

УДК 141.32:130.2:159.954

DOI: [https://doi.org/10.63437/3083-6433-2026-1\(36\)-03](https://doi.org/10.63437/3083-6433-2026-1(36)-03)
Ліпін Микола, Lipin Mykola,

доктор філософських наук, доцент,
професор кафедри філософії, соціології та
політології,
Державний торговельно-економічний
університет;
провідний науковий співробітник,
Інститут обдарованої дитини НАПН України,
м. Київ, Україна

Doctor of Sciences in Philosophy, Associate
Professor, Professor at the Department of
Philosophy, Sociology and Political Science
State University of Trade and Economics;
Leading Research Fellow at the Department of
Intellectual Development,
Institute of Gifted Child of NAES of Ukraine,
Kyiv, Ukraine

 <https://orcid.org/0000-0003-0940-088X>

АНТРОПОЛОГІЯ МОЖЛИВОСТІ: КУЛЬТУРА, СВОБОДА І ТВОРЧІСТЬ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

Анотація.

У статті досліджуються антропологічні інтуїції української філософії другої половини XX ст. крізь призму проблеми можливості, свободи, культури та творчості. Проаналізовано головні ідеї київського філософського середовища, у межах якого людина осмислювалася як істота становлення, відкрита до самоздійснення у діяльності, співбутті та культурі. Показано, що творчість розумілася не як виробництво новизни, а як спосіб здійснення людського буття, пов'язаний із реалізацією можливостей і внутрішнім самоперетворенням людини. Обдарованість інтерпретується як процес наділення людини собою через свободу, мислення та взаємодію з іншими людьми.

Ключові слова: людина; можливість; свобода; творчість; культура; розвиток; суспільство.

ANTHROPOLOGY OF POSSIBILITY: CULTURE, FREEDOM AND CREATIVITY OF HUMAN BEING

Summary.

The article explores the anthropological intuitions of Ukrainian philosophy of the second half of the twentieth century through the prism of possibility, freedom, culture, and creativity. It analyzes the key ideas of the Kyiv philosophical milieu, within which the human being was understood as a being of becoming, open to self-realization in activity, coexistence, and culture. The study demonstrates that creativity was interpreted not as the production of novelty, but as a mode of realizing human existence connected with the actualization of possibilities and the inner self-transformation of the person. Giftedness is interpreted as a process through which the human being becomes endowed with oneself through freedom, thinking, and interaction with others.

Ukrainian philosophy of the second half of the twentieth century is significant not merely as an intellectual response to the crisis of dogmatic thinking, but above all as an attempt to return the human being to the center of philosophical reflection. What is at stake here is a reconsideration of human essence itself, which is no longer interpreted as a completed natural given or as a function of a social mechanism. The human being emerges here as a being of creative possibility, that is, as one who never fully coincides with one's present condition and is compelled constantly to transcend oneself in activity and communication. For this reason, the problem of development acquires an anthropological meaning within this philosophical tradition. To be human means not merely to exist, but to actualize the human within oneself. In this context, culture is understood as the sphere in which the universal becomes embodied rather than as a repository of completed and long-frozen achievements of previous generations. Culture thus lives as the historical experience of humanity acquiring the form of personal existence. The human reveals itself not as an abstract essence beyond everyday life, but as a

living possibility realized only in the діяльнісному спілкуванні of people with one another and in creativity as the capacity to discover oneself as other.

Keywords: *human being; possibility; freedom; creativity; culture; development; society.*

Постановка проблеми. Українська філософія другої половини ХХ ст. цікава не лише як інтелектуальна реакція на кризу догматичного мислення, а насамперед як спроба повернути людину в центр філософської рефлексії. Ідеться про переосмислення самої людської сутності, що вже не тлумачиться як завершена природна даність чи функція соціального механізму. Людина відкривається тут як істота творчої можливості, тобто така, що не збігається з власною наявністю і змушена постійно перевершувати себе в діяльності та спілкуванні. Саме тому проблема розвитку набуває у цій філософській традиції антропологічного значення. Бути людиною означає не просто існувати, а здійснювати людське у собі. У цьому контексті культура осмислюється як сфера уособлення всезагального, а не як сховище готових і давно зазвершених звершень минулих поколінь. У такому разі культура живе як історичний досвід людства, що набуває форми особистісного буття. Людське виявляється не абстрактною сутністю поза повсякденною життєдіяльністю, а живою можливістю, що здійснюється лише в діяльнісному спілкуванні людей одне з одним, у творчості як здатності відкривати себе як іншого.

Саме тому творчість у межах цієї традиції осмислюється не як привілей окремих геніїв і не як продукування новизни заради новизни, а як фундаментальний спосіб людського буття. Творити – означає виходити за межі наявного, утримувати себе у відкритості до можливого і тим самим ставати іншим щодо власної завершеності. Зрештою, творити означає ставати людиною. У цьому сенсі обдарованість перестає бути випадковим «даром природи» і починає розумітися як процес наділення людини собою через свободу, діяльність і співбуття з іншими людьми. Людина виявляється обдарованою тією мірою, якою здатна здійснювати самоперетворення, відкриваючи у власному існуванні нові можливості буття. Саме ця інтуїція людини як відкритої можливості бути людиною становить одну з найглибших ліній української філософії другої половини ХХ століття.

Аналіз актуальних джерел. Проблема так званої київської світоглядно-антропологічної школи й досі залишається відкритою як у методологічному, так і в історико-філософському сенсі. Уже сама спроба означити це середовище як «школу» викликала тривалу дискусію щодо меж, єдності та характеру цього інтелектуального утворення. Частина дослідників наполягає на існуванні цілісної філософської школи, пов'язаної насамперед із діяльністю П. Копніна, В. Шинкарука, С. Кримського, М. Поповича, В. Іванова, О. Яценка, В. Табачковського, П. Йолоня та інших мислителів, чия творчість формувалася навколо Інституту філософії АН УРСР [6; 14; 15]. Інші ж дослідники вважають поняття «школи» надто сильним і методологічно сумнівним, пропонуючи натомість говорити про «київське філософське коло», «мисленнєве середовище» або «осередок інтелектуальної співпраці» [7, с. 24]. Так, М. Попович наголошував, що йдеться радше про «спільне ставлення до світу і спільне розуміння проблем» [13, с. 6–7], тоді як В. Лісовий прямо заперечував наявність єдиної школи у строгому академічному значенні. «На мою думку, – писав дослідник, – говорити про існування особливої «київської світоглядно-антропологічної» школи немає підстав, і я згоден із тими, хто говорить про штучність її “конструювання”» [11]. Саме тому дослідження цього феномена потребує обережності щодо будь-яких ретроспективних міфологізацій або спрощених схем.

Водночас незалежно від того, чи називатимемо це явище «школою», «товариством», «колом» або «середовищем», очевидною залишається наявність спільного інтелектуального руху, пов'язаного з переосмисленням ролі людини, культури, світогляду та творчості. Саме в цьому контексті особливого значення набуває антропологічна проблематика, розгорнута насамперед у працях В. Шинкарука, який, за словами Є. Андроса [1, с. 5], заклав підвалини «антропологічного повороту» в українській філософії ХХ століття. Для представників цього середовища філософія переставала бути лише теорією пізнання чи ідеологічним коментарем до марксизму та

дедалі більше осмислювалася як форма самовизначення людини, спосіб практично-духовного освоєння світу, культури та власного буття. Саме тому поряд із логіко-методологічними дослідженнями, пов'язаними з П. Копніним, поступово формується інтерес до проблем світогляду, свободи, культури, духовності, екзистенційного досвіду та творчості. У цьому русі важливу роль відіграли також С. Кримський, В. Іванов, В. Табачковський, М. Попович, О. Яценко, О. Босенко, М. Злотіна, І. Бичко, а в новіший час – Є. Андрос, В. Кловський, С. Пролеєв, В. Возняк, А. Дондюк, С. Вишинський та ін., які продовжують працювати в полі філософської антропології та проблематики людського буття.

Виклад основного матеріалу. Завдання цього дослідження полягає не стільки в установленні остаточного історико-філософського статусу «київської школи», скільки у виявленні евристичного потенціалу тих ідей, які були сформульовані в її межах. Ідеться насамперед про розуміння людини як істоти, що не зводиться до природної чи соціальної детермінації, про інтерпретацію культури як простору смислотворення, про зв'язок мислення і свободи, а також про творчу природу людського розвитку. Саме ці інтуїції сьогодні можуть бути збережені не шляхом простого повторення, а через їх подальше продовження, розвиток і конструктивну критику. У цьому сенсі звернення до спадщини «київського філософського товариства» є важливим не лише для реконструкції інтелектуальної історії другої половини ХХ ст., а й для осмислення сучасних проблем освіти, культури, суб'єктності та людського самоздійснення.

Попри відмінність тематичних акцентів і методологічних підходів, у працях представників київського філософського середовища поступово формувалося спільне коло проблем і концептуальних інтуїцій. Ішлося насамперед про переосмислення людини, культури, мислення та творчості поза межами редукціоністських схем, у яких людське буття зводилося чи до природної детермінації, чи до абстрактних соціальних механізмів. У центрі уваги опинялася людина як істота, що не просто існує у світі, а здійснює себе у взаємодії з іншими людьми. Саме тому проблеми розвитку, суб'єктності, творчості, освіти й історичної перспективи набували тут не прикладного, а фундаментального філософського значення.

У цьому сенсі антропологічні пошуки української філософії другої половини ХХ ст. виявляються важливими і для осмислення самої проблеми обдарованості. Ідеться вже не про здібності як сукупність окремих психологічних властивостей, а про спосіб становлення людини у її власне людському вимірі. Саме тому обдарованість може бути зрозуміла не лише як наявність певного «таланту», а як подія наділення людини собою, як відкриття у творчості тих можливостей буття, які не можуть бути зведені ні до біологічних передумов, ні до соціальної функціональності. У працях київських філософів ця інтуїція ще не отримувала завершеного концептуального оформлення, проте саме вони створили простір, у межах якого стало можливим мислити людину як відкритість до свободи, творчості та самоздійснення. Тому значення цього інтелектуального середовища полягає не лише у сформульованих тезах, а й у тих питаннях, які воно залишило відкритими, як запрошення до подальшого розвитку, критики і продовження роботи думки.

У цьому контексті поступово можна окреслити коло ідей, які визначають специфіку української філософської антропології другої половини ХХ століття. Насамперед людина тут переставала мислитися як завершена природна даність і ставала істотою, що перебуває в процесі розвитку. У такому контексті її сутність вже не передуює життю в готовому вигляді, а здійснюється завдяки культурним способам існування. Саме тому проблема розвитку людського в людині набуває у цій філософській традиції центрального значення. Людське буття осмислюється як відкрита можливість, а сама людина – як така, що має постійно здійснювати себе у світі культури та історії. «Від природи людський індивід є людиною “в собі” (у можливості). “Для себе людиною” він стає в суспільстві, перетворивши на своє внутрішнє предметний і духовний людський світ» [15, с. 16].

У межах цього підходу мислення та свідомість також втрачали статус суто природних властивостей індивіда. Вони розглядалися як суспільно-історично сформовані здатності, що виникають у процесі чуттєво-практичної діяльності. Становлення людського в людині відбувається не

ізолювано, а спільно з іншими людьми через мову, спільний досвід та історично вироблені форми діяльності. Саме тому внутрішній світ особистості розуміється не як замкнена приватна реальність, а як результат привласнення суспільного досвіду, як уособлена всезагальність. Отже, людина постає не істотою автаркії, а сферою здійснення всезагального, у якому культура, мислення та історія набувають конкретної форми життя.

Всезагальне в такому розумінні не існує поза людськими відносинами як абстрактний принцип або безособова структура. Воно оприявнюється насамперед у бутті людини з іншими людьми, у тих формах взаємності, де інший перестає бути лише засобом і постає самодостатньою цінністю. Саме тому потреба в іншій людині, у взаєморозумінні, співучасті, дружбі, любові та визнанні, виявляється не випадковим психологічним переживанням, а способом здійснення суспільної сутності людини. Всезагальне тут постає як загальне-для-всіх, що набуває реальності лише через конкретні форми співбуття, співдії та співпереживання. У цьому сенсі людське буття виявляється принципово інтерсуб'єктивним: людина стає собою лише тією мірою, якою відкриває у власному житті присутність іншого та здатність бути причетною до спільного людського світу.

Особливого значення в цій традиції отримали проблеми творчості, культури та свободи. Творчість тлумачилася не як виняткова властивість окремих геніїв, а як фундаментальна характеристика людського буття, пов'язана зі здатністю виходити за межі наявного та перетворювати можливе на дійсне. «Людина, – як вважав С. Кримський, – істота, приречена на трансценденцію. Вона прориває кордони фактичного буття і окреслює обрії ідеально значимого» [10, с. 50].

Водночас трансцендування не має інтерпретуватися як простий вихід до нового. У межах київського філософського середовища новизна сама по собі не розумілася як достатній критерій творчості, оскільки творчий процес мислився як складна взаємодія свободи та необхідності. Тому творчість не вичерпується ані самою лише новизною, ані руйнуванням усталеного. Нове саме по собі ще нічого не говорить про творчий характер діяльності. Справжня творчість розгортається там, де свобода не відривається від необхідності, а входить із нею в продуктивну взаємодію. Цей момент підкреслювала М. Злотіна, коли визначала творчість як «процес здійснюваної й розв'язуваної у своєму русі діалектичної суперечності свободи та необхідності, що виступає вільною діяльністю, регульованою об'єктивними законами» [4, с. 239]. У такому розумінні творчість постає вищою формою людської діяльності, завдяки якій людина не просто відтворює наявне, а відкриває можливість нових історичних форм буття.

За такого підходу зв'язок між розвитком і творчістю набуває принципового значення. Ідеться про те, що творчість постає не зовнішнім наслідком становлення особистості, а його іманентною суттю. Тому «створення теорії розвитку означало створення теорії творчої діяльності і, відповідно, методу її здійснення» [4, с. 238]. У такому контексті діалектика як теорія розвитку водночас постає і теорією творчості, адже розвиток мислиться не як механічна зміна чи просте накопичення нового, а як саморух, у якому виникає якісно інша форма буття. Якщо розвиток є способом здійснення сутності через перетворення наявних форм, тоді творчість виявляється людським способом розгортання цього процесу.

Якщо розвиток є не накопиченням змін, а становленням людської сутності, то освіта не може бути зведена до передачі знань, навичок або соціальної адаптації. Її зміст визначається не кількістю засвоєного матеріалу, а тим, чи відбувається в людині внутрішнє перетворення, чи входить вона в простір свободи, відповідальності й творчої дії. Навчання має справу не з готовим суб'єктом, а з тим, хто лише стає ним. Тому справжня педагогіка працює не з інформацією, а з можливістю людського самоздійснення. Знання набуває освітнього значення лише тоді, коли перестає бути зовнішнім змістом і стає формою трансформації себе та зовнішнього світу.

Культура якраз і є такою формою людської активності, що водночас спрямована і на саму людину, і на перетворення світу. У ній людина не лише створює нові форми життя, а й підтримує та відновлює сам простір людського буття. Через культуру здійснюється спільне утримання людського у світі – тих смислів, цінностей, способів взаємності та форм співжиття, без яких

людина втрачає можливість бути людиною. Тому культура існує не як сукупність готових результатів, а як безперервний процес відтворення та передавання людського досвіду, щоразу заново здійснюваний у житті конкретних людей.

Важливо підкреслити, що життя культури безпосередньо пов'язане з освітою як практикою культивування людської суб'єктності. Культура опредмечує в собі досвід попередніх поколінь. Але для того, щоб жити вона повинна бути розпредметненою в особистісному досвіді. «Культура, – як писав С. Кримський, – це система перенесення цінностей сучасності в буття людини, у смисл її життєдіяльності з урахуванням досвіду минулого та перспектив майбутнього. Це спосіб побудови життя людини завдяки досвіду сотень минулих поколінь, завдяки реалізованим і – що особливо важливо – ще нереалізованим можливостям історичної дійсності» [9, с. 16].

Зазначені можливості реалізуються у біографіях конкретних людей як перспективи свободи і творчості. «Культура не повторює пройдене, бо реалізує історичний досвід у формах творчості, що надають сенс індивідуальності» [10, с. 16]. Культура не зводиться до передачі готових, освячених авторитетом давнини результатів, а передбачає особистісну участь у здійсненні смислу. Вона ставить індивіда в ситуацію, де вже наявний досвід не може бути формально опанований, а має бути переосмислений і продовжений. Тим самим культура відкриває простір, у якому людина приречена утримувати себе в мисленні, тобто виходити за межі даного і співвідносити себе з можливим. Саме в цій напрузі між даністю і можливістю розгортається зв'язок культури, мислення і свободи.

Отже, жодна зовнішня детермінація не здатна пробудити мислення та свідомість. Так само вона не здатна розпочати будь-що людське в людині. Тому неможливо примусити мислити, але можна навчитися мислити. Ідеться про те, що мислення передбачає актуалізацію людської суб'єктності, тобто присутність того, хто мислить. Без цього «хто» не може бути й мови про дійсне мислення. Проте людський спосіб буття завжди передбачає заперечення свого наявного існування і тому є творчим. Отже, мислення не може бути не творчим, дійсне, критичне мислення – це творче мислення. Через це необхідно вести мову не про інтелект як окрему здатність індивіда, а про особистість, яка виявляє себе через мислення. І виражає вона через мислення ніщо інше, як усі сили власної «душі». Воля, інтуїція, інтелект, емоції та моральність постають як дещо відокремлене, але одночасно і як дещо цілісне, тобто дещо таке, яке не може існувати відірвано одне від одного. Наприклад, що таке інтелект без волі та емоцій? Або у що перетворюються емоції, позбавлені розумного начала? У результаті ми маємо дійти до визнання їх сутнісного взаємозв'язку. На основі цих міркувань можна припустити, що всі «здібності душі» є різними проявами однієї сили, а саме творчого начала, яке реалізує себе в різних сферах людської діяльності. Джерелом людського в людині є здатність не сприймати все як є, а перетворювати все те, що є, синтезуючи якісно інші можливості буття. Поза творчим перетворенням навколишньої реальності і насамперед себе як суб'єкта продуктивної діяльності, не відбувається входження людини у світ культури.

Нарешті, важливою особливістю «київського філософського осередку» стало переосмислення свободи як фундаментальної характеристики людського буття. Свобода пов'язувалася зі здатністю людини виходити за межі наявного, проєктувати та творити власне майбутнє. Відповідно час і майбутнє осмислювалися як простір можливостей, відкритий людській діяльності, волі та творчості, а не як наперед визначений рух подій. Зверненість до можливого ставала необхідною умовою людського існування, оскільки саме у виборі й здійсненні можливостей людина набувала себе як суб'єкт свободи. У цьому контексті проблема обдарованості людини набуває глибшого значення і починає стосуватися самого процесу становлення людини як істоти, здатної мислити, творити, здійснювати себе і відкривати якісно інші можливості буття.

У межах української філософії другої половини ХХ ст. поступово формується розуміння здібностей та обдарованості як виявів цілісного процесу здійснення уособлення всезагально-го. Відповідно людина постає не сукупністю окремих властивостей, а цілісністю, у якій одиничне й універсальне перебувають у внутрішньо напруженій єдності. Відтак родове та

індивідуально-особистісне осмислюються не відокремлено одне від одного, а як такі, що утворюють внутрішню напружену єдність. Сам процес уособлення виходить далеко за межі індивідуального досвіду та вже в античній традиції осмислювався через співвідношення макро- і мікрокосму, через здатність бачити єдине в емпіричному розмаїтті та втілювати цілісність буття в одиничному людському існуванні. Таке здійснення можливе лише за умови відкритості людини світу, її здатності виходити за межі наявного стану і сприймати власне життя як простір можливостей для самоперетворення. У цьому сенсі людина набуває здатності ставитися до себе як до іншого, а до іншого – як до самого себе.

Суспільне за таких обставин не просто об'єднує «індивідів-частини», а присутнє в кожному з них як їх основа. Суспільне пов'язане не з загальним, а з спільним. «Спільне ж по суті суспільне. А суспільні відносини – фактично інтегратор і виробник спільного поняття» [2, с. 16]. У спільній справі уособлюється всезагальне, тому воно не пригнічує індивідуальне, а уможлиблює його, виокремлюючись у якості особистісного начала та стаючи підґрунтям персональних вчинків. Особистість у цьому контексті постає простором реалізації принципу всезагального зв'язку. «Сама людина безпосередньо втілює єдність макро- і мікрокосму буття» [5, с. 46]. Проте варто пам'ятати, що така безпосередність не є природним даром чи випадковістю, вона здобувається наполегливою працею суспільства та самої людини. «Друге народження» особистості якраз і передбачає актуалізацію зазначеної спільності. Індивідуальний розвиток не відбувається у вакуумі, а спирається на історично вироблені суспільні форми буття. Він розгортається у відкритості небайдужим поглядам і зверненням інших.

Отже, неправомірно розглядати людину як елемент суспільного механізму. Міра «людського в людині» визначається не її приватними характеристиками, а здатністю втілювати загально-людське значення. Особистість відтворює цілісність буття, згортаючи у власному досвіді універсальні смисли. Діяльність на основі цієї спроможності характеризує людину вже не як природну, а як культурну істоту. «У культурі реалізується внутрішній зв'язок макро- і мікрокосма людського буття» [5, с. 55]. Вхідження індивіда в культуру постає як процес узгодження його життєдіяльності зі смислами всесвіту, як суб'єктивне продовження об'єктивного розвитку світу.

Подібне переосмислення співвідношення між становленням людини та світу безпосередньо впливає на розуміння творчості, яка перестає бути окремим видом діяльності й постає як спосіб ставлення особистості до дійсності. Зокрема, у концепції М. Злотіної загальні закони розвитку трактуються як принципи перетворення природного та соціального середовища згідно з логікою їхнього об'єктивного саморозгортання. У такому ракурсі ці закономірності є фундаментальними засадами будь-якого перетворюючого процесу, стаючи критеріями його «розумності». Отже, «загальні закони розвитку – це закони творчо-перетворюючої діяльності і її об'єктивно-світоглядні орієнтири» [4, с. 247]. Творчість у цьому контексті є не побічною характеристикою випадкових змін, а формою актуалізації сутнісних сил як людини, так і самого світу.

Творча діяльність перестає тлумачитись як зовнішня ні відносно суб'єкта, ні об'єкта. Вона розгортається як іманентний їм процес, що має суперечливу природу. З огляду на це, В. Босенко наголошував, що джерелом руху є «внутрішні суперечності», розв'язання яких і становить зміст пізнання та становлення особистості [3]. Творчість тут постає актом самозміни, коли людина не просто перетворює довкілля, а трансформує власні засади, долаючи їхню наявну обмеженість.

У цьому ж напрямі розгортається ідея творчої природи пізнання. Перехід від опозиції «відображення – творчість» до їхньої цілісності ще з часів П. Копніна [8] передбачав визнання того, що мислення та діяльність не просто відтворюють навколишню реальність, а й формують її практичне та смислове осердя. Ідеться про ідею «творчого характеру відображення», у межах якої пізнання інтерпретується як активне, перетворююче ставлення до світу. Творчість і відображення не виключають одне одного, а взаємодіють як фундаментальні виміри пізнання, тому творче відображення є основою пізнавального процесу, а творчість – внутрішньою суттю людської діяльності.

З огляду на ці міркування, стає зрозуміло, чому «дар» людського начала перестає мислитись представниками «київського філософського кола» як продукт природи, наявного соціуму чи містичних сил. Людське в людині постійно народжується в процесі повсякденного спілкування та взаємодії і тому їхня практична організація набуває такого важливого значення. За такого підходу обдарованість і талант пояснюються саме через логіку творчості та втрачають статус елітарності. Їх розвиток досягається як форма реалізації людської сутності, яку, згідно з відомою тезою К. Маркса, тлумачили як «сукупність суспільних відносин» [12, с. 2]. У підсумку талант або обдарування постають не природною випадковістю, а фундаментальною соціально-культурною проблемою.

У праці «Талант як соціальна проблема» В. Шинкарук стверджує, що здібності індивіда не є природною даністю, а постають «продуктом його суспільного виховання, становлення його як людини» [16, с. 326]. Талант у такому контексті розкривається як реалізація потенціалу індивіда в конкретній сфері діяльності та має суто суспільну зумовленість, він є «продуктом суспільних умов формування людської особистості» [16, с. 326]. З огляду на це, виникає запитання: які саме соціокультурні чинники призводять до того, що обдарованість сприймається як рідкісний «дар божий», а не як масове явище? Пошук відповіді зумовлює формулювання засадничої філософсько-педагогічної дилеми, «коли талант має своєю основою природну виключність, тоді він постає як дар окремим індивідам; коли ж він є продуктом соціальним, то за таких умов він перестає бути виключністю і стає ознакою всіх людських особистостей, тобто ознакою людської особистості як такої» [16, с. 326].

На думку філософа, розв'язання цієї проблеми можливе лише за умови визнання творчої природи людської сутності. Водночас ця сутність тлумачиться не як приватна характеристика, а як суспільний атрибут, оскільки людина у своїй основі постає втіленням усього людства. Саме в цій загальнолюдській цілісності вона виявляє себе як *творець*. «Оскільки в поняття “талант” не входить нічого більшого, ніж ознака “творець”, то по відношенню до людства в широкому розумінні цього слова категорію “талант” можна замінити категорією “творець”» [16, с. 326].

Висновки. Отже, запропонований підхід дозволяє переосмислити природу таланту, виводячи його за межі індивідуальної винятковості чи природної зумовленості. Оскільки людська сутність формується в мережі суспільних відносин і реалізується через діяльність, творчість постає не привілеєм окремих осіб, а універсальним способом людського самоздійснення. За такого розуміння фокус уваги переноситься з питання про «наявність чи відсутність дару» на аналіз соціокультурних умов, що або відкривають, або блокують можливості творчої актуалізації особистості.

Використані літературні джерела.

1. Андрос Є. В. В. І. Шинкарук як ініціатор антропологічного повороту в українській філософії ХХ сторіччя. *Філософські діалоги*. 2010. Вип. 4: Філософсько-антропологічні читання: творча спадщина В. І. Шинкарука та сьогодення (до 80-ліття від дня народження). Ч. 1. С. 5–13.
2. Босенко В. А. Актуальные проблемы диалектического материализма. Київ: Вища школа, 1983. 175 с.
3. Босенко В. До питання про діалектику взаємовідношення вибуху і стрибка в процесі руху. Київ: Вид-во Київського університету, 1961. 131 с.
4. Злотина М. Л. Дialeктика / отв. ред. Ю. А. Мелков. Київ: ПАРАПАН, 2008. 264 с.
5. Іванов В. П., Бистрицький Є. К., Тарасенко М. Ф., Козловський В. П. Мировоззренческая культура личности (философские проблемы формирования). Київ: Наук. думка, 1986. 295 с.
6. Київська світоглядно-гносеологічна школа другої половини ХХ ст.: монографія / Л. В. Губерський, В. Г. Кремень, А. Є. Конверський та ін. Київ: Київ. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка, 2020. 239 с.
7. Козловський В. «Київська школа» перекодувала радянський догматичний марксизм-ленінізм. *Філософська думка*. 2015. № 3. С. 24–29.
8. Копнин П. В. Введение в марксистскую гносеологию. Київ: Наук. думка, 1966. 288 с.
9. Кримський С. Ранкові роздуми / худож. оформ. О. Білецького. Київ: Майстерня Білецьких, 2009. 120 с.

10. Кримський С. Сміслоутворення як предмет методологічного аналізу. *Теорія смислу в гуманітарних дослідженнях та інтенціональні моделі в точних науках*. Київ : Наук. думка, 2012. С. 50–71.
11. Лісовий В. Риторика замість аргументації. *Критика*. 2004. № 3 (77). С. 17–18. URL: <https://krytyka.com/ua/articles/rytoryka-zamist-argumentatsiyi>.
12. Маркс К. Тези про Фейєрбаха. Маркс К., Енгельс Ф. *Вибрані твори*: у 9 т. Київ: Політвидав України, 1987. Т. 2. С. 1–5.
13. Попович М. «Київська філософська школа» як предмет дискусії: інтерв'ю. *Філософська думка*. 2015. № 3: Київське філософське коло ХХ сторіччя. С. 6–9.
14. Попович М. В. Нарис історії культури України. Київ: АртЕк, 1998. 728 с.
15. Табачковський В. У пошуках невтраченого часу: нариси про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників. Київ: ПАРАПАН, 2002. 300 с.
16. Шинкарук В. Г. Вибрані твори: у 3-х т. Київ: Укр. Центр духовної культури, 2003. (Філософська спадщина України). Т. 2. 528 с.

References

1. Andros, Ye. V. (2010). V. I. Shynkaruk yak initsiator antropologichnoho povorotu v ukrainiskii filosofii XX storichchia [V. I. Shynkaruk as the initiator of the anthropological turn in twentieth-century Ukrainian philosophy]. *Filosofski dialogy – Philosophical Dialogues*, 4 (1), 5-13. [in Ukrainian].
2. Bosenko, V. A. (1983). Aktualnye problemy dialekticheskogo materializma [Actual problems of dialectical materialism]. Kyiv, 175 p. [in Russian].
3. Bosenko, V. (1961). Do pyannia pro dialektyku vzaiemovidnoshennia vybukhu i strybka v protsesi rukhu [On the dialectics of the relationship between explosion and leap in the process of movement]. Kyiv, 131 p. [in Ukrainian].
4. Zlotina, M. L.; Melkov, Yu. A. (Ed.). (2008). Dialektika [Dialectics]. Kyiv, 264 p. [in Russian].
5. Ivanov, V. P., Bystrytskyi, Ye. K., Tarasenko, M. F., & Kozlovskiy, V. P. (1986). Mirovozzrencheskaia kultura lichnosti (filosofskie problemy formirovaniia) [Worldview culture of personality (philosophical problems of formation)]. Kyiv, 295 p. [in Russian].
6. Huberskyi, L. V., Kremen, V. H., & Konverskyi, A. Ye., et al. (2020). Kyivska svitohliadno-hnoseologichna shkola druhoi polovyny XX st. [The Kyiv worldview-epistemological school of the second half of the twentieth century]. Kyiv, 239 p. [in Ukrainian].
7. Kozlovskiy, V. (2015). “Kyivska shkola” perekoduvala radianskyi dohmatychnyi marksyzm-leninizm [The “Kyiv school” recoded Soviet dogmatic Marxism-Leninism]. *Filosofska dumka – Philosophical Thought*, 3, 24-29. [in Ukrainian].
8. Kopnin, P. V. (1966). Vvedenie v marksistskuiu gnoseologiiu [Introduction to Marxist epistemology]. Kyiv, 288 p. [in Russian].
9. Krymskyi, S. (2009). Rankovi rozдумы [Morning reflections]. Kyiv, 120 p. [in Ukrainian].
10. Krymskyi, S. (2012). Smyslotvorennia yak predmet metodologichnoho analizu [Meaning-making as a subject of methodological analysis]. *Teoriia smyslu v humanitarnykh doslidzhenniakh ta intentsionalni modeli v tochnykh naukakh – Theory of meaning in humanities research and intentional models in exact sciences*. P. 50-71. [in Ukrainian].
11. Lisovyi, V. (2004). Rytoryka zamist argumentatsii [Rhetoric instead of argumentation]. *Krytyka – Critique*, 3 (77). 17-18. Retrieved from: <https://krytyka.com/ua/articles/rytoryka-zamist-argumentatsiyi>. [in Ukrainian].
12. Marx, K., & Engels F. (1987). Tezy pro Feierbakha [Theses on Feuerbach]. *Vybrani tvory u 9 tomakh – Selected works in 9 volumes*. Vol. 2, 1-5. [in Ukrainian].
13. Popovych, M. (2015). “Kyivska filosofska shkola” yak predmet dyskusii: interviu [The “Kyiv philosophical school” as a subject of discussion: Interview]. *Filosofska dumka – Philosophical Thought*, 3, 6-9. [in Ukrainian].
14. Popovych, M. V. (1998). Narys istorii kultury Ukrainy [Essay on the history of Ukrainian culture]. Kyiv, 728 p. [in Ukrainian].

15. Tabachkovskyi, V. (2002). U poshukakh nevtrachenoho chasu: narysy pro tvorchu spadshchynu ukrainskykh filosofiv-shistdesiatnykiv [In search of lost time: Essays on the creative heritage of Ukrainian philosophers of the Sixties]. Kyiv, 300 p. [in Ukrainian].

16. Shynkaruk, V. H. (2003). Vybrani tvory u 3 tomakh [Selected works in 3 volumes]. Vol. 2. Kyiv, 528 p. [in Ukrainian].

Прийнято 09 квітня 2026 року.

Затверджено 14 травня 2026 року.

Опубліковано 31 травня 2026 року.

Матеріал ліцензується на умовах міжнародної ліцензії Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0).