько-атропологічних проблем, у фокусі яких «завжди перебуває людина в усій різноманітності своїй прагнень, сподівань, надій, радощів та мук, страждань, екзистенційного напруження, духовних та душевних поривань. Людина, в усій об'ємності свого розуму, раціонального й ірраціонального, прагнення до самоздійснення й долання перепон на цьому шляху. Людина, яка хоче бути, а не лише мати» [Андрос, 2019: с. 105].

Цей творчий доробок знайшов своє відображення у цілій низці колективних монографій, серед яких, крім уже згаданих вище, виокремлю такі:

«Людина і світ людини» (1977), «Українська культура: методологічні засади осмислення» (1996), «Філософська антропологія: екзистенційні проблеми» (2000), «Колізії антропологічного розмислу» (2002), «Філософія. Світ людини» (2003), «Людина в есенційних та екзистенційних вимірах» (2004), «Людина в цивілізації ХХ століття: проблема свободи» (2005), «Грані людського буття: позитивні та негативні виміри антропокультурного» (2010), «Антропологічні чинники європейського вибору України» (2014), «Специфіка та визначальні виміри сучасного філософсько-антропологічного знання» (2015).

Отже, як часто любив говорити Віталій Табачковський, будемо перти того воза і далі. Творчої наснаги, колеги!

ДЖЕРЕЛА

- Андрос, Є. (2019). Відділ філософської антропології: концептуальні засади роботи та віддільське життя. В: *Філософія в Академії: досягнення, проблеми, перспективи (до 100-річчя НАН України)* (с.105). Київ: Інститут філософії ім. Г.С. Сковороди НАНУ.
- Гьосле, В. Трансцендентальна прагматика як фіхтеанство інтерсуб'єктивності (1992). *Філософська і соціологічна думка*, 2.
- Єрмоленко, А.М. (1992). Попередні зауваги про трансцендентальну прагматику. *Філософська і соціологічна думка*, 2, 65–66.
- Київська світоглядно-гносеологічна школа другої половини ХХ ст.* (2020). Київ: Інститут філософії ім. Г.С. Сковороди НАНУ.
- Козачинська, В. (2016). *Суб'єктивність: розмикання гетерогенних обширів (Філософсько-антропологічний вимір)*. Київ: НПУ імені М.П. Драгоманова.
- Малкей, М., Гілберт, Дж. (1987). *Открывая ящик Пандоры*. Москва.
- Полани, М. (1985). *Личностное знание*. Москва: Прогресс.
- Рено, А. (2002). *Эра индивида. К истории субъективности*. Санкт-Петербург: Владимир Даль.
- Табачковський, В. (1996). *Людина — Екзистенція — Історія*. Київ.
- Табачковський, В. (2012). *У пошуках невтраченого часу*. Київ: ПАРАПАН.
- Lautor, B., Woolgar, S. (1979). *Laboratory life: The social construction of scientific facts*. London, Beverly Hills.

Одержано 06.07.2021

REFERENCES

- Andros, E. Department of Philosophical Anthropology: Conceptual Principles of Work and Departmental Life (2019). [In Ukrainian]. In: *Philosophy at the Academy: achievements, problems, prospects (to the 100th anniversary of the NAS of Ukraine)*. (p.105). Kyiv: Institute of Philosophy. G.S. Frying pans of NASU. [=Андрос 2019]
- Höslle, V. Transcendental pragmatics as Fichteanism of intersubjectivity (1992). *Philosophical and Sociological Thought*, 2.
- Yermolenko, A.M. (1992). Preliminary remarks on transcendental pragmatics. [In Ukrainian]. *Philosophical and Sociological Thought*, 2, 65–66. [=Єрмоленко 1992]
- Kyiv weltanschauung-epistemological school of the second half of the twentieth century* (2020). [In Ukrainian]. Kyiv: Institute of Philosophy. H.S. Skovoroda, NASU. [=Київська 2020]
- Kozachynska, V. (2016). *Subjectivity: opening of heterogeneous expanses (Philosophical-anthropological dimension)*. [In Ukrainian]. Kyiv: M.P. Drahomanova NPU [=Козачинська 2016]
- Mulkay, M., Gilbert, J. (1987). *Opening a Pandora's box*. [In Russian]. Moscow. [=Малкей, Гілберт 1987]

- Polanyi, M. (1985). *Personal knowledge*. [In Russian]. Moscow: Progress. [=Полани 1985]
- Reno, A. (2002). *The era of the individual. To the history of subjectivity*. [In Russian]. St. Petersburg: Vladimir Dal. [=Рено 2002]
- Tabachkovskiy, V. (1996). *Man — Existence — History*. [In Ukrainian]. Kyiv. [=Табачковський 1996]
- Tabachkovskiy, V. (2012). *In search of the not lost time*. [In Ukrainian]. Kyiv: PARAPAN. [=Табачковський 2012]
- Lator, B., Woolgar, S. (1979). *Laboratory life: The social construction of scientific facts*. London, Beverly Hills.

Received 06.07.2021

Valerii Zahorodniuk, Doctor of Sciences in Philosophy,
Professor, Head of the Department of Philosophical Anthropology,
H.S. Skovoroda Institute of Philosophy, NAS of Ukraine,
4, Triokhsviatytska St., Kyiv, 01601
valzag5@yahoo.com
<https://orcid.org/0000-0002-8707-4226>

DEVELOPMENT OF PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY IN KYIV WELTANSCHAUUNG SCHOOL

The article is dedicated to the development of philosophical anthropology in the Kyiv Weltanschauung School. It is shown that in studies devoted to this school there are certain differences. They concern both the time of the school's founding and its founders. The vast majority of researchers consider Volodymyr Shynkaruk to be the founder of the Kyiv Weltanschauung School and date its emergence in 1969, when the principles of Weltanschauung school were promulgated. At the same time, there is another point of view on the abolition of this school. Some researchers associate its appearance with the name of Pavlo Kopnin, who also had noticeable humanistic motives for philosophizing. Attempts to combine Weltanschauung and logical-epistemological approaches are also noticeable. In this connection it is talked about Kyiv Weltanschauung-Epistemological School. In my opinion, there are more reasons to consider Volodymyr Shynkaruk, the founder of the Kyiv Weltanschauung School, who initiated the study of man - the world of man, which is the core of the Weltanschauung. In Ukrainian philosophical thought, the anthropological turn Kyiv Weltanschauung School took place not on blank space. Representatives of this school, first of all its founder Volodymyr Shynkaruk, continued to some extent the tradition of "philosophy of heart" of H. Skovoroda and P. Yurkevich, on the other hand, their philosophical heritage strangely reflected the mainstream of modern philosophy, namely the turn from epistemology to anthropology, to the ontology of the world of human existence. It is necessary to distinguish between the understanding of philosophical anthropology in the narrow and broad sense. In a narrow sense, it is understood as a philosophical discipline that developed in the 20-30 years of the 20th century and is represented by the names Scheler, Heidegger, Plesner. In a broad sense, philosophical anthropology is a philosophical reflection on man in general. In this regard, such key problems of philosophical anthropology as human transcendence, its identity, goal-setting as a way of human self-realization are considered.

Keywords: *Kyiv Weltanschauung School, philosophical anthropology, transcendence, human identity, goal setting, human self-realization.*