

Національна академія наук України

**ФІЛОСОФІЯ
НАУКИ І КУЛЬТУРИ:
*СЛОВНИК***

*За редакцією члена-кореспондента
НАН України Н. Хамітова*

**PHILOSOPHY
OF SCIENCE AND ULTURE:
*DICTIONARY***

*Edited by a correspondent member
National Academy of Sciences of Ukraine
N. Khamitov*

Київ, КНТ
2024

Рецензенти:

О. Добродум, д. філос. н., професор

А. Ярошенко, д. філос. н., професор

Філософія науки і культури: словник. За редакцією
Н. Хамітова. К.: КНТ, 2024. 437 с.

ISBN 978 - 966 - 373 - 476 – 7

*Рекомендовано до друку Вченою Радою Центру гуманітарної
освіти НАН України (Протокол № 2 від 17 квітня 2024 р.)*

У словнику «Філософія науки і культури» авторам вдалося визначити актуальні поняття філософії науки і культури цікаво, творчо і лаконічно.

Тому книга відомих в Україні й за кордоном філософів за редакцією члена-кореспондента НАН України Назіпа Хамітова буде корисною не лише для студентів, аспірантів, викладачів і вчених, а й для всіх тих, хто шукає відповіді на вічні філософські питання щодо буття людини в науці й культурі.

In the "Philosophy of Science and Culture" dictionary, the authors managed to define the relevant concepts of the philosophy of science and culture in an interesting, creative and concise way.

Therefore, the book by famous philosophers in Ukraine and abroad, edited by Nazip Khamitov, a correspondent member of the National Academy of Sciences of Ukraine, will be useful not only for students, graduate students, teachers and scientists, but also for all those who are looking for answers to eternal philosophical questions about human existence in science and culture.

**ВИДАННЯ ЗДІЙСНЕНЕ ЗА ПІДТРИМКИ
МІЖНАРОДНОЇ АСОЦІАЦІЇ ФІЛОСОФСЬКОГО МИСТЕЦТВА**

ISBN 978 - 966 - 373 - 476 - 7

© Н. Хамітов, В. Рижко, Л. Шашкова, С. Крилова,
Л. Рижко, С. Мінєва, Я. Любивий, Є. Мулярчук,
С. Таранов, В. Драпогуз, В. Жулай, В. Світла, 2024.

© Міжнародна Асоціація Філософського Мистецтва, 2024.

© КНТ, 2024.

*Присвячується
Мирославу Поповичу
і Сергію Кримському,
які завжди розуміли науку
як частину культури,
а філософію науки осмислювали
в органічному зв'язку
з філософією культури.*

«Пошук істини важливіший,
ніж володіння нею».

Альберт Ейнштейн

ПЕРЕДНЄ СЛОВО

За відомими словами Ісаака Ньютона, які продовжують метафору Бернара Шартрського, творці науки і культури стоять «на плечах гігантів» – попередників, відкриття яких стали традиціями. Проте чи можуть витримати ноги гігантів все нові і нові генерації? Або інакше: *як* вони можуть витримати їх? Адже людство знову і знову стикається з такими викликами, коли ноги гігантів стають «глиняними». Задачею філософії є постійний перегляд основ і традицій, на які ми стаємо, будуючи нові башти й сади культури.

Проте перегляд основ не може бути лише критичним і споглядально-відстороненим.

Для того, щоб культура і наука у світі, де поруч з природним інтелектом розвивається штучний, а технології наступають на мистецтво, *не обвалилися* на людство, наче новітня Вавилонська вежа, філософія повинна постійно творчо оновлювати основи науки і культури. Не лише критикувати, а й діяти – з любов'ю до людини і вірою в потенціал мудрості.

Будь-яка важлива дія потребує *теорії* дії. Це актуалізує напрям «філософія науки і культури». Актуалізація напряму неможлива без визначень. Необхідний словник, присвячений сучасним термінам філософії науки і культури. Але що означає це «і», яке поєднує у назві науку і культуру? Чи є воно коректним? Адже наука є *частиною, сферою* культури.

Це питання є важливим і по-справжньому філософським. Дійсно, наука включена в культуру як її складова. Проте, починаючи з кінця XIX століття, наука стає все більш впливовою частиною культури, тою частиною, яка змінює буття людини – від продовжуваності життя і покращення його якості до впливу на розвиток цілих країн і навіть цивілізаційних спільнот. У словосполученні «філософія науки і культури» ми констатуємо цю виняткову роль науки в сучасному світі. По суті, дане сполучення означає: наука і *вся інша культура*. А їх

поєднує філософія, яка ставить питання щодо взаємодії науки та інших феноменів культури і шукає відповіді на них.

Уважно вдивляючись в світ сучасної людини очима філософів, не можемо не бачити, що наука робить культуру сильнішою, культура ж актуалізує в ній моральний вимір – відповідальність за наслідки відкриттів й впроваджень. Без науки культура втрачає вплив на людину, без культури наука втрачає зв'язок з людяністю. А філософія як *особлива* частина культури має місію поєднати науку і культуру, більше того зробити їх союз продуктивним.

Сучасна наука має дивовижну могутність і авторитет, нечуваний для попередніх епох. Вона відкрила, описала й оволоділа явищами, що привели до появи зброї планетарного знищення, дозволили піднятися в космос, наблизитися до появи подібного до людського штучного інтелекту, точніше, *штучного суб'єкту з інтелектом, подібним до людського*. Саме тому сучасна наука потребує єднання з культурою – для того, щоб не знищити людство й себе саму. І це неможливо без зміни світоглядних цінностей і стратегій людини XXI століття.

Саме тому в нашому словнику поруч з такими термінами як «наука», «культура», «наукова революція», «наукове відкриття», «філософія науки», «академізм», «академічна доброчесність», «академічний діалог», «академічна мобільність», «метод», «методологія», «методологічна культура», «парадигма», є й «людина», «філософія людини», «особистістість», «світогляд», «гуманізм», «свобода», «любов», «екзистенція», «покликання», «подія», «психоаналіз» і багато інших, які відображають той факт, що творцем науки і культури є людина, і саме від того, якою буде людина, залежить доля і науки, і культури.

Враховуючи, що в сучасному світі відбувається поляризація добра і зла, пов'язана з наукою і технологіями, особливе місце займають терміни, які присвячені етичній проблематиці – «етика», «біоетика», «етика біотехнологій», «етика клонування людини», принцип відповідальності» та інші.

Кожна стаття в словнику підписана і цілком ясно, кому належать інтерпретації, ідеї, підходи. Якщо над статтею працювали декілька співавторів, то першим із них іде той, хто більшою мірою розробляв концептуальний підхід щодо того чи іншого терміна. *Курсивом* позначені ті концепти, які представлені в даному словнику окремими статтями.

Над словником працювали мої шановні колеги з Інституту філософії імені Григорія Сковороди НАН України, філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка, Центру гуманітарної освіти НАН України, Інституту досліджень науково-технічного потенціалу та історії науки імені Г.М. Доброва НАН України, Українського державного університету імені Михайла Драгоманова, Софійського університету імені Клімента Охридського (Болгарія), – можна сказати, що наш авторський колектив є міжнародним. Як науковий редактор я прагнув максимально зберегти логіку міркувань і неповторний авторський стиль кожного з колег. Велика подяка авторам та співавторам за їх творчу роботу.

Стаючи на «плечі гігантів» минулого, які зробили відкриття, змінивши наш спосіб життя і мислення, слід споглядати не лише гігантів і самих себе, що натхненно стоять на їх плечах, а дивитися в далечінь, відкривати нові обрії. Маю надію, що авторському колективу це вдалося.

Життя не стоїть на місці. Наука і культура розвиваються. Цілком очевидно, що за межами даного тексту є (і надалі буде) багато феноменів, які потребуватимуть свого осмислення й концептуалізації в майбутньому, що зумовлює подальшу творчу роботу над виправленими й доповненими виданнями.

Вважаю, що наш словник буде корисним як студентам, аспірантам, викладачам і науковцям, так і більш широкому колу інтелектуалів, а філософія науки і культури стане перспективним напрямом сучасної філософії.

Н. Хамітов

А

АБСТРАКЦІЯ – (лат. abstractio «відокремлення», «виведення») – узагальнююче поняття або категорія, що відображає сутнісні ознаки явищ, об'єктів та процесів.

Абстракція постає результатом процесу абстрагування, у якому загальні поняття та правила за допомогою теоретичного мислення виводяться з конкретних явищ, інших понять і методів. Абстрагування є загальнонауковим методом, без якого неможливо будь-яке теоретичне пізнання. Метод абстрагування дозволяє понятійно моделювати предмет дослідження, стискати інформацію, об'єднувати її масиви у групи, класифікувати процеси та явища.

Абстракція є *концептом*, що об'єднує будь-які поняття в групу або категорію шляхом визначення змісту поняття та/або явища, яке поняття виражає, відповідно до мети дослідження чи практичної дії, відділяючи при цьому істотні ознаки від тих, що в даному контексті постають як другорядні.

Абстракція узагальнює, спрощує, схематизує дійсність, висвічуючи окремі її сторони та аспекти у чистому вигляді, що створює передумови подальшого об'єднання цих сторін та аспектів у конкретну цілісність. При аналізі конкретних одиничних предметів та явищ абстрагування відкриває можливість створювати спрощені абстрактні об'єкти та теоретичні моделі, до яких можна застосовувати математичний апарат й виводити закономірності та закони, що мають ймовірнісний характер та потребують *верифікації*.

Процеси й речі, які ми хочемо виразити нашим мисленням, є не абстрактними, а конкретними. Проте, у певному сенсі, об'єктам, які осягає розум, можуть бути властиві процеси абстрагування – виокремлення їх як підсистем в межах більш широкої системи. Такими є, наприклад, гроші,

законодавство або абстракція соціальних відносин як організуючого чинника соціального управління та самоуправління.

Абстракція та абстрагування є не лише результатом та способом пізнання, а й алгоритмом практичних соціальних дій, а також узагальненим методом програмування. Програмісти шляхом застосування абстракції створюють універсальні програмні моделі, котрі як шаблони використовуються для написання вже конкретних комп'ютерних програм. Абстрагування відкриває можливість відокремити категоріальну структуру, що забезпечує реалізацію обчислень, від конкретних деталей програм, які замовляються для застосування у різноманітних сферах людської діяльності.

Оперування абстракціями – сутнісна ознака *науки*, що осягає конкретне через абстрактне, рухаючись при цьому від конкретного (предмету дослідження) до абстрактного (понять, гіпотез), а потім знову до конкретного (доведеної концепції й теорії як систем понять).

При дослідженні систем, яким притаманна *самоорганізація*, особливо складних соціальних людиновимірних систем, конкретне в онтологічному аспекті виступає як цілісний зв'язок підсистем та їх елементів, а в теоретико-пізнавальному – як взаємозв'язок понять, що моделюють суб'єкт-об'єктну й суб'єкт-суб'єктну цілісність. Поняття, що вилучено із цілісного контексту пізнання втрачає системні взаємозв'язки і стає абстрактним як таким, що втрачає пізнавальну цінність.

В філософії Гегеля маємо метод сходження від абстрактного до конкретного, який характерний для теоретичної філософії і дозволяє побудувати *філософську систему*, яка починається з найбільш абстрактних категорій і понять, що в процесі становлення породжують більш конкретні – їх інобуття.

Я. Любивий

АКАДЕМІЗМ – актуальний максимум розвитку *культури*, який означає перехід від повноти пізнання і творення відомого до пізнання і творення невідомого, граничну вимогливість до себе у пізнанні і творчості.

Якщо академізм – це здатність не «вигадувати велосипед» у тій чи іншій сфері творчої діяльності, то з необхідністю постає питання про адекватні й аутентичні форми виявлення академізму в культурі. Те, що академізм здатний виявляти себе у науковій формі, для всіх очевидно. Та не менш очевидним є його виявлення у художній формі, формі мистецтва. І мова не лише про те, що для західної культури органічні такі словосполучення як академічний живопис, академічна музика, академічний театр, а поруч з Академіями наук є й Академії мистецтв, які подеколи поєднуються. Ми говоримо зараз про те, що сама наука як понятійне мислення потребує єднання з образним мисленням, яке актуалізує креативність вченого, виступає її каталізатором й попереднім щаблем. Йдеться, наприклад, про образно-метафоричний ескіз наукової ідеї, на основі якого виростає її власне теоретична концептуалізація, зумовлена емпіричними дослідженнями, низкою гіпотез, які вони породжують, й понятійним апаратом, що виникає при доведенні гіпотез.

Саме завдяки поєднанню теоретичного й художнього академізм – це справжнє граничне буття пізнання і творчості, аргументованість і строгість пізнавально-творчої діяльності за умови опертя на традицію у ній. Опертя на традицію є надзвичайно важливим, це відрізняє академізм від дилетантизму й квазіакадемізму; з іншого боку, академізм не може перетворюватися на прославлення, копіювання чи компіляцію попередніх досягнень, це пізнання й творення нового, ще незнаного в науці, мистецтві і ще ширше – в культурі. Без цього виникає ритуальний академізм, який руйнує справжній академізм. У просторі ритуального академізму маємо виражену

турботу про академічну доброчесність, але вона знаходиться за його межами.

В цьому контексті важливою є проблема академічних процедур, без яких академічне життя неможливе. Мова йде, наприклад, про усталені процедури проведення Вчених рад, конференцій, методологічних семінарів тощо. Однак академічні процедури не повинні перетворюватися на академічні ритуали, в яких засинає живий дух творчості. Справжній академізм є виразом не волі до влади, а волі до пізнання й творчості і волі до співтворчості.

Як рух від пізнання і засвоєння відомого до пізнання невідомого академізм означає фундаментальні інноваційні здобутки, які дозволяють вирішити актуальні проблеми своєї країни й людства. Звідси можливе інтегральне визначення академізму: пізнання й творення невідомого при максимальному вивченні попереднього досвіду. Коректне інноваційне освоєння невідомого й недослідженого вимагає такої риси академізму як концептуальність – чіткості, виваженості, послідовності й доброчесності у пізнанні і творчості, що робить принципово неможливим плагіат.

Академізм у такому розумінні потребує *академічної спільноти*, яка здатна до вільної співтворчої самоорганізації і, водночас, здатна взаємодіяти з державою і громадянським суспільством в цілому. При цьому академічна спільнота завжди є плюральною, по суті, це динамічна цілісність академічних спільнот, які інституціалізуються у Академії, товаристві, асоціації, творчі спілки, школи – як наукові, так і художні. Різні академічні спільноти з інституціями, що їх представляють, об'єднуються і взаємодіють завдяки спільному академічному етосу – системі традицій, принципів, критеріїв, норм і правил, які дозволяють здійснювати плідну комунікацію спільнот та визнавати їх авторитетність. Це зумовлює ще одну рису справжнього академізму – *толерантність* автора до інших авторів в спільноті. Більше того, ця толерантність виходить за межі своєї спільноти, поєднуючись при цьому з вимогливістю

до себе та інших. Справжній академізм завжди є запереченням снобізму, ще більшою мірою він є запереченням сектантства; це робить інноваційність такого академізму відкритою й гуманістичною.

Відкрита й гуманістична інноваційність академізму значною мірою зумовлюється тим, що він здатний виявлятися не лише у категоріально-понятійній, а й у образній формі. Проте проблема академізму в культурі значно глибша, адже мистецтво – не просто прелюдія до науки.

У сфері знань про людину – в *гуманітаристиці* – художньо-образне бачення й осмислення людини є способом проникнення в у ті її глибини, які є недоступними для теоретичного мислення. Буття людини за певною межею не може стати об'єктом вивчення за допомогою понять і категорій. Це межа, за якою починається існування суб'єкту, більше того вільної *особистості*. Свого часу це було блискуче показано представниками філософії екзистенціалізму і персоналізму, які всією своєю творчістю довели можливість і дійсність образного осмислення глибин людини, які виходять за межі тілесності – тих глибин, які породжують неповторну свободу і любов кожного з нас. Мова йде передусім про таких всесвітньо відомих філософів-есеїстів та філософів-письменників XX століття як М. Бердяєв, М. Бубер, Е. Муньє, А. Камю, Ж.-П. Сартр, М. Унамуно, які не лише концептуалізували необхідність образного осягнення людини, що виводить за межі об'єктивації Іншого, а й застосували його в своїй творчості. Проте у XX столітті відбувається подальше усвідомлення і розвиток того, що завжди було у філософії. У XIX столітті маємо подібні підходи у Ф. Шлегеля та Ф.В.Й. Шеллінга, для яких найбільш глибоке осягнення не лише людини, а й Абсолюту та істини можливе в образно-художніх формах, що не тільки простіше розкивають креативність особистості, а й зумовлюють живу цілісність результатів пізнання й творчості.

При цьому нам слід визнати, що подібне розуміння пошуку істини виникає значно раніше – у творчості таких

мислителів як Платон, Лукрецій Кар, Августин Блаженний, М. Монтень, проте його самоусвідомлення відбувається в XIX і XX століттях та продовжується сьогодні. Ці смислові акценти маємо у засновника української класичної філософії Г. Сковороди, який, ставлячи питання символічного, а не буквального осягнення Святого Письма, реалізує передусім образно-метафоричний, сердечний, людяний спосіб пізнання.

Сказане дозволяє нам визнати плюральність академізму в культурі, передусім в гуманітарних його виявах. Однак образність й метафоричність, як умова не лише креативності й цілісності пізнання людини і світу, а й гуманістичності цього пізнання, пронизує всі виміри академізму.

(Див. також: *академічна доброчесність, академічний діалог, академічне письмо, академічна харизма, воля до академічної доброчесності, воля до наукової новизни, наука, наукове дослідження, наукова школа*).

Н. Хамітов

АКАДЕМІЧНА ДОБРОЧЕСНІСТЬ – в широкому сенсі здатність *особистості* й спільноти бути справедливими у культурному просторі *академізму*, мати повагу до власної гідності, гідності Іншого й займатися сродною працею.

Відповідно академічна доброчесність в широкому сенсі – це здатність особистості й спільноти, яка характеризуються справедливістю у відносинах в пізнанні і творенні культури, повагою до власної гідності і гідності Іншого, а також спрямованістю до щирої творчості і співтворчості, яка породжує справжню культуру. Дане визначення академічної доброчесності стосується культури загалом як стрижня людського буття, охоплюючи всі її сфери, включаючи, зокрема, мистецтво.

Дефініція академічної доброчесності в освіті і науці потребує більш конкретного визначення з акцентом на суб'єктах

освіти і науки. Академічна доброчесність в освіті і науці – це здатність, яка переводить із можливого у дійсне справедливості у відносинах студентів, викладачів і вчених, їх повагу до власної гідності і до гідності колег, а також спрямованість до ширшої творчості і співтворчості – сродної праці у освітній і науковій діяльності. Академічна доброчесність в освіті і науці є здатність зберігати і розвивати репутацію сумлінного, толерантного й творчого професіонала, який не заздрить таланту колег і не присвоює їх здобутки.

В методологічних координатах метаантропології академічна доброчесність буде зовсім по-різному виявлятися в *буденному, граничному й метаграничному бутті* людини. В буденному бутті людини будь-яка доброчесність є зовнішньою – вона формується під зовнішнім впливом і є несамостійною. Доброчесність існує до тих пір, поки діє контролююча інстанція.

В граничному вимірі людського буття в результаті дії волі до влади академічна доброчесність може ставати інструментом маніпуляцій і формального контролю. Академічна доброчесність здатна спотворюватись, стаючи не способом подолання ресентименту буденності, а способом його парадоксального підсилення в інтересах тих чи інших владних суб'єктів. У випадку, коли граничне буття породжується волею до пізнання і творчості, академічна доброчесність стає доволі органічною для окремих вчених, напрямів і шкіл. Проте вона значною мірою означатиме здатність до пізнання і творчості, а не співтворчості.

В метаграничному бутті воля до пізнання і творчості поєднується з *волею до співтворчості*. Академічна доброчесність в цьому вимірі стає найбільш природною і органічною. Відбувається поєднання індивідуального занурення вченого в свої дослідження з відкритістю не лише до свого напрямку і школи, а й до всієї наукової спільноти.

Отже, відповідаючи на питання наскільки доброчесність загалом і академічна доброчесність, зокрема, є властивими людській природі, можна сказати, що на рівні волі до

самозбереження й продовження роду, а також на рівні волі до влади будь-яка доброчесність, в тому числі й академічна, є умовною, більше того, можливі її деформації й перекручування. Лише під впливом волі до пізнання й творчості граничного буття людини, яка доповнюється волею до співтворчості в метаграничному бутті, академічна доброчесність набуває безумовного характеру й природності.

Тут ми виходимо на етичні аспекти проблеми академічної доброчесності. Можна припустити, що в метаграничному вимірі буття людини академічна доброчесність може бути названа абсолютним і безумовним благом. Вона діє у всій повноті, не може бути спотворена, деформована або перекручена. Тоді як і в буденному, і в граничному вимірах людського буття академічна доброчесність є благом відносним. Вона може бути доволі обмеженою в буденності, існуючи лише під впливом зовнішнього контролю, й доволі перекрученою в граничному бутті – передусім діями особистостей, які прагнуть набути владу в академічній спільноті.

Якщо в буденному і граничному бутті академічна доброчесність постає моральним викликом, то в метаграничному бутті вона є моральною нормою. Якщо метаграничне буття трактуємо як вищий рівень тріади «буденне – граничне – метаграничне», то в цьому вимірі людини нормальним стає те, що було абсолютним і недосяжним для буденного і граничного буття.

Для людей буденного виміру буття необхідний контроль дотримання ключових принципів академічної доброчесності, проте цей контроль повинні здійснювати не владні, а творчі особистості, до того ж схильні і здатні до співтворчості й партнерства. Тоді контроль над дотриманням академічної доброчесності своєю метою буде мати не страх покарання, а актуалізацію потенціальних евристичних можливостей студентів, викладачів і учених. Етична відповідальність університетів в її правовому, соціальному і політичному вимірах передусім полягає в сприянні саме такій актуалізації.

Продуктивний контроль академічної доброчесності повинен породжувати реальність наукової творчості, а не саморепресивність, яка означає або безініціативну пасивну слухняність у дотриманні правил, або хитрість у продукуванні симулякрів, глибинно гальмуючи творчі здібності.

Справжня академічна доброчесність неможлива без справжнього *академічного діалогу*. Без нього вона обертається на симулякр, стаючи набором репресивних правил, які в тій чи інший спосіб будуть обходити, використовуючи недоброчесну «хитрість розуму». І навіть слухняна саморепресивність, яку породжує академічна доброчесність без академічного діалогу і яка продукує старанного педанта – виконавця правил без креативності, стає лише способом самознищення академічної доброчесності.

Однією з найважливіших сфер прояву академічної доброчесності в освіті й науці є написання й захист дисертацій. Дисертації – це найвищий рівень кваліфікаційного *академічного письма*, паростки нових ідей і *методологій* в науці, які системно оцінюються науковою спільнотою, а за умов демократії і при наявності резонансних авторів і тем – також громадянським суспільством, тому наявність академічної доброчесності в процесі їх написання, попереднього обговорення і захисту є доволі значущою для всієї системи освіти і науки.

Академічна доброчесність в дисертаційному процесі, як в жодному іншому процесі освіти і науки, повинна бути не винятком, не примусом, не зовнішньою вимогою, а органічною нормою, що передбачає *волю до академічної доброчесності*.

(Див. також: *академізм, академічний діалог, академічне письмо, академічна харизма, воля до наукової новизни, етос науки, наука, наукове дослідження, наукова школа*).

Н. Хамітов

АКАДЕМІЧНА КУЛЬТУРА – традиції й інновації, які спрямовують розвиток *академічної спільноти* та/або окремих особистостей цієї спільноти.

Будь-яка академічна спільнота формується її академічною *культурою*. Разом із тим, є й зворотній зв'язок: якість академічної культури зумовлюється якістю академічної спільноти, в якій вона розвивається. Академічна культура стає результатом діяльності членів академічної спільноти – в добросесній, умовно добросесній та недобросесній академічних спільнотах маємо трансформації чи деформації академічної культури.

Отже, академічна культура в будь-якій країні і тим більше у світі є плюральною, складається з низки академічних культур, які характеризують академічні спільноти, і які у взаємодії формують академічну культуру людства.

Належність людини до певної академічної спільноти не означає автоматичне *визнання і прийняття* того чи іншого типу академічної культури. Академічна культура є результатом особистісного вибору і креативної активності кожного члена академічної спільноти. Тому в недобросесній академічній спільноті і відповідній академічній культурі можлива діяльність її членів, які зробили інший вибір і здатні змінити ситуацію.

У вузькому сенсі академічна культура – це сегмент *культури*, який включає в себе культуру викладачів, студентів, аспірантів університетів й навчальних центрів та/або культуру вчених, що працюють у наукових інститутах і дослідницьких центрах.

В широкому сенсі академічна культура потстає як вищий прояв культури не лише в *науці* й освіті, а й у будь-якому з виявів культури, зокрема у *філософії* й *мистецтві*, а також у їх поєднанні – *філософському мистецтві*. В широкому сенсі академічна культура є культурою *академізму*, в якій нові досягнення стають по-справжньому фундаментальними і революційними, адже є результатом глибинного освоєння попередньої традиції.

В науці важливою складовою академічної культури є *методологічна культура* – здатність використовувати і створювати мисленнєві інструменти, які дозволяють продуктивно вирішувати як теоретичні, так і практичні проблеми й аргументовано викладати результати досліджень. Актуалізованість методологічної культури в структурі академічної культури науки є важливою ознакою *академічної доброчесності*.

В академічній культурі протягом всієї історії її становлення велике значення мали практики *академічного письма* й *академічного діалогу*. В епоху глобалізації специфіку академічної культури все більше зумовлює *академічна мобільність*.

Н. Хамітов

АКАДЕМІЧНА МОБІЛЬНІСТЬ – процес і результат переміщення студентів, аспірантів, викладачів, вчених і митців університетів чи наукових установ на певний час в інші університети чи наукові установ в своїй країні або за її межами з метою підвищення кваліфікації й обміну досвідом у навчанні, викладанні та/або наукових дослідженнях й творчій діяльності.

В Україні законодавчо визначені дві трактовки терміну «академічна мобільність» – вузьке й широке. У вузькому сенсі академічна мобільність постає як можливість учасників освітнього процесу навчатися, викладати, стажуватися чи проводити наукову діяльність в іншому закладі вищої освіти (науковій установі) на території України чи поза її межами. У широкому сенсі академічна мобільність трактується також і як дослідницька, мистецька, спортивна діяльність в іншому закладі освіти або науковій установі на території України чи поза її межами. Таким чином, в широкому сенсі суб'єктами академічної мобільності є не лише учасники

освітнього процесу. І це є закономірним, адже академізм – це явище *культури*, а не лише освіти чи *науки*.

Українській дослідник Д. Свириденко в координатах методології *метаантропології* розглядає академічну мобільність в *буденному*, *граничному* й *метаграничному* бутті людини і суспільства.

В буденному бутті, носій якого керується *волею до самозбереження і продовження роду*, академічна мобільність стає своєрідним «академічним» туризмом – вона зводиться до формальностей, за якими криється можливість відпочинку або розваг.

В граничному бутті, яке характеризується *волею до влади і волею до пізнання і творчості*, академічна мобільність може спричинюватися бажанням отримання більшої влади та/або слави чи егоцентричної втіхи від результатів нових творчих досягнень.

В метаграничному бутті, в якому воля до пізнання і творчості доповнюється *волею до співтворчості*, академічна мобільність набуває найбільш конструктивний характер – вона направлена не лише на власну учбову, дослідницьку або мистецьку діяльність, а на творчу взаємодію з Іншим.

Розвиваючи підхід Д. Свириденка, можна стверджувати, що саме в метаграничному бутті академічна мобільність здатна охоплювати взаємодію не лише окремих особистостей та інституцій, а й наукових шкіл і творчих асоціацій, які обмінюються новітніми креативними здобутками.

Можна також припустити, що в буденному й граничному бутті людей, які задіяні в академічній мобільності, маємо академічну недоброчесність або умовну *академічну доброчесність*. В метаграничному бутті особистостей чи спільнот, які задіяні в академічній мобільності, маємо реальність академічної доброчесності.

(Див. також: *академізм, академічний діалог, академічна доброчесність, академіна спільнота, етос науки, наука, наукове дослідження, наукова школа*).

Н. Хамітов

АКАДЕМІЧНА СПІЛЬНОТА – 1) в широкому сенсі динамічна єдність авторів, які творять нові прояви *культури в науці, освіті, мистецтві, філософії*; 2) у вузькому сенсі – колектив університетської чи науково-дослідницької спільноти та взаємодія таких колективів і їх членів.

На основі концепту *«академічна доброчесність»* в методологічних координатах *метаантропології* можна виділити три типи академічних спільнот. Це «доброчесна академічна спільнота», «умовно доброчесна академічна спільнота» і «недоброчесна академічна спільнота».

В доброчесній академічній спільноті домінують *воля до пізнання і творчості*, а також *воля до співтворчості*, які відповідають *граничному*, а також *метаграничному буттю людини*. В метаграничному вимірі людського буття відбувається справжня, а не удавана відкритість. Іншому, його творчій неповторності, а тому *визнання і прийняття* діяльності оригінальних авторів співпадають в ідеалі такої спільноти і майже співпадають в її реальності, формуючи атмосферу відповідальної співтворчості, що робить таку спільноту системно інноваційною і, а тому актуальною й продуктивною для культури, суспільства, людства.

В умовно доброчесній академічній спільноті маємо виражену волю до пізнання і творчості при нерозвинутій волі до співтворчості, яка доповнюється *волею до влади*, а також *волею до самозбереження й продовження роду*. Це зумовлює в ній тенденції егоцентризму й духовної відчуженості між членами спільноти, що провокує формальну взаємодію. Натомість у певної частини умовно доброчесної академічної спільноти маємо конформістські зв'язки, які під маскою нормативності «допомагають» адаптуватися до вимог академічного життя. В такій спільноті маємо *граничне буття* людини з елементами

буденного буття, а тому виникає суперечність між визнанням і прийняттям авторів і їх досягнень. Подібна спільнота здатна лише несистемно генерувати інноваційні підходи.

В недоброчесній академічній спільноті у керівників домінує *воля до влади*, а у підлеглих актуалізована *воля до самозбереження й продовження роду*, що при послабленій волі до пізнання і творчості провокує маніпулювати і піддаватися маніпуляціям. В результаті маємо деформацію академічної спільноти і її токсичність по відношенню до оригінальних авторів і їх здобутків. «Своїми» у таких спільнотах є ті, хто правильно адаптувався під керівництво, яке зазвичай ховає авторитарність під маскою демократії. Нові члени таких спільнот спочатку «приймаються» авторитарним рішенням керівництва; лише після того «прийняття» відбувається на рівні колективу, а далі за допомогою формальних «демократичних» процедур здійснюється академічне «визнання» на рівні ступенів, звань і посад. Недоброчесні академічні спільноти є принципово закритими для інновацій. При цьому вони здатні системно імітувати процес і результати інноваційної діяльності в науці, освіті, культурі загалом. Це робить їх злякисними як для *особистості*, так і для суспільства, що особливо небезпечно в кризові епохи.

По суті, умовно доброчесні академічні спільноти можуть бути названі умовно академічними, а недоброчесні – неакадемічними, точніше, антиакадемічними. Однак при всій проблемності умовно доброчесних і токсичності недоброчесних академічних спільнот можливий їх рух у бік доброчесності на основі нерепресивних співтворчих ініціатив і подолання авторитарного стилю керівництва – як зсередини, так і ззовні.

(Див. також: *академізм, академічний діалог, академічна доброчесність, академічна культура, академічна харизма, визнання й прийняття, культура, методологічна культура, наука, наукова школа*).

Н. Хамітов

АКАДЕМІЧНА ФІЛОСОФІЯ – *філософія*, в якій на основі вивчення попереднього досвіду власної історії й історії *культури* відбувається відповідь на фундаментальні виклики епохи й розв’язання трагічних суперечностей людського життя.

В авторитарних і тоталітарних суспільствах академічна філософія – це філософія, представники якої займаються переважно інтерпретацією й осучасненням «сакральних» текстів, затверджених ззовні класиків, що й постає критерієм її нормативності.

В демократичних суспільствах академічна філософія є авторською філософією, головною її рисою є те, що вона не «винаходить велосипед», а стає на «плечі гігантів» і робить наступні творчі кроки, яких вимагає життя. Нормативність академічної філософії в демократичній спільноті є результатом вільного й неформального діалогу авторів. При всій неформальності цього діалогу є необхідність дотримуватися базових принципів академічної доброчесності щодо неприпустимості плагіату, фабрикації й фальсифікацій у філософських текстах і спілкуванні щодо них.

(Див. також: *академізм, академічний діалог, філософія*).

Н. Хамітов

АКАДЕМІЧНА ХАРИЗМА – здатність займатися продуктивною творчістю на основі освоєної традиції, актуалізувати інших на поглиблення і оновлення її результатів й сприяти реалізації цих результатів у суспільстві. Це здатність до особистісних досягнень, які виникають у співтворчому комунікативному просторі.

Феномен академічної харизми, що виражає особистість автора не лише у його поведінці й комунікації, а й у завершених й виданих наукових текстах досліджує У. Кларк. Даний підхід

ґрунтується на основі ідей М. Вебера, який системно осягає феномен харизми як містичного дару людини, показника її обраності, екстраординарності й здатності до лідерства.

Академічна харизма можлива не тільки в науці та освіті, що пов'язана з наукою. Очевидно припустити, що академічна харизма виявляється і в мистецтві (згадаймо про академічний живопис, академічну музику, академічний театр тощо). Більше того, ми можемо припустити, що елементи художньо-образного мислення будуть у діяльності академічного харизматика в науці, а елементи мислення наукового – у творчості академічного харизматика в мистецтві. Це є особливо важливим при осягненні академічної харизми у філософії, яка постає в культурі і наукою, і мистецтвом.

Академічну харизму можна визначити і як екзистенціальний шарм людини, виражений в оригінальних наукових ідеях, а також у новаторській методології, на основі якої можна побудувати новизну дослідження. При цьому відкриття робляться не просто поодинокими дослідниками, навіть найгеніальніші з них формуються в академічному середовищі. І якщо це середовище з певних причин є далеким від ідеального, навіть суперечність з ним стимулює розвиток академічного харизматика і його послідовників.

Становлення академічної харизми тісно пов'язане з процесом формування *наукової школи*. Спочатку академічний харизматик створює оригінальну *методологію* для розв'язання проблеми. Коли дану методологію використовують інші автори, формується напрям. Комунікація лідера з послідовниками, яка створює певні академічні правила та академічну етику взаємодії, формує наукову школу. Через декілька поколінь існування школи виникає традиція.

В науці важливою є необхідність не лише раціональної аналітичності мислення, а й креативності, більше того, образної креативності, яка є здатністю створювати образно-метафоричний ескіз наукової ідеї. Образна креативність академічного харизматика є умовою для створення проривної

новизни, надаючи при цьому його академічній харизмі неповторний стиль, життєвість та доступність для широкого кола молодих дослідників як потенційних учнів, колег та послідовників.

Сьогодні, в час розповсюдження безликих текстів, сфабрикованих за допомогою чат-ботів, академічна харизма стає не лише умовою відкриттів, а й умовою збереження академічності як такої.

Діалог академічного харизматика-лідера та його послідовників, на основі спільності світогляду, цілей та цінностей породжує глибинне розуміння, співпереживання й сприяння здійсненню особистісних завдань та наукових проєктів. За умови плідності та конструктивності такої взаємодії харизматичного лідера, його колег, учнів й послідовників виникає можливість об'єднання творчих та особистісних зусиль не лише у конкретному дослідницько-творчому акті чи проєкті, а й у процесі руху до глобальної спільної мети, що може набувати планетарного значення і перетворюватись у спільну місію наукової школи.

В науковій школі можливою стає ініціація академічної харизми автора у його послідовників та учнів. Безпосереднє спілкування з харизматичним автором, лідером школи, емпатичність до його напрямку і стилю мислення, діалог з ним на лекціях, публічних виступах, тематичних заходах, а також спостереження за його життям і творчістю викликають у оточуючих не лише відчуття екзистенціального зближення з ним, а й породжують щире прагнення наслідувати його ідеям та розвивати їх.

Можна говорити і про умовно «дистанційну» ініціацію академічної харизми через сприйняття учнями лише текстів автора та аналіз його біографії, що відбувається за межами наукової школи, як простору безпосереднього спілкування з її лідером.

У деяких випадках академічна харизма лідера школи, при наявності у нього науково плідних ідей або за їх відсутності,

може підмінятися авторитарним тиском, який видається за харизму. Варто протиставити гуманістичну й авторитарну академічну харизму лідера наукової школи.

Авторитарна харизма лідера школи накладає незримую заборону на особистісне проявлення послідовників, адже вони потрібні йому лише як безособова маса, «свита», що оспівує його інтелектуальну велич та відтіняє його академічне самовираження.

Гуманістична академічна харизма лідера, на відміну від авторитарної, не придушує наукової креативності його послідовників у їх дослідженнях, а розкривається як дружній підхід наставника. Своїм прикладом гуманістичний академічний харизматик заохочує творчі пошуки учнів і послідовників, їх ініціативу і спонукає до здійснення оригінальних завершених досліджень. Такий лідер є щиро зацікавленим у пробудженні академічної харизми послідовників, він ставиться до них з любов'ю, вчить не сліпо наслідувати підходи попередників, а й критично і творчо осягати їх ідеї у акті власного творчого мислення. Він висвітлює важливі смисли, роз'яснює наукові категорії й поняття, актуалізуючи цікавість та креативність учнів, пильно наглядаючи за їх особистісним становленням, надихаючи на відкриття. У взаємодії з гуманістичним харизматичним лідером, наслідуванні йому, відбувається значна внутрішня трансформація послідовників, які набувають особистісної цілісності передусім як цілісності *світогляду*.

Для того, щоб змінити застарілі підходи, зробити парадигмальне відкриття і переконати в цьому наукову спільноту, академічний харизматик повинен мати не лише критичний, самостійний і творчий світогляд, його світогляд повинен бути й системним, цілісним і гуманістичним – філософським. Такий світогляд дає академічному харизматику мудрість і переконливість аргументації, а система гуманістичних цінностей викликає довіру й емпатію.

Академічна харизма вченого проявляється не лише у новизні й стилістичній красі його текстів, а й у красі його

вчинків та стосунків з учителями, колегами, учнями. Для справжнього академічного харизматика наука є його життям, він не відділяє життя від творчого пошуку. Ідеї, які він пропонує, є справжніми, вони не відірвані від його особистості, тому в його діяльності неможливий плагіат, компіляція, фабрикація – «академічні» хвороби нашого часу.

Міркуючи про поєднання життя і творчості, можна пригадати великих філософів, наділених харизмою. Наприклад, Сократа, для якого філософія і була його життям. Таким був і Григорій Сковорода, який відмовився від принад «світу» задля вільного філософування і написання текстів, які можуть гуманізувати життя людства. Григорій Сковорода був автором з дивовижною академічною харизмою, яка об'єднує і наукову, і художню філософську творчість, що є прикметною ознакою української філософії.

Питання академічної харизми в сучасному суспільстві актуалізується тим, що наукові й освітні установи, передусім університети, все інтенсивніше конкурують між собою і за своє місце в суспільстві. Університетським спільнотам все більше потрібні викладачі, які здатні зацікавити студентів й аспірантів. Це може викликати до життя феномен викривленої академічної харизми – академічного шоу-мена. На відміну від справжнього академічного харизматика, який є щирим вченим і ділиться з аудиторією досвідом своїх досліджень й відкриттів, академічний шоу-мен схильний до «блискучих» компіляцій, в яких є ерудиція, проте вона є лише рух на поверхні науки без проникнення в її глибину. Сумним результатом цього стає плагіат і фальсифікація при написанні курсових, бакалаврських, магістерських, дисертаційних робіт. Протилежність академічного шоу-мена – академічний педант, який вчить сліпо слідувати всім нормативам і правилам, не може змінити ситуації, адже виступає репресуючою силою, яка з необхідністю породжує імітації наукової творчості, а не її реальність.

На відміну від академічного шоу-мена й академічного педанта, академічний харизматик постійно створює наукові

артефакти, які так впливають на суспільство, що воно стає більш гуманістичним та розвинутим. Він не грає в науку, а живе наукою. Це робить його по-справжньому харизматичним викладачем, який занурює студентів і аспірантів у вир власної наукової творчості, а тому ініціює їх на власну творчість. У результаті *академічна доброчесність* стає для його студентів і аспірантів не чимось зовнішнім і репресивним, а внутрішнім стрижнем, який резонує з потребою і здатністю творити. На цьому шляху відбувається ініціація і розвиток академічної харизми молодих учених.

(Див. також: *академізм, академічна доброчесність, академічний діалог, академічне письмо, воля до академічної доброчесності, воля до наукової новизни, етос науки, наука, наукове дослідження, наукова школа*).

С. Крилова, В. Світла

АКАДЕМІЧНЕ ПИСЬМО – здатність висловлювати концептуальне мислення у тексті, передусім у теоретичному, який є результатом *наукового дослідження*.

Можна виділити декілька стадій розвитку академічного письма, які починаються з навчання в університетах і які відповідають етапам (стадіям) розвитку *академічного діалогу*. На молодших курсах навчання в університеті академічне письмо характеризується переважно формуванням неповторного авторського стилю. Надалі має відбутися рух від усвідомлення авторського стилю як способу викладу до усвідомлення і розвитку свого способу мислення, що характеризує вже старшокурсника, який здатен використовувати *методологію* як стратегію пізнання й вирішення проблем. Це робить тексти бакалаврської, й особливо магістерської робіт, якісно іншими, ніж попередні есе й курсові.

В дисертаційних роботах – класичному жанрі академічного письма – маємо більш системне й обґрунтоване

використання методології для аргументації новизни (дисертація на здобуття ступеня доктора філософії) й творчу діяльність по створенню нового методологічного підходу (дисертація на здобуття ступеня доктора наук).

Студентські курсові, бакалаврські й магістерські роботи, а також дисертаційні дослідження можна назвати кваліфікаційним академічним письмом – вони підтверджують певну кваліфікацію автора. Статті, есе, монографії, що робляться дослідниками після захисту дисертацій, можна визначити як вільне академічне письмо, в якому маємо більший акцент на новизні й оригінальності тексту, в тому числі й стилю. Це наступний рівень зрілості академічного письма. У вільному академічному письмі світоглядна й методологічна визначеність автора поєднується з використанням когнітивних метафор й відкритістю міждисциплінарній науковій спільноті, а в гуманітарній сфері – широкому колу інтелектуалів, що сприяє свободі думки в суспільстві і його демократичним тенденціям.

(Див. також: *академізм, академічна доброчесність, академічний діалог, академічна харизма, воля до академічної доброчесності, воля до наукової новизни, наука, наукове дослідження, наукова школа*).

Н. Хамітов

АКАДЕМІЧНИЙ ДІАЛОГ – вільний обмін концепціями з метою їх розвитку; при цьому концепції є методологічно аргументованими, спираються на попередній класичний й новітній досвід і висловлюються з безумовною повагою до співрозмовника та його *світогляду* – за виключенням ситуації заперечення ним права Іншого на свою методологію і світогляд. Таким чином, академічний діалог є толерантним обміном концепціями з метою їх розвитку з обов'язковим посиланням на методологію й здобутки попередників.

Для осмислення природи академічного діалогу слід розуміти, що діалог не зводиться до обміну монологами. Так, діалог є обмін монологами, але не кожен обмін монологами є діалогом. Діалог є такий обмін монологами, коли співрозмовники чують один одного, а не лише себе. Чим більш творчим і філософським є діалог, тим більше в ньому виникає запитань, які не екзамнують, а розвивають співрозмовника, більше того, хто задає питання. Вихід на запитання собі та Іншому в процесі діалогу означає, що співрозмовники розуміють межі власних знань, компетенції, досвіду, креативності й спрямовані на спільний пошук істини й вирішення проблем, а не на маніпуляцію Іншим й посилення влади над ним.

При цьому академічний діалог, на відміну від звичайного діалогу, означає не просто вільний й співтворчий обмін точками зору з повагою до співрозмовника. У суб'єкта академічного діалогу точка зору розвивається до рівня концепції. Головне в академічному діалозі – взаємодія не з підкореним і завідомо некомпетентним Іншим або з собою в масці Іншого, а зі справжнім Іншим. Істинний вчений не прагне підкорити собі Іншого й зробити абсолютним послідовником, а пропонує свій варіант бачення стилю і способу пошуку істини, сприймаючи співрозмовника партнером і відчуваючи радість, що можлива інша позиція, при зустрічі з якою власна позиція стає глибшою й продуктивнішою.

Вже з першого курсу академічно доброчесний викладач повинен заохочувати студентів до діалогу, в якому вони будуть не просто висловлювати анонімні істини з підручників («як відомо в науці»), а цитувати різних авторів, обов'язково висловлюючи своє ставлення до їх ідей і висновків. На цьому етапі важливо становлення критичного мислення, яке при цьому спирається на знання й не стає мисленням критикана, який заперечує все попереднє лише тому, що воно «несучасне», «архаїчне» тощо.

На другому етапі зрілості академічного діалогу викладача і студентів, який орієнтовно починається з останнього року бакалаврата і продовжується в магістратурі, необхідно робити акцент не лише на знанні ідей авторів і їх критичному осмисленні, а й на аналізі методологічних підходів цих авторів. Це етап, на якому відбувається становлення креативного мислення, більше того, академічного креативного мислення, в якому нові ідеї підкріпляються, аргументуються й структуруються за допомогою методології авторського підходу. Під методологією авторського підходу можна розуміти евристичний ключ, який являє собою систему визнаних й апробованих проблем методів і методологій. В методології авторського підходу як системі завжди є виражений когнітивний й креативний стрижень, навколо якого формуються інші методи і підходи; як правило, це новітня методологія, яка вже добре показала себе у вирішенні актуальних наукових проблем і завдань.

Надалі маємо академічний діалог наукового керівника й аспіранта, в якому керівник вже спілкується з аспірантом як колегою. Академічно добросовісний науковий керівник не лише слідкує за вчасним написанням тез і статей, на основі яких формуються розділи дисертації, а й передає реальний науковий досвід по використанню *методології* для створення аргументованої новизни. Академічно добросовісний аспірант відкритий цьому досвіду і в будь-якому разі повинен спробувати використати методологію, яка на думку наукового керівника є продуктивною для вирішення проблеми дослідження. Якщо ця методологія буде здаватися аспіранту недостатньо продуктивною, він має повне право використати інші методологічні підходи, але йому навряд чи слід ігнорувати методологічні рекомендації наукового керівника, який використовує методологію, і вона стає для нього евристичним інструментом новизни в статтях і книгах.

Наступним етапом академічного діалогу маємо взаємодію наукового консультанта і докторанта, яка ще більшою мірою

стає взаємодією колег. Академічно добродесний науковий консультант, який є вже доктор наук, а може й академік, передає докторанту науковий досвід творення власної методології на основі вже існуючих методологічних підходів. Тоді як академічно добродесний докторант уважно осмислює цей досвід і формує власний оригінальний методологічний підхід, що є важливим критерієм новизни дисертації на здобуття наукового ступеня доктора наук. В такій дисертації маємо перехід від методологічного підходу автора, який повинен бути присутнім вже на рівні академічно добродесної бакалаврської і магістерської роботи, до авторського методологічного підходу, що характеризує вже зрілого вченого. Саме авторська методологія доктора наук дозволяє йому актуалізувати науковий напрям і вже на цій основі формувати наукову школу – спільноту, яка складається зі старшої і молодшої генерацій, розвиваючи методологію в нових дослідженнях.

Толерантний і неформальний академічний діалог між особистостями, напрямками і школами – умова продуктивності дискусій в науці. Дискусія як взаємодія опонентів, що мають різні підходи щодо проблеми, стає академічно недобродесною, якщо це лише обмін монологами з метою домінувати над співрозмовником або помститися йому. Ресентимент в наукових дискусіях є неприпустимим, він повинен викриватися й видалятися не просто як щось позанаукове, а антинаукове.

Наукова дискусія не повинна зводитися до зведення рахунків, це сумний і потворний вияв академічної недобродесності. Справжня дискусія в науці – загострений полемікою діалог з метою пошуку істини й креативної взаємодії опонентів.

(Див. також: *академізм, академічна добродесність, академічне письмо, академічна харизма, воля до академічної добродесності, воля до наукової новизни, наука, наукове дослідження, наукова школа*).

Н. Хамітов

АКТУАЛІЗАЦІЯ – термін сучасної філософської антропології, особливо *екзистенціальної антропології* та *метаантропології*, та психології особистості. Означає спрямованість особистості на творчий розвиток і на взаємодію з іншими особистостями за моделлю «Я – Ти». Дане поняття народжується у надрах «гуманістичної психології» під впливом ідей М. Бубера, М. Бердяєва, К. Ясперса і набуває поширення передусім у творчості Е. Шострома, А. Маслоу, К. Роджерса. Е. Шостром протиставляє людині-маніпуляторів, яка використовує інших як об'єкти, людину-актуалізатора, що ставиться до Іншого як до неповторної особистості. А. Маслоу робить акцент на тому, що актуалізація є передусім самоактуалізацією – процесом вільного розгортання людиною глибинних сенсів та можливостей власного буття. Роджерс висуває вимогу сприймати будь-яку особистість як суб'єкта, а не об'єкта інструментального впливу, в усій повноті та неповторності її екзистенціального світу, що означає вихід за межі маніпуляції до актуалізаційно-діалогових стосунків.

Поняття актуалізації набуває в сучасній філософській антропології та філософії культури значення, що робить його протилежним поняттю «об'єктивація». Актуалізація як спрямованість на діалогові стосунки зі світом є кінцевим сенсом будь-якої об'єктивації – монологічно-уречевлюючої дії, її *інобуттям*. Таким чином, процес культуротворення можна розуміти як органічну взаємодію актуалізації та об'єктивації. Актуалізація – центральне поняття *актуалізуючого психоаналізу*, яке трактується як гармонія *духовності та душевності* у комунікації і внутрішньому світі особистості.

Н. Хамітов

АКТУАЛІЗУЮЧИЙ ПСИХОАНАЛІЗ – напрям *психоаналізу*, що був створений у Києві в останнє десятиліття

XX століття на світоглядній і методологічній основі *екзистенціальної антропології та метаантропології*.

Актуалізуючий психоаналіз – це стратегія спілкування аналітика й пацієнта на рівні світоглядного діалогу, що приводить до розв’язання внутрішніх конфліктів, звільнення від психічних травм і комплексів; результатом цього є актуалізація особистості – розкриття глибинних можливостей людини у творенні свого життя. Принципи актуалізуючого психоаналізу були вперше розкриті Н. Хамітовим у дослідженні «Самотність жіноча та чоловіча» (К.1995). Актуалізуючий психоаналіз використовує та розвиває класичні положення З. Фрейда, К. Юнга, Е. Фромма, К. Хорні, Н. Кеппе, маючи при цьому низку принципових особливостей, що відрізняють його від інших напрямів психоаналізу.

По-перше, це аналіз проблеми внутрішньої самотності особистості, що стала вельми типовим феноменом для сучасної людини – особливо у пострадянському регіоні.

По-друге, це аналіз і корекція внутрішньої чоловічості й жіночості, які у своїх найвищих проявах виявляються як *духовність та душевність*.

По-третє, це аналіз впливу на особистість архетипів тієї чи іншої культури.

У 1998 р. створена Міжнародна Асоціація актуалізуючого психоаналізу, яка у 2001 р. була перейменована в Міжнародну Асоціацію актуалізуючого психоаналізу та *андрогін-аналізу*, яка, в свою чергу, у 2021 р. була перейменована в Міжнародну Асоціацію філософського психоаналізу та андрогін-аналізу.

С. Крилова

АНАЛІЗ І СИНТЕЗ – фундаментальні стратегії *пізнання і творчості*, що припускають поділ цілого на частини й об’єднання частин у ціле, що стає основою *буття людини* як розумної істоти й *буття культури* як світу людини. Аналіз – це

такий уявний (а часом і фізичний) поділ цілого (предмета, явища, процесу) на частини, що дозволяє глибше зрозуміти природу цілого, а синтез – об'єднання частин у ціле, що дає можливість пережити ціле як живе й динамічне. Займаючись аналізом, людина використовує насамперед інтелектуальні здібності, у процесі синтезу вона актуалізує переважно інтуїтивно-почуттєву сферу.

Органічна взаємодія аналізу і синтезу – умова плідності будь-якого пізнавального і творчого процесу, особливо науково-дослідної діяльності. При цьому в конкретно-науковому і філософському пізнанні може спостерігатися домінування аналізу або синтезу.

Конкретно-наукове пізнання по своїй природі переважно аналізує, що роз'єднує світ і людину на досліджувані сфери. Доказом цього є органічність слова «аналітик», що, по суті, є синонімом слів «дослідник» і «експерт» у конкретних науках – особливо в тих, що наближені до політичної практики – політології, соціології і психології. Філософське пізнання, навпаки, є насамперед пізнання синтезуюче, що творчо об'єднує світ, розділений науками на предмети. Аналіз у конкретній науці безмежний, а синтез має свої межі, які є межами її предмета. У ситуаціях криз у конкретній науці виникає необхідність стати на нову, більш широкую синтетичну основу, тому що попередня гальмує її розвиток. І тоді дослідник розширює межі методології і предмета своєї науки, і, роблячи відкриття, поглиблює стратегію синтезу. У результаті кризове буття науки наближає її до буття теоретичної філософії.

Єдність аналізу і синтезу широко використовується в сучасних школах психоаналізу, який не може обмежитися лише аналізом *особистості*, особливо в екзистенціальному психоаналізі, психосинтезі, інтегральному психоаналізі, *актуалізуючому психоаналізі*, *андрогін-аналізі*, *філософському психоаналізі*.

Н. Хамітов

АНАЛІТИКА (від грець. *ἀναλυτικά*, мистецтво аналізу) – мистецтво поділу понять, початків, елементарних принципів, за допомогою яких міркування отримують показовий характер; основа інтелектуальної, логіко-мисленнєвої діяльності, спрямованої на рішення практичних завдань. Назва «аналітика» використана Аристотелем щодо техніки логічного аналізу. Поняттям «Аналітика» Аристотель позначив розділ логіки, присвячений строгим силогістичним міркуванням. «*Analytica priora*» та «*Analytica posteriora*» або ж «Перша аналітика» і «Друга аналітика» – найважливіші за логічною значимістю праці Аристотеля у складі «Органона». У «Аналітиках» філософ виклав аналіз силогізму, дослідив теорію доведення, умови отримання достовірного знання. У Канта трансцендентальна аналітика є частиною його філософії, яка стосується викладу початків пізнання на рівні розсуду, це поділ здатності самого розсуду. У межах трансцендентальної аналітики вирізняються елементи чистого пізнання на рівні розсуду, без яких не можливо помислити будь-який предмет.

(Див. також: *академізм, академічне письмо, наука, наукове дослідження, наукова школа*).

Л. Шашкова

АНАЛІТИЧНА ПСИХОЛОГІЯ – див.: *психоаналіз*.

АНАЛІТИЧНА ФІЛОСОФІЯ – традиція *філософії*, яка робить акцент на способах висловлювання думки й аналізі значень та смислів і яка має певний вплив на розвиток сучасної *науки*.

Зазвичай в аналітичній філософії виділяють два напрями – логічний позитивізм і лінгвістичну філософію. Останню часто трактують як результат еволюції логічного позитивізму.

Засновником аналітичної філософії у вигляді логічного позитивізму (неопозитивізму) був Б. Рассел; він створив онтологію, першоосновами якої є такі види буття як ознаки та відношення. Вони доступні мислячому суб'єкту у вигляді фактів, які, на думку Б. Рассела, є нейтральними, а не однозначно матеріальними чи ідеальними. Нейтральність фактів дає можливість трактувати їх і як реальність, що виникає при взаємодії суб'єкту і об'єкту – вони можуть трактуватися одночасно як матеріальні і ідеальні, об'єктивні й суб'єктивні. Прийняття такої установки відкриває можливості для свободи думки ученого.

Ще одним засновником логічного позитивізму був Л. Вітгенштейн, який здійснює «лінгвістичний поворот» у філософії, згідно з яким логічна структура мови відповідає буттєвим структурам світу. «Пізній» Л. Вітгенштейн вважається засновником й лінгвістичної філософії, в якій розрізняв мову і мовлення, демонструючи це метафорою гри в шахи: правила гри в шахи трактується ним як мова, а шахові партії постають мовленням. Для того, хто мовить (висловлюється, пише), мова постає не просто набором імперативних правил, а реальністю, яка розвивається в процесі мовлення. Мова спрямовую мовлення, мовлення оновлює мову. Ці ідеї, які продовжуються наступними генераціями аналітичних філософів, мають значення для вироблення мови науки й мовлення вчених, що сприяє розвитку *методологічної культури, академічного діалогу й академічного письма*.

Н. Хамітов

АНАРХІЗМ МЕТОДОЛОГІЧНИЙ – філософсько-методологічна концепція Пола Феєрабенда, основу якої складає

заперечення претензій наукової методології на об'єктивність та універсальність і ствердження абсолютної свободи від так званого методологічного примусу.

Пол Феєрабенд (1924-1994) як представник історичної школи *філософії науки* звернув увагу на те, що конкретні проекти в галузі епістемології чи методології *науки* мають опиратися і бути підсилені реальною історією *науки*. Вчений зауважував, що історія завжди більш «змістовно багата і жива», різностороння, «хитріша», ніж уявлення про неї істориків і методологів, вона повна «випадковостей і несподіванок», демонструє «складність соціальних змін і непередбачуваність віддалених наслідків» діяльності людини.

На думку Феєрабенда, ідея методу стикається зі значними труднощами при зіставленні з результатами історичного пізнання. Методологічні правила завжди обмежені й не здатні охопити «павутину взаємодій» реальної історії. При цьому з'ясовується, що в *науці* не існує такого правила методу, яке не могло би бути порушеним. В історії *науки* прикладами очевидного порушення методологічних правил є такі досягнення як Копернікова революція, сучасний атомізм, хвильова теорія світла, фізика мікросвіту та інші видатні події. Для будь-якого правила, писав Феєрабенд, яким би фундаментальним для *науки* воно не було, завжди знайдуться обставини, за яких доцільно ігнорувати це правило, або діяти всупереч. Тому в історії *науки* багато прикладів звернення до більш ірраціональних засобів, особливо, якщо це стосується мотивації наукової діяльності, або нерівномірного розвитку різних *наук*.

Феєрабенд запропонував власний проєкт, в якому *наука* виголошується «по суті анархістським підприємством». Аргументуючи власну думку, Феєрабенд звернувся до ідеї «Філософії історії» Гегеля стосовно розуміння історичного досвіду і розглянув методологію за аналогією з політикою як засіб переходу від однієї історичної епохи до іншої з урахуванням конкретних обставин. Звичайні методологічні

концепції, вважав Фесрабенд, не беруть до уваги той факт, що історія постійно створює щось нове, а не спирається на одні й ті самі правила. Врешті-решт історія *науки* не складається тільки з фактів і висновків, а містить ідеї, помилки і різноманітні інтерпретації.

Зведення історії науки лише до логіки наукового дослідження спрощує науку та її складові, віддаляє від *філософії*, *культури*, а наукові факти сприймаються як незалежні від думки, віри чи основ культури. Щоб наукове пізнання стало вірогідним відкриттям утаємничених природних сутностей, а не «ізованих фактів», воно має йти шляхом урахування культурно-історичної *парадигми науки*. Обмеженість позитивістського ідеалу раціональності, за Фесрабендом, несумісна з позицією гуманізму. Прагнення збільшити свободу дослідника і прагнення розкрити секрети природи й людського буття приводять до заперечення універсальних стандартів і принципів. Тому принципом, який не перешкоджає прогресу *філософії науки*, є принцип методологічного анархізму «anything goes» – припустимо все. Анархізм в теорії є більш гуманістичним підходом, тому що не нав'язує вченому жорстких правил, ба більше, він навіть бажаний.

Методологічний анархізм заперечує будь-які форми фундаменталізму та джастифікаціонізму в епістемології *науки*. Основні положення методологічного анархізму пов'язані з тезами про «теоретичну навантаженість фактів» та «неспівмірність наукових теорій». Емпіричні значення приписуються результатам спостереження теоріями, з якими ці спостереження пов'язані, тобто останні ані підтверджують, ані спростовують теорію, а лише вказують на конкуруючі між собою теоретичні пояснення (теоретична навантаженість фактів). Власне теорії розуміються як конструкції, винаходи, інструменти розв'язання проблем. Причому конкуруючі теорії можуть використовувати одні й ті самі терміни, але в різних значеннях, і тому є неспівмірними, такими, що не можуть

знаходиться у логічних відношеннях еквівалентності, слідування чи суперечності. Тому принципи верифікації та фальсифікації як критерії наукової раціональності не мають сенсу. Теорія є поглядом на світ в цілому, а перехід від одної теорії до іншої не є послідовним, кумулятивним, він антикумулятивний, тому що є зміною світогляду, а не логічним розвитком наукових ідей та поступовим накопиченням істин. Не диктат методу, а вільна конкуренція методів та ідей є стратегією наукової раціональності та підставою наукових інновацій.

(Див. також: *академізм, методологія, наука, наукове знання, наукове дослідження, наукова школа, філософія науки*).

Л. Шашкова

АНДРОГІН-АНАЛІЗ – (від грець. andros – чоловік, gin – жінка) – теорія і практика дослідження й глибинної корекції буття особистості та відносин між особистостями, через осягнення стратегій взаємодії екзистенціальної чоловічості як *духовності* і екзистенціальної жіночості як *душевності*. Андрогін-аналіз виник на початку ХХІ ст. на основі *актуалізуючого психоаналізу*.

На відміну від більшості напрямків психоаналізу, що ґрунтуються на метапсихології З. Фрейда – вченні про свідомість і позасвідоме, андрогін-аналіз, як і *актуалізуючий психоаналіз*, і сучасний *філософський психоаналіз* ґрунтується на *метаантропології* – вченні про буденне, граничне і метаграничне буття людини. Теоретичні основи андрогін-аналізу були вперше викладені в роботах Н. Хамітова «Межі чоловічого і жіночого: введення в метаантропологію» і «Філософія людини: від метафізики до метаантропології».

Смисловим ядром андрогін-аналізу є ідея про те, що екзистенціальна чоловічість та жіночість можуть взаємодіяти як конструктивно, так і деструктивно.

Як і в *актуалізуючому психоаналізі*, в андрогін-аналізі ключовою є ідея про те, що *особистість* є єдністю *духовності* і *душевності*, відчуження яких породжує внутрішню *самотність*.

У теорії андрогін-аналізу виділяються три фундаментальні стратегії взаємодії екзистенціальної чоловічості та жіночості у внутрішньому світі особистості і у відносинах між особистостями, які певною мірою корелюють із запропонованими в *метаантропології* поняттями *буденного*, *граничного* та *метаграничного* буття людини.

Перша стратегія визначається в андрогін-аналізі як стратегія екзистенціальний сексизм (стратегія домінанти). Це – стратегія домінуючої статі. Її природа полягає у розвитку чоловічості або жіночості в особистості чи парі за рахунок придушення своєї протилежності. У межах особистості стратегія домінанти можлива як при відповідності екзистенціальної та біологічної статі (пряма домінанта), так і при їх суперечності (зворотна домінанта). У випадку прямої домінанти маємо маскулінного чоловіка та фемінну жінку. З'єднані у сім'ю, такі чоловік і жінка рано чи пізно особистісно відчужуються, замикаючись у своєму шляху буття, а тому примітивізуючи його. Поняття зворотної домінанти окреслює буття фемінного чоловіка та маскулінної жінки. В обох випадках відбувається диспропорція особистісного зростання, яка призводить до зростання внутрішньої самотності. Для подолання цієї самотності потрібна глибинна корекція як темпів актуалізації чоловічості або жіночості, так і самої стратегії такого зростання.

Друга стратегія в андрогін-аналізі означається як екзистенціальний гермафродитизм. Це – стратегія середньої статі. Розвиваючись у річищі такої стратегії, людина або сім'я приходять до вирівнювання чоловічості та жіночості за рахунок гальмування їх зростання. Особистість з такою стратегією жертвує особистісною динамікою заради завершеності та безпеки. Свобода та любов як цінності в її бутті витісняються цінностями справедливості. Соціально-структурні стосунки стають більш значимими, ніж духовно-особистісні. У певних

умовах екзистенціальний гермафродит може бути й харизматичним лідером. В даному випадку відбувається перехід від пасивного до агресивного буття екзистенціального гермафродиту. У межах патріархального суспільства екзистенціальний гермафродитизм дає людині можливість досягти успіху за рахунок сублімації афективних виявів чоловічості та жіночості. Проте рано чи пізно цей успіх гальмується. Відбувається деградація особистості, духовність та душевність, згортаючись, втрачають свій потенціал і людину поглинає гранична самотність, що у разі граничної ситуації може призвести до психотичних зрушень.

Третя стратегія взаємодії чоловічого та жіночого в андрогін-аналізі визначається як *андрогінізм* (екзистенціальний андрогінізм). Це – стратегія актуалізованої статі. Тут маємо найбільш конструктивне розв'язання суперечності екзистенціальної чоловічості та жіночості в межах особистості та сім'ї. Андрогінізм є ознакою динамічної цілісності людської особистості та відносин між особистостями завдяки гармонійному зростанню як духовно-чоловічого, так і душевно-жіночого начал людського буття. Лише на цьому шляху можливе справжнє подолання гендерних стереотипів.

Андрогін-аналіз направлений на подолання деструктивних наслідків, породжених стратегіями екзистенціального сексизму й екзистенціального гермафродитизму та актуалізацію стратегії андрогінізму в межах однієї особистості та у відносинах між особистостями. Використання андрогін-аналізу виводить психоаналіз за межі як маскуліноцентризму, так і феміноцентризму і дає можливість вийти на практику актуалізації особистості та відносин між особистостями на екзистенціальному, психологічному та соціальному рівнях.

На сьогоднішній день андрогін-аналіз активно взаємодіє з *філософським психоаналізом* з яким має спільну світоглядно-методологічну основу – метаантропологію. Андрогін-аналіз має характерну для філософського психоаналізу стратегію спілкування аналітика й пацієнта на рівні світоглядного діалогу.

Серед багатьох дослідників, які плідно використовували методологічний й світоглядний потенціал андрогін-аналізу, а також *метаантропології*, на якій він заснований, особливо можна виділити роботи українських авторів: С. Крилової, яка розглядає соціокультурні та екзистенціальні аспекти жіночої краси, М. Препотенської, що аналізує екзистенціальні аспекти чоловічої та жіночої риторики, В. Калуги, який аналізує трансформації гендерної ідентичності сучасної людини, Л. Тарасюк, яка досягає андрогінну цілісність як один з ключових концептів андрогін-аналізу, Л. Гармаш, яка досліджує родову бівалентність людського буття та шляхетність у відносинах чоловіка та жінки, О. Рубан, яка вивчає феномени гендерного паритету й гендерного партнерства, Р. Кузьменко, в роботах якої маємо системний аналіз гендерних вимірів толерантності, Н. Мринської, яка усвідомлює гендерну специфіку буття людей з особливими потребами, О. Романової, яка досліджує вибір любові в життєвому світі чоловіка та жінки, А. Пашинської, яка займається проблематикою гендерних особливостей стійкості самоідентичності, а також індійського дослідника Д.Д. Діліпа, який осмислює гендерні аспекти політичного лідерства.

(Див. також: *гендер, гендерна антропологія, метаантропологія, культурна метаантропологія, трансгендер, філософська антропологія, філософія статі*)

Н. Хамітов, С. Крилова

АНДРОГІНІЗМ – (від грець. andros – чоловік, gin – жінка) поняття сучасної *філософії статі і андрогін-аналізу*, яке відображує глибинну екзистенціальну гармонію чоловічого та жіночого начал на рівні особистості і пари.

Поняття «андрогінізм» йде від Платона, який вкладає в уста Аристофана міф про андрогінів – істот, що, поєднуючи чоловічі та жіночі риси, загрожували владі олімпійських богів (діалог «Бенкет»). Для Платона андрогінізм – це стан цілісності,

який дає людині богоподібні можливості; втрата андрогінізму є втратою богоподібності. Дане розуміння андрогінізму стає архетиповим для європейської культури. Його можна зустріти у містико-філософських поглядах гностиків, Я. Беме.

Поняття андрогінізму широко використовується в персоналістичній філософії М. Бердяєва, який визначає андрогінізм як духовно-творче єднання чоловічого та жіночого.

У XX-XXI ст. поняття «андрогінізм» входить в царину як філософії, так і психології. Американська дослідниця С. Бем вводить поняття «андрогінія», яке описує буття людей, що успішно поєднують традиційно чоловічі і жіночі способи відношення до світу.

В *андрогін-аналізі* андрогінізм – це стратегія поєднання духовного та душевного начал особистості – екзистенціальної чоловічості та жіночості, яка приводить до їх взаємного зростання та гармонізації. В межах андрогін-аналізу використовується й концепт «андрогінність», який осмислюється як стан і міра гармонії духовності і душевності в бутті людини, результат дії андрогінізму як стратегії. При цьому в контексті андрогін-аналізу особистість повинна бути налаштована на відповідність біологічного вимру статі психологічному й соціальному, що позбавляє від *самотності*.

(Див. також: *андрогін-аналіз, гендер, гендерна антропологія, метаантропологія, культурна метаантропологія, трансгендер, філософська антропологія, філософія статі*).

Н. Хамітов, С. Крилова

АНТАГОНІЗМ – протиріччя, що може розв'язатися 1) через знищення однієї з протилежностей чи обох протилежностей; 2) через придушення й підкорення однією протилежністю іншої. Це дозволяє визначити антагонізм як деструктивне *протиріччя*, на відміну від *конструктивного*, яке

приводить до синтези протилежностей і розвитку. *Мудрість* людини значною мірою полягає в здатності уникати антагонізмів на шляху розв'язання протиріч.

Н. Хамітов

АНТИЧНА ЛЮДИНА ТА ГОТИЧНА ЛЮДИНА – (від лат. *antiquus* – давній та італ. *gotico*, букв. готський, від назви германського племені готів) – архетипові образи та екзистенціальні типи, що значною мірою зумовлюють духовну й душевну своєрідність Європи.

Для античної людини прекрасне домінує над піднесеним, а ясне – над втаємниченим. Ідеал античної людини був створений в Давній Греції й своєрідно розвинутий у Давньому Римі. У бутті античної людини сила важливіша за моральність, а героїчне – за геніальне та святе, що відображується в образах античних богів, напівбогів та героїв. Ідеал античної людини був актуалізований в епоху Романського Відродження та Класицизму, а у XX столітті входить в *буденне буття* (відновлення Олімпійських ігор, культ оголеного тіла, відстороненість від християнського аскетизму).

Світ готичної людини виникає на стику християнства та язичництва германських країн і радикально протистоїть світу античної людини та її культурі. У бутті готичної людини піднесене домінує над прекрасним, а тасмниче – над проявленим. Вказане домінування породжує своєрідну присмерковість світу готичної людини, що натякає на глибинний характер боротьби добра і зла у світі та маніфестує себе у культурі доби Середньовіччя в різноманітних формах: у готичній архітектурі та музиці (особливо в готичних соборах), готичному письмі, готичному одязі, готичній зброї.

Культурна поліфонія готики дозволяє говорити про наявність готичного світогляду, який досягає граничних виявів у готичному романі. В центрі готичного роману зображується

демонічна особистість, що поєднує трагічні, жахливі та величні риси (типовий приклад – «Мельмот-мандрівник» Ч. Метьюріна).

У кінці XIX ст. готичний роман еволюціонує в психологічно загострений роман «жахів» з обов'язковим містичним компонентом, а у XX ст. – і у фільм «жахів», З іншого боку, маємо еволюцію готичного роману в роман-епос («Володар кілець» Дж.Р.Р. Толкіна). У XX ст. з'являється й феномен готичного трактату («Захід Європи» О. Шпенглера). Сказане доводить, що буття готичної людини не тільки виходить за межі Середньовіччя та Відродження, а й оновлюється в наш час.

Готичний дух втілений в образі Фауста. У цьому образі буття готичної людини досягає граничної повноти, але й обмежене певною епохою та сюжетом, тому можна припустити, що поняття «готична людина» та «готичне» є ширшими ніж «фаустова людина» та «фаустівське». З іншого боку, на сьогоднішній день в понятті «фаустівське» маємо зміст, що виводить його за межі готичного й дозволяє ототожнювати з поняттями «західне» та «західноєвропейське».

Пошук кореляції між поняттями «античне» та «готичне» й «аполлонівське» та «діонісійське», може привести до припущення про тотожність античного з аполлонівським началом, а готичного з діонісійським началом. Проте це не є коректним, адже аполлонівське й діонісійське начала можна знайти як в бутті готичної людини, так і в бутті людини античної. Це дозволяє полемізувати з О. Шпенглером, який, по суті, ототожнив античне з аполлонівським, а готичне – з фаустівським.

На початку XXI ст. маємо складну й суперечливу взаємодію ідеалів античної та готичної людини в західному світі. Питання про спільність та відмінність буття слов'янської людини з цими екзистенціальними типами є відкритим.

Н. Хамітов

АНТРОПО-БІОЕТИКА – напрям *етики*, заснований на на методологічних і світоглядних підходах *метаантропології*, згідно з яким природа перестає бути для *людини* об'єктом і перетворюється на суб'єкта. Буття природи та буття людини в межах антропо-біоетики розглядаються глибинно спорідненими. Природа входить у сферу моральних переживань людини, входить у її *екзистенцію*.

На відміну від класичної *біоетики*, антропо-біоетика констатує, що людина не здатна відмовитися від антропоцентризму. Однак людина здатна довести антропоцентризм до персоноцентризму, душевно співпереживаючи природі, в результаті чого відбувається звільнення від антропоцентризму через його трансформацію.

Згідно з антропо-біоетикою, дбайливе ставлення до природи має бути не просто результатом прагматизму та розумного егоїзму людини, воно має стати результатом співчуття природі, яке включає людину в нову цілісність із нею. Це не є повернення до первісного анімізму – онтологічного анімізму, йдеться про етичний анімізм – сприйняття природи не тільки як живої, а й одухотвореної реальності, яка чекає моральної відповіді та душевного ставлення.

Одним із факторів, що стимулюють появу антропо-біоетики є проблема перспектив клонування людини, що актуалізує появу *етики клонування людини*.

Н. Хамітов

АПОЛЛОНІВСЬКЕ ТА ДІОНІСІЙСЬКЕ – поняття філософії культури Ф. Ніцше. Вперше використовуються у роботі «Народження трагедії з духу музики».

Аполлонівське та діонісійське є виразом двох типів культури та принципів буття, що їх несуть у собі постаті Аполлона та Діоніса. Аполлонівське начало – сонячне,

раціональне, цілеспрямоване та врівноважене. На відміну від нього, діонісійське – темне, ірраціональне, невірноважено-оргіастичне та хаотичне. Ніцше вважає, що європейська культура надмірно захопилася аполлонівським, втрачаючи життєве поривання, яке несе діонісійське. Він закликає до пробудження діонісійського імпульсу європейського світу. Саме це, на його думку, може привести до появи Надлюдини.

Поділ людського буття на аполлонівське та діонісійське певною мірою є продовженням опозиції «класичне – романтичне», яка була окреслена у романтизмі. Поняття «аполлонівське» та «діонісійське» мали значний вплив на розвиток філософії ХХ століття – особливо в її екзистенціальному та персоналістичному виявах.

Н. Хамітов

АПРІОРИ (від лат. a priori – з попереднього) – поняття, яке визначає знання, наявне у свідомості до досвіду. Першопочатково апріорі означало «більш ранній», «передуючий» як у позначенні специфіки пізнання, так і в інших контекстах. У звичайному і науковому слововжитку апріорі позначає твердження, уявлення про всяке «наперед» чи «заздалегідь», яке припускає деяку очевидність і безсумнівність. Витоки поняття апріорі пов'язують із ученням про вроджені ідеї Платона. Використання апріорі для означення знання, яке деякою мірою не залежить від досвіду, бере початок у вченнях класичного раціоналізму Нового часу (Р.Декарт, Г.Ляйбніц) та існує по теперішній час. Уведення цього поняття представляється як спроба тлумачення особливих властивостей *науково-теоретичного знання* (математика і математичне природознавство) у протиставленні емпіричному знанню. У сучасній *філософії* поняття апріорі асоціюється з *філософією* І.Канта і має значення «незалежного від досвіду» пізнання, означає пізнавати «перед» чи «наперед» досвідного пізнання. За

Кантом, апріорі є безумовно незалежним від усякого досвіду знанням, яке має характеристики всезагальності й необхідності. Кант виокремив чуттєвість, розсуд і розум як елементи людського пізнання і вирізнив їх апріорні складові (простір, час, категорії), які є суттєвою рисою всякого пізнання. Відповідно до тлумачення апріорі складається Кантова класифікація суджень на аналітичні й синтетичні, яка сполучається із поділом знань на апріорні й апостеріорні. Кантове визначення апріорі залишається базовим щодо сучасних інтерпретацій.

Апріоризм склався як філософське вчення, у межах якого стверджується існування знання, отриманого людиною до досвіду і незалежно від нього. Первинність у відношенні до досвіду і незалежність від нього забезпечує такому знанню беззаперечну достовірність у порівнянні з досвідним знанням. У філософії пізнання поняття апріоризм використовується для припущення таких складових пізнання, значущість яких принципово передує будь-якому досвіду, опосередкованому чуттєвим сприйняттям. У вченні І.Канта апріорність пізнання представлена як деяка вихідна конструктивна схема, яка наповнена апостеріорним змістом і надає науковому знанню всезагального й необхідного характеру. Апріоризм констатує фактичність існування напередзаданості *наукового знання*, його зумовленості системою вихідних принципів, вказує на взаємозв'язок умов досвіду та його результатів. Саме апріоризм Канта є системою відліку для сучасних варіантів апріоризму й різні його типи визначають щодо різних інтерпретацій кантової філософії.

Систематично термін «апріоризм» почав уживатися приблизно з середини XIX ст. Його широко використовують у позначенні таких учень, які визнають ідею апріорі у пізнанні, дії, відчутті. Головна вихідна умова апріоризму полягає в твердженні щодо можливості всякого пізнання дійсності лише за наявності апріорних умов. У сучасній філософії формується поняття конвенціональної чи функціональної апріорності, яка переходить до позначення особливої ролі вихідних принципів у

системі наукового знання. Вирізняють апіоризм теоретико-пізнавальний, логічний, психологічний, історичний, естетичний, антропологічний, етичний тощо.

(Див. також: *академізм, наука, наукове дослідження, наукова школа, філософія, філософія науки*).

Л. Шашкова

АПОСТЕРІОРИ (від лат. *a posteriori* – з наступного) – поняття, яке визначає знання, набуте з досвіду. На противагу поняттю апіорі апостеріорі є емпіричним, досвідним знанням.

Значення понять апіорі/апостеріорі історично трансформувалось від Аристотеля до Канта. У Аристотеля вони пов'язані з проблемою генези, тимчасового порядку, першопочаткового і похідного. У середні віки апіорі розглядалось як доведення від причини до наслідків, а апостеріорі навпаки – від наслідків до причин. Раціоналізм Нового часу визначав апіорним знання на засадах розуму, «істини розуму», а знання на емпіричних засадах, «істини досвіду», вважалось апостеріорним. Кант витлумачив апіорі як безсумнівно незалежне від усякого досвіду знання, яке є загальним і необхідним, а апостеріорі є емпіричним, досвідним знанням. Кант підкреслив формальний характер апіорі та матеріальний характер апостеріорі. Апіорне передбачає своє застосування в досвіді, а досвід можливий на засадах апіорного, тому апостеріорне як досвідне, емпіричне визначається у якості другорядного. Знання можливе у єдності апіорного та апостеріорного.

(Див. також: *академізм, наука, наукове знання, наукове дослідження, наукова школа*).

Л. Шашкова

АРХЕТИПИ КУЛЬТУРИ – 1) світоглядно-буттєві основи, на яких базується культурно значима творчість будь-якого представника *локальної культури*, а також її сприйняття. 2) Світоглядно-буттєві основи культури як світового явища.

Архетипи культури виступають глибинним результатом творчості та духовної комунікації особистостей тієї чи іншої культури. Саме тому вони є сутнісними основами культури, які прориваються в людське існування і можуть розгорнутися у часі-просторі історії у будь-які форми. Культура значною мірою є процес виявлення та осучаснення архетипів, але не абстрактно-безособово, а екзистенціально, особистісно, у творчості людей.

У сучасній філософії поняття архетипу актуалізувалося завдяки працям К. Юнга. Він пропонує поняття архетипів колективного позасвідомого, які є універсальними основами мотивації та поведінки будь-якої людини. Архетип для К. Юнга виступає тією реальністю, що не міститься ні у свідомості, ні в культурі та є первинним по відношенню до свідомості та культури. Архетипи колективного позасвідомого є фактами психологічної дійсності людства, що передує культурі та зумовлює її. Архетипи культури виступають розвитком архетипів колективного підсвідомого в царині культуротворення і того буття, яке це культуротворення продукує. Архетипи колективного позасвідомого співіснують у бутті кожної людини поруч із архетипами культури в тій мірі, в якій виражають реалії, що не детермінуються, або не цілком детермінуються свідомістю, світоглядом та культурою. В архетипі культури промовляє те загальнолюдське, що вийшло за межі *позасвідомого* у світ культуротворення. Таким чином, поняття «архетипи культури» виступає конкретизацією поняття «архетипи колективного позасвідомого» і не зводиться до нього.

Архетип культури має символічну природу; це означає, що він з необхідністю проявляється на світоглядному рівні. А з цього, в свою чергу, витікає, що архетипи культури не тільки зумовлюють культуру, а й створюються та відтворюються

культурою в процесі творчої діяльності. Це дозволяє припустити можливість кореляції понять «архетип культури» та «міфологема».

Архетипи локальної культури не лише відокремлюють її від інших, а й зумовлюють взаємодію з ними – адже така взаємодія є можливою лише на глибинно-світоглядному рівні. Смысл поняття «архетипи культури» полягає в тому, що воно дозволяє прояснити специфіку локальної культури як явища, включеного у всесвітню культурну комунікацію, а світову культуру усвідомити як процес і результатом вільного спілкування між локальними культурами.

Архетипи культури можна умовно розділити на архетипи локальної культури та архетипи світової культури, при цьому треба усвідомлювати умовність такого поділу. Архетип локальної культури у своїх розгорнутих формах може стати архетипом світової культури. Особливе в такому архетипі стає загальнозначущим, але при певних умовах – коли локальна культура виходить на світовий рівень, тобто коли її світоглядні основи стають актуальними для розв'язання проблем внутрішнього світу представників інших культур. Це відбувається завдяки творчості генія.

(Див. також: *геніальність*.)

Н. Хамітов

АРХЕТИПИ УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ – світоглядно-буттєві основи, на яких базуються вияви культуротворчості представників української нації та її сприйняття. Українська нація тут розуміється передусім у якості української політичної нації; при цьому наявність спільних архетипів культури означає не лише політичне, економічне і юридичне єднання, а й духовно-культурне і ціннісне, що стає умовою справжньої консолідації.

Виходячи з того, що *архетипи культури* тісно пов'язані з міфологією цієї культури, можна виділити два методологічні принципи підходу до архетипів української культури.

Першим із них буде констатація відмінності української та слов'янської міфології. Слов'янська міфологія є більш давній витвір; її подальший розвиток відбувається через диференціацію її на окремі національні міфології слов'янських народів. З іншого боку, українська міфологія і культура являють собою досить органічний синтез християнського та язичницького начал. Однак це в тій чи іншій мірі стосується будь-якої християнської культури. Специфіка української міфології та культури полягає саме у потрійній синтезі – поєднанні слов'янської міфології з католицькою і православною течіями християнства. Утвердження такої потрійної синтези є другим методологічним принципом підходу до архетипів української культури.

Більшість авторів виділяє індивідуалізм як найсуттєвішу рису українського буття. Проте він виявляє себе як архетип української культури лише тоді, коли розвивається у *персоналізм* – такий спосіб відношення зі світом, при якому цінність персони не заперечує значимості навколишнього суспільного життя. Персоналізм є індивідуалізм, який позбувся своїх негативних рис, вийшов за межі способу життя і мислення, що суперечить раціональному устрою суспільства. Індивідуалістичне та персоналістичне начала весь час взаємодіють в історії української культури. Якщо виходити з того, що українська культура є християнською культурою, то очевидно, що український персоналізм виступає конкретизацією загально-християнського персоналізму, який є принциповою ментальною основою західного світу. Персоналізм яскраво проявляється в українській філософії, де яскраво виражені персоналістичні та екзистенціальні традиції, починаючи від Г.Сковороди й закінчуючи О. Кульчицьким, а також надбаннями Київської світоглядно-антропологічної школи. Сутнісним проявом персоналізму в українській історії було

козацтво. У цьому явищі відбивається складна взаємодія індивідуалізму і персоналізму.

Другим архетипом української культури можна назвати світоглядну толерантність, що виражає здатність українського народу приймати у свою культуру ментальні настанови інших народів та їх культур. У сфері національної психології українців світоглядна толерантність співвідноситься із такими рисами, як «рухливість» (Д. Чижевський) та «вагання у прийнятті рішень» (О. Донченко, В. Єрмак). Світоглядну толерантність можна також зіставити з такою рисою української вдачі, як лагідність. Можна побачити, що світоглядна толерантність вступає в суперечність з індивідуалізмом. Ця суперечність є деструктивною. Саме її деструктивність виступила внутрішньою причиною бездержавного буття українського народу. Але коли світоглядна толерантність входить у суперечність із персоналізмом, її розв'язання з необхідністю стає конструктивним. Результатом розв'язання суперечності світоглядної толерантності та персоналізму стає світоглядна синтетичність. Світоглядна синтетичність лежить в основі української культури і разом з тим постає важливою запорукою її виходу на світову арену в постіндустріальну епоху, що все більше вимагає єднання людства зі збереженням національного.

Фундаментальним архетипом української культури є також кордоцентризм, що означає перевагу чуттєвого та екзистенціального над раціональним і дискурсивним. Кордоцентризм виражає домінанту «серця», чуттєвості над розумом в існуванні українця. Цьому архетипові співзвучні такі риси національної психології українського народу, як сентименталізм, чутливість, любов до природи. Кордоцентризм виступає суттєвою ознакою української філософії, де «почуття, емоції оцінюються як шлях пізнання» (Д. Чижевський).

Ще одним архетипом української культури можна було б назвати глибинний оптимізм. Він пронизує всі етапи української історії і саме завдяки йому українська культура змогла вижити в жахливих умовах бездержавності. Глибинний оптимізм, є

характерним для всієї української міфології – починаючи від обоження образу Сонця до фундаментальної іронії над демонічними істотами і в тому числі – над образом чорта.

Виділені архетипи є основами дійсно аутентичного буття культури українського народу. Їх виявлення в існуванні представника цієї культури не може стати ні остаточним, ні автоматичним; воно потребує глибинного включення в процеси культуротворення.

Н. Хамітов

АТАРАКСІЯ (від грець. *a* – не і *taraxia* – хвилюю, обурюю) – поняття давньогрецької філософії, що позначає стан безтурботності і безпристрасності, що відрізняє справжнього мудреця. Антична ідея атараксії співзвучна культурам індуїзму та буддизму.

Демокріт розуміє під атараксією такий стан душі, коли вона вільна від страху смерті, забобонів і афектів. Продовжуючи цю лінію, Епікур називає атараксію умовою досягнення мудрості та щастя, і бачить її природу передусім в звільненні від суєти й пристрастей. Ці ідеї через багато сторіч актуалізує А. Шопенгауер, говорячи про уявлення, звільнене від волі до життя, яка несе страждання.

Н. Хамітов

АУТЕНТИЧНІСТЬ – спосіб буття *особистості* чи спільноти особистостей, який характеризується єдністю сутності та існування.

Аутентичність є передумовою справжньої своєрідності особистості чи *культури*. При цьому вона може бути замкненою та відкритою. Замкнена аутентичність є ізоляцією у своїй своєрідності, це відокремленість від Іншого та інших, яка

породжує нарцисизм. Відкрита аутентичність – така характеристика особистості чи культури, яка означає прагнення з'єднатися з Іншим при збереженні власної своєрідності. Така аутентичність – умова входження особистості чи локальної культури у культуру загалом.

Будь-яка продуктивна спільнота (наукова, мистецька, релігійна тощо) потребує відкритої аутентичності. Заклики до набуття замкненої аутентичності, особливо в етно-національній або релігійній сферах, можуть призвести до розвитку шовіністичних та ксенофобських настроїв, що є руйнівним для цілісності культури країни і культури загалом.

Ідентичність як єдність спільноти на основі спільних *цінностей* та інтересів можлива лише на основі аутентичності.

Н. Хамітов

АФОРИЗМ (грець. aphorismos) – думка, що вичерпує свій смисл у одній чи декількох фразах і часто має парадоксальний характер. Афоризм – це гранично завершене висловлення й одночасне гранично розімкнуте, що спонукує мислення і творчість. («Людина – це канат, натягнутий між звіром і Надлюдиною». Ф. Ніцше).

Афоризм демонструє піднесену силу слова і його піднесене безсилля, у ньому розкривається безодня, що лежить за словом. Тому сприйняття справжнього афоризму завжди породжує мовчання. У цьому він подібний віршу, а *афористична філософія* – поезії.

Н. Хамітов

АФОРИЗМОТЕРАПІЯ – метод подолання екзистенціальних криз, звільнення від психологічних травм і комплексів за допомогою спеціально підібраних авторських

афоризмів, одна з основних терапевтичних стратегій *філософського психоаналізу* й *андрогін-аналізу*. Поняття «афоризмотерапія» було вперше запропоновано Н. Хамітовим у книзі «Таємниця чоловічого і жіночого: зцілювальні афоризми», там же сформульовані принципи методу зцілення афоризмами й представлені афоризми, які мали терапевтичний вплив у практиці андрогін-аналізу.

(Див. також: *андрогін-аналіз, логотерапія, філософський психоаналіз*).

С. Крилова

АФОРИСТИЧНА ФІЛОСОФІЯ – див.: *філософська афористика*.

Б

БАЖАННЯ І СТРАЖДАННЯ – *екзистенціали* (екзистенціальні ситуації), взаємодія яких виражає неможливість повної реалізації прагнень, пов'язаних з досягненням безпеки чи влади в *буденному бутті людини*.

Бажання і його задоволення є спосіб продовження життя. Але бажання завжди натикається на неможливість його повної реалізації. Скутість бажання у світі, де існує безліч бажань інших людей, породжує страждання-від-бажання – стан, який людина переживає, коли її бажання залишаються нереалізованими чи реалізованими лише частково.

У буденному бутті людини бажання практично завжди мають матеріальну спрямованість. Саме це робить будь-яке бажання буденності безпосередньо пов'язаним зі стражданням. Задоволення від володіння кожною придбаною річчю, нехай навіть очікуваною і бажаною, є короточасним, і незабаром замінюється переживанням того, що існують інші, ще більш бажані речі. Це знову і знову породжує страждання. Життя в буденності – життя задоволення матеріальних бажань – це постійна пульсація бажання і страждання. У кожному бажанні є страждання, у кожному стражданні укорінене якесь бажання. Нескінченний круговорот бажання і страждання складає суєту буденності.

Саме тому, задовольнивши свої бажання з приводу соціально значимих речей і вийшовши за межі середнього рівня споживання, *людина* не заспокоюється і бажає зробити річчю іншу людину, сподіваючись саме в цьому одержати повноту життя, а не його рівень, який дає володіння речами. Але на шляху уречевлення людини і маніпулювання нею зрештою народжується ще більше страждання, яке може породжувати глибоку деструктивність у просторі *граничного буття людини*.

Особливо небезпечно, якщо маніпуляції людиною здійснюються за допомогою *науки*.

Н. Хамітов

БЕЗСМЕРТЯ – поняття, що окреслює можливість існування людини поза межами смерті – безпосередньо або в пам'яті нащадків (через творення вчинків або культурних артефактів). Ідея безсмертя – світоглядна основа більшості релігій і низки філософських систем.

В сучасній *культурі* поняття безсмертя є дуже суперечливим і змінюється в залежності від типу світопереживання, маючи різні екзистенціальні акценти. У межах стихійно-родового типу світопереживання безсмертя вбачається у продовженні роду; у межах духовно-творчого – у культурній сфері (творче безсмертя); представники духовно-містичного світопереживання розглядають безсмертя як вічність самоусвідомлення та самопізнання; у відкрито-особистісному (поліцентричному) типі світопереживання відбувається потяг до об'єднання всіх інших варіантів усвідомлення безсмертя.

На основі стихійно-родового, духовно-творчого та духовно-містичного типів світопереживання розгортаються натуралістична, культурологічна та спіритуалістична (містико-ідеалістична) парадигми безсмертя.

Між ними виникає суперечність, що може переходити в антагонізм, коли протилежні погляди кваліфікуються як онтологічно хибні та морально негативні. Однак у межах персоналістичної парадигми, яка виростає на основі відкрито-особистісного типу світопереживання, суперечність різних парадигм безсмертя може бути розв'язана синтетично.

З позицій персоналістичної парадигми мова йде про безсмертя особистості і виокремлюються такі його вияви: через продовження роду та власного біологічного життя, творче безсмертя, безсмертя самотворення. У межах персоналізму

безсмертя особистості як безсмертя самотворення включає в себе як моменти всі інші вияви безсмертя.

Безсмертя особистості може бути раціонально доведене і спростоване з однаковою імовірністю. Прийняття чи заперечення його є результатом етико-екзистенціального вибору кожної людини. Таким чином, під безсмертям особистості можна розуміти можливість виходу унікальності і неповторності внутрішнього світу людини за межі ситуації смерті – частково або в усій екзистенціальній повноті. Подібне визначення не лише об'єднує в собі трактовки безсмертя, ґрунтовані на духовно-творчому та стихійно-родовому типах світопереживання як соціального явища («соціальне безсмертя») та через продовження власного біологічного життя («практичне безсмертя»), але й не претендує на однозначне заперечення розуміння безсмертя у річищі духовно-містичного типу світопереживання.

Безсмертя особистості в усіх його виявах екзистенціально поєднане з феноменом *любові*. Саме завдяки любові відбувається постійне відновлення людського роду, створення тих артефактів культури, які переходять від генерації до генерації, реалізується безсмертя особистості як самотворення.

Феномен любові у людському бутті розгортає безсмертя особистості як безсмертя самотворення у безсмертя співтворення. При цьому безсмертя самотворення, яке підноситься до безсмертя співтворення, є і особистісним, і надособистісним феноменом. Це означає поєднання в ньому екзистенціально-особистісного та екзистенціально-комунікативного начал людського буття.

В координатах *метаантропології* людина буденного буття схильна до переживання родового безсмертя, людина граничного буття приймає безсмертя в артефактах культури і прагне продовження індивідуального життя за допомогою досягнень *науки і технологій*, людина метакричного буття переживає безсмертя передусім в любові, що інтегрує всі інші прояви безсмертя.

Можна поставити питання про *культуру* безсмертя і як загальнолюдський феномен, і як явище *локальної культури*, що пов'язані з *культурою любові*.

С. Крилова

БІОЕТИКА – напрям сучасної *етики*, що досліджує моральні колізії відносин людини та природи, а також умови їх гармонізації в ситуації інтенсивних наукових досліджень і активної експлуатації природного середовища. Фундаментальним принципом біоетики є неприпустимість ставлення до живої істоти як об'єкта експериментування та використання, що руйнує її внутрішню природу і середовище існування.

Як самостійна галузь етичного знання біоетика стверджується зовсім недавно – наприкінці 70-х – на початку 80-х років ХХ століття. Як видно з її назви, йдеться про новий тип міждисциплінарного етичного дослідження, яке прагне не до створення єдиної та завершеної етичної системи, а до інтеграції біології, екології, медицини та власне етики. Сам термін «біоетика» був запропонований у 1970 році американським дослідником В.Р. Поттером. У своїй книзі «Біоетика: міст у майбутнє», він визначив біоетику не просто як нову науку, а як «нову мудрість» і «керівництво до дії, необхідне для покращення якості життя».

Щоб досягти такого поліпшення, згідно з В.Р. Поттером, людям потрібна нова ціннісна система, заснована на поєднанні біологічного знання та моральних цінностей. Таким чином, оголошуючи на самому початку своєї роботи необхідність «знання про те, як використовувати знання», В. Р. Поттер є одним із перших виразників інтегративних тенденцій у науковому пізнанні другої половини ХХ століття, а також прагнення гуманізації природознавства шляхом усвідомлення нових ідеалів майбутнього.

Біоетичне пояснення наукового пізнання як засобу, а не самоцільі, американський дослідник протиставив сциентистській тезі про всемогутність *науки*. На противагу сциентизму, В.Р. Поттер показує, що безперервне наростання знань та їх швидке перетворення на технології неминуче веде до наростання непередбачених і небажаних наслідків, оскільки «кількість можливих комбінацій небезпечних впливів завжди є вищою, ніж висхідних факторів ризику». На цій підставі В.Р. Поттер робить висновок про короткозорість рішень, які приймає людство за допомогою науково обґрунтованих прогнозів.

Актуальними проблемами біоетики у ХХІ столітті є етика евтаназії, моральні аспекти трансплантації органів, етика абортів, гуманне ставлення до тварин, залучених до сфери дослідницької та господарської діяльності людини, моральні аспекти медичних експериментів із добровольцями. Останнім часом все більш значущою стає *етика біотехнологій*, що розглядає насамперед етичні питання генної інженерії та клонування.

На початку свого розвитку, яке хронологічно збігається з початком буму сучасних біотехнологій та медичної техніки, біоетика була скоріше певним етапом розвитку медичної етики, ніж самостійною галуззю етичних досліджень. Її сучасний розвиток, як і її історія, підтверджують неможливість редукувати об'єкт, зміст та функції того явища, яке сьогодні називається «біоетика», у рамки медичної чи будь-якої іншої форми професійної етики. Подібне редукування означає втрату унікальної можливості пошуку шляхів гуманізації не тільки медицини, а й усього суспільства, що було окреслено ще у Поттерівському розумінні суті біоетики.

Отже, біоетика є одночасно і розділ прикладної етики, і філософське розуміння нових можливостей наук і технологій, засноване на розумінні фундаментальної цінності людських прав і життя у всіх його проявах.

Завдяки обговоренню цих проблем у предметній галузі біоетики поступово відокремився її смисловий вектор

«народження – життя – смерть». Виходячи з фундаментальної ролі терміна «життя» для всього біоетичного знання, біоетика сприйняла його як основну категорію, використовуючи її разом з тим у контексті амбівалентного характеру зв'язку життя і смерті.

Біоетика стає особливо актуальною в контексті глобальних проблем сучасності, які можна розуміти як виклики світу людини, що йдуть і з глибин її власної природи, і з глибини зовнішньої природи. Всі вони пов'язані з діяльністю людини протягом останніх трьох століть, в результаті чого виникає екологічна криза – криза у відносинах людства як виду та інших видів на нашій планеті, а також антропологічна криза – криза всередині людства. Відповідаючи на ці виклики, біоетика стає етикою виживання людини і людства на нашій планеті.

Але для того, щоб біоетика вийшла за межі теорії і стала практикою й світовідношенням, необхідно подолати два фундаментальні стереотипи, що окреслюють протилежні точки зору на проблему відносин людини та природи.

Стереотип перший: людина є вінець Всесвіту і самою еволюцією (або Богом) призначена царювати над природою. У цьому її доля; природа лише матеріал й майстерня людини. Стереотип другий: людина – це вірус Всесвіту і наше завдання – повністю звільнитися від гордині антропоцентризму та прогресизму; треба повернутись у лоно природи і увійти в первісну гармонію з нею. Істина лежить посередині: людина – це істота нездатна відмовитися від антропоцентризму і зміни природи – як власної, так і зовнішньої. Однак людина здатна довести антропоцентризм до персоноцентризму, прийнявши природу як «Ти», а не «Воно». На цьому шляху біоетика стає *антропо-біоетикою* – етикою подолання антропоцентризму через його трансформацію і «зняття».

У контексті біоетики самоочевидні для *етики* та *естетики* екзистенціали «краса» та «любов» можуть бути плідно доповнені концептом «здоров'я». Це твердження буде цілком обґрунтованим, якщо ми пригадаємо, що краса безпосередньо

пов'язана зі здоров'ям: красивою можна вважати тільки здорову людину. І навпаки: здорова людина при наявності мінімального естетичного самку завжди красива. Але зараз хотілося б піти далі і сказати, що сьогодні поняття «здоров'я» все більше набуває психологічного, екзистенціального та етичного змісту.

Єдність краси та здоров'я цілком природна, коли ми говоримо про біологічну красу та біологічне здоров'я. Сяючі очі, блискуче волосся, рум'янець, білі зуби, гарна постава, струнка фігура – це ознаки хорошого фізичного здоров'я людини. Однак варто також констатувати зв'язок моральної краси та психічного здоров'я. Морально потворна людина, яка перебуває в спотвореному нею світі – та людина, яку Е. Фромм називав індивідом з некрофільною орієнтацією – крок за кроком руйнує своє психічне здоров'я. Це зрештою позначається і здоров'ї соматичному. Не випадково в сучасному світі все більше усвідомлюється психосоматичні причини хвороб. Руйнування людиною навколишнього природного світу, життя та свободи інших людей неминує руйнує цілісність внутрішнього світу цієї людини, що глибинним чином пов'язане з цілісністю її організму.

Грунтуючись на ідеях *метаантропології* й *андрогін-аналізу*, можна стверджувати, що краса та здоров'я у всіх своїх проявах найбільш повно та плідно проникають один в одного в екзистенціальному просторі любові. Любов є наслідок єдності краси та здоров'я в їх біологічних, естетичних, етичних й екзистенціальних вимірах, і водночас причина цієї єдності.

Біоетика у XXI столітті органічно пов'язана з етикою статі та сім'ї, для якої ключовим поняттям стає моральна краса. Здорове суспільство багато в чому визначається красою відносин чоловіка і жінки в сім'ї. Ключову роль у створенні таких відносин відіграє насамперед жінка. Ті цінності, які мати вкладає у внутрішній світ дітей, стають основою морального, психічного та фізичного здоров'я суспільства, що виводить біоетику за межі теорії у практику, створює біоетичну культуру суспільства.

(Див. також: *антропо-біоетика, принцип відповідальності, етика біотехнологій, етика клонування людини*).

С. Мінева, Н. Хамітов, С. Крилова

БІФУРКАЦІЯ – (від лат. *bifurcus* – роздвоєний) – ситуація у розвитку системи, коли невелика кількісна зміна параметрів викликає раптову якісну зміну в її функціонуванні (поведінці).

Складна нерівноважна динамічна система, при досягненні певних критичних станів стає нестійкою і проходить через так звану «точку біфуркації» – точку короткотермінової хаотизації, у результаті чого система або зберігається, або переходить на новий рівень розвитку й складності, або руйнується. Останнє відбувається в результаті каскаду біфуркацій – стрімкого наростання кількості виборів траєкторій поведінки системи, що врешті-решт є переходом від порядку до хаосу.

Вибір варіанту розвитку системи у точці біфуркації є непередбачуваним і часто-густо залежить від «ефекту метелика» – ледь помітного випадкового чинника.

(Див. також: *синергетика, система, системне мислення, системний підхід*).

Я. Любимий

БЛОГЕРСТВО (англ. *blog*, від *web log* – мережевий щоденник) – вид діяльності сучасних публіцистів і журналістів (блогерів) в Інтернеті, який передбачає регулярне ведення блогу – стрічки подій, в якій в хронологічному порядку йдуть дописи (пости). Останнім часом блоги все більше робляться у відеорежимі у вигляді, який можна назвати «селфі-інтерв'ю».

В сучасній цифровій культурі блогери все частіше стають лідерами думок зазвичай в силу свободи думки та неформальності її викладу. При цьому і свобода думки, і неформальність її подачі можуть бути імітаціями заради досягнення маніпуляції масовою свідомістю й позасвідомим на користь політичних чи економічних інтересів тих чи інших суб'єктів, які стоять за блогерами.

При цьому навіть вільні блогери, які не працюють на чиєсь замовлення, вдаються до маніпуляцій, *хайпу* – свідомого перекручування інформації заради створення «сенсацій» і скандалів. Мотив – захопити все більшу аудиторію заради комерційного зиску і слави.

Враховуючи суперечливість феномену блогерства надзвичайно важливим є розвиток критичного й творчого мислення; в контексті *метаантропології* це означає рух від *буденного світогляду* до *особистісного* й *філософського*.

(Див. ще: *метаантропологія*, *світогляд*, *світогляд буденний*, *світогляд особистісний*, *світогляд філософський*, *хайп*).

Н. Хамітов, С. Крилова

БОГОЛЮДИНА – категорія християнської культури, яка описує онтологічний статус Ісуса Христа та найвищу можливість духовного й душевного розвитку його послідовників. Категорія Боголюдини досягає найбільш розгорнутого смислу у російській персоналістичній філософії, особливо у творах Вол. Соловйова та М. Бердяєва. Вол. Соловйов створює концепцію Боголюдства як соборної єдності людства у Христі. М. Бердяєв розробляє екзистенціальну діалектику божественного та людського в особистості.

У *метаантропології* Боголюдина розглядається як креативна метафора, що зображує єдність героїзму, геніальності та святості в одній особистості. Ідеї Боголюдини певною мірою

протистоїть ідея *Надлюдини*, запропонована Ф. Ніцше, проте останню можна розглядати як складову ідеї Боголюдини.

Н. Хамітов

БУДЕННІСТЬ – див. *буття буденне*.

БУДЕННЕ БУТТЯ, БУДЕННЕ БУТТЯ ЛЮДИНИ, БУДЕННИЙ ВИМІР ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ – див.: *буття буденне*.

БУДЕННИЙ СВІТОГЛЯД – див. *світогляд буденний*.

БУТТЯ – фундаментальна філософська категорія, що позначає реальність, яка відбивається і перетворюється *свідомістю*, і виступає не тільки матеріальною, а й духовно-душевною (*особистість*), а також реальністю *об'єктивації* духу (*культура*). Тому можна говорити про буття природи, буття особистості, буття культури. Їх взаємодія складає основу *буття людини*. Буття природи характеризується необхідністю, буття особистості – свободою, буття культури – єдністю свободи й необхідності. Категорії буття в більшості філософських систем протиставляється категорія «*ніщо*».

В античності буття розглядається, як щось незмінне і самототожне (Парменід), з іншого боку, – це безупинне становлення (Геракліт). Аристотель розрізняє можливе буття (потенція) і дійсне буття (акт), у середньовічній філософії буттю Бога протиставляється створене ним буття. У Новий час буття трактується як щось зовнішнє по відношенню до людини, те що протистоїть їй – природа і її частини – об'єкти. Навпаки, Шеллінг, для якого дійсне буття – у свободі людини, у її духовній творчості, вбачає в природі дух, що спить. Для Гегеля

буття – найбільш абстрактна категорія, це початкова ступінь сходження духу до себе, безпосередня єдність сутності і явища.

Н. Хамітов

БУТТЯ БУДЕННЕ (БУДЕННЕ БУТТЯ ЛЮДИНИ, БУДЕННІСТЬ) – ключове поняття *метаантропології*, що окреслює вимір людського буття, у межах якого відтворюється родове та цивілізаційне буття людини. Сприйняття буденного буття як самоцінності гальмує актуалізацію неповторно-особистісного начала. Буденне буття людини є результатом реалізації волі до самозбереження і волі до продовження роду. Поняття буденності широко використовує М.О. Бердяєв. Буденність виступає для нього охолодженням пристрасно-людяного в людині. У З. Фрейда зустрічаємо поняття «буденне життя». М. Гайдеггер у «Бутті та часі» та у низці пізніших творів користується поняттями «буденна присутність», «присутність в її повсякденності», «повсякденна присутність», «буденність», характеризуючи їх через принципову безособовість (*das Man*). К. Ясперс для означення буденності використовує поняття «наявне буття» – *Dasein* – цей термін у нього, на відміну від М. Гайдеггера, означає саме буденність.

Буденне буття можна охарактеризувати як підкореність Іншому та іншим, невизначеність власного шляху та небажання вибору. Це насолода несвободою, відсутністю відповідальності, що низводить людину до рівня об'єкту. В буденному бутті можна виявляти величезну зовнішню активність, однак вона завжди задана із-зовні, а не внутрішньо, глибинно. Це добре виразив М. Гайдеггер, який, називає буденність «заспокоєністю у невласному бутті».

Н. Хамітов

БУТТЯ ГРАНИЧНЕ (ГРАНИЧНЕ БУТТЯ ЛЮДИНИ)

– ключове поняття *метаантропології*, що окреслює вимір людського буття, в якому відбувається свідомий вихід за межі буденності з її безособовою гармонією в екзистенціальний простір, де людина актуалізує особистісні ознаки, стаючи одночасно відкритою світові та самотньою по відношенню до нього. Проте граничне буття є тим виміром людського буття, в якому відбувається не тільки посилення самотності, а й з'являється можливість дійсного виходу за її межі. Це означає включення у процеси творення та сприйняття *культури*.

У граничне буття людина виходить завдяки реалізації *волі до влади, волі до пізнання і творчості, а також волі до справедливості*. Це закладає екзистенціальну основу суперечливості граничного буття.

Граничне буття є заперечення буденності, трансцендування за її межі. Це є напруження, в якому відбувається звільнення від буденності з її затишком та спокоєм. Чи не означає це, що у буденності в принципі не може бути граничності? Ні. Буденність має свої граничні ситуації, в яких відбувається концентрація трагічності. Проте це є тимчасові граничні вияви, що значною мірою задані ззовні – ситуації небезпечної хвороби, смерті близьких тощо.

Природу граничного буття можна досягнути як результат реалізації *свободи*. Тому граничне буття, на відміну від *граничної ситуації*, є результат усвідомленого вибору людини. Гранична ситуація теж може бути усвідомленою, «це. стрибок, коли я свідомо протиставлятиму себе світові та іншим людям» (К. Ясперс), але вона має тимчасовий характер, вона зникає, коли перестають діяти зовнішні обставини, які її породили.

У граничному бутті зникає тимчасовість, ситуативність граничності – воно породжується вольовими інтенціями людини, які є цілком самостійними і виходять з глибини особистісної присутності. Саме тому в граничному бутті людини зникає буденність як вимір, хоча в ньому з необхідністю відтворюються буденні ситуації. Таким чином,

вихід у граничне буття є вихід у іншу порівняно з буденністю тотальність буття, в інший екзистенціальний простір, в якому культура сприймається як щось іманентне, органічне.

Н. Хамітов

БУТТЯ ЛЮДИНИ – складна і суперечлива взаємодія в *індивіді і суспільстві* буття природи, *особистості і культури*. В бутті людини буття природи стає буттям її тілесності, що взаємодіє з *психікою й особистістю*, і, одночасно, це буття навколишньої природи, включеної в сферу людської діяльності. З іншого боку, саме культура стає природою людини, що робить комунікацію сутнісною рисою людського буття.

Буття людини характеризується відкритістю – здатністю до виходу за межі будь-якої наявної ситуації, а також креативністю і плюральністю виявів. Це породжує *світ* людини як особливий спосіб взаємодії людини і буття. Відповідно до *філософської антропології* М. Шелера в основі буття людини знаходиться *дух* і осмислені емоційно-душевні акти, що породжують цінності. Для низки філософських традицій XX – XXI століть типовим є поділ буття людини на справжнє і несправжнє (перетворене). Несправжнє буття людини в *екзистенціалізмі* – це відмова від вибору, що розмиває духовні контури особистості і наповнює невизначеністю, яку М. Гайдеггер виражає в понятті «das Man». Ж.-П. Сартр трактує по-справжньому людське буття як вільний вибір «проекту» свого життя. У *персоналізмі* М. Бердяєва справжнє буття людини – у виході за межі буденності на шляху з'єднання особистості людини й особистості Бога у творчому акті. У межах гуманістичного психоаналізу Е. Фромма поняттю «бути» протиставляється поняття «мати». У *метаантропології* буття людини розділяється на *буденне буття людини, граничне буття людини і метаграничне буття людини*.

Людське буття стає собою лише перетворюючись в спільне буття, коли свобода, як любов до себе розвивається до свободи як любові до Іншого. Однак людина в нашому світі не існує як абстрактна істота, що дарує всім однакову любов. Людина завжди трагічно пристрасна, тому що належить до певної статі, вона розполовинена, і це наповнює людські відносини нескінченно жагучим, пошуковим і пристрасним характером.

Н. Хамітов

БУТТЯ МЕТАГРАНИЧНЕ (МЕТАГРАНИЧНЕ БУТТЯ, МЕТАГРАНИЧНЕ БУТТЯ ЛЮДИНИ) – ключове поняття *метаантропології*, що описує вимір людського буття, на якому відбувається вихід за межі *буденного буття* з його безособовою завершеністю і *граничного буття* з його незавершеністю і усвідомленою екзистенціальною відокремленістю.

Метаграничне буття є подолання замкненого характеру людського буття, який виражається у самодостатності владно-вольових актів та об'єктивації як творення артефактів *культури*. Творчість як *об'єктивація* у метаграничному бутті переходить у творчість як *актуалізацію* – само-творення і творення продуктивної комунікації.

Розгортання метаграничного буття можливе через феномени *толерантності*, *свободи* та *любові*, що означає глибинне очищення й олюднення буття людини через його розречевлення, деоб'єктивацію; це – екзистенціальне очищення людського буття.

У метаграничному бутті процес трансцендування, який визначає людське буття взагалі, зазнає фундаментальної метаморфози. Людське буття стає не просто трансцендуванням і не просто само-трансцендуванням; воно стає антропо-трансценденцією – особистісним трансцендуванням, що входить

у потаємні глибини особистості, а тому долає межі і *буденного*, і *граничного буття людини*, набуваючи при цьому гармонію, на яку є лише натяк у буденності, і передчуття якої дано у дисгармонії граничних станів людини.

Н. Хамітов

В

ВЕРИФІКАЦІЯ (від лат. *verum* «істинний» та *facere* «робити») – процедура перевірки істинності знань в емпіричних науках шляхом їх підтвердження задокументованими й прийнятими науковою спільнотою спостереженнями й експериментами. Смысл верифікації – у доказі того, що гіпотетичне укорінене в дійсності, а не є суцільною вигадкою дослідника.

Процедура верифікації, яка характерна для позитивізму, була розроблена М. Шліком. Вона передбачає, що складні висловлювання необхідно розділити на так звані протокольні, в яких фіксуються результати спостережень емпіричної дійсності, а тому їх істинність не викликає сумнівів. Трансформація складних речень у протокольні здійснюється шляхом редукції. В межах позитивізму діяльність дослідника вичерпується перевіркою протокольних висловлювань та їх узагальненням, а гіпотези верифіковані за допомогою експериментально підтверджених даних, набувають статусу теорій.

В методологічних і світоглядних координатах позитивізму філософські висловлювання є цілком довільними, адже не зводяться до запроTOCOLьованих емпіричних фактів, що можуть бути підтверджені або спростовані. З цих позицій положення філософії (онтології, етики, естетики тощо) або теології та будь-які інші універсалістські узагальнення є позбавленими зв'язку з реальністю, при цьому філософія і теологія можуть мати смысл стосовно їх впливу на емоції, поведінку людей та їх творчість в *культури*.

На думку К. Поппера, верифікація є необґрунтованою, оскільки сама вона не може бути емпірично верифікована. Замість принципу верифікації він запропонував принцип фальсифікації або спростовуваності, що має застосовуватися у експериментальних дослідженнях. Суть принципу фальсифікації

в тому, що науковим є лише те знання, що відкрите до можливості спростування. Очевидно, що принцип фальсифікації є критерієм науковості, а не істинності.

За допомогою верифікації перевіряються не лише знання як результати наукових досліджень, а й алгоритми, програми, різноманітні дані як у природничих, так і соціогуманітарних науках, результати яких підтверджуються чи не підтверджуються застосуванням їх у соціальній практиці. Разом із тим, верифікація є ефективною процедурою лише у тих видах фундаментального й прикладного наукового знання, які відповідають на запитання «Що?», «Як?», «Коли?», тоді як у наукових знаннях, які виникають в результаті пошуку відповідей на питання «Чому?» і, особливо, «Навіщо?» її можливості принципово обмежені.

Я. Любивий, Н. Хамітов

ВИЗНАННЯ І ПРИЙНЯТТЯ – два типи ставлення до події та її автора в *науці й культурі* загалом. Якщо визнання переважно є раціональним й інституційним феноменом, то у прийнятті робиться акцент на екзистенціальному резонансі й душевній взаємодії. Органічне поєднання визнання й прийняття веде до повноцінної духовної взаємодії, в якій присутня і раціональність, і душевність.

Ч. Тейлор у «Політиці визнання» докладно розглядає можливості, що закладені в понятті «визнання», аналізуючи його вживання від Руссо до сучасних філософів. Для Ч. Тейлора визнання є «належна повага до рівності» і має переважно формально-процедурний характер.

Український філософ В. Жулай в роботі «Подієвість і моральність: проблеми самоздійснення людини в сучасному світі» констатує продуктивність такого розуміння визнання, однак говорячи про його органічність для політичної філософії, називає його обмеженим для царини *етики*. Розвиваючи цю

думку, можна додати, що ця обмеженість стосується також *філософської антропології, філософії культури, філософії науки* і філософії освіти, в дослідницькому полі яких визнання не зводиться до формальної процедури. В. Жулай пропонує доповнити концепт «визнання» концептом «прийняття», який дозволяє охопити сферу екзистенціальної взаємодії людей. Дослідник зазначає: якщо визначити проблемність концепту «визнання» для окреслення позитивної в моральнісному плані події, то визнання, навіть взаємне, може скільки завгодно відсторонювати від того, що визнається – визнавати щось можна й силоміць. Це означає необхідність диференціювати різні типи визнання, що суперечать один одному. В результаті маємо і різні типи взаємодії визнання й прийняття, деякі з них є доволі колізійними.

Для осмислення сказаного дослідник наводить приклад з академічної науки: дві різні людини написали дисертації і дотрималися усіх формальних вимог щодо кваліфікаційної праці. Але одна дисертація містить цікаві й нові ідеї, а інша є конспектом чужих думок, а «новизна» їх інтерпретації є умовною. Не тільки перша дисертація, але і друга були захищені. З формальної точки зору обидва дисертанти стають членами наукової спільноти певного рівня – їх визнають в цій якості. Але першого науковця визнають по-справжньому (і в цьому сенсі приймають як справжнього науковця), а другого – формально. Ця ситуація відбувається в майже ідеальній науковій спільноті, яка є відкритою до нових ідей та їх авторів і є толерантною до «пересічних» людей в науці. Приватні стосунки в даній спільноті не заважають або й сприяють якості теоретичної роботи, що відповідає принципам *академічної доброчесності* і є важливим критерієм плідності *академічного діалогу*.

Якщо ж подібна ситуація з двома дисертантами відбувається в не такій «ідеальній», але все ж у доволі продуктивній науковій спільноті, де приватне інколи суперечить теоретичному, ставлення до першого науковця залишається

незмінним, тоді як другого науковця спільнота визнає лише через його формальний статус, але водночас може приймати як «свого». В. Жулай зазначає, що прийняття в другому разі відбувається не через подію, а через певні конформістські обставини і спокуси, у звичаєвому модусі «свій – чужий»; за таких обставин прийняття є несправжнім.

Можливий і третій варіант. У певній академічній спільноті (через найрізноманітніші обставини) переважають люди з владними амбіціями і «робочі конячки», які на жодну наукову творчість особливо не претендують, або розуміють під нею власну повсякденну роботу. Ситуація та ж сама – обидва дисертанти захистилися і формально їх визнають. Але тепер першого дисертанта як «надто розумного» по-справжньому не приймають, а іншого приймають і як «свого хлопця/дівчину», і як «науковця».

Проаналізувавши усі три варіанти, В. Жулай робить висновок, що справжнє визнання може стати цілісним прийняттям, коли треба не лише щось або когось визнати, а знайти насагу і внутрішньо значущий сенс відстоювання власної позиції до кінця з урахуванням реальності іншої позиції. В координатах його підходу визнання – це радше нормативно взята на себе відповідальність за збереження взаємної довіри у спілкуванні з Іншими, а прийняття – це ще й реалізація внутрішньої потреби чимось вільно поступатися заради Іншого. Отже, визнання «відповідає» за підтримку морального універсалізму у стосунках на рівні загальнолюдських принципів і норм моралі, а прийняття свідчить про подієво виявлену вільну залученість людини у справу відстоювання зазначених принципів і норм і не може розглядатися поза її відповідальним ставленням до конкретного Іншого. В результаті маємо ще один важливий висновок: прийняття не є «вищим» за визнання, вони доповнюють одне одне.

Оцінюючи дану концепцію визнання і прийняття з позицій *метаантропології*, слід зауважити, що в *буденному бутті* людини, яке конститує воля до самозбереження і

продовження роду, прийняття домінує над визнанням, по суті, підміняє його. Приймаються і, відповідно, визнаються ті, хто є «своїми» – за походженням, родинними зв'язками, інтересами.

В *граничному бутті* людини, в якому маємо, з одного боку, *волю до влади*, а з іншого – *волю до пізнання і творчості*, визнання домінує над прийняттям. Людина граничного буття визнає Іншого або рівним собі (за інтелектом та/або владними можливостями), або нижчим, або вищим, що породжує раціональне ставлення до Іншого, яке інколи стає бездушним – Інший сприймається як об'єкт впливу, навіть якщо усвідомлюється й оцінюється як партнер.

В *метаграничному бутті* людини розгортається *воля до співтворчості*, що дає можливість виявлення як визнання (раціонального ставлення до Іншого, що породжує повагу), так і прийняття (душевного ставлення до Іншого, що означає симпатію й емпатію) і набуття їх гармонійної єдності.

(Див. також: *академізм, академічна добродішність, академічна харизма, академічна спільнота, академічний діалог, культура, наука, наукова школа, подія*).

Н. Хамітов

ВІДКРИТА НАУКА – відповідно до визначення ЮНЕСКО, термін, що використовується для рамкової концепції, яка поєднує різні заходи і форми діяльності, спрямовані на те, щоб зробити наукові знання загальнодоступними і придатними для спільного багаторазового використання, покликані сприяти розширенню наукового співробітництва і обміну інформацією на користь науки та суспільства, ознайомлювати широкий загал з процесами створення, оцінки і поширення наукових знань.

Ключові елементи відкритої науки: відкриті наукові публікації, відкрите рецензування, відкрита наукова інфраструктура, відкриті дані, відкриті освітні ресурси, програмне забезпечення з відкритим кодом, відкриті інновації,

відкритий діалог з іншими системами знань та ін. Обмеження доступу може бути виправдано лише міркуваннями: захисту прав людини та національної безпеки; конфіденційності, недоторканістю приватного життя; поваги до людей, учасників досліджень; підтримки громадського порядку; захисту прав інтелектуальної власності; особистої інформації; священних та таємних знань корінних народів.

Вважається, що запровадження принципів відкритої науки повинно сприяти епістемологічним, етичним, правовим, політичним, соціальним, економічним, технологічним та ін. аспектам розвитку науки на благо суспільства. Тобто запровадження практик відкритої науки підвищить якість, прозорість, контрольованість досліджень, зросте можливість критичного аналізу та відтворюваності результатів досліджень, сприятиме зростанню доброчесності дослідницьких практик їх корисності для суспільства, рівноправ'ю та справедливості, різноманітності та інклюзивності дослідницького процесу, зростанню довіри широкого загалу до науки. Державний сектор повинен відігравати провідну роль реалізації принципів відкритої науки. Водночас цими принципами, в ідеалі, мають також керуватися наукові дослідження, які фінансуються приватним сектором, а також всі учасники та зацікавлені сторони інноваційних процесів.

Можна вважати, що рух до відкритої науки розпочався ще в 17 ст., коли у вчених виникла необхідність ділитися результатами своїх досліджень, а у суспільства з'явилася потреба в науковій інформації, в результаті з'явилися наукові журнали. Але можливість активізації принципів відкритої науки стала реальною завдяки поширенню Інтернету і низці документів, прийнятих з ініціативи міжнародних наукових спільнот. Першими документами, якими визначено основні положення концепції відкритої науки, були «Будапештська ініціатива відкритого доступу» (2001 р.), «Берлінська декларація про відкритий доступ до наукових та гуманітарних знань» (2003 р.), стратегії ЮНЕСКО щодо відкритого доступу до

наукової інформації та досліджень, національні та міжнародні ініціативи. Впровадження ідей відкритої науки в Україні регламентуються Наказом МОН України «Про затвердження дорожньої карти з інтеграції науково-інноваційної системи України до Європейського дослідницького простору» (2021 р.). Зокрема у пріоритеті «Відкрита наука та цифрові інновації» сформульовано цілі і завдання застосування політики відкритої науки на всіх етапах проведення наукових досліджень. Створено прототип Національної хмари відкритої науки на базі Національної академії наук України, яка має можливість інтеграції з Європейською хмарою відкритої науки (European Open Science Cloud), формуються національний репозитарій академічних текстів та інституційні репозитарії наукових установ і закладів вищої освіти.

Аргументи на користь відкритої науки, як правило, зосереджуються на тому, що необмежений обмін інформацією активізує дослідження та пришвидшує отримання корисних для суспільства продуктів. Це твердження цілком підтверджується нещодавніми подіями пов'язаними з долаттям пандемії COVID-19. Вважається, що відкритий доступ до дослідницьких даних мав провідне значення у боротьбі з вірусом. Адже ще в січні 2020 р. дослідники завантажили вихідну послідовність геному SARS-CoV-2 в базу даних із відкритим доступом. Тому інформація про вірус, його мутації, чутливість до наявних ліків була відкрита для всіх дослідників, і без швидкого обміну цією інформацією ані тест-системи, ані вакцини не були б розроблені так швидко. Також принципи відкритої науки поширилися і у публікаційній діяльності. Зокрема у період із січня по листопад 2020 р. опубліковано близько 70 000 наукових публікацій про COVID-19, з яких більше 3/4 були у відкритому доступі. Щоб наукова спільнота могла швидко ділитися даними та публікаціями, а також базами даних, пов'язаними з COVID-19, деякі наукові видавництва скасовували оплату на ці види продукції. Впродовж перших дванадцяти тижнів пандемії час між поданням статті та її публікацією скоротився зі ста до шести

днів. Це, звичайно, відіграло позитивну роль у боротьбі з недугом.

Серед недоліків відкритої науки відзначають безконтрольне поширення неякісних досліджень, неперевіраних та неправдивих або помилкових даних, а також потенційну можливість невірної тлумачення та використання коректної наукової інформації. Але, не зважаючи на те, що така ймовірність є, слід підкреслити, що принципова відмінність науки як форми знання, це здатність виправляти помилки, рухатися від незнання до знання і відкрита наука сприяє цьому процесу.

(Див. також: *академізм, академічна доброчесність, академічний діалог, наука, постнормальна наука, прикладні наукові дослідження, режими науки, технаука, філософія науки, фундаментальні наукові дослідження*).

Л. Рижко

ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ – концепт *філософської антропології* та етики, що характеризує виконання особистістю свого морального чи правового зобов'язання, здатність визнати авторство своїх вчинків і прийняти їхні наслідки.

Використання категорії «відповідальність» по відношенню до особистості означає визнання її зрілості. З іншого боку, в тоталітарних суспільствах слово «відповідальність» використовується для придушення особистісного начала в людині – як правило, через активізацію в ньому почуття провини чи сорому.

У залежності від свободи вибору дій відповідальність може бути зовнішньою і внутрішньою. Зовнішня відповідальність нав'язана суспільством чи іншою людиною. Внутрішня відповідальність – наслідок вільного вибору, відхід від такої відповідальності викликає докори совісті.

Внутрішня відповідальність може бути як перед іншою людиною чи суспільством, так і перед собою, своєю життєвою місією. Справжня зрілість означає здатність поєднати всі ці прояви внутрішньої відповідальності.

Н. Хамітов, С. Крилова

ВІДЧУЖЕННЯ – у широкому сенсі – віддалення однієї форми буття від іншої, перехід природи, *духу, особистості в інобуття* при втраті зв'язку зі своїми попередніми станами. У строгому сенсі відчуження – процес і результат порушення єдності *людини і світу*, а також людини та іншої людини.

Говорячи про відчуження як порушення єдності людини і світу, необхідно усвідомлювати, що це також стосується і внутрішнього світу людини, тобто відчуження людини і світу може означати відчуження від самого себе. На перший погляд здається, що відчуження є причина *самотності* людини, але більш глибоке міркування дозволяє зрозуміти, що внутрішня самотність саме є причиною відчуження.

Відчуження людини – найважливіша категорія молодого К. Маркса. У роботі «Економічно-філософські рукописи 1844 року» К. Маркс виділяє такі аспекти відчуження людини: відчуження людини від продукту праці, відчуження людини від процесу праці, відчуження людини від її сутності як духовної творчої життєдіяльності, відчуження людини від природи, відчуження людини від роду, відчуження людини від іншої людини.

Категорію відчуження широко використовує Е. Фромм у своїй концепції людини. Він говорить про відчуження насамперед в екзистенційно-психологічному сенсі: джерело відчуження – не тільки в соціальних умовах, а в самій особистості. Е. Фромм виводить відчуження людини з його розуму, який відокремлює людину від природи. Людина приречена бути і частиною природи, і чимось більшим, але вона

є кінцевою, як і усе в природі. Людину приводить до відчуження «усвідомлення обмеженості свого життєвого шляху, усвідомлення того, що вона народилася не по своїй волі і проти своєї волі помре...» Однак, на думку Е. Фромма, є можливість перебороти відчуження – це справжня *любов*, що поєднує турботу, повагу, відповідальність перед іншою людиною і знання її.

Н. Хамітов

ВІЙНА – ситуація *людського буття й культури*, в якій всі *протиріччя* гранично посилюються і набувають деструктивних форм – аж до рівня *антагонізмів*. При цьому, війна може означати антагонізм, коли одна протилежність прагне знищити іншу, що в завершених формах означає геноцид, так і антагонізм, за якого відбувається підкорення однієї сторони протиріччя іншою.

Війну можна вважати *граничним буттям* людини й суспільства, коли слід проявити *волю до влади* і над собою, і над Іншим, а також *волю до справедливості*, якщо це справедлива війна – війна проти агресорів заради прав людини, свободи, суверенітету й *цивілізаційної суб'єктності* країн чи союзів країн. В умовах сучасного світу несправедлива війна – це не лише війна агресорів, які прагнуть підкорити народи і знищити суверенітет держав визнаних міжнародними договорами та волею народів, а війна, спрямована на обмеження цивілізаційної суб'єктності країн або їх союзів. Можна констатувати, що в ході ХХ-ХХІ століття поняття справедливої й несправедливої війни значно трансформувалися під впливом нових гуманістичних ідей.

Війна зазвичай ведеться зі зброєю – інструментами, способами й технологіями в їх різноманітних тактичних і стратегічних проявах. Але сучасна війна стає *гібридною*, в ній збройна, військова складова доповнюється економічною,

політичною, інформаційно-психологічною і навіть світоглядною.

(Див. також: *гібридна війна, гуманізм, мир, цивілізаційна суб'єктність*).

Н. Хамітов

ВІРА – *екзистенціал* (екзистенціальна ситуація) *граничного буття*, що означає відкритість *особистості* трансцендентному. Віра – це вживання особистості у вічний образ і смисл себе та світу. У цьому її відмінність від *надії*, що припускає вживання в смисл та образ майбутнього.

Будучи спрямованістю в майбутнє, надія більш поверхнева, вона має більш зовнішній характер. Це добре відбито нашою мовою в словосполученнях: «сподіватися на людину» і «вірити в людину». У першому випадку ми загострено чекаємо від когось допомоги і взаємодії по актуальному питанню, у другому – даруємо людині сприйняття її цілісності, даруємо бачення космічної глибини особистості. Точно так само справа обстоїть з реальностями, що ховаються за словосполученнями «сподіватися на себе» і «вірити в себе». Маючи надію на себе, ми настільки переповнені самореалізацією, що замикаємося від світу в коридорі своїх перспектив. Вірячи в себе, ми вростаємо у світ, особистісно реалізуючись з усім і в усьому. Надія егоцентрично напружена, віра наповнена спокійною могутністю свободи від турбот Его.

З іншого боку, надія – це спосіб самовідновлення віри і її входження в конкретику світу. Надія – це юність віри, віра – зрілість надії. Надія з її свіжою безпосередністю і непередбачуваністю необхідна вірі для її відродження й омолодження; але справедливо і зворотне: справжня надія виходить з надр віри. Це відбито в традиційній тріаді християнської культури: «віра – надія – любов».

Віра приходить до того, хто вірний собі; вірність собі означає вірність своїй *свободі* і своїй *любові*. Свобода і любов, що проходять крізь час і наповнюють смисл буття особистості, породжують віру в її дійсності – вільну від святенництва і фанатизму. Тільки вільний і люблячий здатний бути віруючим. Але і віра, у свою чергу, творить свободу і любов. Віра одночасно і фокусує, і розкриває їх. Завдяки вірі свобода і любов переборюють безодні *туги, жаху, відчаю і гніву*, знаходячи свої позамежні обриси.

Н. Хамітов

ВОЛОНТАРИЗМ – (від лат. *voluntas* – воля) – 1) світоглядна позиція, відповідно до якої *воля* є вищим началом буття людини і світу, а тому – головною умовою реалізації життєвих стратегій; 2) характеристика способу відношення до світу авторитарної особистості; 3) філософське вчення, що робить поняття волі основним принципом філософствування і протиставляє стихію волі раціональному освоєнню світу. У найбільш розгорнутих формах волонтаризм проявився в ученнях А. Шопенгауера, Е. Гартмана і Ф. Ніцше.

А. Шопенгауер у своїй фундаментальній праці «Мир як воля і уявлення» розвертає вчення про універсальну «волю до життя», що пронизує буття. Людина – це вищий прояв волі до життя саме тому, що усвідомлює її. Сліпа воля в людському існуванні відкриває очі і дивиться на себе. Протиріччя волі і можливостей людини, а також зіткнення різних воль призводить до того, що страждання стає фатальним результатом волі до життя. Саме цей висновок породжує песимістичний настрій філософії А. Шопенгауера.

Е. Гартман вважав, що воля є найважливіший прояв *позасвідомого*. Вона є феномен не тільки людського буття, але й усього світу – атоми можна розглядати як одиниці волі. Воля –

егоїстичний принцип, носії волі знаходяться в постійній боротьбі.

Ф. Ніцше говорить про волю до влади як вищий імпульс буття людини, що перетворює її в Надлюдину.

У волюнтаризмі воля, по суті, ототожнюється з долею. Волюнтаризму протистоїть *фаталізм*.

Н. Хамітов, С. Крилова

ВОЛЯ – свідомо спрямованість до досягнення мети, що переходить з можливості у дійсність на енергетичній основі *позасвідомого*.

Осягнення феномена волі в людському бутті пройшло складну еволюцію. Можна виділити дві основні парадигми розуміння волі в європейській філософії. Відповідно до першого – воля – свідомий феномен, вона розумна по своїй природі. Найбільш яскраво ця парадигма представлена в німецькій класичній філософії. (Кант, Фіхте, Шеллінг, Гегель).

Друга парадигма трактує волю як явище, яке піднімається над свідомістю і розумом, або протилежне їм. «Воля знаходиться над мисленням», – вважав Дунс Скот, на цій же позиції стояв Оккам. Такий підхід досягає актуального максимуму у філософському *волюнтаризмі*, де воля скоріше протиставляється свідомості й осягається не як якість людини, а як загальний принцип буття.

Але волю можна протиставити інстинкту і з цих позицій критикувати волюнтаризм. Якщо інстинкт – це ззовні діюча на людину сила, що виявляється через механізм генетичного спадкування, то воля завжди є надбанням окремого індивіда. Якщо інстинкт відокремлює живе від неживого, то воля відокремлює живе від людини. Інстинкт – це загальний шаблон поведінки виду тварин, воля є спрямованість кожної окремої людини до власного бажаного майбутнього чи усвідомлене самообмеження. Тому в нашій мові свобода не випадково

синонімічна волі. Говорячи іншими словами, волю можна усвідомити як свободу, спрямовану до певної мети.

У *метаантропології* воля трактується як єдність *свідомості і позасвідомого* й усвідомлюється як сутнісна людська властивість, імпульс, що формує різні виміри буття людини. Воля аналізується в контексті зіставлення її з заборонаю (див. *заборона і воля*), *натхненням*, розглядаються *воля до самозбереження і продовження роду, воля до влади* (у двох її фундаментальних формах: *волі до влади над світом і волі до влади над собою*), *воля до пізнання і творчості, воля до свободи, любові* та їх єдності.

Н. Хамітов, С. Крилова

ВОЛЯ ДО АКАДЕМІЧНОЇ ДОБРОЧЕСНОСТІ – спрямованість до доброчесності в академічній спільноті, яка є вільною від репресивності й саморепресивності. *Академічна доброчесність* як воля є спрямованістю і в здійсненні усамотненої творчості автора над текстом, і в процесі комунікації з колегами під час експериментів і дискусій.

Поняття «воля до академічної доброчесності» акцентує на двох моментах. По-перше, академічну доброчесність не можна здобути раз і назавжди, її слід досягати, вона є процесом, який потребує вольових зусиль, які можуть перейти у натхнення. А, по-друге, словосполучення «воля до академічної доброчесності» вказує на можливість і дійсність внутрішніх причин набуття доброчесності освітянина і науковця, які долають як репресивність, так і саморепресивність, наповнюють відношення до науки любов'ю, а доброчесність – свободою.

У волі до академічної доброчесності ключовим компонентом є *воля до наукової новизни*. Воля до академічної доброчесності породжує *академічну харизму* як стан натхненності у творенні ідей, написанні оригінальних текстів, духовної й душевної взаємодії з колегами.

(Див. також: *академізм, академічна доброчесність, академічний діалог, академічна харизма, воля до наукової новизни, наука, наукове дослідження, наукова школа*).

Н. Хамітов

ВОЛЯ ДО ВЛАДИ – ключовий концепт *філософії людини і філософії культури* Ф. Ніцше, що означає поривання *людського буття* до виходу за свої межі. В координатах вчення Ф. Ніцше це означає появу *Надлюдини*, яка принципово відрізняється від людини і своїм буттям, і своєю культурою.

В координатах метаантропології воля до влади разом з *волею до пізнання і творчості* та *волею до справедливості* є конституюючим принципом *граничного буття* людини, що зумовлює його суперечливий характер.

(Див. також: *буття граничне, воля до пізнання і творчості, воля до справедливості, метаантропологія, Надлюдина*).

Н. Хамітов

ВОЛЯ ДО НАУКОВОЇ НОВИЗНИ – найважливіша складова *волі до академічної доброчесності*, що креативно оживлює останню і наповнює сенсом. Воля до наукової новизни здатна актуалізувати *академічне письмо*, в якому маємо аргументовані оригінальні положення, а тому це письмо є органічно й безумовно вільним від плагіату й, водночас, не зводиться до компіляції і не являє собою фабрикацію.

У просторі *академізму* воля до наукової новизни означає поєднання творчих інтенцій з глибоким осягненням досвіду попередників.

(Див. також: *академічна доброчесність, академічний діалог, академічна харизма, воля до академічної доброчесності, наука, наукове дослідження, наукова школа*).

Н. Хамітов

ВОЛЯ ДО ПІЗНАННЯ І ТВОРЧОСТІ – в *метаантропології* – один ключових вольових імпульсів, що формує *граничне буття* людини й зумовлює його трансцендуючий характер і продуктивність.

У просторі граничного буття воля до пізнання і творчості вступає у взаємодію з *волею до влади*, гуманізуючи й інтелектуалізуючи останню, а також з *волею до справедливості*, долаючи абстрактність своєї гуманістичності і відстороненість від моральних проблем сучасності. Взаємодія волі до пізнання і творчості з іншими типами воль граничного буття може відбуватися як у внутрішньому світі *особистості*, так і у відносинах між особистостями.

В контексті метаантропології саме воля до пізнання і творчості актуалізує появу і розвиток *культури* в людському бутті. Сама концептуалізація волі до пізнання і творчості як єдиної когнітивної стратегії показує, що пізнання і творчість в людському бутті не можуть існувати окремо і лише в своїй гармонійній єдності актуалізують справжню культуру.

(Див. також: *буття граничне, воля до влади, воля до співтворчості, воля до справедливості, культура, культурна метаантропологія, метаантропологія*).

Н. Хамітов

ВОЛЯ ДО СПІВТВОРЧОСТІ – в *метаантропології* – вольова інтенція *метаграничного буття* людини, що на основі *волі до пізнання і творчості* та разом з волею до толерантності і

волею до любові, зумовлює конструктивний характер *метаграничного буття*, коли особистість ставиться до Іншого як до партнера, а не об'єкта впливу й маніпуляцій. В контексті *культурної метаантропології* й *соціальної метаантропології* воля до співтворчості може бути характерною і для спільнот людей, виступаючи критерієм справжньої демократії.

У просторі метаграничного буття людини саме воля до співтворчості робить конструктивними волю до толерантності і волю до любові, долаючи внутрішню *самотність* людини.

(Див. також: *буття метаграничне, воля до пізнання і творчості, любов, метаантропологія, наука, мистецтво*).

Н. Хамітов

ВОЛЯ ДО СПРАВЕДЛИВОСТІ – в *метаантропології* – вольова інтенція *граничного буття* людини, що зумовлює моральнісні вияви цього буття й вступає в його просторі у взаємодію (а інколи і у суперечність) з *волею до пізнання і творчості* та *волею до влади*.

Взаємодія волі до пізнання і творчості з цими типами воль *граничного буття* може відбуватися на рівні *особистості* і у відносинах між особистостями. Саме це значною мірою визначає суперечливість *граничного буття* людини.

(Див. також: *буття граничне, воля до влади, воля до пізнання і творчості, воля до співтворчості, метаантропологія, соціальна метаантропологія*).

Н. Хамітов

ВОЛЯ ДО СУБ'ЄКТНОСТІ – в *метаантропології* і *метаантропологічному потенціалізмі* – вольова інтенція *граничного й метаграничного вимірів буття* людини, що

зумовлює перехід особистості або спільноти від незалежності до свободи.

Воля до суб'єктності є наскрізною волею як граничного, так і метаграничного буття людини, проходячи складну й суперечливу еволюцію. В граничному бутті вона часто набуває перекручених й свавільних форм, особливо під впливом *волі до влади*, тоді як на основі *волі до пізнання і творчості* й поєднуючись з *волею до співтворчості* в метаграничному бутті вона веде до справжньої свободи.

В контексті буття країни воля до суб'єктності стає волею до *цивілізаційної суб'єктності* – суб'єктності у цілісності її економічних, політичних й духовно-культурних проявів.

(Див. також: *буття граничне, воля до влади, воля до пізнання і творчості, воля до співтворчості, метаантропологія, соціальна метаантропологія*).

Н. Хамітов

ВЧИНОК – усвідомлена дія, результатом якої є моральнісне самовизначення людини, що окреслює її у суспільстві як неповторну особистість. Вчинок завжди є виходом з тієї чи іншої граничної ситуації людського буття – його кризового стану; разом із тим він може відновлювати граничну ситуацію.

Вчинок є виразом авторства по відношенню до власного життя, руйнацією соціальних стереотипів, що обмежують особистісний розвиток. Тому дійсний вчинок може призводити до самотності людини, яка виходить за межі традиційно звичних норм, а тому за межі комунікації у цих нормах.

Необхідним є розуміння логіки взаємодії вчинку та тексту. Будь-який вчинок також є текст, позаяк він має свою знакову систему, особливі символи. Але ж і будь-який текст належить до сфери вчинків – дій, обраних вільною особистістю. У результаті текст можна визначити як вчинок, значення якого вичерпується

його символічною природою; тому він лише опосередковано впливає на життя.

Поняття вчинку найбільшою мірою може бути зіставлене з поняттям «самотворення»; проте саме через вчинок як самотворення відбувається спів-творення суспільної реальності людського буття, розвиток якої є результатом комунікації людей, здатних на вчинки.

Н. Хамітов

Г

ГЕДОНІЗМ – (від грец. hedone – насолода) – моральний принцип, за яким сенс життя полягає у отриманні насолоди.

Гедонізм як принцип надзвичайно поширений у сучасній *культурі*, особливо у західній. Можна сказати, що гедонізм – це спроба виправдати насолодою тягар життя. Задоволення та насолода в гедонізмі є критерієм моралі та способом обґрунтування добра. Гедоністи ставлять проблему в такий спосіб: «Якщо моральне життя не приносить насолоди, чи не аморальне воно?» З іншого боку, у класичному гедонізмі, укорыненому у вченні Епікура та його учнів, добро скоріш не наслідок задоволення, а його основа.

Гедонізм часто протиставляється аскетизму. Однак якщо ми говоримо про плідні форми гедонізму, в яких насолода є умовою самовдосконалення, а не самоціль, і про розумний аскетизм, який не зациклюється на боротьбі з насолодою заради самої боротьби, ці моральні принципи перебувають у глибинній єдності. Розумний гедоніст не відкидає аскетичне самообмеження, він перетворює його на трамплін, що морально підносить насолоду, а тому робить його яскравішим і глибшим, звільняючи від почуття провини. Не знає вершин аскетизму, не зазнає глибин насолоди.

Тому звичайне уявлення у тому, що гедонізм – це розкладання плоті, а аскетизм – покарання плоті, уводьт нас від розуміння природи і гедонізму, і аскетизму.

Гедонізм та аскетизм набувають розумних виявів і гармонійно поєднуються у *пізнанні і творчості*, що, зокрема виявляється у продуктивній діяльності в *науці й мистецтві*.

Н. Хамітов, С. Крилова

ГІПОТЕЗА – (від давньогрець. ὑπόθεσις – припущення) креативна ідея в *науці*, яка є попередньою відповіддю на сформульовану *проблему* дослідження у вигляді ключового питання.

На відміну від псевдонаукових гіпотез, наукова гіпотеза створюється її автором (авторами) на основі визнаних фактів в контексті обґрунтованої *методології* і є ймовірнісним знанням, а тому в ході дослідження може бути спростована або підтверджена і розвинута у *концепцію*, а надалі – у *теорію*.

В природничих науках гіпотези можуть і породжуватися, і спростовуватися, і доводитися в ході експериментів, в гуманітарних науках з цією метою можуть використовуватися результати соціологічних досліджень і факти особистісного та/або суспільного життя в їх сутнісній динаміці, яка виражає тенденції.

Аналогом гіпотези в різних сферах *культури* можуть бути чернетка в художній літературі, ескіз у образотворчому *мистецтві*, дубль у кіно, версія у юриспруденції й журналістиці, модель у техніці, проєкт в архітектурі, прогноз у політичній аналітиці або футурології тощо. Порівняння гіпотези з цими її аналогами, дозволяє припустити, що вони постають практичними феноменами, а гіпотеза – теоретичне явище.

На перший погляд, це натякає на більш фундаментальне й позачасове значення гіпотези в культурі по відношенню до ескіза, дубля, версії, моделі, проєкту, прогнозу, але це не зовсім так. Наприклад, ескізи в мистецтві, на відміну від гіпотез в науці, бувають самоцінними, проходячи через віка, а футурологічні прогнози можуть жити в мисленневому просторі поколінь. Це стає можливим завдяки художній уяві, яка породжує ескізи й значною мірою наповнює футурологічні прогнози, далеко не завжди потребуючи доведення. Тоді як гіпотеза, що теж значною мірою породжується уявою, все ж прив'язана до раціонального мислення, з'являється в координатах певної методології і завжди потребує доведення. Звідси випливає, що гіпотеза все ж не має самоцінності, вона

лише інструмент мислення і пізнання, який існує протягом конкретного наукового дослідження, що споріднює її з дублем кінематографу – він має такий самий тимчасовий і інструментальний характер з потенційною можливістю стати органічною частиною твору. Однак дубль в кінематографі – завжди лише елемент цілого, тоді як гіпотеза може бути його зародком. В цьому плані вона більше корелює з тією духовною реальністю, яку в мистецтві називають ідеєю твору.

Наукова гіпотеза здатна увійти у простір культури лише коли доведена і стала завершеною теорією.

(Див. також: *методологія, наука, наукове дослідження, наукове знання, наукова школа, проблема, філософія науки*).

Н. Хамітов, С. Крилова

ГЛАМУРНІСТЬ – поняття, що виражає бажання бути гранично красивим і успішним всупереч будь-яким проблемам. Гламурність для *людини* є водночас і естетичний стоїцизм – «мужність бути гарною всупереч», – і *гедонізм*.

Однак усунення від проблем, особливо від внутрішніх, перетворює буття гламурної людини на кажимість, роблячи красу обгорткою невирішених проблем. По суті, гламурність є здатністю людини лише здаватися гранично красивою та успішною.

І все ж у багатьох є відчуття того, що гламурність означає не тільки самозачаровуючу гедоністичну взаємодію з собою і світом, але й відкриває можливість досягнення успіху – красиву, модну і зі смаком одягнену людину швидше приймуть на вигідну роботу, довіряться їй як партнеру. Це справді так, проте за первинними досягненнями гламурної особистості можуть бути розчарування – підміна буття кажимістю, унеможливлене граничне вольове зусилля та натхнення, які є основою стратегічного успіху у професії й житті загалом.

Як здатність здаватися, а не бути, гламурність означає розрив етичного та естетичного в бутті людини. Тому гламурність може бути визначена як домінанта зовнішньої *краси* над внутрішньою у життєвому світі особистості. Або інакше: гламурність є суперкомпенсацією недостатньої внутрішньої краси зовнішньою красою.

Як суперкомпенсація гламурність може призводити до граничного естетичного егоцентризму, що породжує зацикленість на зовнішній красі та успішності, перетворення їх на остаточні життєві цінності. У цій ситуації виникає особливий комплекс гламурності. Людина з таким комплексом наповнюється нарцисизмом, а тому дивиться на себе «з надто близької відстані». Це призводить до парадоксальної втрати особистісних критеріїв краси, єдиним критерієм краси стає мода. Але людина з «комплексом гламурності» вже не просто модна, вона доводить моду до служіння та обряду, і в кінцевому рахунку до – естетичного абсурду. Гранична гламурність стає вже естетичною маргінальністю, що межує з девіацією. Тому люди з «комплексом гламурності» досить часто стикаються із ситуацією *самотності*, і вона стає дуже болісною, враховуючи їхнє бажання бути у центрі уваги й захоплення.

У координатах метаантропологічної естетики, гламурність – це прикрашене звичайне буття людини, яке видає себе за граничне і позамежне буття. У цьому контексті гламурність можна визначити метафорою "лакована буденність" ("глянцева буденність").

У *культурі постмодерну* актуалізується феномен, який можна назвати «*інтелектуальною гламурністю*».

Н. Хамітов, С. Крилова

ГЕНДЕР – поняття, що позначає соціокультурну статтю людини. Концепт «гендер» був введений в гуманітарне знання наприкінці 70-х років минулого сторіччя Е. Оклеї.

Слово «гендер» походить від давньогрецького «genos», що означає «походження». Термін «гендер» не є неологізмом, він був просто актуалізований у другій половині XX сторіччя і включений у новий контекст, до цього в англійській мові слово «gender» означало «рід» – насамперед у граматичному сенсі. Феномен гендеру є предметом гендерних досліджень, *гендерної антропології*, філософії статі й *андрогін-аналізу*.

Н. Хамітов

ГЕНДЕРНА АНТРОПОЛОГІЯ – дисципліна, яка займається дослідженнями соціокультурного виміру статі в людському бутті. Можна виділити три основні етапи гендерної антропології, які, одночасно, є й трьома тенденціями – адже вони не знаходяться у ситуації абсолютного зняття і співіснують у нашому часі – особливо це стосується України.

Перша тенденція (етап) гендерної антропології починається з кінця 70-х років XX ст. й триває до кінця 80-х. У цей час, коли гендерна антропологія переважно називається гендерними дослідженнями, формується тенденція, в межах якої гендер трактується як «соціальна стаття». Складається жорстка бінарна опозиція «gender» – «sex», опозиція соціальної та біологічної статі. Дана бінарна опозиція є закономірним результатом базового концепту, або, точніше, ідеологеми першого етапу гендерних досліджень – гендерної рівності. Провідною ідеєю даного етапу була ідея про наявність гендерних стереотипів, що формують гендерні ролі. Ці ролі можуть бути як викривленими, так і конструктивними – тобто такими, що руйнують гендерну рівність або стимулюють її.

Надзвичайної популярності набуває підхід, згідно з яким, усвідомивши неплідність тих чи інших гендерних стереотипів, можна врятувати людство від жахів патріархальної цивілізації. Проте на початку 90-х років минулого століття все більше стає зрозумілою утопічність такого підходу. Стало очевидним, що

гендерні стереотипи та ролі мають надзвичайно широкий спектр проявлення – в залежності від культури й етно-антропологічних особливостей регіону.

На другому етапі гендерної антропології ролі чоловіка й жінки розглядаються в плюральності виявів, а поняття «гендер» трактується вже як «соціокультурна стаття», і навіть, як «антропо-культурна стаття». (Тут доречно пригадати про цікаві дослідження Л. Ставицької під загальною назвою «Мова і стаття»). Саме на другому етапі осягнення феномену гендеру перестає бути переважно гендерною соціологією, а й стає власне гендерною антропологією – саме у філософському розумінні цього слова.

Важливою ознакою цього періоду стає також розвиток гендерної епістемології, яка досліджує кореляцію теоретичного знання в культурі з його гендерними вимірами (К. Міллет, С. Фейерстоун, Г. Гріп, Р. Конел). Однією з тенденцій гендерної епістемології є феміністична епістемологія, суттєвими рисами якої є орієнтація на «жіночу суб'єктивність» та розгляд наукового знання в його обумовленості соціокультурним контекстом. Українські автори займаються проблемою жіночої суб'єктивності – передусім мова йде про розвідки І. Жеребкіної.

Гендерна епістемологія є скоріше гендерною епістемологічною критикою, адже більшість авторів зосереджуються на критиці абстрактно-теоретичних установок у методології з так званою «маскуліністичною орієнтацією», яка звужує пізнавальні можливості дослідників; найбільш типовою є критика використання бінарних опозицій як способу осмислення людини та її проблем.

У межах третьої тенденції або етапу, що починається наприкінці 90-х років минулого століття, відбувається усвідомлення, що гендерні ролі чоловіка та жінки обумовлені не лише соціальними або культурними стереотипами, а й онтологічно укорінені. І цю укоріненість не можна називати лише біологічною, а її усвідомлення затаврувати як «сексизм» в ідеологічному сенсі цього слова. (Мова передусім йде про

фундаментальну роль жінки в народженні нового життя). На цьому етапі відбувається критика феномену «унісекс» в сучасній західній культурі як такого, що становить загрозу для виживання людства як виду. У цьому контексті цікаві роботи американських дослідників С. Бем, Д. Спенс, Р. Гельмрайха, Д. Степп, а також наукові розвідки українських авторів: Ю. Галустян, яка займається проблемою гендерної взаємодії у сучасному поліетнічному суспільстві, І. Головневої, яка аналізує проблему трансформації гендерних ролей в сучасній Україні.

Ключовим концептом третього етапу стає не «гендерна рівність», а «гендерний паритет», що потребує аналізу екзистенціальних відносин між чоловіком та жінкою. На цьому шляху гендерна антропологія стає постгендерною, – адже сама проблема гендеру деконструюється й перестає бути їх єдиним епіцентром.

Теоретичні досягнення другого та третього етапів гендерних досліджень дають можливість піти від абстрактної бінарності «гендер – секс» до розуміння багатоманітності виявів гендеру в залежності від культури суспільства та особистісно-екзистенціальних характеристик носія гендерної ролі. Виникає можливість взагалі звільнитися від бінарності в осягненні проблеми виявів статі, розглядаючи її у поліфонії біологічних, соціальних, психологічних, етно-антропологічних та екзистенціальних вимірів. На цьому шляху гендерна антропологія стає сучасною *філософією статі й андрогін-аналізом*. Виникають і розвиваються концепти «гендерне партнерство», «партнерська сім'я», «екзистенціальний сексизм», «екзистенціальний гермафродитизм», «екзистенціальний андрогінізм», «особистісний андрогінізм», «комунікативний андрогінізм», що дозволяє досягнути глибини екзистенціальної статі і екзистенціальних відносин між статями. Тут можна виділити роботи українських дослідників С. Крилової, М. Препотенської, В. Калуги, Л. Тарасюк, Л. Гармаш, О. Рубан, Н. Мринської, А. Пашинської, О. Романової, індійського дослідника Д.Д. Діліпа та ін.

(Див. також: *андрогін-аналіз, актуалізуючий психоаналіз, ерос, гендер, психоаналіз, філософський психоаналіз*).

Н. Хамітов

ГЕНІАЛЬНІСТЬ – вищий прояв творчих здібностей, коли саморозвиток особистості стає розвитком людського роду. Геніальність має етнокультурні вияви, проте твори генія завжди виходять на світовий рівень. Тому в геніальності відбувається парадоксальне єднання локального та універсального, розгортання локального в універсальне. При цьому, однак, локальне не втрачає своїх ознак; геніальність є розв’язанням суперечності локального та універсального у персональному.

У своїй діяльності геній прагне вийти за межі культуротворчості як об’єктивації у творення нового буття. Це відрізняє геніальну людину від талановитої, яка цілком реалізує себе в об’єктивуючій творчості. Звідси діяльність генія тяжіє до міфотворення – він продукує такі артефакти культури, які визивають катарсичні переживання, а тому мають суттєвий вплив на смисложиттєві цінності. Геніальність можна вважати феноменом *граничного буття* людини. При цьому вона відрізняється від таких феноменів граничного буття як святість та *героїзм*, в яких відношення до стихії життя не опосередковане наявністю артефакту.

Н. Хамітов

ГЕНІЙ – див. *геніальність*.

ГЕРОЇЗМ (ГЕРОЇЧНЕ) – вищий прояв мужності, який розв’язує суспільно значимі конфлікти, що дійшли до антагоністичного рівня. Таке визначення робить зрозумілим той

факт, що героїзм найбільшою мірою виявляється на війні, яка породжує екстремальні ситуації, що потребують героїчної поведінки; водночас, війна не є єдино можливим простором існування героїзму. У XVIII ст. виникають концепції героїзму, які пов'язують його з певною епохою у житті людства (Віко). Гегель продовжує ці ідеї, вважаючи суттєвою ознакою «героїчної епохи» збіг вираженої самостійності індивіда та суспільного значення його діяльності. Романтики створюють образ героя, який пронизує всі епохи і протистоїть «натовпу». Таке бачення героїзму в найбільш завершеній формі було виражене Т. Карлейлем.

З позицій *метаантропології* героїзм може бути осмислений феноменом *граничного буття*, і визначений як влада індивідуального духу над тілесністю для досягнення перемоги над обставинами, індивідом чи соціальною групою. Поняття «влада» та «перемога» тут є ключовими і показують, що героїчне розв'язання конфліктів не є остаточним, бо в даному випадку, як правило, відбувається руйнація однієї з протилежностей. Героїзмові певною мірою протистоять геніальність та святість, які налаштовані на синтетичне розв'язання суперечностей через досягнення *катарсису* – або в артефакті культури, або у вчинку. Герой, як і геній, породжується волею до влади над собою, але якщо геній розвиває її у волю до натхнення, то герой, виходячи за межі героїчного вчинку, робить її волею до влади над світом. Жертовний характер героїзму зближує його зі святістю, проте жертовність святості не припускає знищення або приниження супротивника; в християнській культурі саме святість стає найвищим героїзмом.

Н. Хамітов

ГІБРИДНА ВІЙНА – *війна*, в якій збройні, бойові дії доповнюються економічними, політичними, інформаційними і

навіть світоглядними впливами на країну (союз країн) для послаблення чи навіть знищення *цивілізаційної суб'єктності*. Подібний комплексний, гібридний характер війни робить нетривким й умовним стан *миру*, який змінює бойові дії, створюючи специфічний стан війни, змішаної з миром, що може бути небезпечним для *культури*.

Можна виділити наступні риси сучасної гібридної війни, які поступово стають її усвідомленими принципами.

1. Інформаційна війна не лише в засобах масової інформації, а й у просторі соціальних мереж Інтернету, що призводить до зміни свідомості, підсвідомості та поведінки численних мас населення, більше того, до світоглядно-ціннісних змін.

2. Системні кібератаки на соціально-політично значущі ресурси противника в мережі Інтернет.

3. Ведення економічної війни шляхом спричинення розширення та поглиблення проблем в економіці противника.

4. Переважно опосередкована участь у локальних конфліктах з метою створення лояльного керованого уряду – ведення війни в «гарячих точках» здебільшого чужими руками з наданням економічних, політичних, військових та інформаційно-мережевих ресурсів.

Виокремлені принципи дозволяють усвідомити гібридну війну ХХІ ст. результатом еволюції передусім холодної війни ХХ ст. Однак, якщо дані принципи не спрацювують, суб'єкт гібридної війни може здійснити перехід до участі у війні в її повномасштабних «гарячих» формах. В сучасних умовах це означає коливання на межі застосування ядерної зброї й нової світової війни.

(Див. також: *війна, культура, мир, гуманізм, цивілізаційна суб'єктність*).

Н. Хамітов

ГЕРОЙ – див. *героїзм*.

ГРАНИЧНЕ БУТТЯ, ГРАНИЧНЕ БУТТЯ ЛЮДИНИ, ГРАНИЧНИЙ ВИМІР ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ – див.: *буття граничне*.

ГРАНИЧНА СИТУАЦІЯ – поняття екзистенціально орієнтованої філософії та психології, яке визначає кризові стани людини, що приводять до актуалізації особистісного начала. Така актуалізація виявляється передусім у загостренні самосвідомості й переосмисленні сенсу життя. Це може приводити у свою чергу до зміни переживання самоїдентичності. У екзистенціальну традицію ХХ століття термін «гранична ситуація» (Grenzsituation) був введений К. Ясперсом, який зазначає, що подібні ситуації виникають при зустрічі зі смертю, переживанні провини, важливих подій, результати яких не можуть бути передбачені. Усвідомлена гранична ситуація має конструктивні наслідки, спрямовуючи до особистісного розгортання; неусвідомлена може призвести до невротичних реакцій.

В методологічних координатах *метаантропології* гранична ситуація протистоїть *повсякденності* і її структурам. При цьому гранична ситуація, як і повсякденність, є наскрізним принципом і *буденного, і граничного, і метаграничного буття людини*.

Вона спрямовує людину до вчинку як моральнісного самовизначення, що виходить за межі буденного буття як підкореності традиційним способам світовідношення. При цьому слід розділяти граничну ситуацію та граничне буття людини. Якщо гранична ситуація здебільшого постає результатом зовнішніх по відношенню до людини обставин, то граничне буття є наслідком усвідомленого виходу в позабуденні стани. В цих станах граничність втрачає свій випадково-

ситуативний характер і сама набуває ознаки специфічного буття. У граничне буття людину виводить не поодинокий вчинок, а «ансамбль» вчинків, що є наслідком бажання реалізуватися за межами буденної присутності у світі.

(Див. також: *буття людини, буття буденне, буття граничне, буття метаграничне, метаантропология, повсякденність*).

Н. Хамітов

ГУМАНІЗМ (від лат., *humanus* – людський) – стратегія *світогляду*, що визначає відношення до будь-якої людини як до унікальної *особистості*, яка має право на творчу самореалізацію і на полегшення страждань, пов'язаних з колізіями людської природи і кінцевістю людського життя. Гуманізм – умова продуктивності *культури* загалом і *локальної культури* будь-якої країни.

Поняття «гуманізм» виникає в епоху Відродження, але практика гуманізму в різних формах існувала протягом усієї людської історії. У сучасному світі актуальною проблемою гуманізму стає світоглядна *толерантність* як повага до своєрідності внутрішнього світу співрозмовника – партнера чи опонента, що формує концепцію *нового гуманізму*.

Н. Хамітов

ГУМАНІТАРНА СФЕРА – простір взаємодії людської *особистості* і суспільства в конкретних цивілізаційних умовах. Системно розвинута гуманітарна сфера країни сприяє становленню її *цивілізаційної суб'єктності*.

Поняття гуманітарної сфери може стосуватися як окремої країни, так і людства в цілому, однак частіше мова йде про гуманітарну сферу саме країн або союзів країн. Чим більш

гуманістичною, демократичною і суб'єктною є країна (союз країн), тим більше прав і можливостей отримує особистість у просторі гуманітарної сфери, особливо в сучасному кризовому світі в умовах постійних загроз і викликів.

В гуманітарній сфері можна виділити два ключові виміри, які з необхідністю проявляються в будь-яких цивілізаційних умовах:

1) процес і результат взаємодії людини й суспільства в контексті загроз і викликів;

2) усвідомлення й спрямування цього процесу – гуманітарну науку й культуру та гуманітарну політику.

Ці два виміри умовно можуть бути названі життєво-інституційним й світоглядно-управлінським. Вони складають основу інваріантно-антропологічної класифікації гуманітарної сфери – адже існують у будь-яких країнах у будь-які часи.

В демократичних, авторитарних й тоталітарних (неототалітарних) країнах при спільності такої інваріантної структури гуманітарної сфери її мета, функціонування і розвиток будуть принципово різними.

В демократичній країні гуманітарна сфера – сфера безпеки і розвитку людської особистості, в авторитарних і тоталітарних країнах ця сфера є засобом маніпуляцій людиною з метою використання її владою. Відповідно й гуманітарна наука, культура й гуманітарна політика, які формують і спрямовують *розвиток* гуманітарної сфери, за умов демократії, авторитаризму й тоталітаризму будуть принципово різними.

Життєво-інституційний вимір гуманітарної сфери в часи миру й сталого розвитку суспільства включає в себе такі складові як соціально-економічна, безпекова, демографічна, науково-технологічна (в її гуманітарних аспектах), освітня й морально-правова.

Світоглядно-управлінський вимір гуманітарної сфери, містить в собі світоглядно-культурний (передусім гуманітарна наука і мистецтво) і політичний вектори, які пронизують всі представлені складові, актуалізують їх ефективність й

гуманістичність, формують пріоритети. Розвиток гуманітарної сфери в будь-якій країні і соціальній системі спрямовується двома цими векторами.

Сьогодні в світі й в Україні, зокрема, маємо дві стратегії розвитку гуманітарної сфери в складовій безпеки й самореалізації людини: державницько-соціальну і ліберальну.

Державницько-соціальна стратегія розвитку гуманітарної сфери означає, що цей розвиток спрямовується передусім державою, яка бере на себе обов'язок забезпечувати людині і безпеку, і добробут, і самореалізацію, лише частково делегуючи дані функції громадянському суспільству. Держава в даному випадку ставиться по відношенню до своїх громадян як турботлива, але авторитарна мати, яка чітко відмірює необхідний «мінімум гуманітарності», який у кризові періоди стає й достатнім.

Ліберальна стратегія означає, що кожна людина створює навколо себе власну гуманітарну сферу, розвиток якої не суперечить законам і не шкодить іншим. В межах цієї стратегії розвиток гуманітарної сфери – це передусім особистісний розвиток людини, яка сама окреслює мету і способи цього розвитку. Держава надає для цього можливості, а не ресурси; вона опікується лише дотриманням закону, дистанціюючись від патерналізму. Ліберальна стратегія гуманітарної сфери передбачає, що саме особистості, які вступають у стосунки, формують і розвивають гуманітарні сфери сімей, колективів, спільнот.

Для України як посттоталітарної країни актуальним є рух від державницько-соціальної парадигми розвитку гуманітарної сфери, яку зазвичай використовують авторитарні і тоталітарні режими, до ліберальної, яка зазвичай асоціюється з демократією. При цьому ми повинні розуміти, що рафінований лібералізм як парадигма і стратегія розвитку гуманітарної сфери в умовах сучасної України може призвести до занепаду цієї сфери, більше того, до занурення у хаос – враховуючи ситуацію війни й складності повоєнного відновлення. Це зумовлює

сьогодні акцент на державницько-соціальній стратегії. Однак навіть по завершенню повоєнного відновлення така стратегія не може буде відкинута і повністю замінена ліберальною.

Аналіз всієї української історії, української ментальності і *культури* показує, що попри уявлення про індивідуалізм наших співвітчизників для українців особистісна реалізація завжди відбувалася в контексті взаємодії зі спільнотою. Тому ми можемо припустити необхідність і можливість гармонійного розв'язання суперечності між державницько-соціальною і ліберальною стратегіями розвитку гуманітарної сфери України, знаходження балансу між ними.

(Див. також: *гуманізм, гуманітаристика, гуманітарний, гуманітарний розвиток, новий гуманізм, світогляд*).

Н. Хамітов

ГУМАНІТАРИСТИКА – процес і результат усвідомлення цінностей, смислів і проєктів *гуманітарної сфери* як сфери розвитку *людини*.

В гуманітаристиці відбувається науково обґрунтований аналіз викликів розвитку людини і відповідей на них, на основі чого можливі стратегії гуманітарної політики.

Основу гуманітаристики складають гуманітарні науки, *філософія* і *мистецтво*. Таким чином, гуманітаристику можна назвати світоглядно-культурним вектором гуманітарної сфери.

Н. Хамітов

ГУМАНІТАРНИЙ – *концепт*, який відображає міру розвитку *людини*, її безпеки і гідності в тих чи інших явищах соціального чи культурного життя, а також можливості досягнення цього.

Походження терміну «гуманітарний» пов'язують з латинським виразом «studia humanitatis» – гуманітарні студії, що виникли на початковому етапі епохи Відродження як комплекс спеціальних навчальних дисциплін про людину.

Чим концепти «гуманітарний» і «гуманітарність» відрізняються від *гуманізму* та що мають спільного з ним? Якщо «гуманітарний» і «гуманітарність» означають те, що має відношення до свідомості людини і людської культури і суспільства, пов'язане зі здатністю ціннісного осягнення людиною дійсності, проявом її здібностей, то гуманізм – це ставлення до людини як до унікальної *особистості*, що має право не лише на творчу самореалізацію, а й на полегшення страждань, що породжені колізіями людської природи. Отже, концепт «гуманітарний» має дослідницький і освітянський сенс, а «гуманізм» – практичний, який особливо актуалізується в граничних і кризових ситуаціях.

Підхід у викладі і розгляді теми співвідношення понять «гуманний» і «гуманітарний» може бути визначений завдяки розумінню специфіки їх суб'єктів. Гуманний суб'єкт – це людина, яка здатна до діяльного співчуття в складних обставинах; гуманітарний суб'єкт – це той, хто генерує знання про людину в культурі і суспільстві, в ньому, при існуючих найрізноманітніших точках зору, «ховається» в першу чергу не що інше, як умоглядна проблема людини.

Міра гуманітарності знання відповідає мірі виявлення в ньому людських смислів. Проблема гуманітарності означає передовсім проблему людського змісту знання. Через поняття гуманітарності постає можливість розкрити зв'язок будь-якого знання, в першу чергу наукового, із загальногуманітарними поняттями, такими як людяність, співчуття, співпереживання, милосердя і інші. У гуманітарності знаходять своє відображення проблеми свободи, соціального і екзистенціального, цінностей відносних і абсолютних, раціонального і позараціонального, взаєморозуміння між різнотипними культурами.

У межах ідеї гуманітарної освіти В. Андрущенко і М. Михальченко диференціюють категорії «гуманізм» і «гуманітаризм». Якщо гуманізм розглядається ними як сукупність усіх поглядів, скерованих на людину і людство, то гуманітаризм, за їх баченням, орієнтований на людиноведення, на утвердження соціального знання не тільки на противагу природничому, а й як засобу творення людини як особистості.

Відома українська поетеса і культуролог Ліна Костенко у своїй статті “Гуманітарна аура Нації” пише, що кожна нація повинна мати свою гуманітарну ауру, потужно емануючий комплекс наук, що охоплює всі форми суспільного життя, включно з освітою, літературою, мистецтвом, в їхній інтегральній причетності до світової культури і, звичайно ж, у своєму неповторно національному варіанті. В наш складний час, коли так поляризувалися пріоритети, впадає в очі амбівалентність поняття гуманітарний. Для одних – це комплекс гуманітарних дисциплін, адже «humanitas» – це категорія культури, освіти, духовності. Для інших слово гуманітарний асоціюється перш за все з гуманітарною допомогою. Це прикрий термінологічний збіг, що часом призводить до непорозумінь, коли, замість вироблення концепцій гуманітарної політики в її соціальних аспектах, все зводиться до розмови про черговий гуманітарний вантаж або про екологічно чисті продукти. В країнах Європи, де є сильна традиція гуманізму, чіткіше розмежовані ці поняття: гуманітарний і гуманістичний, людський і людяний, у нас же в означенні гуманітарних наук і гуманітарної ж допомоги ця різниця почасти стерлася.

Наприкінці XX – на початку XXI ст. позначилась виражена тенденція, що виявляється у специфічній трансформації смислів терміну «гуманітарний»: у ньому майже зникає сенс гуманного, людяного ставлення до світу, а залишається лише сенс «людського» як того, що відноситься до людини і відношення самої людини до світу. У цьому і криється фундаментальна причина конфліктів і непорозумінь, що виникають сьогодні. Це особливо небезпечно в умовах

геополітичної турбулентності і війни. Філософія *нового гуманізму* в її теорії і практиці направлена на подолання даної небезпеки.

(Див. також: *гуманізм, новий гуманізм, культура, людина, світ, світогляд*).

В. Драпогуз

ГУМАНІТАРНИЙ РОЗВИТОК – *концепт*, який виражає поєднання розвитку *людини* і розвитку *гуманітарної сфери*, що забезпечує розвиток людини, робить його підтриманим суспільством і системним.

За умов демократії гуманітарний розвиток орієнтований на максимальне розкриття потенціалу кожної людини і суспільства в цілому, створення гідних умов для реалізації всіх інтелектуальних, культурних, творчих можливостей людини й країни, а також відповідних інституцій держави й громадянського суспільства, які це забезпечують.

В демократичних країнах гуманітарний розвиток передбачає досягнення найвищих ступенів свободи *особистості* і водночас її готовність брати відповідальність за себе, свою сім'ю, Батьківщину, що є особливо актуальним в умовах війни і повоєнного відновлення.

Н. Хамітов

Д

ДЕКОНСТРУКЦІЯ – ключове поняття *культури постмодерну*, що окреслює ситуацію відношення до тексту, у межах якої деструкція поєднується з реконструкцією для подолання замкненого та «логоцентричного» характеру цього тексту. Деконструкція як певний методологічний ракурс була запропонована Ж. Дерріда, що трактував її як адекватний переклад поняття «Destruktion» М. Гайдеггера.

Деконструкція. постає фундаментальною ознакою філософії постмодернізму, більше того, всієї культури постмодернізму. Принциповим моментом деконструкції є її ретроспективний характер – вона є передусім стратегією не творення, а витлумачення вже існуючих текстів. Проте деконструкція є виходом за межі інтерпретації як відношення до тексту ззовні, вона активізує у самому тексті протидію «логоцентризму». Тому в просторі культури постмодернізму деконструкція трактується і як креаціоністська стратегія, про що свідчить її розгортання не тільки в теоретичній, але і в художній формі.

Поєднання деструкції з реконструкцією, вносить у деконструкцію іронічне забарвлення, що і робить її як теоретичним, так і художнім феноменом. Саме *іронія* відрізняє деконструкцію від інших стратегій взаємодії з минулим і, передусім, від стратегії «зняття». Є певні підстави вважати, що ідея деконструкції укорінена в творчості єнських романтиків – передусім Л. Тіка, Ф. Шлегеля, Новаліса, які знаходяться в іронічній опозиції пафосу німецької класичної філософії, а тому «деконструюють» її. Однак іронія деконструкції ХХ-ХХІ століть відрізняється від іронії романтиків тим, що не передбачає появу нового пафосу, а стає самодостатньою, сама обертається на пафос. У результаті деконструкцію можна визначити як

стратегію заміни у чужому або власному тексті пафосу на іронію. Тому деконструкція є способом маргіналізації тексту.

В межах *актуалізуючого психоаналізу*, *філософського психоаналізу* й *андрогін-аналізу* використовується екзистенціальна деконструкція – особливий психотерапевтичний засіб, що передбачає іронію як спосіб звільнення від травматичних переживань.

Н. Хамітов

ДЕМАРКАЦІЙ ПРОБЛЕМА – проблема проведення межі між *наукою* і псевдонаукою. Проблема, яку обґрунтовував у *філософії науки* Карл Поппер (1902-1994). Це проблема знаходження критерія, який дає засоби для виявлення розрізнення між емпіричними науками і метафізичними системами. В межах своєї теорії К.Поппер вирішив цю проблему в такий спосіб: критерієм наукового статусу теорії є її фальсифікованість, спростовність чи перевірюваність. Лише ті ідеї і концепції є науковими, які в принципі можуть бути спростовані; якщо якусь ідею чи теорію принципово не можна спростувати, то вона лежить поза *наукою*. Принцип фальсифікованості відіграє важливу роль у концепції Поппера, тому його філософські ідеї називають фальсифікаціонізмом.

К. Поппер розробляв у філософії науки напрям критичного реалізму на засадах раціоналізму. Критицизм К. Поппер вважав основним методом науки і найбільш раціональною стратегією поведінки вченого. Верифікації (емпіричного підтвердження) як принципу логічного позитивізму К. Поппер протиставив принцип фальсифікації: можливості заперечення будь-якого теоретичного доведеного наукового твердження. Фальсифікація – це методологічна процедура, яка дозволяє встановлювати хибність гіпотези чи теорії. Факти не можуть бути доказом істинності теоретичних положень, вони здатні лише спростувати теорію. Тому перевірка

науковості (демаркація) теоретичних положень здійснюється через їх спростування. Науковість у такому випадку не можна ототожнювати з істинністю знання, вона характеризує лише його раціональну прийнятність.

Проблема демаркації не була проблемою істинності чи належності. Це була проблема проведення межі, наскільки це можна зробити, між висловлюваннями чи системами висловлювань емпіричних наук та усіма іншими висловлюваннями – метафізичними, релігійними, моральними чи просто псевдонауковими. Вирішенням проблеми демаркації, для К. Поппера, є фальсифікованість наукового твердження.

(Див. також: *методологія, наука, наукове дослідження, наукове знання, наукова школа, філософія науки*).

Л. Шашкова

ДИСКУРС – (від. лат. *discursus* – розмова, розмірковування) – спосіб мислення й спілкування, виражений у мові та контекстуально пов'язаний із ситуацією, у якій це мислення, спілкування й мовлення відбуваються. Дискурс охоплює виражені мовними засобами цілі й наміри суб'єктів, їх передумови разом із позамовним контекстом, у який вплетений акт мовлення.

У класичній філософії дискурсивне мислення – це послідовне раціональне логічне мислення, у котрому кожне наступне положення впливає із попереднього і яке протилежне чуттєвості та інтуїції, але може доповнюватися ними.

У суспільній дійсності дискурс є практикою, у якій реальність наповнюється сенсом і виступає компонентом й посередником соціальної взаємодії. Дискурс є не просто комунікацією у широкому розумінні, у якій індивіди обмінюються сенсами й можуть виробити спільне розуміння певного питання, а такою комунікацією, у якій за допомогою діалогу або полілогу зіставляються інтереси сторін.

У дискурсі текст оживає завдяки тому, що він занурений у цілісні соціокультурні й психологічні контексти, мотиви та інтереси індивідів, що вступили у соціальну взаємодію з метою узгодженого розв'язання власних проблем. Дискурси можуть бути різних типів та видів у залежності від сфери їх перебігу: мистецький, релігійний, моральний, правовий, політичний, а також у сфері державного управління, мережевий дискурс, дискурс у соціальних рухах і т. ін. Окрім тексту, дискурс охоплює різні інтереси, мотиви, настанови, цілі, у тому числі й владні відносини.

М. Фуко розглядав владні відносини невід'ємною складовою дискурсу. Дискурс легітимізує владні відносини, котрі регламентують те, хто і про що має право говорити. Проте, у цивілізованому суспільстві дискурс контролюється за допомогою певних процедур з метою нейтралізації владних відносин. Кожний дискурс має як внутрішні, так і зовнішні зв'язки з іншими дискурсами, з якими він пов'язаний міждискурсивними практиками.

(Див. також: *наука, наукове дослідження, наукове знання, наукова школа, філософія науки*).

Я. Любивий

ДИСКУСІЯ – комунікативна ситуація в *науці й культурі* загалом, в процесі якої прояснюються різні, часто протилежні підходи щодо постановки й розв'язання проблем. Результатом дискусії може бути як утвердження у кожного з її суб'єктів альтернативних рішень (ідей, *концепцій*), так і знаходження спільного рішення (ідеї, *концепції*). Суб'єктів дискусії найчастіше називають опонентами.

Для продуктивної дискусії в академічній науці надзвичайно важливим є *академічний діалог*. Академічний діалог – це не просто обмін монологами без бажання почути Іншого, а взаємодія заради пошуку істини. Академічний діалог

означає толерантне, неформальне й, одночасно, концептуальне спілкування між особистостями, напрямками і науковими школами.

Для плідних дискусій у певному соціокультурному просторі важливою є культура і рівень дискусій в *академічній філософії*. При цьому слід враховувати плюральність проявів академічної філософії в культурі, яка проявляє себе як академічна *теоретична філософія*, *філософська есеїстика*, *філософське мистецтво*.

В академічній теоретичній філософії дискусія повинна бути передусім предметною й концептуальною, доповнюючись толерантністю й відкритістю до світоглядної позиції й *методології* Іншого. Ця дискусія не повинна ставати ситуацією домінування чи зведення рахунків, що укорінене у тоталітарних часах, коли одна частина академічної філософської спільноти вважала себе абсолютно «ідеологічно правильною» і прагнула просто знищувати опонентів.

Дискусії в філософській есеїстиці і публіцистиці є більш вільними, ніж в академічній науковій філософії, вони не потребують чіткого окреслення методологічної позиції, але вони так само потребують справжньої діалоговості, а не обміну монологами. Можна припустити, що в філософській есеїстиці і публіцистиці співтворчість в результаті дискусії може відбуватися швидше, ніж в теоретичній академічній філософії, в якій великий час іде не просто на узгодження світоглядних позицій, а й методологічних підходів й аналізу аргументації.

Прикметною рисою дискусій у філософському мистецтві є те, що вони здебільшого відбуваються не безпосередньо в комунікації філософських письменників, а в спілкуванні їх інтерпретаторів – і теоретиків, і есеїстів, і публіцистів. Можна сказати, що в культурному просторі філософського мистецтва в дискусіях беруть участь твори філософів художнього слова, їх концептуальні персонажі (Ж.Дельоз, Ф. Гватірі) й концептуальні герої, але здійснюють це передусім представники філософської науки, філософської есеїстики і публіцистики.

Органічне поєднання в культурному просторі дискусій академічної філософії у плюральності її теоретичних, есеїстичних, публіцистичних й художньо-концептуальних виявів сприяє свободі й креативності мислення і дії у суспільстві. Природність цього процесу характерна для відкритих демократичних суспільств, в авторитарних і тоталітарних режимах він відбувається через силу, всупереч, долаючи задані «згори» можливості і вектори.

Н. Хамітов

ДИСЦИПЛІНАРНІСТЬ – організаційна характеристика науки, яка ставить акцент на спеціалізації та глибокому вивченні однієї дисципліни і сприяє поглибленому розумінню конкретної сфери наукового знання, усвідомленню особливостей предмету досліджень, ієрархії дослідницьких методів, наукових понять і теорій, уявленням про пізнавальні та соціальні особливості наукової дисципліни.

Формування дисциплінарного підходу в науці завдячує своєму становленню *науковій революції*, а саме, становленню класичного природознавства XVII–XVIII століть, класичного типу наукової раціональності. Отримання нового наукового знання змушувало науковців створювати нові дисципліни за рахунок диференціації наявного знання. Завдяки чому в межах кожної науки створювався свій, відмінний від інших наук, науковий світ з науковими методами, теоріями і поняттями.

Дисциплінарна будова науки передбачає визначеність предметної царини науки, відповідний рівень упорядкованості відносин в межах наукової дисципліни, норми і межі дослідницької діяльності, формує групи солідарності всередині спеціалізованої діяльності. Дисциплінарність науки конкретизує уявлення про організацію науки як соціального інституту та взаємодію в його межах різних наукових дисциплін.

Дисциплінарність науки виявляється неспроможною у розв'язанні складних проблем, які потребують інтеграції знань з різних наукових галузей. Тоді виникає потреба в *міждисциплінарності*. Відмінність між дисциплінарним та міждисциплінарним підходами в науці полягає в тому, що міждисциплінарність прагне об'єднати знання з різних галузей для досягнення загальних та інтегрованих рішень.

(Див. також: *наука, наукове дослідження, наукове знання, наукова революція, наукова школа, філософія науки*).

Л. Шашкова

ДІАЛЕКТИКА – вчення про розвиток через розв'язання *протиріччя*, а також сам процес розвитку – як мислення, так і *буття*.

Діалектика трактує протиріччя як процес взаємодії протилежностей, що може завершитися як конструктивно, так і деструктивно. У першому випадку ми одержуємо синтез, гармонію і нове буття, у другому – придушення однією протилежністю іншої, а іноді і взаємне знищення протилежностей (*антагонізм*); можливо також *відчуження* протилежностей. У діалектику процес розвитку трактується через *тріаду* – тезис, антитезис, синтез.

Елементи діалектики як вчення можна знайти на всіх етапах розвитку *історії філософії*. Але лише в німецькій класичній філософії діалектика стає усвідомленим методом побудови філософських систем, досягаючи найбільш розгорнутих проявів у філософії Г.В.Ф. Гегеля.

К. Маркс і Ф. Енгельс називають цю діалектику ідеалістичною – діалектикою мислення, що претендує бути діалектикою буття – і заявляють про її подолання. Вони пропонують новий метод, що одержав назву матеріалістичної діалектики; філософське вчення, що виникло на цій основі, одержує назву «діалектичний матеріалізм».

Подолання діалектики німецької класичної філософії відбувається і з позицій екзистенціальної філософії. У результаті виникає *екзистенціальна діалектика* – вчення про суперечливий розвиток у світі індивідуального існування.

Н. Хамітов

ДІАЛЕКТИКО-ПЕРСОНАЛІСТИЧНИЙ МЕТОД – сукупність принципів, що дозволяють *філософії людини* досягати екзистенціальні виміри людського буття. У тій мірі, у якій філософія освоює ці виміри, вона виходить за межі дискурсивно-доказового буття, що висуває положення і їхні докази, все більше переходячи до вільного саморозгортання свого змісту як розв’язання протиріч пізнання й буття. Вона в усе більшій мірі стає не доказом, а виведенням положення. Це прекрасно виразив Гегель у «Феноменології духу», критикуючи доказовість як метод, математики, а не філософії.

Метод виведення положень виступає основою діалектичного методу у філософії людини. Але діалектичний метод у цій сфері є не просто технологія виведення, він завжди особистісно забарвлений. Це означає, що зміст і форма подачі філософії людини виступає результатом життя і переживання автора, а тому вимагає співчуття й життєвої, особистісної відповіді читача його текстів.

Персоналістичний і екзистенціальний характер філософії людини підсилюється при русі від її теоретичної форми до афористичної та художньої. Тут дуже показові слова Ф. Ніцше: «Хто пише кров’ю і притчами, той хоче, щоб його не читали, а зачували напам’ять». Однак і філософу, і його читачу дуже важливо уникнути монологічно-пророчого характеру філософствування і відчуття володіння монополією на істину. Разом із тим, персоналістичний і екзистенціальний характер філософії людини показує, що вона не може уникнути образно-оцінювального наповнення свого змісту. А це з необхідністю

приводить до перетворення філософського тексту в художнє ціле.

У результаті маємо три принципи діалектико-персоналістичного методу філософії людини, що одночасно будуть його межами: 1) принцип антиномічності; 2) принцип художнього цілого; 3) принцип співпереживання; 4) принцип світоглядної толерантності і відкритості.

Принцип антиномічності означає, що філософія людини має тенденцію до досягнення нерозв'язних протиріч у процесі усвідомлення людського буття. З огляду на те, що під антиномією розуміється протиріччя між двома умовиводами, кожен з яких є в однаковій мірі раціонально обґрунтованим, принцип антиномічності скеровує на досягнення глибинно доспілих протиріч, розв'язання яких відбувається за межами теоретичної сфери. Принцип художнього цілого виражає те, що текст повинен створюватися і сприйматися як цілісність, у якій логіка образів гармонічно з'єднується з логікою понять і завершує її, що робить можливими підходи до духовного розв'язання антиномій. Принцип співпереживання полягає в тому, що лише через вживання в проблему, упровадження її у свої екзистенціальні глибини можна проникнути у всезагальні глибини людського буття, досягти його межі і поза межність. Принцип світоглядної толерантності і відкритості стверджує право на істину й інших особистостей; рух від відносної істини до абсолютної – результат не тільки індивідуальних, але і комунікативних зусиль, причому представників різних світоглядів і світорозумінь. Обкреслені принципи продовжують підхід українського дослідника Ю.В. Кушакова до діалектики як до логічного і естетичного феномену.

Діалектико-персоналістичний метод філософії людини означає, що вона з необхідністю стає філософією *чоловічого і жіночого*. Чоловіче і жіноче – це дві протилежності, розв'язання суперечності між якими створює людське життя у фізичному, душевному і духовному вимірах

Н. Хамітов

ДІАЛЕКТИЧНЕ МИСЛЕННЯ – мислення, що дозволяє плідно розв’язувати *протиріччя* в теорії і житті. Діалектично мисляча людина прагне розв’язувати не всі протиріччя, а тільки ті, котрі ведуть до нової єдності і нової гармонії. У цьому смислі діалектичне мислення є основою *мудрості*, істотною рисою якої є здатність уникати *антагонізмів*. Однак справжня мудрість полягає не тільки в здатності відокремлювати конструктивні протиріччя від деструктивних, а й у здатності розвивати деструктивні як тимчасово незрілі – в конструктивні.

Н. Хамітов

ДІАЛОГ КУЛЬТУР – процес спілкування культур, в ході якого відбувається їх взаємна трансформація. Діалог культур може розвиватися у межах трьох можливих стратегій: 1) доміняти однієї культури над іншою; 2) синтезування їх у нову культуру без збереження цих культур; 3) синтезування зі збереженням цих культур.

Перша стратегія є досить поширеною і подеколи виявляється парадоксально: цивілізаційне домінування одного народу над іншим не завжди означає культурне домінування (взаємодія греків і римлян у межах Античності).

Друга стратегія означає розчинення меж своєрідності культур, що вступили у діалог, і створення нової єдиної культури; при цьому в тій чи іншій формі одна з культур домінує (США).

Третя стратегія передбачає взаємозбагачення та синтезу культур, при яких межі своєрідності не знищуються (проект єдиної Європи).

Н. Хамітов

ДОЛЯ – *екзистенціал* людського буття, що виражає фундаментальні умови і можливості людини і її світу. Доля завжди народжується при зустрічі зовнішнього і внутрішнього світу людини. Доля – це вектор, що визначає найімовірніші події життя, але цей вектор завжди може бути змінений творчим зусиллям людини. Поняття «доля» може описувати як індивідуальне, так і колективне буття (доля народу, доля країни).

Дві крайні позиції по відношенню людини до ідеї долі позначаються поняттями «*волютаризм*» і «*фаталізм*». Проголошення долею власної волі породжує волютаризм, підпорядкованість долі як зовнішній сліпій силі – фаталізм.

У розумінні долі до волютаризму близький суб'єктивний ідеалізм, а до фаталізму – об'єктивний ідеалізм і матеріалізм. Подолання крайностей волютаризму і фаталізму можливо в *персоналізмі*, де доля усвідомлюється як співтворчість людини і Бога, збігаючись із призначенням і місією.

У релігійному світогляді людини *культура* індуїзму і буддизму доля сприймається як відплата за гріхи чи досягнення минулого, обумовлене законом карми. Людина християнської культури бачить у долі волю Бога, яку варто сприймати як кару чи нагороду.

Н. Хамітов

ДОСВІД – заснований на власній діяльності процес та результат осягнення світу, який постає як єдність знання та вміння. Для європейської філософської думки Нового часу з одного боку характерною є спрямованість визначити досвід як сукупність відчуттів, що є незалежною від матеріального світу (Берклі, Юм); з іншого боку досвід розглядається як результат взаємодії суб'єкту та матеріального світу (Бекон, Гоббс, Локк).

У Новий час розгортається також виокремлення апіорних (перед-досвідних) та апостеріорних (досвідних) форм знання (Декарт, Спіноза, Лейбніц). Апіорне знання тлумачиться як таке, що дає необхідні й універсальні істини, апіорне продукує істини випадкові та локальні.

Ця традиція набуває нового звучання у філософії Канта, який говорить про апіорні форми розсудка, що виступають основою категоріальної систематизації людського сприймання світу. Для Гегеля досвід є наслідком усвідомлення суперечності між метою діяльності та її результатом.

Категорія досвіду у XX ст. використовується у прагматизмі, феноменології, інструменталізмі, неопозитивізмі, а також у деяких постпозитивістських концепціях. У феноменології ставиться проблема досвіду свідомості, з такими його вимірами як інтенціональність, інтерсуб'єктивність, темпоральність тощо.

У сучасній вітчизняній філософії феномен досвіду розглядається передусім у межах Київської світоглядно-антропологічної школи. В.П. Іванов зображує становлення людського досвіду як результату усвідомлення діяльності (онтогенетичне і філогенетично); в його роботах досвід постає тією реальністю, яка з'єднує систему «людина – світ». Така постановка проблеми виводить категорію досвіду за межі гносеології і надає їй інтегрально-антропологічного звучання. В останніх розробках вітчизняних філософів робиться спроба проаналізувати досвід як результат комунікації – у системі «людина – людина» («особистість – особистість»), що знаменує перехід від есенційно-антропологічної методології до екзистенційно-антропологічної.

Н. Хамітов

ДОСЛІДЖЕННЯ НАУКОВЕ – див.: *наукове дослідження.*

ДУХ (грець. *pous*, лат. *animus*) – категорія, що виражає вищу природу *буття* вільної істоти, яка виявляється в здатності до пізнання і самопізнання, творення і самотворення. Завдяки духу виникає відкритість буття – можливість і дійсність виходу за будь-які межі і, разом з тим, єдність буття. Дух містить у собі такі явища як розум, *свідомість*, *воля*, натхнення, але не зводиться до жодного з них, будучи інтегруючим принципом внутрішнього і зовнішнього *світу* людини.

У давньогрецькій філософії дух виражається поняттям «нус», яке означає насамперед «розум», «напрям думок». У Анаксагора «нус» – це світовий розум, що створює єдність і розбіжності у світі, у Платона та у неоплатонізмі «нус» – це начало, що створює світову ієрархію: він постає як єдність ідеальних форм (ейдосів), з'єднується завдяки їм зі світовою *душею* (Психеєю) і перетворює матеріальний світ з хаосу в космос.

Християнське вчення про Святого Духа представляє духовне начало одним з іпостасей Трійці. З іншого боку, у християнському світогляді існує образ занепаłego духу, позбавленого не тільки святості, а й людяності.

Романське Відродження трактує дух насамперед як вітальну силу, життєву енергію, тоді як у річищі германського Відродження дух розуміється як здатність до віри. У Новий час дух зв'язується насамперед із пізнанням, виступаючи основою єдності суб'єкта й об'єктивного світу. Епоха Просвіти розуміє дух як актуальний розум, що виражає себе в процесі мислення. І. Кант визначає дух як «оживляючий принцип у душі». У Гегеля зустрічаємо вчення про Абсолютний Дух, який, пізнаючи Абсолютну Ідею в природі і людині, в стихії філософії звертається на себе й проходить шлях самоусвідомлення.

Категорія «дух» широко використовується в релігійному екзистенціалізмі, персоналізмі, філософській антропології М.

Шелера, екзистенціальній антропології і метаантропології, психоаналізі К. Юнга, андрогін-аналізі.

(Див. також: *душа, духовність і душевність*).

Н. Хамітов

ДУХОВНА КУЛЬТУРА – частина *культури*, яка включає в себе *мистецтво*, релігію, *філософію*. Подеколи до духовної культури відносять також фундаментальну науку. Поняття «духовна культура» генетично пов'язане з гегелівським поняттям «Абсолютного духу», який є самопізнанням абсолютної ідеї в царинах мистецтва, релігії, філософії. У межах марксистської традиції духовна культура – надбудова й відображення матеріальної культури; вона має лише відносну самостійність.

У концепціях, які виростають з філософії історії О. Шпенглера, де культура протиставляється цивілізації як духовне матеріально-технічному, духовна культура є синонімом культури взагалі. У сучасній українській філософії – зокрема в екзистенціальній антропології та метаантропології – ставиться проблема духовної культури *особистості* – культури самоактуалізації, творчого зростання та пізнання світу.

(Див. також: *дух, душа, духовність та душевність*).

Н. Хамітов

ДУХОВНІСТЬ І ДУШЕВНІСТЬ – глибинні стратегії людського буття, що зумовлюють його трансцендуючий та комунікативний характер і в своїй єдності складають основу *особистості*. Прояснення природи людського буття через категорії «дух» та «духовність» означає, що людина може не тільки пізнавати та відображувати навколишній світ, але й творити його. Творчі ж можливості людини як духовної істоти

говорять про те, що окрім мислення вона має ще й вольове відношення до реальності. Дух як взаємодія мислительно-споглядальних та вольових процесів постійно об'єктивується в артефактах, створюючи світ культури. Духовність постає як інтегральна категорія, що виражає теоретико-пізнавальну, художньо-творчу та морально-аксіологічну активність людини. У християнській антропології духовність є виразом вищого моральнісного спрямування людського буття до Бога. Для М.О. Бердяєва головним атрибутом духовності є свобода, що споріднює людське та божественне і виявляється в творенні не лише об'єктів культури, а й власного життя. Креативно-трансцендуючий характер духовності дає підставу О.Ф. Лосєву трактувати її як міфотворення. У сучасній українській філософії обрії духовності окреслюються через екзистенціали «віра, надія, любов» (В.І. Шинкарук, С.Б. Кримський), що вияскравлює духовність як онтологічне осереддя людини.

Категорії «духовність» у людському бутті певною мірою протистоїть категорія «душевність», яка виражає спрямованість людини передусім не до трансцендентного, а до ближнього, здатність до конкретно вираженої любові та співчуття. Цю різницю духовності та душевності українська мова окреслює у контроверзі «духовна людина» – душевна людина». Певною мірою можна стверджувати, що душевність виражає метафізичну жіночість, тоді як духовність – метафізичну чоловічість. З іншого боку, жіночість та чоловічість є зовнішніми виразами душевності та духовності. Душевність концентрує в собі риси, які ми традиційно розглядаємо як жіночі – здатність до любові, співчуття, зверненість до теперішнього, а не майбутнього, переживання самоцінності теперішнього. Духовність є ознакою чоловічого начала з його потягом у майбутнє, зневагою до теперішнього, бажанням прогресу, трансцендування.

Н. Хамітов

ДУША (лат. *anima*) – поняття, що виражає індивідуальну своєрідність внутрішнього світу людини, здатність до переживання та співпереживання. У більшості філософських та релігійних систем душа протиставляється як тілу, так і духу. Якщо дух розглядається як джерело креативних та раціонально-пізнавальних можливостей людини, рух до трансцендентного, то душа – джерело морально-комунікативних можливостей, спрямованість до іманентного, ближнього. У багатьох філософських культурах душа виражається символом «Серце», особливо яскраво ця тенденція виражена в українській філософській думці.

Перші уявлення про душу формуються в межах анімістичного світогляду, осередком якого є ідея про одушевленість всіх явищ світу. На цій основі розвивається вчення про метемпсихоз, згідно з яким душа після смерті може переселятися в нові тіла, причому як у людські, так і в тіла інших живих істот. У найбільш розгорнутій формі ідея метемпсихозу властива культурі індуїзму, проте має своїх прибічників і в античності (Піфагор, Платон, Вергілій, неоплатоніки). Рання антична натурфілософія виходить з ідеї тотальної одушевленості космосу, ототожнюючи живе та суще (гілозоїзм). Для Аристотеля душа – активне начало живої істоти, її внутрішня оформленість. У християнській культурі Середньовіччя та Відродження душа – опосередкування між тілом та духом. З іншого боку, душі надається надзвичайно важливе значення у спасінні людини. Спокушаючи людину, диявол завжди пропонує обміняти на земні блага саме душу.

У філософії Нового Часу екзистенціальна тріада «тіло – душа – дух» замінюється гносеологічною парою «матеріальне – ідеальне». Різниця духу та душі розчинюється в ідеальному як не-матеріальному. У німецькій класичній філософії, яка поставила на перший план проблему суб'єкту пізнання, можна побачити обидві ці тенденції. Гегель, міркуючи про безсмертя людини як безсмертя душі, використовує поняття і душі, і духу:

«Коли мова йде про безсмертя душі, то не треба уявляти, що воно тільки пізніше стає дійсним; це якість, що є властивою їй уже в теперішньому; дух є вічним, а отже, він є вічним тепер.» (Філософія релігії). З іншого боку, в «Науці логіки» зустрічаємо досить чітке розділення душі та духу цілком у традиції християнської антропології: «Дух відрізняється від душі, яка є немов би щось середнє між тілесністю та духом.» Така суперечлива позиція пов'язана з тим, що Гегель, по суті, ототожнює душу із суб'єктивним духом – рівнем розвитку духу, який замкнений у межах індивідуальності.

М. Бердяєв розділяє поняття «душа» та «дух», показуючи укоріненість душі в емпіричному світі: «Душа належить природі, її реальність є реальністю природного порядку, вона не менш природна, ніж тіло» (Філософія вільного духу). Екзистенціалізм практично відмовляється від використання поняття «душа», замінюючи її на поняття «*екзистенція*». Причина цього полягає, напевно, у загносеологізованості категорій і душі, і духу попередніми філософськими традиціями – зведення їх лише до пізнавальних властивостей людини.

У психологічному знанні ХХ ст. виникає тенденція заміни поняття «душа» поняттям «*психіка*». Водночас у гуманістично та персоналістично орієнтованій психології поняття душі зберігається, більше того, робиться спроба прояснити унікальний сенс душі. У цьому плані показовими є роботи Е. Фромма.

Примат Серця в класичній українській філософській традиції, її кордоцентризм, означає освоєння передусім душевного виміру людського буття. У сучасній українській філософії поняття «душа» знаходить свій розвиток у понятті «*душевність*», яке у межах *екзистенціальної антропології* та *метаантропології* трактується як здатність до комунікативної відкритості, *толерантності*, конкретно вираженої *любові* та співчуття.

Н. Хамітов

Е

ЕЗОТЕРИЧНЕ ТА ЕКЗОТЕРИЧНЕ – поняття, які окреслюють міру оприлюдненості тих чи інших феноменів культури. Езотеричне є поняттям, що охоплює явища культури, які відкриті небагатьом обраним – еліті, яка пройшла духовну ініціацію і може не мати чіткого соціального оформлення. Поняття екзотеричного окреслює ті феномени культури, що відкриті для масового сприйняття.

Актуалізація понять «езотеричне та екзотеричне» в сучасній філософії культури відбулася завдяки творам О. Блаватської, Е. Шуре та Р. Генона. У них робиться спроба розділити будь-яку культуру на езотеричний та екзотеричний прояви, причому езотеричний стає синонімом аутентичного, справжнього її буття. Виходячи з цього, езотеричне тлумачиться як універсальне знання, що пронизує всі релігійні та філософські системи світу з найдавніших часів по сьогоднішній день. Починаючи з кінця XIX століття, це знання отримує назву «езотеризму».

Поділ культури на езотеричне та екзотеричне передусім стосується релігійної царини, проте з Нового часу, в умовах розповсюдження процесу секуляризації, ці явища характеризують культуру в цілому, а тому корелюють з поняттями елітарної та масової культури.

Н. Хамітов

ЕКЗИСТЕНЦІАЛ (від лат. *exsistentia* – існування) – ситуація людського буття, що переважно пов'язана з його граничними і трагічними проявами й породжує глибинну зміну стратегій і смислів існування.

Поняття «екзистенціал» можна ототожнити з поняттям «екзистенціальна ситуація» і відокремити від поняття *«гранична ситуація»*. Гранична ситуація – це безпосереднє вторгнення трагічних подій і переживань у життя людини, тоді як екзистенціал може бути пов'язаний із трагізмами як безпосередньо, так і опосередковано; крім того, на відміну від граничних ситуацій, що породжуються зовнішніми обставинами, екзистенціали задані переважно зсередини. Говорячи про тотожність понять «екзистенціал» і «екзистенціальна ситуація», варто зазначити, що іноді екзистенціальні ситуації включають у себе декілька взаємодіючих *екзистенціалів*.

У *метаантропології* екзистенціали розділяються на «наскрізні» і «локальні». Наскрізні пронизують різні виміри людського буття – наприклад, *«самотність»*, *«дружба»*, *«зустріч»*, *«тривога»*, тоді як локальні присутні в одному з вимірів: наприклад, *«страх»*, *«турбота»*, *«нудьга»* – екзистенціали *буденного буття*, *«туга»*, *«жах»*, *«відчай»*, *«гнів»*, *«надія»*, *«віра»* – екзистенціали *граничного буття*, а *«любов»*, *«свобода»*, *«толерантність»* – екзистенціал *буття метаграничного*. Виходячи за границі буденності і граничного буття, екзистенціали мають уже якості *трансценденції*.

Н. Хамітов

ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМ – напрямок західної філософії ХХ століття, що трактує існування людини визначальним по відношенню до її сутності. У джерел екзистенціалізму знаходяться С. Кьєркегор і Ф. Ніцше, багато екзистенціалістів визнають своїми попередниками Б. Паскаля, Новаліса, Ф. Достоевського. Власне у ХХ столітті екзистенціалізм відкривається такими іменами як К. Ясперс і М. Гайдеггер. Величезний вплив на формування філософії екзистенціалізму

мали мислителі, які виходять за межі цієї парадигми в *персоналізм*, – М. Бердяєв і Л. Шестов.

Фундаментальною рисою екзистенціалізму є усвідомлення кожної людини як унікальної, неповторної істоти. Одна з основних ідей філософії екзистенціалізму – ідея тотожності сутності й існування, що замінює принцип тотожності мислення і буття, характерний для німецької класичної філософії й усієї філософської культури Нового Часу; магістральна ідея екзистенціалізму – це ідея набуття сутності лише через існування. У французькому варіанті екзистенціалізму (А. Камю, Ж.-П. Сартр) вона звучить ще більш категорично: існування людини передує її сутності. Разом із тим, практично в усіх варіантах екзистенціалізму робиться акцент на протиріччі сутності й існування людини.

У зв'язку з відношенням до проблеми взаємодії *екзистенції* і *трансценденції* екзистенціалізм розділяється на атеїстичний та релігійний. Атеїстичний екзистенціалізм трактує трансценденцію як можливе майбутнє людини, у релігійному екзистенціалізмі трансценденція – це Бог.

Положення екзистенціалізму розвиваються в *персоналізмі*, *екзистенціальній антропології*, *метаантропології*.

Н. Хамітов, С. Крилова

ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНА СИТУАЦІЯ – див.: *екзистенціал.*

ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНА АНТРОПОЛОГІЯ – 1) в широкому сенсі – вчення, що досліджують спектр екзистенціальних проблем людини (смислу існування, самотності, справжнього та несправжнього спілкування тощо); 2) напрям сучасної української філософії, який розглядає світоглядну активність особистості в контексті її неповторного

існування. Екзистенціальна антропологія може бути означена як одна з тенденцій філософської антропології.

Термін «екзистенціальна антропологія» був використаний Б.А. Головка для характеристики позиції О.Ф. Больнова; стосовно ж тенденції розвитку вітчизняних філософсько-антропологічних досліджень даний термін дістав поширення у роботах В.Г. Табачковського. Екзистенціальна антропологія є такою онтологією людини, в якій центральним є вчення про сенс людського буття, можливості його осягнення та досягнення.

Сучасна вітчизняна екзистенціальна антропологія сформувалася в межах Київської світоглядно-антропологічної школи, фундаментальним спрямуванням якої стало дослідження екзистенціальних вимірів людського буття через розгляд світогляду та його теоретичних трансформацій. Екзистенціальна антропологія вкладає в поняття світогляду екзистенціальну напруженість та трансцендуючу активність людського буття. Світогляд розглядається не тільки в його зв'язках із теоретичною свідомістю, але й у взаємодії з людським відношенням до світу, світовідношенням.

Екзистенціальна антропологія займається аналізом екзистенціального змісту феноменів світогляду та світовідношення, що складає одну з найсуттєвіших тенденцій Київської світоглядно-антропологічної школи. Фундатор цієї школи В.І. Шинкарук досліджує екзистенціали людського буття «віра», «надія», «любов», які знаменують вихід особистості до аутентичної та людяної комунікації. В.П. Іванов вивчає індивідуальне та родове в культурному досвіді людини. В.Г. Табачковський осмислює проблеми екзистенціальної антропології через розгляд колізійності людського світовідношення та феномену самотворення людини. І.В. Бичко детально досліджує такий екзистенціал як «свобода».

Дотичні до екзистенціальної антропології розвідки М.В. Поповича щодо вимірів людського буття. У річищі цього напрямку відбуваються дослідження можливостей розуміння та

опису суперечностей людського світовідношення, що належать М.О. Булатову і розробки В.П. Загороднюка з проблеми сенсу життя людини.

На відміну від есенційного підходу, екзистенціально-антропологічний підхід до людини стверджує відкритість людського буття, неможливість визначити наперед задані межі людської природи. Ця ідея філософії екзистенціалізму набуває в екзистенціальній антропології нове звучання: екзистенціальний підхід не повинен знищити есенційний, вступивши з ним у антагонізм; суперечність між ними повинна бути подолана синтетично. Принципи екзистенціальної антропології розвиваються в *метаантропології*.

Н. Хамітов

ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНА ДІАЛЕКТИКА – вчення про розвиток особистості через розв’язання глибинних суперечностей існування. Автором екзистенціальної діалектики можна вважати С. К’єркегора, який протиставив екзистенціальну діалектику об’єктивній та універсальній діалектиці Гегеля.

Ця традиція була продовжена в таких течіях філософії ХХ століття як *філософська антропологія*, *екзистенціалізм* та *персоналізм*. У філософії М. Бердяєва ставиться проблема «екзистенціальної діалектики божественного та людського». У сучасній українській філософії екзистенціальна діалектика представлена в *екзистенціальній антропології* та *метаантропології*, а також використовується в *актуалізуючому психоаналізі* та *андрогін-аналізі*.

(Див. також: *метаантропологічна діалектика*).

Н. Хамітов

ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНІ ВИМІРИ НАУКОВОЇ ДІЯЛЬНОСТІ – онтологічне підґрунтя процесу здійснення (творчості) вченого в царині будь-якої *науки*.

Дані виміри базуються на фундаментальній інтенції людського існування як *екзистенції*, головному спрямуванні будь-якої діяльності *людини*, суть якого полягає в тому, що екзистенція (як *ex-sistere*) є виходом за межі даного наявного, обмеженого речовими ознаками та кінцевістю, скрутністю, перебування в бік повного, цілісного та стійкого образу життя. В найбільш загальному вигляді фундаментальну інтенцію екзистенції можна виразити у вигляді вказівки, вектору безкінечного руху від Ніщо до Буття.

В свою чергу фундаментальна інтенція має два модуси реалізації, що можуть бути виражені двома імперативами будь-якої діяльності, втім насамперед важливими для наукової творчості. Схематично їх можна виразити в формі двох закликів збереження (буття) та покращення (буття).

Історія філософської думки дає безліч змістовних наповнень цих імперативів. Ідея збереження буття знаходить своє підґрунтя від платонових ремінісценцій міфу про минулий Золотий вік через віяло консервативних поглядів до більш сучасних імперативу відповідальності за буття Ганса Йонаса, принципу благоговіння перед життям Альберта Швейцера та концепції постлюдського зооцентризму Розі Брайдотті.

Заклик покращення буття обґрунтовується від сократо-платонівської ідеї спрямування людини в напрямку блага через утопічні побудови до новітніх модифікацій принципу надії у Ернста Блоха, Габріеля Марселя та Юргена Мольмана.

Неабияку роль у виникненні імперативу збереження буття відіграють екзистенціали *жаху* перед *ніщо*, що формує тривогу за наявне. Стосовно припису покращення буття змістовну роль демонструють екзистенціали *туги* за справжнім *буттям* та *надії* на повноту, цілісність та стійкість існування. Ці дві сторони руху виявляють екзистенціали подолання та наміру.

В найпростішому виразі сенс екзистенціального зрізу процесу наукової діяльності полягає в переборюванні людської смерті та розкритті безкінечної й позамежної людської *свободи*, яка у вищих своїх проявах веде до *любові*.

(Див. також: *наука, буття людини, екзистенція, метаантропологія, свобода*).

С. Таранов

ЕКЗИСТЕНЦІЯ (від лат. *exsistentia* – існування) – *буття людини*, яка переживає свою унікальність, кінцевість, самотність, а також можливість виходу за межі кінцевості і самотності, що складає справді людське існування.

Поняття «екзистенція» як характеристику неповторного існування людської особистості вперше використовував С. Кьєркегор. Контекст, у якому більшість сучасних авторів вживає слово «екзистенція», дозволяє трактувати її насамперед як сповнене трагізму буття людини на межі – *граничне буття*. Разом із тим, у екзистенції приховане передчуття буття за межами трагізму – передчуття причетності до *трансценденції* – особистісно забарвленій позамежності.

Використання терміна «екзистенція» для опису неповторності людського існування означає в *екзистенціалізмі* те особливе в бутті людини, що визначає її всезагальну сутність. Екзистенція людини є первинною по відношенню до її сутності – це положення є основним практично для всіх напрямків екзистенціалізму. Екзистенція як унікальність і суттєвість людського буття не може бути до кінця об'єктивована в теоретичному пізнанні, вона стає доступною лише в переживанні і вживанні. Звідси зрозуміло, чому так багато представників екзистенціалізму філософствували не тільки у формі есе і трактатів, але й у стихії художньої прози.

Екзистенція розкривається в різних вимірах людського буття у вигляді *екзистенціалів* – вузлових ситуацій її прояву у

світі (*туга, жах, відчай, гнів, закоханість, самотність, надія, віра, любов, свобода* тощо).

Н. Хамітов

ЕКРАННА КУЛЬТУРА – *культура*, яка розвивається й поширюється на екранах кінотеатрів, телевізорів, а на екранах комп'ютерів й смартфонів є можливість і створювати її.

Екранна культура в сучасному світі все більше ототожнюється з *цифровою культурою*. Основними феноменами екранної культури є кіно, телебачення, *блогерство*.

С. Крилова

ЕКРАННА МЕТААНТРОПОЛОГІЯ – методологічна стратегія *метаантропології*, яка дозволяє аналізувати тенденції розвитку феноменів *екранної культури* в *буденному, граничному й метаграничному бутті людини*. Дана стратегія була запропонована українською дослідницею В. Світлою для осягнення таких феноменів екранної культури як кіно і телебачення.

В координатах екранної метаантропології можна виділити «попкорнове», а також розважальне телебачення (буденне буття людини), кіно самовираження й авторське телебачення (граничне буття людини), філософське кіно і телебачення (метаграничне буття людини).

Н. Хамітов

ЕЛІТА КУЛЬТУРИ – творчо активна частина представників культури, що продукує і відтворює *архетипи культури*. Можна виділити науково-технічну, військову,

політичну, фінансову та гуманітарну еліту культури. Зрозуміло, що саме гуманітарна еліта найбільшою мірою причетна до створення й поширення архетипів культури. Головною її ознакою є те, що вона живе духовними інтересами настільки, що прагне зробити культуру своєю натурою. Це певною мірою протиставляє гуманітарну еліту культури не тільки її народові, але й іншим формам еліти; гуманітарна еліта тому може бути визначена і як духовна еліта.

Говорячи про гуманітарну еліту культури як духовну еліту, її можна розглядати в строгому та широкому сенсі. У строгому сенсі це – професійні діячі гуманітарної культури – гуманітарна інтелігенція, у широкому – всі представники нації, які актуально включені в процес відтворення її архетипів. За дописемної доби різниця гуманітарної еліти у строгому та широкому сенсі не була такою виразною.

Н. Хамітов

ЕМПІРИЧНЕ І ТЕОРЕТИЧНЕ – поняття для позначення двох взаємопов'язаних рівнів пізнання та відповідної характеристики набутих знань. Емпіричне знання формується в процесі безпосереднього чуттєвого досвіду засобами спостереження, експерименту і закріплюється у відповідних формах опису. Емпіричне знання є безпосереднім відображенням реальності. За своїм змістом воно є сукупністю уявлень і фактів про властивості речей та процесів. Емпіричне знання наділене чуттєвою достовірністю, є наочним, самодостатнім і його достовірність не потребує спеціальних процедур доведення. Абсолютизація місця і ролі емпіричного знання у пізнавальному процесі веде до емпіризму.

На емпіричному рівні наукового пізнання переважає чуттєве пізнання, а досліджуваний об'єкт відображується переважно з боку своїх зовнішніх зв'язків і проявів. Раціональний момент також присутній на цьому рівні

дослідження (і представлений головним чином поняттями і судженнями), але він підпорядкований чуттєвості. Емпіричний рівень наукового пізнання передбачає збирання фактів та інформації, опис фактів та їх первинне узагальнення, аналіз експериментальних даних, їх систематизацію і класифікацію. Емпіричним називається наукове знання, яке отримано з досвіду шляхом спостереження та експериментально. Результати такого знання фіксуються органами чуттів або приладами і дають уявлення про якості й відношення досліджуваних явищ. Емпіричний рівень наукового дослідження передбачає використання техніки для проведення експериментів та спостережень (різноманітних пристроїв, вимірювальних приладів та інструментів).

Емпіричне знання виступає основою для формування теоретичного рівня пізнання, яке використовує засоби раціонального мислення. Теоретичне знання є результатом узагальнення емпіричного матеріалу, даних спостереження та експерименту, шляхом абстрагування від несуттєвих і випадкових характеристик об'єкта. Теоретичне знання виражається у формі загальних уявлень, понять, ідей, принципів, гіпотез, теорій, концепцій. На відміну від емпіричного теоретичне знання створює абстрактний образ реальності, відображає і пояснює сутність об'єктів, закони їх функціонування та розвитку, передбачає невідомі явища і процеси. Тому теоретичне знання поширюється на такі предметні галузі, які не можуть бути охоплені сферою безпосереднього чуттєвого досвіду. Наукове дослідження планується за допомогою теорії, тому емпіричні факти завжди мають теоретичне навантаження. Почати дослідження з «чистого споглядання» без теоретичних схем, визначень, принципів, концептуальних схем неможливо.

На теоретичному рівні наукового пізнання переважає раціональний момент – поняття, закони, теорії, концепції, пов'язані з діяльністю мислення. Теоретичний рівень дослідження передбачає роботу вчених, спрямовану на

пояснення фактів, утворення понять, що узагальнюють дослідні дані за допомогою гіпотез, теорій, законів науки. Теоретичні знання відбивають об'єкт на рівні його внутрішніх зв'язків, закономірностей становлення, розвитку та існування. На теоретичному рівні наукового пізнання узагальнюються емпіричні дані, виявляється їх співвідношення з існуючими теоріями, формуються нові узагальнення і висновки в межах теорій, які раніше існували, встановлюється значущість і практична цінність тих чи тих методів дослідження. Теоретичний рівень пов'язаний не лише з поясненням та узагальненням відомих фактів, але і з передбаченням нових, висуненням гіпотез, відкриттям та формулюванням нових законів, створенням нових теорій тощо. Теоретичний рівень забезпечує перехід від конкретного або конкретно-чуттєвого дослідження до абстрактного, що дозволяє виявити й сформулювати суттєве, головне.

Між емпіричним і теоретичним рівнями пізнання немає різкої межі, вона умовна і рухома: на певних етапах розгортання наукового дослідження відбувається перехід емпіричного у теоретичне і навпаки. Абсолютизація одного з цих рівнів у науковому пізнанні неприпустима. Діалектика взаємодії емпіричного і теоретичного рівнів наукового пізнання виявляється у складному процесі виникнення й розв'язання суперечностей. У прагненні повніше й глибше розуміти природу наука накопичує все нові й нові емпіричні дані, які рано чи пізно вступають у протиріччя з існуючими уявленнями. Навіть розглядаючи лише одну з наукових галузей, можна виявити суперечність між емпіричними даними і відповідною теорією. Усунення такої суперечності вимагає нових наукових досліджень.

(Див. також: *наукове дослідження, наукове знання, наукова революція, наукова школа, філософія науки*).

Л. Шашкова

ЕМПІРИЧНИЙ І ТЕОРЕТИЧНИЙ РІВНІ НАУКОВОГО ПІЗНАННЯ – див.: *емпіричне і теоретичне*.

ЕПОХА В КУЛЬТУРІ (ЕПОХА КУЛЬТУРИ, КУЛЬТУРНА ЕПОХА) – достатньо тривалий історичний період, у ході якого та чи інша *культура* отримує часову своєрідність, яка проходить стадії виникнення, кульмінації та завершення.

Європейську культуру традиційно поділяють на такі епохи: антична культура, середньовічна культура, культура Відродження, культура Нового часу, культура Новітнього часу. У свою чергу кожна з цих культурних епох може поділитися на більш локальні епохи (наприклад, у культурній епосі Нового часу можна виділити епохи бароко та рококо).

О. Шпенглер пов'язує поняття «епоха в культурі» з поняттям культурного «організму», підкреслюючи не тільки часові, а й етно-просторові межі епох культури. З точки зору А. Тойнбі епоха в культурі твориться творчою елітою, яка, відповідаючи на виклик історії, визначає її унікальність.

Н. Хамітов

ЕСЕЇСТИЧНА ФІЛОСОФІЯ – див. *філософська есеїстика*.

ЕТНОАНТРОПОЛОГІЯ – розділ *філософської антропології*, що вивчає світоглядні особливості етнонаціональних спільнот, а також умови та принципи комунікації між ними. На відміну від етнографії та етнології, етноантропологія зупиняється саме на світоглядно-екзистенціальній специфіці етносів та націй, доводячи її розгляд

до розуміння архетипів національної культури, які постають головним об'єктом дослідження етноантропології.

Проблему часової і просторової різноманітності людського роду як одну з головних для філософської антропології добре виразив М. Бубер: «Законна філософська антропологія повинна знати, що є не тільки людський рід, але й різні народи, не тільки людська душа, але й різні типи і характери людей, . і лише завдяки систематичному розгляду. розбіжностей, завдяки їх внутрішній динаміці і динамічному взаємозв'язку й завдяки постійній спрямованості відкривати єдине в різноманітному вона зможе побачити людину в її цілісності».

З точки зору етноантропології етнічне та національне буття в своїх вищих проявах певною мірою може бути трактоване як трансценденція – надособова реальність, яка робить можливою комунікацію між особистостями не на зовнішньо-буденному, а саме на екзистенціальному рівні. Етно-національне як надособова реальність протистоїть людській особистості не абстрактно-механічно, а діалектико-персоналістично; це означає, що етно-національне є вищим проявом особистісного буття, виступає результатом само-творення і спів-творення. Трактоване таким чином, етно-національне є мета-особистісним та метаантропологічним феноменом.

Етноантропологія як метаантропологія є вченням про екзистенціально-світоглядну неповторність етносів, що виражається в їх архетипах, і можливості комунікації між ними, враховуючи цю неповторність. З іншого боку, етноантропологія як метаантропологія виступає наукою про умови комунікації етносу й людської особистості в усій її екзистенціальній повноті, виходячи тим самим на актуальну проблему сьогодення – прав людини.

Етноантропологія постає компаративістською антропологією, антропологією порівняльною. Враховуючи те, що вона порівнює не матеріально-побутові форми, а ментальні,

світоглядно-екзистенціально, її можна було б назвати екзистенціально-компаративістською антропологією.

Певною мірою можна стверджувати, що етноантропологія є методологічною основою етнології та етнографії. Разом із тим, етноантропологію слід відрізнити від етнометодології, теоретичні основи якої були сформульовані Х. Гарфінкелем і яка вивчає «етнометоди» – способи інтерпретації тих або інших явищ дійсності за умов узгодження з традиційними типами комунікації. Якщо етнометодологія тяжіє до епістемологічного аналізу етнічних виявів людського буття, то етноантропологія характеризується екзистенціальним аналізом цих виявів. При цьому спільним у етноантропології та етнометодології є спрямованість на дослідження буденної мови етносів і спроба побачити в ній їх фундаментальні ознаки.

Н. Хамітов

ЕТНОКУЛЬТУРА – культура того чи іншого народу. За способом свого буття етнокультура може бути: 1) автохтонна; 2) маргінальна; 3) автохтонно-маргінальна. *Автохтонна етнокультура* – це культура народу, що природно та культурно укорінений на певній території і прагне легітимізувати перебування на цій території у формі власної держави. Типовими автохтонними етносами є німці, французи, італійці тощо. *Маргінальна етнокультура* – це культура народу, що не має власної території, а тому і держави. Прикладом цієї етнокультури до середини XX століття була єврейська культура. На сьогоднішній день типовою маргінальною етнокультурою можна вважати культуру циганського етносу. Можна говорити про специфічний конфлікт автохтонних та маргінальних етнокультур, що є результатом суперечності на рівні глибинних цінностей.

Автохтонно-маргінальна етнокультура є культурою етносу що досить довго проживає на даній території, але

входить у простір держави та культури іншого етносу (як правило в імперії чи постімперському угрупованні). Таким чином, поневолений етнос стає культурним та політичним маргіналом на своїй території. Проте й володарюючий, імперський етнос з необхідністю набуває статус атохтонно-маргінальної етнокультури – в силу свого розпорошення серед інших етнокультур і втрати на цій основі аутентичності як іманентно-творчої реалізації.

Запропонований підхід фіксує фундаментальні особливості буття етносів і дає можливість прогнозувати їхню взаємодію.

(Див. також: *культура, культура автохтонна, культура маргінальна*).

Н. Хамітов, С.Крилова

ЕТИКА – філософська наука про добро і зло в людському бутті та всіх пов'язаних із ними категоріях. Етика не просто відсторонено аналізує прояви добра і зла, а оцінює їх як гідне (належне) і негідне (неналежне). Тому етика – це наука про гідне і негідне в людському відношенні до себе, іншого і світу. Регламентація взаємин із приводу добра і зла, гідного і негідного складають мораль суспільства, а їхня практична реалізація – моральність. Тому етику можна вважати наукою про мораль і моральність.

Поняття «етика» ввів Аристотель, який вважав її вченням про доброчесності, свободу волі, вище благо і справедливість. Стоїки розуміють етику найважливішою складовою філософського знання – поряд із фізикою і логікою. Ця точка зору в європейській філософії зберігається до епохи німецької класичної філософії. І. Кант називає поділ філософії на логіку, фізику і етику поділом на вчення про метод, природу і свободу. Можна стверджувати, що до Нового часу етика виступає синонімом *філософії людини*, а іноді й онтології (наприклад, трактат Б. Спінози «Етика» присвячений вченню про

субстанцію і її модуси). І. Кант критикує з'єднання в етиці вчення про суще та належне, для нього етика – це досягнення лише належного.

Кантівське розуміння етики стало визначальним для ХХ століття. Специфіка сучасної етики полягає в тому, що вона є знанням не про можливе і дійсне, а про дійсне і належне, точніше належне як дійсне. Належне в етиці часто називається ідеальним – не в гносеологічному, а в життєвому-екзистенціальному смислі. Відповідаючи на питання про розрізнення етики і моралі, яка також виступає знанням про належне, можна відповісти, що етика є теоретичним усвідомленням моралі. При цьому етика може бути й образно-есеїстичним усвідомленням моралі – ряд етичних систем були виражені у формі есе, наприклад, твори Ф. Ніцше, М. Бердяєва чи А. Камю.

З іншого боку, етику можна розглядати як мета-мораль – сукупність світоглядних принципів, які поєднують форми моралі, характерні для різних культур. Етика як вчення про толерантну комунікацію носіїв різних проявів моралі (що особливо актуально у світі початку ХХІ століття) стає не просто рефлексією над мораллю, а й особливим рівнем морального буття. Це пояснює, чому в нашій мові співіснують словосполучення «аморальний вчинок» і «неетичний вчинок», і чому ми вкладаємо в них різні смисли.

Окрім добра і зла найважливішими етичними категоріями є *справедливість, відповідальність, совість, свобода і любов*.

У сучасній українській філософії з позицій *метаантропології* відбувається екзистенціально-естетичний поворот у етиці, сутність якого, по-перше, полягає в досягненні категорії «моральна краса» (краса вчинків і краса стосунків) як основоположної для сучасного морального буття, а, по-друге, в розгляді кожної категорії етики в *буденному бутті людини, граничному бутті людини та метаграничному бутті людини*.

С. Крилова, Н. Хамітов.

ЕТИКА БІОТЕХНОЛОГІЙ – царина *біоетики*, що досліджує можливі наслідки застосування біотехнологій для природи людини, її внутрішнього світу та загалом для життя на нашій планеті. У практичному сенсі етику біотехнологій можна визначити як прогнозування та запобігання ризикам створення та використання технологій трансформації живих організмів.

Сучасна етика біотехнологій актуалізується моральними дискусіями, спровокованими новими технологіями в галузі медицини. Йдеться про дуже гострі дискусії з питань донорства, трансплантації органів, перинатальної діагностики, дослідження та вживання для медичних цілей людського ембріона, клонування та ін.

Найбільш стратегічно проблемними у біологічному та моральному сенсі є біотехнології в галузі генної інженерії. На думку Ф. Фукуяма, в таких біотехнологіях ховається потенційний ризик появи постлюдського світу, де люди, які штучно трансформували свій геном або змішали людські гени з генами інших видів, втратять розуміння, що ж таке людська істота. Як вважає Ф. Фукуяма, фундаментальним питанням сьогодні стає питання, яким чином варто реагувати на біотехнології, що поєднують великі потенційні вигоди в майбутньому з важко помітними психічними чи безперечними фізичними загрозами.

При відповідному етичному контролі та створенні відповідних законів, небезпечні наслідки можливого безконтрольного поширення біотехнологій будуть якщо не цілком запобіжні, то обмежені.

С. Мінсва, Н. Хамітов

ЕТИКА ВЧЕНОГО – галузь професійної *етики*, що визначає моральні відносини вченого з його колегами та учнями, його ставлення до власних досліджень, а також до

досліджень інших вчених, більше того – до суспільства, людства, *світу*.

До «морального мінімуму вченого», який потребує *академічна доброчесність*, входить передусім обов'язковість посилення на чужі ідеї при точному цитуванні джерел, неприпустимість плагиату, толерантність у відносинах із опонентами. Морально неприйнятним у науці є нав'язування своїх ідей та теорій адміністративними методами.

Сьогодні найважливішим принципом етики вченого є передбачення соціальних та екологічних наслідків своїх досліджень та прийняття моральної відповідальності за ці наслідки.

Останнім часом дедалі більше актуалізується принцип гуманного ставлення вченого не лише до людей, а й до всього живого. Представники *біоетики* все частіше ставлять питання про неприпустимість негуманного експериментування на тваринах. На початку ХХІ століття стає очевидним: пристрасть вченого не повинна здійснюватися за рахунок загибелі чи страждань живої істоти.

Моральність вченого значною мірою визначається його *гуманізмом* і здатністю до співчуття, коли спеціалізований суб'єкт пізнання не знищує у ньому людини.

(Див. також: *академічна доброчесність, академічне письмо, академічна спільнота, воля до наукової новизни, наукове дослідження, наукове знання, наукова революція, наукова школа*).

С. Крилова

ЕТИКА КЛОНУВАННЯ ЛЮДИНИ – розділ *біоетики*, що визначає можливості і наслідки клонування людської істоти.

Останнім часом розрізняють поняття «репродуктивне клонування людини», «терапевтичне клонування» й «клонування в дослідницьких цілях».

Репродуктивне клонування людини означає можливість штучного створення дорослої людської істоти з ядра соматичної клітини донора, поміщеної в яйцеклітину, яка згодом імплантується в матку жінки як ембріон. Це має викликати вагітність та пологи і означатиме появу людини, яка буде зовнішньою копією (клоном) людини, народженої звичайним шляхом. Звісно, що репродуктивне клонування не означає копіювання *особистості* людини.

Терапевтичне клонування в даний час зупиняється на рівні створення ембріона, а тому може бути названо ще й «ембріональним клонуванням». Ембріональне клонування використовується в медичних цілях – як правило, для отримання ембріональних стовбурових клітин, які гіпотетично можуть відновлювати хворі органи донора, бо мають однакові генетичні характеристики.

Клонування в дослідницьких цілях сьогодні також офіційно зупиняється на рівні створення ембріона, проте ми можемо припустити, що ведуться неофіційні дослідження з проблем репродуктивного клонування.

Ставлення до ембріонального клонування людини є неоднозначним, оскільки експерти по-різному оцінюють моральний статус людського ембріона.

Згідно з першою позицією, ембріони людини повинні користуватися захистом з моменту зачаття (незалежно від того, у яких формах воно відбулося) до народження; тому дослідницьке ембріональне клонування має бути заборонено.

Друга позиція полягає в тому, що моральний статус ембріона поступово збільшується по мірі його розвитку, і лише після народження він має всі права людської істоти. Таким чином, дослідне клонування, що трактується як клонування та використання ембріонів, може бути дозволене.

Деякі експерти намагаються виділити певний рівень у розвитку ембріона до народження, за яким він набуває морального статусу людини. Часто називається термін у чотирнадцять днів, після якого зародок є вже не біологічним

об'єктом (системою клітин), а людською істотою, а тому будь-які досліди та дослідження до цього терміну етично виправдані. Термін у чотирнадцять днів називається тому, що саме в цей час у ембріона з'являється прообраз нервової системи, а клітини незворотно спеціалізуються – як у дорослої людської істоти.

Аргументи експертів, що обґрунтовують моральний статус ембріона, засновані на різних засадах та багато в чому визначаються їх філософськими переконаннями, а також релігійними традиціями та культурними особливостями тих чи інших країн.

На відміну від дискусійного ставлення до ембріонального клонування людини сама можливість репродуктивного клонування людини на початку ХХІ століття отримала негативну оцінку громадськості більшості країн світу. Проте враховуючи, що, незважаючи на будь-які заборони, репродуктивне клонування рано чи пізно відбудеться (якщо вже не відбулося), необхідно запропонувати для публічної дискусії кілька фундаментальних принципів етики клонування людини, що є одним із факторів, що роблять біоетику *антропо-біоетикою*:

1. В результаті репродуктивного клонування з'являється нова людина, а не людське тіло, а значить вона має права людини та людську гідність.

2. Будь-які маніпуляції з тілом клонованої людської істоти для медичних дослідів без її згоди є неприпустимим.

3. Відповідальність за репродуктивне клонування людини несе вчений, який проводить процедуру клонування і ті, хто свідомо надає для цього свої клітини, а також «мати клону» - жінка, яка виносила та народила його. Однак за долю клонованої людської істоти після її народження відповідальність несе вже все суспільство – якщо тільки клонована людська істота не всиновлюється із здобуттям прав людини, народженої природним шляхом.

4. Неприпустимо використовувати для клонування клітини людини без її згоди, навіть якщо в країні, де

відбувається клонування, це буде узаконеною процедурою. І все-таки, якщо подібне клонування здійснено, клонований все одно має права і гідність людини.

Н. Хамітов

ЕТИКА ПОСТМОДЕРНУ – сукупність етичних теорій та моральних практик у *культурі постмодерну*. Постмодерна етика, так само, як і естетика постмодерну, не є якоюсь єдиною ідеологією чи новим глобальним проєктом соціальної утопії, а представляє безліч стратегій мислення та дії.

Неможливість єдиного та завершеного визначення *етики* постмодерну не означає, що не існують загальні постмодерні тенденції етики. Одна з них – це переконання, яке розділяють всі представники постмодерної етичної думки: модерна метафізика провалилася у своїй спробі створити єдиний універсальний дискурс і відповідно – єдиний «пакет» моральних критеріїв, цінностей та принципів. Відомий дослідник ситуації постмодерну Ж.Ф. Ліотар, заявляє, що її головна характеристика – це недовіра до метанаративів – ціннісних підстав та принципів, що претендують на загальність.

Саме такими були метанаративи ідеології лінійного прогресу, які засновані на інструментальному розумі і стверджують, що людям потрібне стійке, ієрархічне конструювання їхнього внутрішнього та зовнішнього *світу*. Представники етики постмодерну заявляють, що внаслідок цього розпочався процес деперсоналізації людини. Коли всі людські потреби, бажання і дії редуковані до *методу*, прояв унікальності людського Я виявляється неможливим, а всі теорії цього Я мають предметом лише наявне буття.

Постмодерна етика виростає із сумніву щодо загальних моральних імперативів, що можна визначити як десубстанціалізацію модерної етики. При цьому багато постмодерністів заявляють, що постмодерну ситуацію людини і

суспільства не треба розуміти як ситуацію абсолютної кризи колишнього стану і не варто заперечувати ні етичні досягнення модерну, ні можливості формування світового етосу. Питання лише в тому, як формувати такий етос в умовах недовіри та іронічного ставлення до колишніх моральних цінностей.

Відповідаючи це питання, Г. Йонас пропонує «*принцип відповідальності*», який за умов суспільства ризику екзистенціально актуалізується страхом. Ідея відповідальності як аутентичного, органічного виміру людського стає центральною в етичній концепції Е. Левінаса. У пошуках сенсу людського буття він звертається до екзистенціального спілкування з іншою людиною, створюючи етику, яка ґрунтується на цінності духовного змісту, що створюється ставленням Я до Іншого не як до речі, а як до *особистості*, ставленням, яке породжує не зовнішню, а справжню відповідальність.

Ще один мислитель етики постмодерну З. Бауман окреслює постмодерну перспективу моральності, в якій старі проблеми набувають нових форм, а нові, як, наприклад, проблеми вільної сексуальності, громадянського шлюбу чи глобальних ризиків екологічної катастрофи вимагають радикально нового осмислення моральних явищ. Таке розуміння, згідно з З. Бауманом, означає постмодерну перспективу етики, яка, на відміну від модерної етики, усвідомлює моральний вибір як самостійне та відповідальне рішення вільної особистості, а не редукує його до простого виконання правил.

Говорячи про нові етичні горизонти сучасного суспільства, Ч. Тейлор заявляє, що для них характерний «ідеал аутентичності». Завдяки своїй граничній індивідуалістичності цей ідеал не тільки перетворює суб'єкта на центр свободи та автономії, а й вважає початок «епохи відповідальності». В результаті насамперед відбувається незнане раніше розширення *свободи*. Воно полягає в тому, що сьогодні люди могли б залежно від свого вибору або деградувати, віддаючи

перевагу більш егоцентричним формам аутентичності – таким як *гедонізм*, антропоцентризм і соціальний атомізм, або піднятися, обираючи вищі форми свободи як соціальну дію, політичні зміни та консолідацію.

У етиці постмодерну йдеться про таку взаємодію відповідальності й свободи, якої в минулому не було і не могло бути. Сьогодні свобода має особливий статус: крім різних її модусів у вигляді абстрактного права, відсутності обмежень та незалежності, про неї можна говорити в контексті особистої відповідальності – тобто свободи бути відповідальним. Так народилося нове розуміння свободи. Згідно з цим розумінням, свободу можна визначати і оцінювати не лише з позиції прав, які ми маємо або прагнемо мати як окремі індивіди чи громадяни в юридичному чи політичному сенсі. В даному контексті свобода як прийняття на себе відповідальності осмислюється як найбільш особистісна й невідчужувана з людських здібностей і найдорожче з людських прав.

Отже, у постмодерній етиці спостерігається не заперечення, а переосмислення таких традиційних етичних категорій як відповідальність, свобода, моральний вибір у контексті перспектив, що розкривають перед мораллю та етикою сучасні соціально-політичні та культурні реалії. Це дозволяє визначити постмодерну етику як етичний неокласицизм, що розпочався наприкінці XX ст.

Ще однією тенденцією етики в культурі постмодерну є прагнення пов'язати етику з естетикою, що зокрема виражається в концепті «естезис», введеного М. Маффесолі. «Естезис» виражає світовідчуття, в якому раціональність і прагматизм замінюються відкритістю екзистенціальним станам та вираженням їх у безпосередніх емоційних реакціях на основі спільності моральних цінностей та естетичного сприйняття. Замість суворої організованості та ієрархічної впорядкованості суспільства людина естезису віддає перевагу «органічній солідарності» та «відданості справжньому». Це призводить до

появи «групової емпатії», що, на думку М. Маффесолі, формує «етику естетики».

Остання тенденція етики постмодерну споріднює її з метаантропологічною етикою, в якій відбувається екзистенціально-естетичний поворот і розвивається концепт моральної краси – краси стосунків.

С. Мінева, Н. Хамітов

ЕТОС НАУКИ – комплекс норм і цінностей, які визначають функціонування *науки* як соціального інституту із виробництва знання.

Концепт «етос науки» був актуалізований у межах соціології науки американського соціолога Роберта Мертон (1910-2003). Науку вчений розглядав як соціальний інститут, регулятивами функціонування якого є спеціальний комплекс норм і цінностей. Таке розуміння науки і визначило необхідність введення і обґрунтування нового концепту – етосу науки. Імперативи етосу науки забезпечують нормативну основу діяльності *наукової спільноти* і професійної поведінки вченого. Етос науки є обов'язковим для науковця. При цьому, на відміну від *етики вченого*, етос науки передусім спрямований не на особистість вченого, а на спільноту вчених.

У другій половині XX сторіччя, завдячуючи і працям Р. Мертона, підвищився інтерес до аналізу стосунків науки і моралі, а саме – специфіки прояву професійної моралі вчених у суспільстві, яка проявляється у невідповідності між належним (норми) і суцим (практики).

У визначенні Р. Мертона етос науки – це емоційно насичений комплекс цінностей і норм, які вчені поділяють. Ці норми виражені у формі приписів, заборон, переваг і дозволів, які легітимуються у термінах інституціональних цінностей. Поняття етосу науки сформульовано як сукупність чотирьох інституціональних імперативів: універсалізм (*universalism*),

комунізм (communism), незацікавленість (disinterestedness), організований скептицизм (organized skepticism). За першими літерами таку систему норм називають CUDOS.

Норма універсалізму засвідчує, що наука є найдемократичнішим підприємством з відомих людству. Ця вимога передбачає, що оцінка наукового результату залежить лише від його змісту, а не залежить від передсудів у стосунку етнічної, расової приналежності, статі, приналежності до наукової школи, репутації вченого тощо. Тобто оцінка наукового результату ґрунтується не на персональному рівні, а аргумент «до людини» не визнається обґрунтованим.

Норма комуналізму визначає відкритість результатів наукових досліджень для наукової спільноти. Результати *науки* мають стати надбанням наукової спільноти доступними для всіх, оприлюдненими у повному обсязі. Дослідники роблять свій внесок у спільний доробок наукової спільноти, знання виробляється індивідами, які спираються на інтелектуальну спадщину дисциплінарної спільноти. Ця вимога є приписом рівності членів наукової спільноти щодо права на істину.

Норма незацікавленості (безкорисності) – на результати наукового дослідження не повинні впливати ненаукові інтереси, а дослідник не має прагнути особистої вигоди, окрім розв’язання наукової проблеми. Це вимога-припис відкритості наукової комунікації, незалежності істинності чи хибності наукових висловлювань від корисності чи особистої вигоди.

Організований скептицизм – вимога критичного ставлення як до власних ідей, так і до ідей колег. Скептицизм вимагає сумніву у наукових результатах відповідно до припису «піддавати все сумніву».

Науковий етос можна вивести з моральної єдності учених, яка виявляється у наукових практиках, та спільної вимоги обов’язковості дотримання нормативно-ціннісних настанов етосу науки.

(Див. також: *академізм, академічна доброчесність, академічне письмо, академічна харизма, воля до наукової*

новизни, етика вченого, наукове дослідження, наукове знання, наукова революція, наукова школа, філософія науки).

Л. Шашкова

Ж

ЖИТТЄВІ ПРАКТИКИ КУЛЬТУРИ – ключовий концепт *культурної метаантропології*, який окреслює присутність *культури у повсякденності* людського буття. Враховуючи, що культура в своїх вищих і справжніх проявах означає красу і гармонійність буття людини, життєві практики культури – це присутність краси, яка наповнює людську повсякденність духовним смислом і душевною теплотою. Даний концепт був вперше запропонований і розгорнутий у концепцію у книзі С. Крилової «Краса людини в життєвих практиках культури: досвід соціальної та культурної метаантропології і андрогін-аналізу» (К., 2019).

Феномени тілесності, світогляду, вчинків та відносин постають тими практиками життя, які породжують культуру або руйнують її. Якщо в тілесності, мисленні, світогляді, вчинках та відносинах є краса, маємо розгортання культури на особистісному та соціальному рівнях, якщо ж ці феномени пронизує потворність, культура деформується на всіх цих рівнях. Вона стає псевдокультурою або антикультурою – набором видовищ та вражень, які пригнічують в людині свободу і любов, духовне і душевне начала.

Констатуючи кореляцію понять «краса» та «культура» і тих феноменів, які вони визначають, ми повинні усвідомити нетотожність цих понять і феноменів. Краса – це кульмінація культури. Якщо в життєвих практиках культури виявляється краса, вона надає їм конструктивності; історія знову й знову переконує нас, що життєві практики культури можуть бути й деструктивними. Це відбувається як правило поступово – через життєвий світ творців та глядачів (учасників) культури, в неї проникає моральна й екзистенціальна потворність. Наявність внутрішньої краси у світогляді, у вчинках та відносинах не дає

культури перейти червону межу, за якою вона стає антикультурою й псевдокультурою.

Життєві практики культури можна розділити на особистісні та соціальні – маємо життєві практики культури *особистості* та *культури спілкування*.

Життєві практики культури особистості значною мірою пов'язані зі статтю – адже саме тут краса людини досягає своїх граничних виявів та екзистенціальної напруги. Звісно, найбільш виразною й актуальною є проблема краси жінки. В усі часи жіноча краса постає не лише даністю, а й специфічною життєвою практикою культури цілісної особистості, яка в методології *андрогін-аналізу* виражається концептом «*андрогінізм*».

Суспільні життєві практики культури породжують культуру спілкування; тут мова йде про вчинки та відносини та, відповідно, про красу вчинків та відносин.

Таким чином, в контексті концепції життєвих практик культури культуру можна трактувати як особистісний та суспільний феномен. Культура є процес і результат діяльності особистостей-творців та суспільства, яке приймає їх творчість й включає в контекст життя.

Разом із тим культура – це особистісне буття будь-якої людини, а не лише творців культури. Адже культура приймається лише в особистісному зусиллі. Інша справа, що особистісне зусилля по прийняттю культури потребує подальшого творчого розвитку культури у вчинках та відносинах, який і породжує внутрішню красу людини. Можна говорити про особистісне та суспільне буття людини в культурі та *красу людини*, яка виникає, коли життєві практики культури набувають певної сили та гармонійності особистісного та суспільного вимірів.

В мультимедіологічному просторі *метаантропології*, *культурної метаантропології* й *соціальної метаантропології* у буденному бутті людини та суспільства особистісні й соціальні життєві практики культури часто-густо мають імітаційний

характер, в граничному бутті вони можуть ставати засобами системної маніпуляції, лише в метаграничному бутті вони набувають справжніх проявів, вносячи у повсякденне життя *духовність* і *душевність* вищих проявів культури, в яких *інсайт* поєднуються з *катарсисом*.

(Див. також: *андрогін-аналіз*, *андрогінізм*, *буття людини*, *буття буденне*, *буття граничне*, *буття метаграничне*, *інсайт*, *катарсис*, *культура*, *метаантропологія*, *культурна метаантропологія*, *соціальна метаантропологія*, *повсякденність*).

С. Крилова, Н. Хамітов

3

ЗАГАЛЬНОЛЮДСЬКЕ – поняття, яке окреслює те спільне, що є притаманним для будь-якого представника людського роду. У сучасному світі поняття «загальнолюдське» має передусім морально-ціннісне навантаження, тому не випадковим є словосполучення «загальнолюдські цінності». Це морально-ціннісні норми, які уможливають плідну комунікацію представників будь-яких рас, націй та етносів. У цьому плані цікавою є думка К.-О. Апеля про необхідність та умови «макроетики» – системи моральнісних цінностей та норм, які могли б бути спільними для людей, що належать до різних культур та ментальностей.

Поняттю загальнолюдського як правило протиставляється поняття національного. Таке теоретичне протиставлення виражає реальну колізію загальнолюдського та національного, головною причиною якої є бажання тієї чи іншої нації видати свої інтереси та цінності за загальнолюдські. Шляхом до розв’язання колізії загальнолюдського та національного є розуміння загальнолюдського як вільної комунікації націй та етнічних груп на основі взаємної *толерантності*.

Н. Хамітов

ЗАХІД ТА СХІД – когнітивні метафори та категорії *культури*, які визначають специфіку двох фундаментальних шляхів людського буття у світі та культур, що об’єктивуються на їх основі.

Під Заходом можна розуміти шлях людського буття у світі, який виражається в сукупності культур (*метакультури*), заснованій на єднанні античного та християнського світовідношення. У широкому сенсі слова Захід охоплює ті регіони планети, де поширилися цінності античної та

християнської культур. У строгому сенсі слова Захід – це західноєвропейська культура. Головними цінностями західного шляху людського буття у світі є ідея *особистості*, яка впливає з самої сутності християнського світогляду, ідея і практика технічного оволодіння природою як певним об'єктом, що повинен підкоритися людині, та ідея історії.

Схід – це шлях людського буття у світі, який об'єктивується в метакультурі, що має своїм підґрунтям взаємодію буддійського світовідношення з індуїзмом, а також із даосизмом та конфуціанством. Це – визначення Сходу в строгому сенсі слова – саме як шляху буття, що протистоїть Заходу. Схід у широкому сенсі слова є тотожним Азії, а тому включає в себе також мусульманську культуру, що є місцем зустрічі Заходу та Сходу в строгому сенсі. Фундаментальною особливістю східного шляху людського буття є «природність»; з цього приводу Гегель зазначає, що на Сході Абсолютний дух досягає дійсності не в собі самому, а у сфері природи. Принциповими особливостями східного шляху буття є також фаталізм, який зумовлює дивну статичність традицій, та парадоксально пов'язана з ним ідея само-покарання (карми).

В епоху Нового часу починається експансія Заходу на Схід, яка у XIX столітті досягає свого апогею. Східні культури вважаються «відсталими», вони знаходяться на етапі розвитку, який Захід уже пройшов, що дає право на цивілізаторську та релігійно-місіонерську діяльність. Такі уявлення стають основами ідеології колонізації. Проте у XX столітті відбувається й протилежний процес – духовна експансія Сходу на Захід у формі релігійно-філософських систем, практик оздоровлення та бойових мистецтв. Все це приводить до того, що наприкінці XX століття Захід та Схід розглядаються як рівноцінні шляхи буття.

Слов'янський регіон, що міститься між Сходом та Заходом, зважаючи на його християнський характер, тяжіє до культурно-ціннісного простору Заходу.

Н. Хамітов

ЗНАННЯ НАУКОВЕ – див.: *наукове знання*.

ЗНЯТТЯ (нім. *Aufhebung* – скасування і збереження) – категорія німецької класичної філософії, особливо філософії Гегеля, що означає збереження в сучасності всього позитивного з минулого, а тому виражає єдність знищення і відновлення. Гегель використовує термін «зняття» для характеристики процесу розгортання Абсолютної ідеї й Абсолютного духу.

У діалектичній тріаді «теза – антитеза – синтеза», що описує цей процес, кожна наступна ступінь несе в собі сутнісні елементи попередньої, звільнившись від усього випадкового.

Н. Хамітов

І

ІДЕНТИЧНІСТЬ – концепт *філософської антропології й філософії культури*, який окреслює єдність спільноти на основі обрання її членами спільних *цінностей* та інтересів.

Важливо відрізнити ідентичність й *ментальність* спільнот. Якщо ментальність є явищем духовно-культурним, то ідентичність – передусім соціально-політичним. Ідентичність можна обрати, тоді як ментальність передається з «молоком матері». Ментальність і ідентичність можуть бути в гармонії, коли друга органічно виростає з першої, а можуть вступити в конфлікт, коли особистість чи спільнота обирає ідентичність, що суперечить її ментальності. Тому, говорячи про свободу вибору ідентичності в сучасному демократичному світі, ми повинні враховувати цю суперечність, яка часто залишається неусвідомленою, деформуючи практичну реалізацію політики *мультикультуралізму* у світі, зокрема у Європі.

Водночас носії локальної ідентичності здатні конструктивно входити у контекст інтегральної ідентичності, що постає як цивілізаційна ідентичність для певної групи спільнот. Головне при цьому не розривати зв'язків зі своєю батьківською ментальністю й ідентичністю. Це дозволяє уникати конфліктів і збагатити більш інтегральну ідентичність.

(Див. також: *аутентичність, ментальність, культура, культурна антропология, культурна метаантропология, мультикультуралізм, філософська антропология, філософія культури, цінності*).

Н. Хамітов, С. Крилова

ІНДИВІД, ІНДИВІДУУМ (від лат. *individuum* – неподільне) – поняття, що визначає одиничне в його відмінності від загального та особливого, окрему живу істоту.

Поняття «індивід» може характеризувати як людину, так і тварину, але частіше стосується саме людини, корелюючи з поняттям «особа». Індивід відрізняється від індивідуальності, яка є неповторністю та своєрідністю індивіду. Індивідуальність є те особливе, що відрізняє індивіда від інших індивідів даного класу, а також від будь-якого іншого індивіду.

В європейській філософії до епохи Відродження поняття «індивід» та «індивідуальність» по суті були тотожними поняттю «атом». З епохи Нового Часу відбувається розведення цих понять. У глибинній психології К. Юнга індивідуальність – це найбільш глибока структура внутрішнього світу індивіду, що корелює з поняттям «самість» і розкриття якої відбувається в процесі *індивідуації*. У *персоналізмі* та *персоналістично орієнтованій психології* індивідуальність – це поверхневий вияв своєрідності індивіду, більш глибинним є *особистість*.

Н. Хамітов

ІНДИВІДУАЛЬНІСТЬ – див. *індивід*.

ІНДИВІДУАЦІЯ (від лат. *individuatio*) – 1) поняття, яке окреслює виявлення індивідуального із універсального та їх взаємодію. Ідея індивідуації зустрічається вже у стоїків, її розгорнуте розуміння маємо в середньовічній філософії. Поняття «індивідуація» використовується в номіналізмі, реалізмі, концептуалізмі. Фома Аквінський, формулюючи «принцип індивідуації», створює своєрідну діалектику універсального та індивідуального. Універсалії – загальні поняття, проходять індивідуацію тричі: «до речей» – як задуми Бога про світ, «в речах» – як сутності, що виникли в процесі

творення світу, та «після речей» – як форми пізнання світу людиною.

2) Поняття аналітичної психології К. Юнга, яке означає процес становлення внутрішнього світу людини в результаті освоєння свідомістю змісту індивідуального і колективного позасвідомого. Індивідуація за К. Юнгом – це визрівання «самості» (das Selbst), яка є гармонією індивідуального та колективного, свідомого та позасвідомого. Поняття індивідуації в аналітичній психології К. Юнга корелює з поняттям персоналізації в *персоналізмі* та *метаантропології*.

Н. Хамітов

ІНДИВІДУУМ – див. *індивід*.

ІННОВАЦІЯ (від лат. «in» – всередині, в напрямку та «novatio» – нововведення, оновлення, зміна) – результат інтелектуальної діяльності людини, відкриттів, винаходів, раціоналізації, творчості, який інвестований у розробку і отримання нового знання, ідеї, технології, виробу, організаційних форм, соціальних нововведень, з наступним процесом їх упровадження та фіксованим отриманням додаткової цінності у вигляді прогресу, пріоритету, лідерства, випередження, прибутку, якісної переваги, креативності. Інновація включає *науку* в контекст суспільства, *культури* й *цивілізації*.

Поняття інновації з'явилося у наукових дослідженнях XIX ст., а в науковий обіг уведено в працях економіста Йозефа Шумпетера у 30-ті рр. XX ст. при аналізі змін економічних систем. Поняття інновації застосовується до пояснення і поступових, і радикальних змін завдяки тому, що метою нововведень є підвищення ефективності, економічності, якості життя, відкриття нових можливостей. Також це поняття

застосовується і до здійсненої творчої діяльності. Водночас інновацією вважається не просто оновлення чи нововведення, а лише таке, що суттєво підвищує ефективність системи.

У *філософії* поняття інновації застосовується для позначення тих предметів, які створюються або інтерпретуються у якості нових сутностей. В епістемології існує дилема традиції та інновації в обґрунтуванні процесуальності мислення (традиційне і творче мислення), яка розв'язується визнанням існування як ситуацій слідування нормі, традиції, так і ситуацій, які потребують формування нової мисленнєвої традиції.

(Див. також: *воля до пізнання і творчості, інтелект, наука, наукове мистецтво, наукова школа, творення*).

Л. Шашкова

ІНОБУТТЯ – філософська категорія, що визначає процес суперечливого розвитку світу та людини в ньому, можливість виходу за межі наявного буття в нові буттєві стани.

Категорія «інобуття» (*Anderessein*) у сучасному значенні генетично походить з філософії Гегеля і виражає вихід будь-якого явища на новий щабель розвитку при збереженні своєї онтологічної своєрідності. Так, у системі Гегеля буття природи розгортається як інобуття Абсолютної Ідеї, а дух постає інобуттям природи. Стосовно людини інобуття є власним буттям, але й іншим по відношенню до попереднього стану (дитина – підліток).

У сучасній філософії інобуття осмислюється передусім як буття іншої особистості, з якою людина може вступити або у відчуження, або у *комунікацію*. Звідси категорія інобуття стає поруч із словосполученням «відкритість буття», яке характеризує комунікативну спрямованість людини і є характерним для цілої низки філософських течій сучасності – *екзистенціалізму, персоналізму, комунікативної філософії, екзистенціальної антропології, метаантропології*. Така

відкритість зрештою означає *толерантність* – здатність до діалогу та консенсусу.

Подеколи інобуття трактується як синонім потойбічного, трансцендентного буття – буття за межами емпіричного існування. Цей ракурс вживання даного терміну також натякає на здатність особистості до безмежного розвитку, до виходу за обрії буденності.

Н. Хамітов

ІНСАЙТ – (англ. *insigt* – проникливість, розуміння) – стан раптового інтуїтивного осяяння, який не можна безпосередньо вивести з досвіду суб'єкта. Поняття «інсайт» – одне з центральних в інтуїтивістській теорії пізнання. Гештальтпсихологія протиставляє ідею інсайту ідеї осягнення світу шляхом «спроб» та «помилوک», що властива біхевіоризму.

Поняття «інсайт» широко використовується у різних школах *психоаналізу*, де трактується як результат комунікативних зусиль аналітика і пацієнта, направлених на осягнення причини проблеми, яка відображена у позасвідомому у формі душевних травм та комплексів. Стан інсайту може бути у пацієнта або психоаналітика, проте справжній інсайт, що актуалізує особистість і звільняє її від травм та комплексів, – це взаємне, «комунікативне» прозріння. Такий інсайт корелює з *катарсисом*.

(Див. також: *людина, світогляд, інтелект, психоаналіз, філософська антропологія, філософський психоаналіз*).

Н. Хамітов

ІНТЕЛЕКТ (від лат. *intellectus* – розсудок, розум) – розумовий потенціал людини, що використовується для адаптації до оточуючого середовища. У цьому сенсі рівень чи

ступінь інтелекту можна пов'язати з рівнем пристосування до середовища. Інтелект можна розуміти як здатність обробляти інформацію, на відміну від ерудиції, що означає усього лише наявність інформації в пам'яті. Звідси зрозуміле різницю життєвого світу і життєвих ролей ерудита та інтелектуала.

Інтелект можна пов'язати насамперед із понятійним мисленням. Інтелект насамперед оперує з абстракціями, намагаючись відвернутися від почуттів і цінностей, переживання яких приводить до образно-цілісного бачення світу. Швейцарський психоаналітик і філософ К. Г. Юнг вдало помітив це: «Якщо ви маєте намір мислити по-науковому... безпристрасно, то прийдеться відмовитися від чуттєвої шкали цінностей. Тут вас не повинні турбувати почуття, інакше вам чого доброго почне здаватися, що міркувати про свободу волі значно важливіше, ніж, приміром, займатися класифікацією вошей».

Інтелект пізнає світ, дроблячи його на об'єкти й узагальнюючи їх. Для цього необхідно відсторонитися від почуттєвих і оціночних уявлень буденності, що гальмують понятійні узагальнення як рух від явища до сутності. Так народжується наука. Пізнаючи світ у відволіканні від почуттєвого як буденного, інтелект і породжувана їм наука створює пафос раціонального і логічного, які повинні перебороти і перевершити почуттєве і ціннісне. І це дійсно так, якщо мова йде про почуття й оцінки *буденного буття*. Однак почуття і цінності можуть існувати і за межами буденного буття і при цьому підніматися над понятійним осягненням світу.

Інтелектуал часом забуває, що у своїх основах раціональне і логічне спирається на постулати й аксіоми, що не можуть бути доведені суто логічно. З іншого боку, наука, породжувана систематичною діяльністю інтелекту, з необхідністю має потребу в почуттєвому й екзистенціальному, щоб увійти в більш широкий контекст культури. Без цього інтелектуал-вчений нагадує глухонімого, який не хоче знайти

способи спілкування з навколишньою світовою цілісністю і задовольняється своїми межами, називаючи їх межами світу.

(Див. також: *людина, світ, світогляд, штучний інтелект, метаантропологія штучного інтелекту, філософська антропологія*).

Н. Хамітов

ІНТЕЛЕКТУАЛЬНА ГЛАМУРНІСТЬ – поняття метаантропологічної естетики, яке виражає маніпуляцію концептами та метафорами, що призводять до спотворення чи втрати ясності сенсу. Найчастіше позасвідомим мотивом такої маніпуляції є здобуття безпеки та влади.

Інтелектуальна гламурність виявляється у тому, що хитромудрість мови поєднується з використанням «модних» понять, «модних» творів і прізвищ їх авторів. Характерною рисою гламурного інтелектуала є прагнення передати прочитане чи почуте, а не екзистенційно пережито; це можна передати метафорою «інтелектуальне пліткарство».

За зовнішньої словесною красою і вишуканістю гламурного інтелектуалу часто ховається творче безсилля, брак душевності і людяності, ширість підміняється розсудливістю і точністю матеріалу, що переказується. Це залишає таку людину в межах *буденного буття і буденного світогляду*.

Н. Хамітов, С. Крилова

ІНТЕЛІГЕНТ І ІНТЕЛЕКТУАЛ – фундаментальні життєві ролі творців культури, які поляризуються у *культурі постмодерну* і *культурі метамодерну*.

Інтелігент створює духовно-моральні виміри культури, інтелектуал – переважно естетичні та науково-технічні.

Якщо інтелектуал – суб'єкт критичного дискурсу, орієнтований на іронічні, трагічні або «реалістичні» запитання про істину, то інтелігент – це людина, яка шукає істину заради цілісності своєї *особистості* та плідності відносин з Іншим і *світом загалом*, її цікавить здобуття істини, служіння істині та здатність бути в істині.

Роль інтелектуала принципово протилежна класичному ідеалу мудреця як носія універсально значущої істини, який є на думку М. Фуко є «індивідуалізованою фігурою... самої універсальності». Натомість роль інтелігента є продовженням традиції практичної *мудрості*, що оживляє моральні принципи своєї епохи і створює моральні принципи своєї епохи. Сучасний інтелектуал не тільки не працює більше у сфері універсального, а й виступає «руйнівником очевидностей та універсальностей» (М. Фуко), тоді як інтелігент самим фактом свого буття створює нові очевидності та універсальності.

Все це дозволяє допустити необхідність та можливість взаємодії цих ролей у *культурі постмодерну* й *культурі метамодерну*.

Н. Хамітов

ІРОНІЯ – здатність людини до комічного сприйняття пафосу у власній чи чужій життєвій стратегії. У цьому полягає принципова відмінність іронії від гумору та сатири, які спрямовані на висвітлення однозначних хиб людської природи, а тому і сприймаються більш однозначно.

Використовуючи термінологію Ж. Дерріда, іронію можна визначити як *деконструкцію* пафосу. Іронія протистоїть пафосу як засліпленню власними чи чужими чеснотами. Це актуалізує іронію в періоди руху від тоталітарних до демократичних спільнот.

Іронія – це важлива складова культуротворчої діяльності, дозволяючи більш критично сприймати можливості *особистості* та спільноти особистостей. Руйнуючи простір

пафосу, іронія створює нову, більш відкриту реальність, проте, стаючи пафосом сама, призводить до руйнації творчих здібностей і відчуття *смыслу*.

Тому самоіронія особистості є не лише обмеженням власного пафосу, але й власної іронії. У результаті мова може йти про гармонію іронії та пафосу. Прикладами такої гармонії були діалоги Платона і, особливо, образ Сократа в цих діалогах. Гармонію іронії та пафосу зустрічаємо в творчості І.В. Гете та енських романтиків. У творчості Ф. Ніцше маємо надзвичайно суперечливу взаємодію іронії з пафосом.

У культурі ХХ століття співіснують різноманітні форми взаємодії іронії та пафосу – від м'яких (М. Бердяєв, К. Ясперс, Г.К. Честертон) до жорстких та брутально-напружених (В. Розанов, О. Вейнінгер, Г. Маркузе).

Іонія відіграє ключову роль у культурі постмодернізму. По суті справи, постмодернізм можна визначити як культуру, яка переводить пафос у іронію. Саме іронія стає пафосом постмодернізму; це зумовлює своєрідну творчу стагнацію, яка усвідомлюється як сумна ознака ситуації постмодерну.

Н. Хамітов

ІРРЕАЛЬНЕ (від пізньолатинського *irrealis* – нереальний) – те, що не має онтологічної достовірності, існує лише як символ чи образ, у царині уяви. Подеколи ірреальне ототожнюють з поняттями «фантастичне», «неможливе».

У різних світоглядних системах ірреальне трактується діаметрально протилежно: у межах матеріалістичного світогляду ірреальним є світ трансцендентного, в містико-ідеалістичному світогляді ірреальним вважається емпіричний, «тілний» світ. Остання точка зору в найбільш послідовній формі виражена у Веданті та культурі індуїзму, де емпіричний світ визначається як ілюзія («майя»).

Н. Хамітов

К

КАЛОКАГАТІЯ – поняття, що виражає гармонію морально-етичного та естетичного вимірів людського буття в *культурі*. У більш вузькому сенсі термін може означати ідеал моральної та фізичної досконалості.

Ідеал калокагатії формується та розвивається в античній культурі гомерівської та архаїчної епох як ідеал аристократа-рабовласника, що поєднує в собі атлетичну могутність із моральнісними чеснотами воїна. Ідеал калокагатії набуває художньої завершеності у класичну епоху античності (V ст. до н. е.). Він представлений у пластичних видах мистецтва – передусім у скульптурі – (Поліклет, Фідій), а також у поезії та драматургії (Піндар, Софокл).

Ідеал калокагатії набуває широкого розвитку в епоху Відродження. Своєрідну інтерпретацію його ми зустрічаємо у творчості Ф. Ніцше, який вбачає в калокагатії ознаку буття «Надлюдини». У філософській думці XX століття поняття «калокагатія» використовується передусім у *етиці* та *естетиці*, однак використовується також і у *філософській антропології*.

Н. Хамітов

КАТАРСАЙТ (від *катарсис* [давньогрецьке κάθαρσις – очищення] та *інсайт* [англ. insight – проникливість]) – неологізм *метаантропології*, *метаантропологічної естетики*, *метаантропології культури*, *філософського психоаналізу*, який визначає специфіку *філософського мистецтва* через поєднання катарсису і інсайту при творенні та сприйнятті тексту.

Неологізм «катарсайт» був вперше запропонований і обговорений у 2012 р. на низці засідань методологічного семінару «Філософська антропологія як метаантропологія» (Київ, Інститут філософії НАН України).

В *філософській арт-терапії*, яка є важливим інструментом актуалізації *особистості* у філософському психоаналізі та *андрогін-аналізі*, катарсайт постає кульмінаційним моментом, який дозволяє поєднати раціональне й чуттєве, есенціальне й екзистенціальне, *душевність і духовність*.

(Див. також: *андрогін-аналіз, афоризмотерапія, екзистенція, екзистенціальна антропологія, метаантропологія, філософський психоаналіз, світогляд, філософська антропологія, філософська арт-терапія*).

Н. Хамітов, С. Крилова

КАТАРСИС (давньогрецьке κάθαρσις – очищення) – складна трансформація внутрішнього світу людини, що виникає внаслідок переживання трагічних колізій та можливості їх розв’язання, виводячи на новий рівень буття. У сучасній філософії поняття «катарсис» використовується в естетиці, філософії мистецтва, етиці та в різноманітних напрямках філософії людини.

Термін «катарсис» у сенсі духовного очищення зустрічаємо в Піфагора, Геракліта та Платона. Аристотель пов’язує катарсис передусім із трагедією, називаючи її «очищенням від афектів».

Поняття катарсису актуалізоване й по новому інтерпретоване в кінці ХІХ ст. Фрейдом та Брейером, широко використовується в сучасних школах *психоаналізу*. В *актуалізуючому психоаналізі* й *андрогін-аналізі* поняття «катарсизація» протиставляється поняттю «сублімація» і означає творчість та її сприйняття, які виникають на основі екзистенційно-світоглядного очищення витіснених у позасвідоме бажань, травм та комплексів.

Н. Хамітов

КОМП'ЮТЕРНА ЦИВІЛІЗАЦІЯ – тип цивілізації, заснований на масовому використанні персональних комп'ютерів, технологічна основа інформаційного суспільства. Комп'ютерна цивілізація виникає наприкінці ХХ століття і є логічним завершенням технотворчості західного світу. Комп'ютерна цивілізація веде до звільнення людини від рутинної праці, однак у ній криється небезпека алгоритмізації і знеособлювання людського життя. Це протиріччя постійно відтворюється в людському бутті початку ХХІ століття. Забираючи в людини механічну працю, комп'ютер повертає її людині у вигляді споживаної інформації. Небезпека полягає в тому, що комп'ютерна цивілізація перетворює знання в інформацію, а пізнання – в інформування.

Знання – щось принципово інше, ніж інформація. Знання є екзистенціально і особистісно наповнена інформація. Люди, що живуть, що спілкуються й розважаються за допомогою комп'ютера, звільняються і поневолюються одночасно. Вони несуть на собі печатку комп'ютера. Вони не хочуть пізнавати світ, вони бажають одержувати інформацію про нього. Алгоритми, що передані людиною комп'ютеру, повертаються до людини. Це раціоналізує життя в комп'ютерній цивілізації й робить бездушною її, що може призводити до катастрофічного наростання самотності людини. І проблема не в тому, щоб відмовитися від комп'ютерів, не в тому, що вони зайві для людського роду. Проблема в неготовності людини витримати спокусу комп'ютером, у відставанні духовного й особистісного прогресу від технічного. Проблема у відставанні прогресу культури від прогресу цивілізації.

Тому звільнення людини від механічної діяльності за допомогою комп'ютера може призвести в найближчому майбутньому до соціальних і екзистенціальних потрясінь. Люди, що вивільняються з виробничої сфери, можуть виявитися перед *погрозою* втрати сенсу існування – у зв'язку з неготовністю до творчої актуалізації, у якій усе більше має потребу навколишній світ. Свобода для звільнених комп'ютером може виявитися

занадто важким тягарем. І вони можуть спробувати звільнитися від цього тягаря – звільнитися від свободи – через руйнування комп'ютерної цивілізації.

Тому для світу початку III тисячоріччя стає гранично важливим розвиток ідеї і практики творчої реалізації особистості в *культурі*.

Н. Хамітов

КОМУНІКАЦІЯ – максимально широкий термін, що окреслює людську взаємодію у світі. У сучасній філософії використовується передусім як ознака конструктивної взаємодії особистостей, соціальних страт, націй та етносів, яка розгортається на основі взаємної толерантності й порозуміння. Поняття комунікації широко використовується у філософії К. Ясперса, а також у сучасній німецькій практичній філософії (К.О. Апель, Ф.О. Больнов, Ю. Хабермас), яка отримала назву «комунікативної».

Комунікація, яка є лише зовнішньою, маніпулятивною, кінець кінцем призводить до переживання внутрішньої, екзистенціальної самотності. Вихід за межі такої внутрішньої самотності можливий лише у внутрішній комунікації. Під внутрішньою комунікацією можна розуміти таку комунікацію, що торкається глибинних смисложиттєвих орієнтацій і має вільний характер. Це, передусім, комунікація-з-собою як акт самопізнання та самовідтворення, процес діалогу з власним Я. Але внутрішня комунікація є й комунікацією-з-Іншим, в якій Інший постає не як об'єкт, «Воно», а як суб'єкт, «Ти». Внутрішня комунікація розгортається як єдність духовної та душевної комунікації і може бути названа особистісною комунікацією.

Н. Хамітов

КОМУНІКАЦІЯ МАСОВА (англ. mass communication) – систематичне розповсюдження інформації серед великої кількості людей за допомогою друку, радіо, телебачення, аудіо-відеозапису та комп'ютерних мереж. Масова комунікація є необхідною умовою існування масової культури. Соціальними передумовами масової комунікації стало суспільство масового споживання з такими його рисами як індустріалізація, урбанізація, стандартизація виробництва та способів життя.

Технічною передумовою масової комунікації стало створення у першій половині ХХ ст. технічних пристроїв, які реалізували можливість швидкої передачі інформації для величезної аудиторії, розпорошеної у просторі. За допомогою масової комунікації відбувається поширення важливих інформаційних повідомлень, що зумовлює єдність регіону, нації, людства. Проте сама наявність масової комунікації породжує три фундаментальні соціальні та екзистенціальні проблеми:

1. Подеколи масову комунікацію використовують для тиску на свідомість та підсвідомість і маніпуляцій людьми – передусім при використанні економічної та політичної реклами; це призводить до своєрідного «зомбування» великих мас людей.

2. Орієнтація на масового споживача інформації веде до спроб стандартизації та спрощення внутрішнього світу людини.

3. Доступність та «серійність» інформаційних потоків у мережах масової комунікації породжують «інформаційну наркоманію» – внутрішній стан людини, коли продукція масової комунікації стає важливішою за події власного життя (перегляд телесеріалів тощо). У даному випадку масова комунікація стає стіною між особистостями і формою руйнації екзистенціального спілкування, що призводить до наростання внутрішньої самотності та відчуження.

Н. Хамітов

КОНТРКУЛЬТУРА (лат. *kontra* – проти, лат. *culura*) 1) ідеологія й практики розвитку *культури*, які розвинулися, починаючи з другої половини ХХ ст. і активно протистоять традиційній культурі як альтернативна її версія, що сповідує нонконформізм і повстання проти «суспільства споживання»; 2) етап розвитку будь-якої *субкультури*, коли вона робить акцент не на власному розвитку, а на спротиві традиційній культурі, яка трактується як «офіційна», несправжня тощо. Розрізняючи поняття «контркультура» і «субкультура», слід зазначити, що контркультура часто виявляється у конкретних субкультурах, проте субкультура не завжди є контркультурою.

Неологізм «контркультура» запропонував американський філософ, культуролог і соціолог Теодор Роззак (Theodore Roszak) у дослідженні «Створення контркультури: Роздуми про технократичне суспільство та його молодіжну опозицію» («The making of counter culture: Reflection on the Technocratic Society and its Youthful Opposition», 1969), аналізуючи в ній нові процеси молодіжного руху США Західної Європи в 1960-і роки. Концепція контркультури значною мірою спираються на екзистенціалізм А. Камю, Ж.-П. Сартра й соціальну теорію Г. Маркузе. Теоретичні, есеїстичні й художні тексти вказаних авторів, з одного боку, відобразили реалії контркультури, а з іншого – виступили каталізаторами її поширення й розвитку.

В контексті *метаантропології* й *культурної метаантропології* контркультуру можна осмислити як феномен граничного буття людини, яка акцентована передусім волею до влади, а вже в другу чергу – волею до пізнання й творчості.

(Див. також: *культура*, *культурна антропологія*, *культурна метаантропологія*, *культурологія*, *масова культура*, *субкультура*).

Н. Хамітов, С. Крилова

КОНСТРУКТИВНЕ ПРОТИРІЧЧЯ – *протиріччя*, що приводить до синтезу протилежностей і нової гармонії. Виходячи з традиції німецької класичної філософії (Кант, Фіхте, Шеллінг, Гегель), таке протиріччя можна визначити як діалектичне.

Саме розв’язання таких протиріч приводить до еволюції світу на всіх його рівнях – конструктивні протиріччя – це не тільки протиріччя *свідомості*, а й протиріччя *буття*. З’єднуючи протилежності в синтезі, конструктивні протиріччя приводять до відновлення реальності.

(Див. також: *діалектика, діалектичне мислення, протиріччя*).

Н. Хамітов

КОНЦЕПТ (лат. *conceptus*) – смислова одиниця, за допомогою якої відбувається досягнення реальності як в *науці* і *філософії*, так і в *культури* в цілому.

В українській мові (науковій, художньо-літературній, буденній) нині терміни «концепт» і «поняття» широко використовуються як ідентичні. В наукових текстах сучасної літератури переваги надаються терміну «концепт». Але зміст терміна «концепт» і терміна «поняття» не тотожний.

Семантика терміну «концепт» надто багатозначна: починаючи від мисленнєвої структури «ідея» (у значенні Платона і Арістотеля) і до тлумачення змісту концепту як «розуміння», «сенсу», «смислу», «осердя логіки», сутність ментальності (у значенні Фоми Аквінського) тощо. Зустрічаються навіть, можна сказати, в сучасному слововжитку курйозні вживання терміну концепт. Так в деяких крамницях Києва на Подолі, маркуючи брендові товари, вказують – це «Т – концепт». («Т», мабуть «товар»).

Щоб розгорнути зміст поняття «концепт», звернемося спочатку до трактувань відомих зарубіжних і українських філософських словників.

I. Концепт: 1. Загальне поняття або ідея; 2. Ідея чогось, утвореного мислено поєднанням усіх його характеристик або деталей; узагальнений образ. 3. Прямо зрозумілий або досягнутий інтуїтивно предмет думки. 4. Основна думка або образ, особливо втілений у плані або втіленні чогось.

II. Концепт: 1. Загальне поняття, абстрактна ідея (концепт еволюції). 2. Ідея або винахід щодо допомоги продати або прорекламувати товар загального вжитку (нова концепція купальних костюмів). 3. Філософська ідея або ментальний малюнок групи або класів предметів, утворених поєднанням усіх їхніх сторін (пізніше латинське *conceptus* від *concept* див. *conceive* – осягати, розуміти).

III. Концепт: Слово «concept» відсилає до того, що виробляє свідомість у своїй метафоричній творчості до будь – якої духовної витонченої репрезентації; семантика терміна *conceptus*: з одного боку він позначає у пізнавальному сенсі продукт внутрішнього дозрівання, а з іншого боку, його етимологію (*conceive*: разом схоплювати) вказує на поєднання множини елементів в єдиному сприйнятті.

IV. Концепт: Система понять про ті чи інші явища; процеси; спосіб розуміння, тлумачення якихось явищ, події, основна ідея будь – якої теорії, головний задум. Існуючі і інші довідники розкривають поняття «концепт» як вираження ментальних операцій (логічних, інформаційних, психологічних, мовленнєвих тощо).

Зміст поняття «концепт» – це продукт суб'єкт-суб'єктної і суб'єкт-об'єктної діяльності, він виражає розуміння людиною її буття у світі, є полем функціонування і творення соціально-культурного середовища людини, постає його постійним історичним оновленням.

Термін «концепт» набрав чинності як конструкт смислотворення за доби європейського Середньовіччя. Саме у

цей період був подоланий синкретизм античного світосприймання і сформована самостійна духовна складова людини, її гуманістична сутність, ідеали і людські цінності. Їх формування було на теренах світових релігій і характеризується особливостями кожної з світових релігій, їх історії, соціально – культурних засад минулого та сьогодення.

Ключем до розуміння феномена «концепт» як форми мислення є створена за середньовіччя трактовка поділу знань на номінальні, реальні та концептуальні (П'єр Абеляр та інші). Номіналії – це слова – імена, які дає людина існуючим речам; реалії – це самі матеріальні речі, якими оперує людина; концептуалії – духовні структури, що створюються людиною як мислячою істотою.

Концепти мисленнєво презентують світ людини, смисли і значення, охоплюють в мисленні і чуттях минуле, сучасне і майбутнє.

Наукові концепти є мисленнєвими структурами текстів і контекстів. Їх зміст виражається когніто-семантичними і логіко-синтаксичними предикатами, які завжди знаходяться в становленні. На відміну від понять традиційної класичної формальної логіки, терміни якої (поняття, судження, умовиводи) строго фіксовані (мають відповідні правила), логіка концептів скоріше є подіями, станами розмежування буття і небуття, можливостей оновлення та переходу до іншого. Концепти метафоричні, екзистенціальні, ідентифікуються персонажами. Для прикладу можна назвати концепт «субстанція», що персоніфікується з іменем «Френсіса Бекона» та ін.

Як мисленнєві процеси, концепти виражають множину смислів, які водночас виходять за межі узвичаєного пізнання. Концепт розширює простір значень, демонструє їх постійне становлення і оновлення. Будь-який концепт має значення тільки при розв'язанні окресленого ним плану та майбутньої рефлексії над ним. Особливе значення має зосередження уваги над негативними предикатами мислення. Загалом концепт як

форма мислення є парадоксальним знанням: він водночас орієнтує на утвердження знання і його протилежності, неповноту існуючого. Якщо це йдеться про наукове знання, то необхідно підкреслювати цінність наукового знання, але і враховувати так зване «вчене невігластво».

Теоретичну розробку концептів здійснювала ціла низка авторів минулого і сучасного. Назвемо тільки окремих з зарубіжних – Б. Рассел, К. Поппер, Ж.-П. Сартр, Ж. Дельоз, Ф. Гваттарі та ін., а також українських – С. Кримський, П. Йолон, М. Попович та ін.

Семантично (і вербально) концепт репрезентується терміном «концепція». Концепція є розгорнутим змістом концепту, його понятійною структурою. Тому аналіз і функції концепту уточнюються в концепції. Водночас концепція має і своє понятійне поле. Ними передусім є констатація феномена розуміння, вмереження текстів в контексти, ціннісні етико-естетичні уподобання людини, постійне піклування про гідне майбутнє.

(Див. також: *академізм, наука, концепція, наукове дослідження, прикладні наукові дослідження, теоретична філософія, філософія науки, фундаментальні наукові дослідження*).

В. Рижко

КОНЦЕПЦІЯ (лат. *conception*) – розгорнута система *концептів*, яка моделює реальність, дозволяючи пізнавати й трансформувати її. В *науці* концепція зазвичай вважається формою пізнання, яка передує *теорії*, постаючи її зародком, ідеєю.

В зарубіжних і українських філософських словниках маємо цілий спектр визначень поняття «концепція, що відображає плуральність даного феномена в *культурі*.

I. Концепція: 1. Акт або стан осягання себе. 2. Запліднення; утворення зиготи внаслідок з'єднання сперматозоїда і яйцеклітини. 3. Продукт запліднення – ембріон. 4. Загальне поняття; ідея. 5. Щось зрозуміле. Ця теорія є концепцією генія. 6. Походження; початок. 7. Проект, план. 8. Акт або спроможність утворення понять, ідей або концепцій.

II. Концепція: 1. Акт або випадок осягання; процес осягання себе. 2. Ідея або план, зокрема нового й сміливого (уся концепція виявленої оригінальності). 3. Спроможність щось уявити.

III. Концепція: Система понять про ті чи інші явища, процеси. спосіб розуміння, тлумачення якихось явищ, подій; основна ідея будь-якої теорії, головний задум.

Основний зміст тлумачення поняття «концепція» як загального поняття, ідеї, а також концептуальна характеристика когнітивних властивостей деяких біологічних характеристик людини чи тварини. Така розмаїтість трактовки концепції приваблює можливостями розкриття креативного змісту концепцій, зародження нового, досі неіснуючого. Істотно, що поняття концепція значною мірою пов'язується із самосвідомістю, трактується як акт (стан) осягнення самого себе, або іншими словами, йдеться про творення «Я-концепції». Саме на основі осягнення себе стають можливими процеси творчості, оригінальності, формування нових ідей.

У цьому плані трактовка концепції в українському «Філософському словнику» (К., 2002) прикметна концентрацією уваги на «системність» понять про ті чи інші явища, спосіб розуміння їх та тлумачення, а також, мовляв, концепція є основною ідеєю будь – якої теорії, головним задумом. Ці міркування істотно доповнюють існуючі зарубіжні трактовки концепції.

Концепція – це розгорнута форма концептів як мовних (вербальних), семантико-синтаксичних, логіко - прагматичних структур. Істотним для концепції є її вмереженість в поле

існуючого знання: фактів, гіпотез, теорій, структур як філософії, так і ідеології (свідомої, підсвідомої та несвідомої тощо).

Особливість знань в структурі концепцій в тім, що вони є не тільки знаннями – операціями над відповідними об'єктами (предметними, знаково-символічними тощо), а є презентантами, або краще говорити, функторами знання, що реалізують відношення людини до того з чим вона взаємодіє. Йдеться про вмереження людини в зміст взаємодії суб'єкта і об'єкта. Останнє називають сприйняттям – розумінням феномену буття людини. Відтак йдеться про мовлення, практики психологічні, світоглядно-культурні контексти людської діяльності.

В текстовому мовленні концепції представляються категоріальними структурами: онтологічними, гносеологічними, праксеологічними та екзистенціальними (К. Ясперс, С. Кримський та ін.).

Реалізація концептуальності мислення здійснюється в формі дискусії, а не в формі дискурсу. Концепція завжди є проблематичним знанням, вона представляє сферу філософського мислення. Але мислення особливого, яке є осмисленням, рефлексією наукових понять, смислів, сенсів, понятійної структури конкретних наук (природничих, технічних, соціальних). Ці знання є текстами і контекстами науки і філософії. Вони є гібридними. Їхнє основне завдання – це розкривати розуміння, смисли, значення науки і філософії. Дисциплінарно в одних випадках вони асоціюються з філософією, а в інших – з наукою. Останнє визначається стилями мислення, які періодично складаються або з функцій науки, або філософії. Відповідно пріоритетними стають або концепції філософії, або функтори науки.

Концепції в соціальному плані можуть презентувати існуючі ідеології. Ідеології прикметні тим, що в різних формах виражають соціальні інтереси суб'єктів і об'єктів концепцій, створюють комфортні чи дискомфортні умови буттю людей. Істотно, що в гуманітарному плані людство в цілому прагне

надавати пріоритети людиномірним концепціям. Про це свідчить минуле і сучасне.

(Див. також: *академізм, наука, наукове дослідження, прикладні наукові дослідження, режими науки, теоретична філософія, теорія, філософія науки, фундаментальні наукові дослідження*).

В. Рижко

КОСМОС (грець. kosmos, лат. mundus) – поняття, що описує світ як організоване й упорядковане ціле. Майже у всіх архаїчних міфологіях космосу передують *хаос* – неупорядковане буття світу, космос пов'язується з богами і героями, що борються із силами хаосу і перемагають їх.

Однак у ряді міфологій, наприклад, у скандинавській, сили хаосу знову приходять у космос і в останній апокаліптичній битві (Рагнерек) перемагають його. У християнській міфології космос – обитель занепащої людини, він повинен бути трансформований разом із трансформацією людини «у нову землю і нове небо».

В античній філософії термін «космос» вживається вже в Анаксимандра. Вперше космос як «світоустрій», «світ» усвідомлює Геракліт. Поняття «космос» широко використовується досократиками (Парменід, Емпедокл, Анаксагор, Демокріт, Діоген Аполлонійський). У Платона й Аристотеля термін «космос» корелює зі словом «небо».

У сучасній культурі «космос» розуміється як світ планет, зірок і галактик, що оточує планету Земля, причому за винятком її самої. У ХХ столітті слово «космос» усе більше вживається в контексті існування і діяльності людини. Ставиться питання про «місце людини в Космосі» (М. Шелер) і про Землю як «колиску людства», що повинне вийти у «відкритий космос», освоїти і колонізувати його.

З кінця 50-х по кінець 80-х років під впливом польотів у космос формується особливий жанр літератури – «космічна фантастика», що присвячена різноманітним проблемам майбутнього освоєння космосу – технічним, соціальним, моральним – і мала вплив на кілька поколінь інтелектуалів.

Однак з початку 90-х років ХХ століття пафос освоєння зовнішнього космосу поступається місцем пафосу освоєння космосу внутрішнього – світів людського духу і душі. «Космічна фантастика» поступається місцем психологічній фантастиці і «фентезі».

На рівні буденної свідомості це зв'язано із широким поширенням персональних комп'ютерів і освоєнням віртуальної реальності у вигляді комп'ютерних ігор і спілкування в мережі Інтернет, яка стає для безлічі людей аналогом і космосу, і хаосу.

(Див. також: *світ, система, хаос*).

Н. Хамітов

КРАСА – категорія, що виражає сприйняття й творення людиною гармонії власного буття і навколишнього світу. Краса містить у собі такі якості людини і навколишнього світу як досконалість, виразність, завершеність.

В історії філософії осягнення краси пройшло складну еволюцію. Платон трактує красу як вираження світу вічних, божественних ідей, від яких залежить існування всього прекрасного у матеріальному світі. Відповідно до Аристотеля, «найголовніші форми прекрасного це – порядок у просторі, пропорційність і визначеність». Середньовічні християнські мислителі пов'язують красу з Божеством – усе, що створено Богом, красиво; потворне – результат деформації світу дияволом. Для філософії Нового і Новітнього часу характерне відсторонення від морально-духовних аспектів краси, що трактується насамперед як естетичний феномен.

Можна виділити кілька парадигм розуміння краси в європейській філософії: об'єктивно-ідеалістичну, суб'єктивно-ідеалістичну, натуралістичну, персоналістичну.

Відповідно до об'єктивно-ідеалістичної парадигми, краса – це втілення Абсолюту (Бога, світу ідей, Абсолютної ідеї) у речах і явищах (Платон, Августин, Тертулліан, Фома Аквінський, Гегель).

Суб'єктивно-ідеалістична парадигма (Т. Ліппс, Ш. Лало, Э. Мейман) стверджує, що світ сам по собі не має краси, її джерело – у людському сприйнятті.

Смисл натуралістичної парадигми зводиться до того, що краса є внутрішня властивість явищ природи, вона тотожна доцільності (французькі матеріалісти кінця XVIII століття, І. Сфремов).

Діяльнісно-антропологічна парадигма (типовий представник – Н. Чернишевський) полягає в тому, що краса – це результат співвіднесення властивостей світу з людиною та її діяльністю як мірою краси.

У персоналістичній парадигмі краса – результат співтворчого розвитку особистості людини й Абсолюту (Шеллінг, М. Бердяєв). Відношення до краси носить духовно-безкорисливий характер. Краса є мотивом і критерієм розвитку особистості і світу в цілому.

С. Крилова

КРАСА ЛЮДИНИ – вища гармонія внутрішнього і зовнішнього, духовного і душевного начал у людині та світі людини. З огляду на це, краса людини може бути усвідомлена як категорія і естетики, і етики, і *філософської антропології, і філософії культури*.

Краса людини як загальна категорія естетики та етики виявляється насамперед у дійсному творі мистецтва. Критерієм дійсності твору мистецтва можна вважати *катарсис* – очищення

й гармонізацію автора і сприймаючого через переживання можливості розв'язання трагічної колізії. Для сучасної людини сприйняття краси як єдності естетичного та етичного можливе насамперед через архетипове почуття полегшення і радості, коли герої з'єднуються після розлуки та випробувань на грані життя і смерті (наприклад, Одисей і Пенелопа).

З цих позицій можна критикувати точку зору, відповідно до якої краса людини є щось зовнішнє, тілесне, а прекрасне в людині та її світі – внутрішнє. Краса людини теж може бути внутрішньою, причому це передусім краса моральна – краса вчинків і відносин. З іншого боку, внутрішній характер категорії «прекрасне» часто натякає на зовнішнє – прагматичність, функціональність, зручність у світі людини («прекрасний будинок», «прекрасна машина», «прекрасна навичка»).

При цьому в буденній свідомості краса людини – переживається насамперед як краса тіла. Усвідомлюючи це, С. Кьеркегор виділяв «естетичний» тип людей, відмітною рисою яких є прагнення до фізичної краси, а здоров'я оцінюється як вище благо життя. Для ряду авторів краса людини – це вираження сили, фізичної могутності, що дає особливі можливості. М. Монтень вважав, що «перевага, яка дарована нам природою у вигляді краси, і привела до перших відмінностей між людьми і до тієї нерівності, з якої і виросла перевага одних над іншими.».

В історії філософії краса людини трактується і як краса духу. Для піфагорійців краса людини – духовний імпульс, що проникає в людину зі світу, космосу й перетворює людське буття. У середньовічній філософії тілесна краса людини є щось гріховне – те, що заважає побачити в ній справжню, духовну красу.

Краса трактується і як єдність духовного і тілесного. Для мислителів епохи романського Відродження красивою є всебічно розвинута творча людина; ці ідеї знаходять свій розвиток як у марксистській філософії, так і у філософії *персоналізму*.

У низки мислителів краса людини пов'язується з буттям чоловіка і жінки, усвідомлюючись як краса статі. Краса людини як краса чоловіка або жінки парадоксально наповнює людське буття трагізмом. Особливо це стосується буття жінки. А. Шопенгауер зауважує, що всяка духовна перевага є ізолюючою: її ненавидять, наділяючи її власників усякими недоліками; «таку ж роль грає в жінок краса: дуже красиві дівчини не знаходять собі не тільки подруг, а й приятельок».

Пов'язуючи красу людини і любов, М. Бердяєв відзначає, що чоловік любить у жінці те, чого позбавився в результаті втрати людиною образу і подоби Божого. Із втратою *андрогінізму*, у якому жіночність була його рідною стихією, внутрішнім началом, він шукає красу жінки назовні. «Чоловік шукає в жінці красу, красу в ній любить, красу жадає обожнювати, тому що загубив свою діву... Жінку тому так важко любити вічною любов'ю, що в любові чоловік хоче схилитися перед красою, яка знаходиться поза ним».

У *метаантропології* розуміння краси людини виходить з вчення про три виміри людського буття: буденний, граничний, метаграничний.

У *буденному бутті людини* краса збігається з доцільністю; красивою є та людина, що тілесно і морально служить самозбереженню й продовженню роду. У *граничному бутті людини* маємо своєрідну красу зовнішності і вчинків владної людини, що, як правило, деструктивна і веде до граничної *самотності*, а також особливу красу інтелігентності творчої людини. У *метаграничному бутті* краса людини поєднується з любов'ю і толерантністю, це гармонія зовнішності і внутрішнього світу людини, що творить не лише артефакти культури, а й саме *буття*.

С. Крилова

КУЛЬТУРА (від лат. *cultura* – оброблення, виховання, утворення) – процес і результат освоєння людиною *світу*. У строгому смислі культура – це особливе буття людини, породжене процесами *пізнання і творчості*. Культура – це взаємопроникнення процесів пізнання і творчості і результати цих процесів у вигляді творів-об’єктів: теорій, артефактів мистецтва тощо. У світ культури *особистість* вводять *воля до пізнання і воля до творчості*, що піднімають буття особистості над *волею до влади*.

В історії філософії культура розглядається або як процес розвитку людства, або як своєрідний світ того чи іншого народу. Так, у німецькій класичній філософії культура – це розвиток людської духовності – еволюція різних її форм – моральної, естетичної, релігійної, філософської, політичної і т.д. Представники іншої парадигми робили акцент не на поступальному історичному розвитку культури, а на її особливостях у різних типах суспільств (М. Ріккерт, Е. Кассіер, М. Вебер). Цю лінію продовжують М. Данилевський, О. Шпенглер, А. Тойнбі.

У буденній свідомості поняття «культура» часом ототожнюється з поняттям «*цивілізація*». Дійсно, у низці концепцій *філософії культури* ці поняття означають одне і те саме – культура розглядається як етап розвитку людини, що протистойть дикості і варварству (французькі просвітителі, Л. Морган, Ф. Енгельс). Проте в інших концепціях вони виражають різні реальності. Цей підхід найбільш повно представлений в ученні про культуру О. Шпенглера. У його розумінні культура – це мистецтво, філософія і релігія того чи іншого народу, тоді як цивілізація – це наука, техніка, економіка, політика і право. Згідно Шпенглеру, цивілізація є наслідок розвитку культури, більше того, вона є старіння культури.

Міркуючи про культуру як особливе буття людини, необхідно визнати, що творення культури виступає продовженням еволюції світу. Тому культуротворчість виступає творчістю нового буття. Але разом із тим, культура є окрема і

доволі замкнена частина буття світу і людини. Культурі протистоїть, наприклад, життя. Тому творчість культури по відношенню до буття за межами культури може виступати лише пізнанням.

Розв'язанням такого протиріччя пізнання і творчості стає розуміння творчості як процесу, що укорінений в культурі, але виходить за її межі. Цей процес може бути описаний поняттям «творення».

Культуру можна усвідомити як процес і результат *об'єктивації* особистісного начала людини заради досягнення внутрішньо-духовної комунікації. Культура виникає як символічно-комунікативне оформлення особистості в стихії часу. При цьому культура може бути прив'язана до своєї епохи (див. *епоха культурна*), а може виходити за її межі в екзистенціальний простір, що поєднує різні епохи і часи. Такий вихід є проявом *геніальності*.

І в сприйнятті, і в творенні культура є результатом граничної напруги людини, *граничного буття людини*. При цьому в культурі відбувається зняття граничної напруги, що виявляється в екзистенціальних станах *туги, жаху, відчаю, гніву* через *катарсис*.

Н. Хамітов

КУЛЬТУРА АВТОХТОННА – культура, яка розвивається на певній території настільки довго, що вступає в органічний зв'язок з природними умовами цієї території. З іншого боку, автохтонну культуру можна визначити як культуру, що тяжіє до осідлості – на відміну від *маргінальної культури*.

Як правило, автохтонна культура має на власній території свою державу, яка легітимує її автохтонний статус. Проте в історії є багато випадків, коли автохтонна культура входила у простір іншої держави – або як архаїчна форма, що не

вважається актуальною для сучасності, а тому існує лише в музеях та резерваціях (напр. культури аборигенів Австралії чи Америки), або як елемент імперського культурного угруповання (напр. єгипетська культура в імперії Олександра Македонського чи українська культура у межах російської імперії та СРСР).

І в першому, і в другому випадках автохтонна культура стає маргінальною за своїм соціальним статусом, проте вона може зберігати свій автохтонний статус у духовному плані і за сприятливих умов створити власні форми державності.

Н. Хамітов

КУЛЬТУРА ЛОКАЛЬНА – конкретний прояв світової культури у того чи іншого народу. Корелює з поняттям *«культурно-історичний тип»*, при цьому акцент робиться на світоглядно-сміслових і просторових проявах культури, а не на часових.

У західній *філософії культури* локальна культура сприймається як своєрідний світ того чи іншого народу. Цей світ можна зрозуміти як щабель розвитку світової культури, її етап. Таке розуміння локальної культури зустрічаємо, наприклад, у представників німецької класичної філософії, особливо Г.В.Ф. Гегеля та Ф.В.Й. Шеллінга, а також у їхніх послідовників. Представники іншої парадигми наголошували не на історичному становленні світової культури, а на її особливостях у різних типах суспільства (М. Вебер, Е. Кассіер). У контексті концепту *«культурно-історичний тип»* цю лінію представлено Р. Рюккертом, М. Данилевським, О. Шпенглером, А. Тойнбі.

Локальна культура конституюється характерною для неї *міфологією*, яка супроводжує носія цієї культури все його життя, входячи до сфери індивідуального та колективного позасвідомого. На основі *міфології локальної культури* формуються архетипи цієї культури.

Локальна культура стає значимою для світової культури тоді, коли її міфологія розгортається як відкрита і цілісна система світорозуміння та світобудови. Можна говорити

(Див. також: *архетипи культури, архетипи української культури, культура, культурно-історичний тип, культурна антропологія, культурна метаантропологія, культурологія*).

Н. Хамітов

КУЛЬТУРА ЛЮБОВІ – сфера культури, яка актуалізує архетипові риси переживання *любові* і стосунків в ній; дані архетипові риси можуть стосуватися як культури людства в цілому, так і однієї з *локальних культур* людства.

На формування культури любові західного світу значною мірою вплинуло вчення Платона про прадавню андрогінну цілісність *людини*. У діалозі «Бенкет» Платон вустах Арістофана розповідає міф про людей-андрогінів, які поєднували чоловічі і жіночі якості й мали силу богів, а тому були розірвані богами, що були стривожені силою андрогінів. Любов трактується Платоном як потяг розділених неповторних половинок одна до одної, що в західній культурі на віки стає поясненням сили любові, осмислення її як блага й основою любові не лише як стихії, а як культури – творення *краси* й *безсмертя*. Ці ідеї Платона знаходять свій розвиток в новітньому напрямі психоаналізу – *андрогін-аналізі*.

Велике значення для осягнення сучасної культури любові є концепція «мистецтва любові» Е. Фромма, який виділяє такі риси цього мистецтва як турбота, відповідальність, повага, знання, здатність віддавати.

В контексті методології *метаантропології*, в якій виділяються *буденний, граничний* й *метаграничний* виміри буття людини, а також *буденний, особистісний* та *філософський* типи *світогляду*, що співвідносяться з даними вимірами, культура любові по-різному виявляється у цих вимірах буття і

відображається у типах світогляду. Культура любові в буденному бутті й буденному світогляді людини завжди зумовлена зовні; в граничному бутті, якому відповідає особистісний світогляд людини, вона формується самою людиною, стаючи при цьому доволі замкненою, в метаграничному бутті людини, яка має зазвичай філософський світогляд, маємо самостійно сформовану культуру любові, яка натомість є відкритою культурі любові своєї країни й людства.

На методологічній основі метаантропології й *андрогін-аналізу* українська дослідниця С. Крилова робить висновок, що культура любові може являти собою вектор, спрямований від любові до себе через еротичну любов до надеротичної любові, це відкриває особистість з її любов'ю світові.

Принциповою позицією дослідниці є те, що справжня культура любові до людства та всього сущого можлива лише на основі послідовного набуття культури любові до себе як неповторної творчої особистості і культури еротичної любові, яка означає красу відносин люблячої пари. С. Крилова аналізує складний зв'язок культури любові і культури дружби. З одного боку, культура дружби зумовлює культуру еротичної любові, однак культура любові до себе є основою справжньої дружби, шляхетності і гідності в них, а культура надеротичної любові включає в себе всі попередні прояви культури любові й культуру дружби.

У координатах методології метаантропології над проблематикою культури любові працює українська вчена Н. Павленко, яка осмислює трансформації культури любові в метаантропологічній тріаді «буденне – граничне – метаграничне» за допомогою концептів «стереотип», «традиція», «цінність». Згідно з її дослідженнями, у буденному бутті культура любові ґрунтується на суспільних та сімейних традиціях, цінностях, враховуючи їх етно-національні, цивілізаційні риси, тримається на почутті обов'язку шлюбних відносин, вона майже однакова для всіх, стереотипна, а тому не набуває особистісної своєрідності. У граничному бутті людини,

основоположними цінностями якого є влада й свобода, культура любові протиставляється буденним, традиційним, стереотипним уявленням, вона вже індивідуалізована, звернена до особистості, але замкнена у собі, егоцентрична, тому часто директивна і нав'язлива; найбільш конструктивною у граничному бутті є культура любові до себе, що містить самотворчість та життєтворчість. У метаграничному бутті людини, в якому цінність свободи поєднується з цінністю любові, культура любові несе гармонію традиційного, сімейного та персоналістичного і творчого, вона відкрита до світу. Особистість з такою культурою любові шукає діалог і консенсус з Іншим і його неповторною культурою любові.

Для розуміння сучасної культури любові західного світу значущими є дослідження В.Туренка, який пов'язує її з культурою античності в цілісності її проявів.

Культура любові того чи іншого суспільства значною мірою впливає на *культуру спілкування, культуру сексуальності й культуру сім'ї* цього суспільства.

Н. Хамітов

КУЛЬТУРА МАРГІНАЛЬНА (від лат. *margo* – межа) – культура, яка знаходиться на межі різних культурних світів або перебуває в опозиції до культурної спільноти, що є автохтонною на даній території.

Фундаментальними рисами маргінальної культури є її неукоріненість, нон-фінітність (принципова незавершеність) та схильність до *деконструкції*. Маргінальна культура може бути результатом міграції – як одиничної, так і постійної; лише в другому випадку можна говорити про маргінальну культуру в строгому сенсі слова; у цьому випадку вона протистоїть *автохтонній культурі* за самим способом *буття*. Проте маргінальна культура може мати своєю протилежністю і

офіційну культуру, виступаючи у формі контркультури (культура хіпі, панків тощо).

Мова може йти також про маргінальну культуру в царині філософії (маргіналізм), що означає передусім ірраціональні тенденції, які мають деконструктивний та десакралізуючий характер і постулюють примат локального над універсальним. У цьому плані постмодернізм у філософії значною мірою є феноменом філософської маргінальної культури.

Н. Хамітов

КУЛЬТУРА МЕТАМОДЕРНУ (від мета – понад і модерн) – *культура*, суб'єкти якої прагнуть розв'язати суперечність між *культурами модерну й постмодерну*. В методологічних координатах *метаантропології* це означає поєднання пафосу та іронії як домінуючих інтенцій культур модерну та постмодерну.

Концептуальною основою метамодерну як ситуації і стану культури є метамодернізм. Вперше термін «метамодернізм» запропонували філософи з Нідерландів Р. Ван ден Аккер та Т. Вермьолен, що написали разом «Нотатки про метамодернізм» (Notes on Metamodernism), публікація відбулася у 2010 р. Дані автори осмислюють метамодернізм як певний рух між настановами модернізму і постмодернізму. За рік потому Л. Тернер публікує «Маніфест постмодернізму» (2011 р.), в ньому метамодернізм постає як стан пошуків розумних меж іронії та щирості, оптимізму й песимізму, релятивності та абсолютності і знаходження шляху між цими протилежностями.

З позицій метаантропології метамодернізм можна вважати практичною *філософією людини і культури*, що спрямовує пройти між крайнощами модернізму й постмодернізму у *метаграницьний вимір людського буття*, в якому долається необмежена *воля до влади*, що породжує деструктивне суперництво, і стверджується *воля до співтворчості*. В цьому

світоглядному й методологічному контексті культура метамодерну постає культурою співтворчості, а метамодернізм – її обґрунтуванням. В усвідомленому таким чином метамодернізмі метанаративи як універсальні *цінності* не заперечуються на відміну від постмодернізму, при цьому їх автори і носії спрямовуються до взаємодії, що, зокрема робить можливим реальний *діалог культур*.

В проєкті метамодернізму і культурі метамодерну, що розвиваються на основі метаантропології, актуалізується питання авторства культури, відповідальності автора перед аудиторією й необхідності звільнення від плагіату, що проявляється під виглядом іронічних ремейків у мистецтві або компіляцій, які подаються як новизна в наукових і філософських текстах.

В цих світоглядних і методологічних координатах концептуалізована у постмодернізмі «смерть автора» означає смерть культури як основи *людського буття*. Звісно, текст не може бути абсолютно виведений із біографії автора (Р. Барт), але текст не є автором самого себе і тексти точно не самозароджуються у Інтернеті. Авторство в даному проєкті метамодернізму є універсальною умовою існування і розвитку культури. Відповідно, новизна авторських ідей та їх втілення у стилі творів (а не просто компіляція з точними цитуваннями) осмислюється як умова неможливості плагіату.

(Див. також: *культура, культура модерну, культура постмодерну, культурологія, метаантропологія, культурна метаантропологія, філософська антропологія, філософія культури, філософський текст*).

Н. Хамітов, С. Крилова

КУЛЬТУРА МОДЕРНУ – 1) *культура* Заходу, починаючи з Нового часу до появи *культури постмодерну*; 2) будь-яка культура в період її оновлення, модернізації, коли

пафос домінує над іронією, а конструювання нових цінностей і смислів над їх *деконструкцією*.

В сучасному світі *культура модерну* критикується з позицій як культури постмодерну, так і *культури метамодерну*. Критика з позицій постмодерну полягає в звинуваченні у використанні *метанаративів* як універсальних ідеальних конструкцій, які слугують закріпленій владі і зменшенню свободи і толерантності.

Критика культури модерну з позицій *культури метамодерну*, яка заснована на методологічних і світоглядних основах *метаантропології*, є критикою суб'єкта необмеженої волі до пізнання і творчості, що поєднується з *волею до влади* втрачає моральні орієнтири й не здатна поєднуватися з *волею до співтворчості*.

(Див. також: *культура, культура постмодерну, культура метамодерну, культурологія, метаантропологія, культурна метаантропологія, філософська антропологія, філософія культури*).

Н. Хамітов, С. Крилова

КУЛЬТУРА ОРГАНІЗОВАНОГО СУСПІЛЬСТВА –

культура суспільства, яке складає органічну цілісність в етнічному, соціально-політичному й духовному вимірах, а за умов демократії вищою своєю метою має гідну самореалізацію людини.

Концепт «організоване суспільство» був запропонований В.П. Андрущенко в однойменному двотомнику, який складається з двох книг: «Від мрії до дії» і «Філософія новітнього державотворення». В контексті підходу цього автора організоване суспільство тієї чи іншої країни є суспільством, яке здатне реалізувати національну мрію – комплекс уявлень і образів про гармонійне майбутнє країни, реалізацію її місії у світі. Проте національна мрія можлива лише за умови її

втілення, дії; інакше маємо національну утопію. А для конструктивності дії потрібна гуманістична організованість суспільства. Важливим завданням культури організованого суспільства є формування національної мрії, яка має гуманістичний характер, при цьому не є утопією, а спирається на реальні потенції соціуму в цілому й кожного з його членів.

Постановка питання про національну мрію та її реальне втілення показує наскільки важливими є світоглядні параметри культури організованого суспільства, які формуються і розвиваються філософською складовою цієї культури. Мова йде і про теоретичну філософію, і про *філософську есеїстку*, і про філософську публіцистику, і про *філософське мистецтво*. За умов демократії світоглядною основою організованого суспільства є *людиноцентризм*. Тому велике значення в філософській культурі цього суспільства має *філософська антропологія*.

Фундаментальною основою організованого суспільства є освітня й педагогічна культура, адже без продуктивного розвитку цих складових культури відбувається розрив поколінь у соціумі, втрата його цілісності, дезадаптація людини в умовах викликів і загроз. В сучасній Україні, яка обрала демократичний шлях розвитку, це актуалізує філософію освіти, яка формує культуру освітньої політики, що сприяє розвитку креативної особистості, а не фабрикації слухняного «соціального гвинтика».

Гуманізм культури організованого суспільства, як орієнтація на безумовну реалізацію прав людини й саморозвиток особистості, не дозволяє соціальній системі на шляху до цілісності і здійсненні національної мрії ставати авторитарним або тоталітарним. Тому важливим параметром культури організованого суспільства є культура діалогу. Це й актуалізує суспільну цілісність без авторитарності і тоталітарності, що потребує культури діалогу держави й громадянського суспільства.

Розвиваючи ідею В.П. Андрущенка про те, що організоване суспільство – це суспільство тих чи інших

варіантів суспільного порядку, слід зазначити, що по-справжньому гуманістичною культурою організованого суспільства є культура, яка долає диктатуру порядку – робить порядок засобом, а не метою. Якщо суспільна система живе заради порядку, а не заради самореалізації людини, то всі високі слова про гуманізм і демократію є лише словами, маніпуляційними формами, ця суспільна система з необхідністю буде антигуманною й антикультурною. Диктатура порядку нівечить українську людину, як, зрештою, людину будь-якої країни. Адже диктатура порядку – це, по суті, авторитаризм й тоталітаризм у їх різних формах та різновидах.

Культура організованого суспільства в умовах сучасної України – це культура, що актуалізує сильну державу (strong state), яка при цьому не стає патерналістською щодо громадян, а, навпаки, сприяє їх продуктивній самореалізації і зрілій консолідації. Саме це актуалізує сильну й гуманістичну цивілізаційну суб'єктність нашої країни.

(Див. також: *буття людини, людина, культура, культурна метаантропология, метаантропология, метаантропологічний потенціалізм, соціальна метаантропология*).

Н. Хамітов, С. Крилова

КУЛЬТУРА ПОСТМОДЕРНУ – *культура*, в якій іронія домінує над пафосом, а *деконструкція* над конструюванням нових ідей і смислів.

Деконструкція в межах культури постмодерну є ключовою стратегією формування артефактів культури, яка передбачає іронічне ставлення до класичних творів, передусім творів мистецтва. Дане іронічне ставлення може відбуватися у формі доволі раціональної інтерпретації, а може виступати у формі ремейку, що претендує на новий, більш зрілий й «дорослий» твір, в якому долається «наївність» класики. При цьому в постмодерному творі часто маємо цитати без посилання

на автора, однак, плагіат при цьому заперечується, адже цитати проходять трансформацію, іронічне перекручування, що дає автору-деконструктору можливість відчувати єдність з автором-конструктором. По суті, це означає знищення авторства, не дивно що в межах культури постмодерну популярним стає концепт «смерть автора».

Деконструйовані класичні сюжети, образи й цитати дозволяють привернути увагу глядачів і у вимірах *масової культури* постмодерну – культури ремейків – дають гарантований комерційний результат.

Суттєвою ознакою культури постмодерну є домінанта локального над універсальним, яка інколи доводиться до заперечення універсального в культурі. Тому концептуальне мислення культури постмодерну – постмодернізм – характерною ознакою має недовіру до метанаративів – універсальних ідеалів – та їх подолання. Тут ми маємо доволі суперечливу ситуацію, адже заперечення метанаративів саме стає універсальним метанаративом. Тому й *толерантність*, яка є властивою для культури постмодерну, теж в своїй глибині є доволі суперечливою.

Культура постмодерну постає запереченням *культури модерну* – такої культурної ситуації, яка розвивається при визнанні і сакральному ставленні до метанаративів. При цьому можна зробити припущення, що культура модерну, в свою чергу, спроможна заперечувати культуру постмодерну, відновлюючи свої метанаративи й категоричне ставлення до людини й світу. Ці тенденції в європейській культурі можемо спостерігати з 2014 року. Разом із тим, з початку ХХІ століття розвивається *культура метамодерну*, представники якої прагнуть подолати крайнощі і культури модерну, і культури постмодерну.

(Див. також: *деконструкція, культура, культура модерну, культура метамодерну, культурологія, метаантропологія, культурна метаантропологія, філософська антропологія, філософія культури*).

Н. Хамітов, С. Крилова

КУЛЬТУРА СЕКСУАЛЬНОСТІ – система відносин між статями, що організує та розвиває природну репродуктивну активність. Культура сексуальності – елемент тієї чи іншої *локальної культури* і віддзеркалює її особливості.

Якщо у світі тварин статева активність спрямована виключно на продовження роду або встановлення місця в ієрархії в стаді або зграї, то в людському світі вона може бути зосереджена на подоланні *самотності* та відчуженості. Тоді виникає власне сексуальність, яка стає не просто сексом як інстинктивною життєдіяльністю щодо продовження роду, а й душевно-тілесною взаємодією закоханих та люблячих людей.

Культура сексуальності у явному та відкритому вигляді розвивається на Сході, насамперед, як важливий елемент культури індуїзму й даосизму, в яких доходить до культури практик сексуальності. Культура сексуальності також виступає значною частиною мусульманської культури.

Всередині християнської культури культура сексуальності була маргінальною аж до середини XX ст. Лише з цього часу вона набуває відкритих легітимованих форм – найбільше в протестантській культурі та меншою мірою – у католицькій та православній культурах.

(Див. також: *андрогін-аналіз, гендер, гендерні дослідження, культура, культура любові, культура сім'ї, культурна антропологія, культурна метаантропологія, культурологія*).

Н. Хамітов, С. Крилова

КУЛЬТУРА СІМ'Ї – система гармонійних відносин між близькими людьми, що сприяє продовженню та розвитку

традицій народження та виховання нового покоління. В сучасному світі культура сім'ї має загальнолюдські риси і, одночасно, виступає явищем *локальної культури*. Так, сучасне все більше сприймає ідею і практику монограмної сім'ї, але у низці культур вона має варіації.

Якщо ми приймаємо, що *сім'я* – це *буття людини*, в якому відбувається матеріальне, духовне та душевне поєднання чоловічого та жіночого начал, то культура сім'ї, як і сенс сім'ї – не просто в організації сексуального життя й біологічному породженні життя, а й в особистісній взаємодії людей. У контексті *метаантропології* ми можемо припустити, що незалежно від епохи та типу суспільства в *буденному*, *граничному* та *метаграничному бутті людини* ми матимемо різні типи культури сім'ї, навіть якщо в суспільстві існує якась її загальна матриця.

З позицій *андрогін-аналізу* можна виділити як три типи сім'ї, так і три типи культури сім'ї: авторитарну, відчужену та партнерську (андрогінну).

Авторитарна культура сім'ї передбачає як норму і, відповідно, традицію придушення особистісного начала членів сім'ї тим із них, хто домінує фізично, психологічно чи фінансово; на цій основі формується становлення авторитарних відносин, які переносяться на ширший соціальний контекст.

Останнім часом у західному світі все більше розвивається відчужена сім'я, яка допускає автономізацію та внутрішню самотність членів родини, коли кожен слідує проєкту самореалізації, які не перетинаються. Відчужена сім'я стає настільки типовою, що можна вже говорити про особливу традицію, і навіть особливу культуру відчуженої сім'ї, яка, втім, як культура ще досить маргінальна – особливо в католицьких і православних відгалуженнях християнської культури, не кажучи вже про мусульманську, індуїстську та буддійську культури. Як традиція та культура відчужена сім'я вустами своїх ідеологів прагне називати себе партнерською сім'єю, проте це лише імітація справжнього партнерства.

У справжній партнерській сім'ї свобода поєднується з небайдужістю, турботою, душевною теплотою та *любов'ю*. На цій основі розвивається культура партнерської сім'ї, що сприяє набуттю аутентичності та адекватності особистості в більш широкому культурному й соціальному контекстах.

(Див. також: *андрогін-аналіз, гендер, гендерні дослідження, культура, культура любові, культура сексуальності, культурна метаантропологія, культурологія, метаантропологія*).

Н. Хамітов, С. Крилова

КУЛЬТУРА СПІЛКУВАННЯ – поняття *філософської антропології, філософії культури, культурології* та етики, що окреслює норми й принципи продуктивного спілкування та їх реалізацію в бутті особистості чи суспільства.

Кожна національна культура має свою специфічну культуру спілкування, проте культура спілкування має й універсальну ознаку – *толерантність*, яка стає вельми актуальною у плюральному *світі* на початку ХХІ століття.

Зовнішнім виявом культури спілкування є етикет, що являє собою зовнішню толерантність – сукупність правил взаємовідносин між людьми в стандартних, буденних та святкових ситуаціях, які дають можливість комфортного спілкування, організують та спрощують стосунки між людьми. Внутрішнім виявом культури спілкування є світоглядна толерантність, яка означає здатність до неупередженого сприйняття цінностей та архетипів Іншого, спрямованість на діалог та взаємну *актуалізацію*.

Важливою умовою реалізації культури спілкування особистості є наявність базових знань у галузях *культурології, культурної антропології, культурної метаантропології* (відмінності *архетипів культури* й менталітетів різних народів),

психоаналізу та психології (уявлення про психологічні травми й комплекси, типи темпераменту, характеру тощо).

Культура спілкування значною мірою є похідною від *культури любові*, яка задає їй вищі *цінності* та сенс.

Н. Хамітов

КУЛЬТУРА СКАСУВАННЯ (від англ. cancel culture) – свідомо стратегія й процедура суспільного тиску на людину (зазвичай публічну) за неприйнятні вчинки з точки зору представників певної *субкультури*. Цікаво, що культуру скасування можна трактувати як окрему *субкультуру*, але при цьому вона може включати в себе представників різних субкультур. Культуру скасування як феномен ХХІ ст. можна трактувати і як продукт еволюції контркультури ХХ ст.

Культура скасування означає викриття й бойкот публічній людині як за аморальні слова та дії, так і за відверті злочини, при цьому ця людина вважається недостатньо покараною суспільством й законом. Стратегія культури скасування може бути спрямована не лише на окремих людей, а й на колективних суб'єктів – бренди, фірми, корпорації, студії і навіть на країни. Метою дій представників культури скасування є пониження і навіть втрата репутації й матеріальні збитки.

Можна припустити, що конструктивний потенціал культури скасування породжений *волею до справедливості*, в основі деструктивної культури скасування лежить *ресентимент*. В результаті можна зробити висновок, що глибинною метою її представників скасування є приниження її «жертв», з якими вони вступають у своєрідні садо-мазохістичні відносини.

Культуру скасування можна назвати архетиповою рисою, наскрізною ознакою *людського буття*, пов'язаною з конфліктом поколінь, а також більш успішних й менш успішних

представників того чи іншого суспільства. Проте у ХХІ столітті культура скасування набуває особливу специфіку, пов'язану з її поширенням у соціальних мережах Інтернету і наявністю у її лідерів достатньо високої ерудиції й інтелектуального розвитку, що однак не завжди супроводжується розвитком *душевності* і *духовності*.

(Див. також: *культура, культурна антропологія, культурна метаантропологія, культурологія, контркультура, масова культура, субкультура*).

Н. Хамітов, С. Крилова

КУЛЬТУРНА ЕПОХА – див. *епоха в культурі*.

КУЛЬТУРНА АНТРОПОЛОГІЯ – напрям в антропології та *філософській антропології*, предметом якого виступають історичні та структурні особливості *культури*. У культурній антропології культура усвідомлюється найважливішою ознакою людини – як універсальний результат діяльності, у якому виявляється людська сутність. Тож у культурній антропології дослідження культури стає основою дослідження *буття людини*.

Особливе значення для культурної антропології мають зниклі форми культури, в яких відбувалося становлення природи людини, тут культурна антропологія перетинається з палеоантропологією. Ще одним предметом культурної антропології є «примітивні» («закриті») культурні спільноти, які співіснують із сучасними та відносно недоступні для цивілізованої людини.

Інтерес до «примітивних» народів, що існують за межами європейської культури, виникає ще у романтиків. Класичною роботою, присвяченою проблематиці культурної антропології,

стала книга Е. Тайлора «Первісна культура», яка вийшла у 1871 р. Е.Б. Тайлор припустив, що релігії передувала стадія анімізму, де не існувало уявлень щодо богів як надприродних сил, але було уявлення про одухотворення природи. Дослідник сформулював і «теорію пережитків», яка полягає в тому, що з переходом культури від однієї стадії до іншої, попередня зберігається в згорнутому, «рудиментарному» вигляді; тому, аналізуючи пережитки, дослідник може реконструювати попередні шаблі розвитку культури.

У першій половині ХХ ст. формується тип досліджень, у яких аналіз подієвого виміру тих чи інших епох доводиться до усвідомлення культурної своєрідності епохи і завдяки цьому – специфіки буття людини. Серед найвідоміших праць, створених у цьому ключі, можна назвати дослідження «Осінь середньовіччя» Й. Хейзінги й «Творчість Франсуа Рабле та народна культура середньовіччя» М. Бахтіна. У другій половині ХХ ст. набули популярності виконані в цьому контексті роботи М. Фуко.

Великий внесок у розвиток культурної антропології зробив Е. Ротхакер, у вченні якого розглядається буття людини в культурі, яка виступає справжньою природою людини і людства. На відміну від М. Шелера, який бачить прикметну ознаку людського буття у «відкритості світу» – через те, що людина дистанційована від біологічних потягів і включена до світу (Welt), а не до середовища (Umwelt), як тварини, – Е. Ротхакер вважає, що ми цілком можемо користуватися концептом «середовище» (Umwelt) і стосовно людини. Однак цей концепт в даному разі означає вже не просто «середовище», а скоріше «окремий світ». Людський світ, вважає Е. Ротхакер, завжди відносний і залежить від поглядів *особистості*, які багато в чому визначаються культурним середовищем, в якому живе особистість. Тому Е. Ротхакер відрізняє дійсність від світу. Діяльність єдина та об'єктивна, світ і людина взаємозалежні. Людині і людству дано не єдиний світ, існує безліч світів, народжених особистостями та спільнотами особистостей; ці

світи є різноманітними вимірами дійсності. На місце вроджених способів відношення до світу у тварини, що визначають на рівні виду її середовище (Umwelt), приходять людські світи (menschliche Umwelten), залежні від включеності особистості до культури епохи та її місця у суспільстві. Ці положення стають мостом від емпіричної культурної антропології до *філософської антропології* та *філософії культури*.

Упродовж XX ст. розвиваються дослідження стереотипів та *архетипів культури* як основи для розуміння загальних закономірностей буття людини у спільнотах будь-якого типу та людської природи загалом. До класичних праць у цій галузі відносяться роботи К. Юнга та К. Леві-Брюля. Постановка проблеми виникнення та меж архетипів культури зближує культурну антропологію з *метаантропологією*, особливо з *культурною метаантропологією*.

На рубежі XX-XXI ст. для культурної антропології стає характерним дослідження окремих феноменів культури з виявлення особливостей буття сучасної людини. Більшість авторів концентруються на особливо виразних явищах постіндустріальної культури (політична реклама, кіно, популярна музика, віртуальна комп'ютерна реальність тощо)

(Див. також: *культура, культурологія, метаантропологія, культурна метаантропологія, філософська антропологія, філософія культури*).

Н. Хамітов

КУЛЬТУРНА МЕТААНТРОПОЛОГІЯ (МЕТААНТРОПОЛОГІЯ КУЛЬТУРИ) – методологічна стратегія філософської антропології, філософії культури та культурології, яка розвиває принципи *метаантропології*, досліджуючи метаморфози культури у *буденному, граничному та метаграничному бутті людини та суспільства*.

В контексті культурної метаантропології у буденному бутті людини культура значною мірою є симулякром, що є результатом домінанти прагнення до самозбереження й продовження роду – волі до життя. В граничному бутті культура зводиться до засобу набуття й збереження влади та успіху, що парадоксально призводить до її відсторонення від стихії життя. В метакричному бутті людини культура поєднується з життям і життєтворчістю, стаючи вже творенням нового *буття*.

(Див. також: *культурна антропологія, метаантропологія, соціальна метаантропологія*).

С. Крилова

КУЛЬТУРНА ПОЛІТИКА – див.: *політика культурна*.

КУЛЬТУРНО-ІСТОРИЧНИЙ ТИП – поняття, що виражає *культуру* в її просторовій та часовій визначеності. Сьогодні часто використовується як синонім понять «*локальна культура*» та «*локальна цивілізація*». На основі цього поняття розгортається теорія культурно-історичних типів, що стверджує плюральність і наступність світової культури.

Попередниками теорії культурно-історичних типів вважаються Г. Лейбніц з його вченням про монади, Й. Гердер з концептом «народний дух», Г.В.Ф. Гегель з вченням про становлення світового духу в історії різних народів, Ф.В.Й. Шеллінг з філософією поетапного прояву Одкровення в історії культури.

У Г. Рюккерта зустрічаємо поняття «культурний тип» (нім. Kulturtypus). У цього автора культура є способом пристосування людини до середовища, а також релігійно-ментальною експансією, яка надає локальній культурі світове звучання. При цьому Г. Рюккерт заперечує можливість існування універсальної культури як еталонного культурного

типу. На цій основі критикується значення цивілізаторської місії Заходу й політика колоніалізму.

Термін «культурно-історичний тип» пропонує і М.Я. Данилевський. В його теорії це феномен, який створює народ чи група народів, близьких за мовою та ментальністю. Час дозрівання «культурно-історичного типу» досить тривалий, а періоди «цвітіння» і «плодоносіння» недовговічні й назавжди виснажують сили. М.Я. Данилевський, зокрема, виділяв китайський, асирійсько-вавилонно-фінікійський, іранський, єврейський, ново-семітичний, єгипетський, грецький, римський, германо-романський або європейський культурно-історичні типи. Культурно-історичні типи, за М.Я. Данилевським, не рівнозначні. Він виділяє відокремлені, а також такі, що можуть виникати в результаті «пересадки» або «щеплення». До теорії культурно-історичних типів близька теорія Л. Фробеніуса «культурних кіл» (Kulturkreise).

У О. Шпенглера корелятом культурно-історичного типу є поняття «народ», який у ході свого розвитку проходить щаблі *культури* та цивілізації. Культура, згідно з О. Шпенглером, – це молодість народу, втілена у мистецтві, релігії, філософії, цивілізація – його старість, з акцентом на політиці, праві, економіці.

У сучасній *філософській антропології*, *філософії культури* та культурології зустрічаємо поняття «*архетип культури*», яке дозволяє усвідомити основні риси того чи іншого культурно-історичного типу.

(Див. також: *архетипи культури*, *архетипи української культури*, *культура*, *культура локальна*, *культурна антропологія*, *культурна метаантропологія*, *культурологія*).

Н. Хамітов, С. Крилова

КУЛЬТУРОЛОГІЯ – дисципліна, яка вивчає унікальність *культури* людських спільнот у динаміці та в

конкретних історичних періодах, взаємозв'язки різних культурних світів. Специфіка культурології полягає в її міждисциплінарному характері – культура в її загальних і конкретних формах досліджується у взаємодії з культурною й соціальною антропологією. Методологічною основою культурології постають *філософська антропологія* й *філософія культури*, з якими вона знаходиться в органічному зв'язку.

Важливо усвідомити, що термін «культурологія», який отримав велике поширення в Україні та сусідніх країнах Східної Європи, в англomовних країнах дана дисципліна іменується *Cultural studies*, а в німецькомовних – *Kulturwissenschaft*.

Витоки цієї специфічної сфери гуманітарного знання сягають Нового часу і пов'язані з філософськими концепціями історії Д. Віко, Й.-Г. Гердера, Ф. Ніцше.

Поняття «культурологія» запропонував у 1909 р. німецький філософ В. Освальд, який використав дане поняття для осмислення культури як результату людської творчої діяльності. А в 1939 р. американський філософ незалежно від В. Освальда ввів термін «культурологія» для означення науки, що досліджує взаємозв'язки культурних явищ й вивчає антропологічні виміри культури. Праця Л. Вайта «Наука про культуру» (1949) сприяла подальшому виділенню культурології в окремий напрям досліджень.

Важливо констатувати, що довгий час культурологія розвивалася як дослідницький вектор філософії. Великий вплив на розвиток культурології здійснили О. Шпенгелер зі своєю концепцією культури й цивілізації, а також П. Сорокін, який створив теорію соціальної й культурної динаміки, актуалізувавши поняття «соціокультурне». Е. Кассіер розвивав символічну концепцію культури, згідно з нею культура – процес і результат реалізації універсальної здібності людини до символізації. Й. Хейзинга створює ігрову концепцію культури. А. Тойнбі розробив теорію локальних цивілізацій, кожна з яких має унікальний культурний світ.

В другій половині ХХ століття на культурологію вплинув психоаналітичний підхід до культури, передусім на основі вчень З. Фрейда й К.Г. Юнга. Важливими для становлення культурології стали структуралізм й постструктуралізм, які розвивали К. Леві-Стросс, М. Фуко, Р. Барт, Ж. Дерріда. Значущими стали роботи Г.М. Маклюєна, який досліджував особливості комунікації у культурі.

Сьогодні велика увага в Україні приділяється осмисленню феномену *масової культури*, дослідженнями якої займаються Т. Лютий, С. Русаков, О. Ярош.

Культуру якості освіти й культурну місію університету досліджує І. Маслікова. Аналізується культурна політика, проблематика культури тілесності (А. Дробович), досліджується етнокультура, культура повсякденності (І. Гурова, Г. Мечнікова та ін.). З розвитком технологій культурологія все більше осмислює їхній вплив на культуру, О. Павлова вивчає візуальну культуру і політико-технологічний потенціал культурних практик, а Є. Ворожейкін – інформаційні технології.

З середини 90-х р. ХХ ст. в Україні Н. Хамітовим розвивається методологія *метаантропології*, в контексті якої культура осмислюється як феномен *граничного буття людини*, а також *андрогін-аналізу*, в координатах якого вищі прояви культури пов'язуються з цілісністю і внутрішньою *красою людини*. Розвиток сучасної культури осмислюється також у вимірах *цивілізаційної суб'єктності* країни, досліджується й вітчизняний контекст (С. Пирожков, Н. Хамітов). Це відкриває для *філософії культури* й культурології нові евристичні перспективи, зокрема в контексті напряму і школи *культурної метаантропології*.

(Див. також: *культура, культурна антропологія, культурна метаантропологія, соціокультурне, філософська антропологія, філософія культури*).

С. Крилова

Л

ЛЮБОВ – екзистенціал, який окреслює найглибше відчуття повноти особистісного буття і переживання цілісності в з'єднанні з іншою *особистістю* та *світом* і стає основою плідності *культури*. Саме в любові найбільшою мірою проявляється принципова відкритість буття людини, що знаменує вихід за межі буденних та граничних ситуацій у *метаграничне буття*.

В українській мові є декілька слів, які означають любов. Це – кохання, любові, милість, любов. Цікавим є той факт, що при їх вживанні виникає певна ієрархія. Наприклад, часовий прояв любові називають закоханістю, коханням, милістю, а любов як вічне почуття-цілісність, виражається саме словом «любов». У багатьох культурах любов пов'язується з *безсмертям*. Так, наприклад, романськими мовами в слові «любов» (французьке *amur*, іспанське *amor*, італійське *amor*) безпосередньо проголошується безсмертя.

Виходячи з того, що еротична любов найчастіше пов'язується у більшості мов та культур з любов'ю як такою, прояви любові можна класифікувати, виходячи саме з її еротичної іпостасі. Це: 1) любов до себе; 2) еротична любов; 3) надеротична любов.

Любов до себе дає можливість кожній людині пережити, що окрім тілесності вона має ще духовне та душевне начала, які у поєднанні складають особистість. Справжня любов до себе – це зростання та накопичення знань і почуттів, самозміна, яка дає змогу не тільки брати, а й віддавати. Зустріч двох розвинутих особистостей, що вже вийшли за межі лише любові до себе та прагнуть більшого, означає еротичну любов. Головним в еротичній любові є те, що дві особистості з'єднуються в нову цілісність, яка не заперечує, а підсилює неповторність та унікальність кожного з них. Еротична любов є щось більш

відкрите та універсальне, ніж любов до себе, однак вона може виникнути лише на основі любові до себе. Людина, що не полюбила себе, не здатна до такого особистісного напруження, як любов до Іншого.

У вищих своїх проявах еротична любов виступає як любов-цілісність. Така цілісність стає дійсністю не просто як статеве тілесне поєднання, а як співтворчість чоловіка та жінки.

Третім – і найбільш універсальним – проявом любові є надеротична любов. Ця любов виходить за межі егоїзму люблячої пари, відкриває цілісності двох безодню навколишнього світу. Така любов вбирає у себе всі попередні вияви любові і може трансцендувати людину та людство в нову якість.

У давньогрецькій культурі даний вимір любові отримав назву «агапе». Надеротична любов складає екзистенціальний фундамент «любові до ближнього», позбавляючи останню невротичних та інфантильних деформацій.

С. Крилова

ЛЮДИНА – жива істота, що складається з тіла, *психіки й особистості*, основними рисами якої є прагнення і здатність до раціональної соціальної *комунікації*, духовної і душевної взаємодії, *пізнання і творчості*, а також самосвідомості, що приводить до творення *культури* як особливого *світу*. Сучасна людина є результатом тривалої природної та соціокультурної еволюції.

Фундаментальною особливістю людини є здатність не пристосовуватися до зовнішніх умов, а змінювати їх, що дозволило людству стати самим численним з усіх видів живих істот на Землі і, разом з тим, являє загрозу для виживання людства та всього життя на нашій планеті, породжуючи екологічну кризу.

Говорячи про співвідношення понять «особистість», «індивідуальність» і «людина», варто відзначити, що при всій своїй близькості вони не тотожні. Особистість – це щось оригінальне і неповторне в людині. Однак, на відміну від *індивідуальності*, особистість є результатом передусім морального зусилля, що породжує духовну й душевну неповторність. У світлі цих міркувань людина може бути визначена як особистість у біологічному тілі та соціальному середовищі.

Плюральність проявів людини приводить до того, що її вивчають різноманітні науки – антропологія, біологія, медицина, психологія, педагогіка, соціологія, культурологія, етнографія тощо. Філософія інтегрує ці знання, ставлячи питання про людську природу, *буття* людини і *світ* людини, розглядаючи при цьому проблеми, які не досліджує жодна інша дисципліна, – проблеми людської *екзистенції* як неповторно-особистісної присутності у світі, її творення і переживання, природи особистості людини, її цінностей, естетичного і морального відношення до світу.

Кінцевість людського існування робить питання про *смысл життя*, *смерті* і *безсмертя* фундаментальними для філософського знання – особливо для традицій екзистенціальної й персоналістичної філософії. Відповідаючи на ці питання, філософія звертається до понять *духу* і *душі*, а також *духовності* і *душевності*.

У давньосхідній (Індія, Китай) і античній філософії людина розуміється як частина космосу – мікрокосм, що виражає макрокосм – Всесвіт, який у свою чергу трактується як щось одушевлене. Тіло і душа людини в античності розуміються як дві принципово різні основи буття (Платон) чи два прояви, аспекти єдиного буття (Аристотель).

У християнській філософії розвертається ідея людини як «образа і подоби Бога», яка доповнюється вченням про єднання в особистості Ісуса Христа людської і Божественної природи, породжуючи категорію *Боголюдини*. Людина трактується як

тріада «тіло – душа – дух», де душа є особливим, а дух відноситься до всезагального. Ідея про людину як образ і подобу Бога в романському Відродженні розвивається в ідею людини як співтворця Бога.

Філософія Нового часу усвідомлює людину через її здатність до мислення і пізнання, що найбільш послідовно було виражено в афоризмі Р. Декарта: «Мислю – значить існую» і Ф. Бекона: «Знання – сила».

З початку XIX ст. у європейській культурі людину починають визначати як завершення еволюції біологічного життя на нашій планеті, ця тенденція знаходить своє завершення в теорії Ч. Дарвіна про походження людини від мавпоподібних предків. Заперечуючи ідею про завершеність людини, Ф. Ніцше називає її проміжною еволюційною ланкою між звіром і Надлюдиною. К. Маркс заявляє про можливість створення нових соціальних відносин, що породжують нову людину, у бутті якої більше не буде *відчуження* людини.

Ідея про принципову відкритість *буття* людини лежить в основі більшості вчень про людину в XX – початку XXI ст. У всіх різновидах *екзистенціалізму* людина усвідомлюється як незавершений проєкт, сутність якого визначається існуванням. *Філософська антропологія* трактує *дух* як головний атрибут людини, що відрізняє його від усієї живої й неживої природи (М. Шелер), людина розуміється як ексцентрична істота, що постійно долає свої межі (Х. Плеснер).

Й. Хейзинга бачить людську природу в здатності людини до гри, що виводить її за межі інстинктів. Е. Кассіер головною особливістю людини називає здатність творити та розуміти символи.

У філософії *персоналізму*, особливо в ученні М. Бердяєва, творчість розуміється як міст, що з'єднує людину і Бога; це актуалізує концепт Боголюдини, що трактується як можливість і шлях будь-якої особистості. У *метаантропології* людина усвідомлюється в різноманітті її екзистенціальних можливостей,

що дозволяє по-новому усвідомити ідеї *Надлюдини* і *Боголюдини*.

Найважливішою особливістю людини є її здатність будувати відносини «Я – Ти». Але людина не може рівнозначно відноситися до усіх Ти світу – тому, що існують *чоловіче* і *жіноче* як шляхи людського буття. Для людини завжди є деяке єдине Ти, що обіцяє дати недостатню цілісність. Саме тому у світі людей є не тільки *любов* як дружба, але й як пристрасть і цілісність.

Н. Хамітов

«ЛЮДИНА ЯК СИРОТА БУТТЯ» – когнітивна метафора *метаантропології*, що дозволяє усвідомити *самотність* і *закинутість* сучасної *людини*. Сучасна людина не може до кінця укоренитися в жодному часі й у жодному місці. Вона постійно рухається в часі, позбавляючись колишнього, часто без надії на Вічність. Але необоротність часу лише підкреслює інший бік сирітства – сучасна людина знаходиться в шкарлупі індивідуального існування, за якої пульсує самотнє *переживання* й усвідомлення. Це відокремлює сучасну людину від усього іншого буття, космічно замикає в собі, і людське вольове відношення дуже часто стає егоїстичним і не здатне відкритися світу.

Але кожна людина – це унікальний голос *буття*, що вправі розраховувати на Відповідь. Однак відповідь буття приходить тоді, коли переживання стає співпереживанням, а відношення й існування – співвідношенням і співіснуванням. Вихід за межі самотності і сирітства можливий через відношення до буття як до *особистості*, Ти. Це відношення до буття як єдності й співтовариства особистостей. Таке відношення може реалізуватися лише у *свободі* і *любві*.

Н. Хамітов

ЛЮДИНОЦЕНТРИЗМ – методологічний і світоглядний підхід, що проголошує виключну значущість особистісного буття людини в суспільстві, культурі й освіті.

У сучасну українську філософську антропологію, філософію культури й філософію освіти цей термін був введений В.Г. Кременем. Цей дослідник зазначає, що філософія людиноцентризму є важливою парадигмою, яка робить більш ефективними і гуманістичними практики соціального життя, культуротворення, освітнього й педагогічного процесів.

Важливо усвідомлювати, що людиноцентризм є філософією демократичних суспільств, і він протистоїть соціоцентризму як філософії авторитарних і тоталітарних суспільств.

З позицій *метаантропології* й *метаантропологічного потенціалізму* людиноцентризм є умовою продуктивного розвитку людини в буденному, граничному й метаграничному вимірах людського буття у просторі демократії. Враховуючи *архетипи української культури*, саме людиноцентризм є світоглядною основою побудови сильної й гуманістичної *цивілізаційної суб'єктності України*.

Підходи філософії людиноцентризму розвиваються в *соціальній метаантропології* та *культурній метаантропології*.

(Див. також: *буття людини, людина, метаантропологія, метаантропологічний потенціалізм*).

Н. Хамітов, С. Крилова

ЛЮДСЬКЕ БУТТЯ – див.: *буття людини*.

М

МАСОВА КУЛЬТУРА – поняття, що визначає *культуру*, яка має велике розповсюдження і, зазвичай, комерційний характер. Враховуючи це, масову культуру у більшості випадків можна трактувати як комерційну культуру.

В методологічних координатах *метаантропології* масову культуру можна розділити на гуманістичну й маніпулятивну. Гуманістична масова культура – це всесвітньо відомі глибокі й водночас популярні твори – народні й літературні казки, картини, архітектурні споруди, романи й фільми, що поєднують покоління, нації й людство загалом. Маніпулятивна масова культура може бути усвідомлена передусім як культурний простір людей *буденного буття*, що формується людьми *граничного буття* з домінантою волі до влади з метою системних маніпуляцій.

(Див. також: *культура, культурна антропологія, культурна метаантропологія, культурологія, контркультура, субкультура*).

Н. Хамітов, С. Крилова

МЕНТАЛЬНІСТЬ (від лат. *mens* – розум, мислення, напрям думок, душевний склад) – духовна і душевна настроєність особистості чи суспільства, що визначає *світогляд* і світовідношення й обумовлює єдність культурних традицій. Ментальність – це складна та суперечлива взаємодія установок, стереотипів, розумових і образних комплексів, що знаходяться в колективному позасвідомому, з *архетипами культури*.

Ментальність – концепт, що визначає передусім своєрідність спільнот людей, їх мислення, *світогляду* та поведінки. Зазвичай використовується для означення

неповторності народів, націй, країн. Повноцінне досягнення цієї чи іншої ментальності можливе лише в порівнянні її з іншими ментальностями.

В координатах *метаантропології, культурної метаантропології й соціальної метаантропології* ментальність – це сукупність не лише духовних, а й душевних основ буття народу, які формують його світоглядну специфіку, культурні й соціальні практики. Духовне тут трактується передусім в контексті *волі до пізнання і творчості*, а душевне – прагнення до *любові, співчуття і співстраждання*.

На відміну від *ідентичності*, яка завжди виявляється на рівні свідомості, ментальність виявляється в індивідуальному й колективному *позасвідомому*. Таким чином, ментальність є не лише вираженням сукупності паттернів мислення й поведінки, а цілісністю *архетипів культури*. Подібні архетипи й зумовлюють специфіку ідентичності будь-якого народу чи союзу народів. Тому ментальність постає коренем ідентичності. Ментальність – це динамічна і часом суперечлива взаємодія архетипів культури у свідомості й позасвідомому, ідентичність – така ж рухлива й суперечлива взаємодія у свідомості *цінностей* та інтересів, які є спільними з іншими представниками спільноти.

В контексті метаантропології можна говорити про те, що ментальність по-різному виявляється у *буденному, граничному й метаграничному вимірах людського буття*. В буденному бутті ментальність спільноти некритично сприймається індивідом, який є її пасивним носієм. В граничному бутті людина маніпулює ментальністю з метою реалізації волі до влади, а також може вступати з нею у протиріччя під впливом *волі до пізнання і творчості*. В метаграничному бутті ментальність органічно та гармонійно засвоюється *особистістю*, яка набуває здатність розвивати її у співтворчості з іншими, формуючи в *культурі* її архетипові смисли і образи.

(Див. також: *архетипи культури, ідентичність, культура, культурологія, метаантропологія, культурна*

метаантропологія, філософська антропологія, філософія культури).

Н. Хамітов, С. Крилова

МЕТААНТРОПОЛОГІЧНА ДІАЛЕКТИКА –

методологія становлення людини в *буденному, граничному і метаграничному бутті*, що корелює з гегелівським вченням про розвиток суб'єктивного, об'єктивного й абсолютного духу. Однак при цьому є ряд фундаментальних відмінностей. Насамперед у метаантропологічній діалектиці перехід людини і людства з одного етапу на інший не розглядається як абсолютне *зняття*, коли кожний наступний етап цілком містить у собі попередній, скасовуючи його значимість. Будь-який етап (час, епоха) існування людини і людства трактується як унікальний і самоцінний.

З цих позицій завершальний етап становлення (метаграничне) не виступає остаточним, він абсолютний, але не закритий для змін – у метаграничному рано чи пізно з'являється нова граничність, а тому розвиток. Усе це стає можливим завдяки використанню *діалектико-персоналістичного методу*.

Н. Хамітов, С. Крилова

МЕТААНТРОПОЛОГІЯ (від *мета* – над і *антропологія* – наука про людину) вчення про межі буття людини, його екзистенціальні виміри, умови комунікації в цих вимірах і архетипові основи культури. Метаантропологія як вчення з'являється вже у пізнього М. Шелера в контексті усвідомлення можливостей трансцендування людини за «межі життя» – у духовний простір, в якому людське з'єднується з божественним, а людина перетворюється в партнера (Mitbildner) Творця. Незалежно від М. Шелера поняття «метаантропологія» було

використано американським філософом і культурологом Д. Бідні (Bidney), що трактує метаантропологію як теорію, що вивчає проблеми природи людини, культурної реальності, а також міфу і міфології.

У сучасній українській філософії метаантропологія є однією з тенденцій розвитку *філософської антропології*, насамперед *екзистенціальної антропології* Київської світоглядно-антропологічної школи. Вона набуває інтегрально-методологічного звучання як проєкт, що протистоїть метафізиці і трактується насамперед як теорія *буденного, граничного і метаграничного* буття людини, а також фундаментальних тенденцій еволюції людини і людства та пов'язаних з ними колізій. (Див.: Хамітов Н. Філософія людини: від метафізики до метаантропології).

Зважаючи на те, що проблема вимірів людського буття, а також комунікації характерна для *філософської антропології*, *екзистенціалізму* і *персоналізму* у всіх їхніх різновидах, закономірним буде висновок, що метаантропологія інтегрує підходи філософської антропології, екзистенціалізму і персоналізму.

Метаантропологія є філософською антропологією епохи фундаментальної антропологічної кризи – починаючи від її екологічних аспектів і закінчуючи аспектами ментально-політичними. У цьому плані метаантропологія виступає антропологією взаєморозуміння, антропологією толерантності – системою ідей і концептів, завдяки яким відбувається усвідомлення неможливості досягти подолання антропологічної кризи сучасності через монологічні і самодостатні метанаративи. Метаантропологічний дискурс є виходом за межі замкнутих метанаративних структур у людському бутті, що відповідає реаліям епохи постмодерну.

Метаантропологія може бути розділена на персоналістичну й комунікативну. Персоналістична метаантропологія досліджує людське буття в екзистенціально-особистісних вимірах – *буденне, граничне, метаграничне*

буття. Буденне буття людини породжується волею до самозбереження й продовження роду, граничне буття – волею до влади і волею до пізнання і творчості, метаграничне буття – волею до співтворчості.

Комунікативна метаантропологія вивчає умови і логіку комунікації між різними людськими співтовариствами – у тому числі етноантропологічними. Тому комунікативна метаантропологія з необхідністю стає *етноантропологією* – вченням про екзистенціальну неповторність етносів і можливості комунікації між ними з огляду на цю неповторність. Метаантропологія як етноантропологія є наукою про умови комунікації етносу й особистості в усій її екзистенціальній повноті, виходячи тим самим на актуальну проблему сучасності – проблему прав людини.

Персоналістична і комунікативна тенденції метаантропології з'єднуються в метаантропології статі, що вивчає духовне і душевне як екзистенціальні вияви чоловічого та жіночого. Такий підхід відкриває для *філософії статі* розуміння причин внутрішньої *самотності* чоловіка та жінки й можливості гармонії між ними на рівні цілісної духовно-душевної взаємодії. Усе це робить метаантропологію методологічною і світоглядною основою *актуалізуючого психоаналізу й андрогін-аналізу*.

На теоретичній основі метаантропології у співавторстві з академіком НАН України С. Пирожковим автор даної статті розробляє методологію *метаантропологічного потенціалізму*, яка дозволяє моделювати становлення особистості або соціальної системи від наявних до позамежних (метаграничних) вимірів завдяки створенню стратегій, які розгортають реальні потенції системи. Дана методологія виявилася евристично продуктивною при створенні щорічних Національних доповідей НАН України (з 2016 р.). В роботі над доповідями в річищі метаантропологічного потенціалізму

продуктивно працюють українські філософи Я. Любимий і В. Жулай.

У дослідженнях професора С. Крилової комунікативна метаантропологія розвивається у *соціальну метаантропологію*, яка вивчає буденне, граничне й метаграничне буття спільнот (соціальних груп, країн, союзів країн)і, відповідно, досліджує специфіку буття людей в цих спільнотах, а також у *культурну метаантропологію*, яка вивчає трансформації культури у буденному, граничному й метаграничному вимірах буття людини і суспільства.

Дотичними і до соціальної, і до персоналістичної метаантропології є роботи І. Степаненко, присвячені феномену духовності в контексті мистецтва життя, в яких авторка розвиває глибинні тенденції Київської світоглядно-антропологічної школи. Доктор юридичних наук С. Сливка створює напрям і школу «метаантропологія права», досліджуючи трансформації відносин людей щодо правових норм у буденному, граничному та метаграничному вимірах людського буття, а доктор філософських наук Н. Манойло формує напрям «метаантропологія правосвідомості».

В роботах М. Препотенської формуються напрями «метаантропологія риторики», а також «метаантропологія мегаполісу», у Д. Свириденка розгортаються методологічні підходи, які можна означити як «метаантропологія віртуальної реальності» і «метаантропологія академічної мобільності». Методологічну стратегію метаантропології використав індійській дослідник Д.Д. Дандекар для осмислення феномену політичного лідерства, а у творчій взаємодії автора цієї статті з болгарською дослідницею С. Міневою дана стратегія виявилася евристично продуктивною в контексті аналізу проблем *біоетики, етики біотехнологій*, а також *етики постмодерну*.

Метаантропологічний підхід був застосований в дослідженнях впливу кіно і телебачення на природу сучасної людини, здійснених В. Світлою (проект *екранної метаантропології*). Метаантропологія як методологічна

стратегія була успішно використана М. Препотенською для осмислення буття людини в сучасному мегаполісі (проект *метаантропології мегаполісу*). На основі проекту метаантропології, а також класичних надбань Київської світоглядно-антропологічної школи С. Киселиця досліджує віру як екзистенціал, що проходить складні метаморфози в житті особистості, а також осмислює феномен мудрості.

Ключові концепти метаантропології «буденне, граничне й метаграничне буття людини» і «буденний, особистісний і філософський світогляд» були задіяні О. Зайченко при аналізі рольової гри як феномену культури, Л. Тарасюк – при вивченні ініціації креативності в бутті людини та досягненні її андрогінної цілісності, В. Клочковим – при дослідженні феномену проблемності людського буття, Ф. Фоміним – при аналізі трансформацій сім'ї в сучасній Україні. Проект метаантропології виявився евристично плідним при здійсненні аналізу феномену самореалізації людини у різних культурах, що знайшло своє відображення у роботах В. Матвєєва. Останнім часом цікавим є досвід використання метаантропологічної методології в роботах О. Коломійця, Р. Кузьменко, Н. Мринської, Н. Павленко, О. Романової, І. Скрипак та ін.

Значущою метаантропологія як методологічна стратегія стає в сучасній *філософській антропології, філософії культури, етиці, естетиці й культурології*, що знайшло своє відображення в словниках «Філософська антропологія», «Людина і культура: філософська антропологія, філософія культури, культурологія». Метаантропологічний підхід, представлений і у словнику «Етика і естетика», в якому до українських авторів долучилася знаний у Європі етик С. Мінева (Болгарія); в даному словнику концептуалізуються напрями «метаантропологічна етика» і «метаантропологічна естетика», в яких етичні й естетичні категорії розглядаються в буденному, граничному й метаграничному вимірах буття.

Останнім часом концептуалізується напрям «метаантропологія історії» (Див.: Хамітов Н. Війна в Україні і

новий гуманізм: Давид проти Голіафа. Метаантропологія історії ХХІ століття).

У 2014 році в Державному університеті імені Михайла Драгоманова була створена лабораторія філософської антропології як метаантропології, яка досліджує проблеми розвитку людини і культури в буденному, граничному та метаграничному вимірах людського буття.

(Див. також: *архетип культури, екзистенціальна антропологія, етноантропологія, культурна метаантропологія, метаантропологічний потенціалізм, соціальна метаантропологія, філософська антропологія*).

Н. Хамітов

МЕТААНТРОПОЛОГІЧНИЙ ПОТЕНЦІАЛІЗМ – методологічна стратегія, заснована на поєднанні підходів *метаантропології* Н. Хамітова і *потенціалізму* С. Пирожкова, яка була вперше системно обґрунтована в спільній монографії науковців «Цивілізаційна суб'єктність України» (Київ, 2020). Суть метаантропологічного потенціалізму полягає у проясненні потенцій людини або спільноти, побудові на цій основі бажаного і при цьому реального проєкту розвитку та його втіленні на основі ефективних стратегій.

На відміну від метаантропології, в якій концептуалізується буденне, граничне та метаграничне буття людини і яка осягає спонтанний процес розвитку особистості чи суспільства, метаантропологічний потенціалізм називає буденне наявним, уникаючи оцінок якості цього етапу, за ним маємо позамежне (метаграничне) – бажаний проєкт розвитку і, нарешті, стратегії, які втілюють проєкт в життя, означають граничне буття і, відповідно, напруження сил та здібностей.

Актуальність метаантропологічного потенціалізму для сучасної України полягає в концептуалізації його авторами процесу розгортання *цивілізаційної суб'єктності*, що є

принципово важливим для утвердження нашої країни в світі. Згідно з метаантропологічним потенціалізмом, розвиток цивілізаційної суб'єктності країни на першому етапі означає аналіз її наявного стану та реальних потенцій, на другому – створення цивілізаційного проєкту, в якому моделюється розгортання потенцій в бажаний стан; головною метою якого для України як демократичної країни є гідна самореалізація людини. Третім етапом розвитку цивілізаційної суб'єктності є теорія і практика стратегій втілення цивілізаційного проєкту.

(Див. також: *метаантропологія, культурна метаантропологія, соціальна метаантропологія, потенціалізм*).

С. Крилова

МЕТААНТРОПОЛОГІЯ ШТУЧНОГО ІНТЕЛЕКТУ – напрям *метаантропології*, який досліджує можливості і перспективи розвитку суб'єкта штучного інтелекту та умови його плідної взаємодії з людиною.

Можна виділити чотири основні постулати метаантропології штучного інтелекту.

1. Ми моделюємо не штучний інтелект як такий, а суб'єкта штучного інтелекту.

2. Суб'єкт штучного інтелекту повинен пройти ті стадії розвитку інтелекту, які проходить людина.

3. Розвиток штучного інтелекту можливий лише у тісній комунікації з людиною, а вихід до сильного штучного інтелекту – лише при ставленні до його носія як до суб'єкта, а не об'єкта, пристрою.

4. Поява сильного штучного інтелекту – подібного до людського, потребує його олюднення – набуття суб'єктом штучного інтелекту здатності до співчуття і розуміння Іншого – того, що визначає людяність людини. Такий суб'єкт штучного інтелекту буде безпечним і продуктивним.

Окреслені постулати означають, що формування подібного до людини суб'єкта штучного інтелекту, а не імітацій такого суб'єкта, можливе лише при появі нової екзистенції і нової культури – спільної для носіїв природного і штучного інтелекту.

Отже, в метаантропології штучного інтелекту долається антропоцентризм, що не лише заважає розвивати сильний штучний інтелект, а й розвиватися самій людині. Мова йде про продуктивний розвиток без небезпеки для самої людини, довкілля і всіх живих, і штучних істот, які оточують людину. Такий розвиток можливий лише при еволюціонуванні людини від *буденного й граничного буття* до *метаграничного*, в якому долаються крайності *волі до самозбереження й продовження роду, волі до влади і замкненої на собі волі до пізнання і творчості* через набуття *волі до співтворчості*.

(Див. також: *метаантропологія, олюднення штучного інтелекту, штучний інтелект*).

Н. Хамітов

МЕТАГРАНИЧНЕ БУТТЯ, МЕТАГРАНИЧНЕ БУТТЯ ЛЮДИНИ, МЕТАГРАНИЧНИЙ ВИМІР ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ – див.: *буття метаграничне*.

МЕТАІСТОРІЯ – *буття людини*, що виходить за межі закономірностей людської історії, а також вчення, що виражає і проєктує це буття. Метаісторію як вчення можна усвідомити як філософію *трагічних протиріч людського буття*, прагнення до розв'язання яких виводить людину за межі її історії. Такий підхід дозволяє по-новому усвідомити філософію, виводячи її за межі метафізики. Це характерно для таких філософських традицій як марксизм, ніцшеанство, релігійний екзистенціалізм і *персоналізм*. Філософія як метаісторія прагне до подолання

вічного характеру трагічних протиріч, робить їх історичними – тому що говорить про необхідність і можливість їх розв’язання. Однак ці протиріччя залишаються і вічними, адже, безупинно розв’язуючись, продовжують бути джерелом розвитку.

Заглиблюючись в осягнення трагічних протиріч людського буття, філософія як метаісторія стає *метаантропологією* – філософією меж людини і людського. Розходження метаісторії і метаантропології – у підході до розв’язання трагічних протиріч людського буття. Метаісторія зупиняється на рівні гармонізації *суспільства*, метаантропологія звертається насамперед до розвитку *особистості* людини, її тілесності, психіки, духовних і душевних можливостей.

Осягаючи межі історії, філософія прагне перевести історію як потік, обтяжений трагічними протиріччями людського буття, у Вічність, що звільнилася від них. Тому метаісторія в багатьох мислителів виступає вченням про завершення історії – есхатологією (від грецького *есхатос* – кінець і логос – *вчення*). І це завершення людина переживає через свою екзистенцію, що веде його в поза-граничність себе і всієї людської історії. Метаісторія є й особистісне буття, і буття світу. Цю ідею глибоко виразив М. Бердяєв: «Есхатологічна свідомість означає перехід від історії до метаісторії. Історія відбувається у своєму історичному часі, що включений у час космічний. Метаісторія ж укорінена в часі екзистенціальному й лише проривається в час історичний. Два виходи відкриваються у Вічність: індивідуальний вихід через мить і історичний вихід через кінець історії і світу». Філософія як метаісторія є духовною перемогою над трагічністю людської історії.

Метаісторія у вченні Д. Андрєєва – це трансцендентна реальність, що існує паралельно історії і визначає її.

Н. Хамітов

МЕТАКУЛЬТУРА – поняття, що визначає сукупність споріднених культур (напр. – романська метакультура, германська метакультура, слов'янська метакультура тощо).

Метакультура є результатом спільності цінностей, традицій та мов. У широкому сенсі будь-яку національну культуру можна визначити як метакультуру, адже вона складається з різних етнічних культур. Проте у строгому сенсі метакультура є спільнотою національних культур. Префікс «мета» в даному плані означає, скоріше, не «понад», а несе комунікативне забарвлення.

Поняття метакультури використовується також у Д. Андрєєва для означення трансцендентно іншої культурної реальності.

Н. Хамітов

МЕТАПСИХОЛОГІЯ – див. *психоаналіз*.

МЕТОД – (від грецьк. *μέθοδος* – буквально: шлях до чогось) – у найширшому значенні – спосіб досягнення мети й розв'язання проблем, певним чином упорядкована діяльність. Як засіб наукового пізнання метод є способом відтворення теоретичним мисленням предмету, який вивчається. Це – спосіб побудови і обґрунтування знання. До змісту методу входить низка прийомів, способів, за допомогою яких *людина* пізнає чи практично освоює *світ*.

Процес наукового пізнання у загальному розумінні є вирішення різних завдань, що виникають в ході теоретичної і практичної діяльності. Рішення таких завдань досягається шляхом використання особливих прийомів (методів), які дозволяють перейти від того знання, що вже відомо, до нового знання. Метод – сукупність прийомів і правил дії (наприклад, набір і послідовність певних операцій), спосіб, знаряддя, які

сприяють розв'язанню теоретичних чи практичних проблем. Метод передбачає відому послідовність дій на основі чітко усвідомленого ідеального плану. Ступінь усвідомлення та контролю ідеального плану діяльності може бути різним, але здійснення діяльності на основі того чи того методу в принципі передбачає свідоме співвіднесення способів діяльності суб'єктів, що діють, з реальною ситуацією.

На значення проблеми методу для наукового пізнання звернув увагу Рене Декарт у праці «Міркування про метод», а Френсіс Бекон порівнював метод пізнання із циркулем: люди мають різні здібності, а для того, щоб завжди досягати успіху, потрібен інструмент, який зрівняв би їхні шанси і дав можливість кожному отримати потрібний результат. Метод і є таким інструментом. Ганс-Георг Гадамер у праці «Істина і метод» осмислює метод як шлях до істини в контексті певної традиції й діалогу традицій.

Різні об'єкти, або їх властивості вимагають різних способів пізнавальної взаємодії суб'єкта і об'єкта. Метод як сукупність пізнавальних процедур має відповідати об'єкту пізнання, тому різні властивості об'єктів чи самі об'єкти пізнаються за допомогою відповідних спеціальних методів. Кожна наука використовує різноманітні методи, вибір яких залежить від характеру задач, що вирішуються. Тому кожний науково-дослідницький процес характеризується своїм співвідношенням методів та їх структурою, що потребує *методології*. Завдяки цьому виникають особливі структурні рівні наукового пізнання, найважливішими з яких можна визначити *емпіричний і теоретичний*.

Методи *наукового дослідження* поділяються на загальні й спеціальні (конкретні). До загальних належать методи, які використовуються в різних галузях науки й техніки на окремих етапах дослідження. Ці методи ґрунтуються на загальних принципах теорії пізнання. Спеціальні (конкретні) методи дослідження, які спираються на загальні, застосовують для вирішення специфічних груп завдань у кожній галузі науки.

Спираючись на загальні й спеціальні методи дослідження, дослідник отримає відповідь на те, з чого слід починати дослідження, як ставитися до фактів, як узагальнювати, яким шляхом йти до висновків. Методи наукового дослідження включають загально-логічні засоби мислення (аналіз, синтез, порівняння, узагальнення, індукцію, дедукцію тощо) та загальні способи емпіричного й теоретичного дослідження (спостереження, експеримент, вимірювання, моделювання, ідеалізацію, формалізацію тощо).

(Див. також: *емпіричне і теоретичне, методологія, наука, наукове дослідження, наукова школа, філософія науки*).

Л. Шашкова

МЕТОДОЛОГІЧНА КУЛЬТУРА – здатність суб'єкта *пізнання і творчості*, передусім науковця, використовувати і створювати мисленнєві інструменти, які дозволяють продуктивно вирішувати теоретичні й практичні проблеми, а також аргументовано викладати та оприлюднювати результати такого вирішення.

Методологічна культура є складовою загальної *культури* вченого. Її наявність означає дійсну, а не удавану *академічну доброчесність* дослідника. Набуття основ методологічної культури означає, що вчений не лише має знання про різноманітні *методи* як способи розв'язання проблем і про *методології* як системи методів, а здатен використовувати їх в ході *наукового дослідження* для отримання аргументованої наукової новизни.

Методологічна культура поступово формується в процесі університетської освіти і є одним з її найважливіших результатів, що породжує нове покоління продуктивних дослідників і практичних діячів. На рівні бакалавра і, особливо, магістра набувається здатність застосовувати методи й методології для постановки актуальних проблем. Методологічна

культура доктора філософії означає, що він використовує методи й методології не лише для постановки, а й для розв'язання проблем, що зумовлює специфіку новизни його робіт.

Натомість методологічна культура доктора наук означає, що він здатний створювати нові методологічні стратегії на основі вже існуючих. Це дає йому можливість вирішувати найбільш складні й фундаментальні проблеми і, розповсюджуючи нові підходи на більш широке коло проблем, в тому числі в просторі різних дисциплін, актуалізувати спочатку науковий напрям, а потім і *наукову школу*.

В результаті методологічну культуру можна усвідомлювати і як особистісний, і як комунікативний феномен.

(Див. також: *академічна культура, академічне письмо, воля до наукової новизни, метод, методологія, наука, наукове дослідження, наукова школа, філософія науки*).

Н. Хамітов

МЕТОДОЛОГІЯ – вчення про методи пізнання й перетворення *буття людини й світу* та діяльність, в ході якої відбувається використання цих методів для вирішення теоретичних і практичних проблем. Умовно можна виділити методологію теоретичної й практичної діяльності. В теоретичній діяльності методологія – це евристичний інструмент, що дозволяє робити відкриття і досягати нового знання. В практичній діяльності методології з необхідністю трансформуються в методики й технології – алгоритми вирішення конкретних проблем і задач на основі методологічних підходів.

Якщо *метод* є знанням, трансформованим у певні правила дії, то методологія представлена як система методів, способів, прийомів, їх певна послідовність, схема (структура), яка прийнята у розробці *наукового дослідження*. Фактично

методологія є вихідним принципом проведення наукового дослідження. Методологія науки може бути загально-науковою і конкретно-науковою. Загально-наукова методологія прагне з'ясувати загальні механізми формування і отримання знання, тому всяке наукове дослідження має враховувати вимоги загальної методології. Конкретно-наукова методологія ґрунтується на засадах конкретних, спеціальних наук, особливостях пізнання конкретних явищ і пов'язана зі спеціальними методами дослідження.

Розробка універсально-теоретичних методів є необхідною умовою становлення і розвитку науки як форми раціонально-теоретичного пізнання. Оскільки методологічні проблеми пізнання (і наукового в тому числі) від самої постановки відносилися до філософських проблем, тому загальні методи розроблялися в межах різних філософських систем і напрямків.

Порівняно з конкретно-науковими й загальнонауковими методологіями філософська методологія є найбільш інтегральною. Мова йде не лише про її логіко-евристичні можливості, а про світоглядні виміри, які і роблять її власне філософською. При побудові методологічного проєкту дослідження, особливо в гуманітарних науках, філософська методологія постає стрижнем, навколо якого формуються інші методології й методи.

Коректне використання методології, її творчий розвиток – важливий критерій *академізму*.

(Див. також: *академічна доброчесність, академічний діалог, академічне письмо, академічна культура, воля до академічної доброчесності, воля до наукової новизни, метод, наука, наукове дослідження, наукова школа, філософія науки*).

Н. Хамітов

МІЖДИСЦИПЛІНАРНІСТЬ – організаційна характеристика *науки*, що акцентує увагу на взаємодії двох або

декількох різних дисциплін, яка може варіюватися від простого обміну ідеями до взаємної інтеграції концепцій і методологій. Стратегії інтеграції науки включають наступні види міждисциплінарності: узгодження мов суміжних дисциплін; евристична гіпотеза чи аналогія, які сприяють переносу конструкції однієї дисципліни в іншу; проєкт організованої форми взаємодії кількох дисциплін для розуміння, обґрунтування та управління складними системами; мережева чи самоорганізована комунікація.

Міждисциплінарність є кооперація різних наукових галузей, перенесення понять, рецепція методології і практик, яка поєднує різноманітні теоретичні допущення. Міждисциплінарний підхід став центральним у період розвитку науки в середині ХХ століття. Міждисциплінарність сприяє подоланню дисциплінарної обмеженості та уникненню наслідків надмірно вузької спеціалізації наукових дисциплін. Міждисциплінарність розуміється як синтез теоретичного знання і технологій, знань і вмінь. Прикладом такого синтезу можна вважати сучасні конвергентні технології – біотехнології, нанотехнології, інформаційні та когнітивні технології.

(Див. також: *дисциплінарність, наука, наукове дослідження, наукове знання, наукова революція, наукова школа, трансдисциплінарність, філософія науки*).

Л. Шашкова

МІФ – див. *міфологія*.

МІФОЛОГІЧНА СВІДОМІСТЬ – див. *міфологія*.

МІФОЛОГІЯ – чуттєво-образна реальність, у якій розв’язуються трагічні суперечності людського буття і

створюється новий гармонійний світ. Це зумовлює глибинний вплив міфології на свідомість та позасвідоме людини. Виходячи з того, що міфологія виходить до розв'язання трагічних суперечностей людського буття, вона є не тільки історично перший тип людського світорозуміння та світовідношення, а й вічна ознака людського буття. Міфологія складається з міфів, які є специфічними художніми творами, що визивають катарсичні переживання у певної спільноти людей.

Раціонально-символічну інтерпретацію міфології можна визначити як філософію міфології. Її зародки зустрічаються вже в Упанішадах. В Античності майже всі філософські школи постають як раціональна трансформація міфоуявлень. Просвітники розглядали міфологію як сукупність забобонів, які дають неадекватне уявлення про світ.

Об'єктом фундаментального філософського аналізу міфологія стає в епоху романтизму. Особливий внесок у вчення про міфологію зробили німецькі романтики як гейдельберзької, так і єнської школи. Ф.В.Й. Шеллінг розглядає міфологію як феномен, у якому розв'язується суперечність природи та мистецтва.

У другій половині XIX століття розвиваються дві фундаментальні школи дослідження міфології – лінгвістична та еволюціоністська. Перша орієнтується на порівняльно-історичне мовознавство і вивчає міфологію як спосіб організації мови і одночасно її передумову, друга розглядає світоглядно-психологічне підґрунтя виникнення міфології, виводячи її з анімістичного світовідношення.

З іменем Д. Фрезера пов'язане виникнення ритуальної школи дослідження міфології, у межах якої міфологія постає естетичним обґрунтуванням магічного ритуалу. Б. Малиновський приписує міфології функцію підтримки традицій племінної культури. Л. Леві-Брюль трактує міфологію як об'єктивацію «дологічного» мислення первісної людини; на противагу йому К. Леві-Стросс висуває структуралістську теорію міфу, фундаментальним концептом якої є твердження

про специфічну логіку міфології. Остання тенденція розвивається у творчості Е. Голоссовкера. А. Лосєв трактує міфологію не просто як факт архаїчної свідомості, а як вищий вияв творчих можливостей людини, що може проявитися в будь-яку епоху.

Однією з найбільш впливових у XX столітті є психоаналітична концепція міфології. З. Фрейд убачає в міфології культурне оформлення сублімованих позасвідомих бажань; К. Юнг трактує її як вияв архетипів колективного позасвідомого.

У *метаантропології* міфологія усвідомлюється як сфера трансцендентного культури. Міфологія трактується як реальність, де трагічні суперечності повсякденного буття людини тієї чи іншої культури існують вже у ідеально-знятому вигляді. Міфологія – це той світ, у якому унеможливується трагічне. Безперечно, міфологія може мати власні трагізми, але вони настільки далекі від трагізмів культури, що по відношенню до них виступають гармонією і так само сприймаються культурою.

Отже, міфологія породжується культурою й, одночасно, породжує її, надаючи всім сферам буття людини тієї сакральної повноти й піднесеності, без яких культура просто не існує. Міфологія олюднює людину, наповнюючи її прагненням досягти неможливого, того, що в принципі відсутнє в *буденному бутті*.

Н. Хамітов

МІФОЛОГІЯ ЛОКАЛЬНОЇ КУЛЬТУРИ – процес і результат чуттєво-образного розв’язання трагічних протиріч тієї чи іншої культури, що не можуть бути розв’язані в її буденному бутті.

Міфологія локальної культури виступає ідеальним явищем – адже протиріччя розв’язуються лише в духовній

сфері. З іншого боку, вона є особливою реальністю, тому що впливає на життя людей, визначає їхні цінності і вчинки. Міфологія локальної культури є сферою бажаного; але не майбутнього, а вічного. Саме в цьому полягає її відмінність від таких утопічних міфологічних систем ХХ ст. як фашистська та комуністична міфології.

Міфологія локальної культури, супроводжуючи людину все її життя, входить у сферу позасвідомого носія культури; звідси впливає можливість пов'язати її з *архетипами культури*. Локальна культура стає зрілою тоді, коли її міфологія розвертається як відкрита й цілісна система світорозуміння і світотворення.

Міфологія локальної культури є насамперед системою художніх творів, що викликають у представників культури катарсичні переживання, відтворюють і зберігають загальні ідеали і цінності.

Н. Хамітов

МІФОЛОГЕМА – елемент *міфології*, який з'єднує її в цілісну структуру і дозволяє увійти в комунікацію зі своєю *культурою* та іншими культурами. Міфологема характеризується діалектикою образного та символічного при домінанті символічного, що робить її способом розмикання та іманентної інтерпретації міфології. Творення міфологеми передбачає як раціонально-рефлексивні, так і чуттєво-образні процеси. У цьому відмінність міфологеми від міфу. Сказане дозволяє усвідомити міфологему як *архетип культури*.

Можна виділити декілька найсуттєвіших моментів відмінності міфологеми та ідеологеми: 1) Міфологема має вільний характер творення, тоді як ідеологема створюється найманим художником та філософом; 2) ідеологема створюється під впливом волі до влади, міфологема є результатом волі до вільної творчості, волі до натхнення; 3) ідеологема жорстко

прив'язана до своєї епохи, міфологема пронизує різні епохи, більше того, весь культурно-історичний тип; 4) ідеологема є замкненою та фінітною, нездатна до діалогу з іншими ідеальними формами, міфологема відкрита і нон-фінітна (незавершена); 5) ідеологема завжди апелює до маси, сприйняття міфологеми є персональним і потребує співтворчості.

Н. Хамітов

МИР – ситуація людського буття, що протистоїть *війні* і характеризується таким способом взаємодії, в якому *суперечності* й конфлікти не доводяться до *антагонізмів*, а розв'язуються шляхом перемовин, що ведуть до компромісів та/або консенсусів.

Якщо мир ґрунтується на основі лише компромісів, це з необхідністю означає ущемлення інтересів і цінностей однієї з сторін чи обох сторін; такий мир є лише перемир'ям між війнами. Мир на основі консенсусу означає світоглядне порозуміння сторін і може бути названий справжнім миром, а не лише перемир'ям. Такий мир принципово потрібний людству після появи зброї масового знищення, особливо атомної.

(Див. також: *війна, гібридна війна, гуманізм*).

Н. Хамітов

МИСТЕЦТВО – форма *культури*, в якій відбувається чуттєво-образне розв'язання протиріч людського життя і створюється особливе художнє *буття*.

З усіх форм культури саме мистецтво найбільшою мірою може бути ототожнене з поняттям «творчість». Звичайно, мистецтво, має в собі і момент пізнання, але, на відміну від

науки, пізнання в ньому виступає лише засобом, тоді як творчість є смыслом і метою.

Справжнє мистецтво у своїй творчості не може лише повторювати навколишній світ – тому що тоді ця діяльність не буде створенням нового буття, а тому суперечить ідеї творчості. Процес творчості відбувається тоді, коли розв'язуються дотепер нерозв'язні протиріччя людського життя. Саме тому мистецтво знаходить свою природу як художнє розв'язання протиріч людського життя.

Художнє розв'язання протиріч людського життя в мистецтві означає наступне: по-перше, протиріччя розв'язується образно, по-друге, воно відбувається в об'єктивованій формі твору, у якому дисгармонійні відносини світу гранично загострюються й переходять у гармонійні.

Не дивлячись на те, що художнє розв'язання протиріччя в мистецтві відбувається в об'єктивованій формі – у формі творів культури – воно з необхідністю впливає на розв'язання протиріч у стихії людського життя. Як це можливо? Для відповіді на це питання необхідно усвідомити, що справжнє мистецтво не береться розв'язувати протиріччя, що можуть бути розв'язані в стихії життя і без нього. Воно – як і філософія, і релігія – тяжіє до постановки і розв'язання *трагічних протиріч людського буття*. При сприйнятті творів такого мистецтва у глядача виникає стан потрясіння й очищення – *катарсису*. Саме цей стан і з'єднує мистецтво з життям.

(Див. також: *культура, культурна антропологія, культурна метаантропологія, філософська антропологія, філософія культури, філософська арт-терапія, філософське мистецтво*).

Н. Хамітов

МУДРІСТЬ – буття *особистості*, що досягла гармонії з собою та світом. Така гармонія припускає, що особистість,

наділена мудрістю, уникає *антагонізмів*, вибираючи *конструктивні протиріччя*, що ведуть до відновлення й розвитку. Але якщо ми будемо трактувати мудрість лише як вибір конструктивних протиріч, як чогось заданого ззовні, то ми обмежимо її як свободу розвитку – розвитку власних протиріч. Мудрість є не тільки гармонійне розв'язання готових протиріч, але і гармонізація самого процесу їхнього виникнення.

Істотною рисою мудрості і філософії, що виростає з неї, є прагнення особистості побачити протиріччя світу як свої власні, а глибоко особисті протиріччя пережити як світові. Людина перестає бути відчуженою від світової гармонії. Розв'язуючи протиріччя себе як світу і світу як себе, вона створює цю гармонію й стає інтимно близькою їй. Вона універсалізується, знаходячи повноту життя й утрачаючи внутрішню *самотність* людини буденності.

Чи тотожна мудрість філософії? І так, і ні. Мудрість полягає в здатності розв'язувати протиріччя конструктивно, породжуючи нове буття; більш того, вона виявляється в здатності перетворювати деструктивні протиріччя в конструктивні. На відміну від мудреця, філософ підходить до розв'язання протиріч людського буття через *філософський текст*. Цим він руйнує свою безпосередню гармонію, але наближається до створення нової гармонії – гармонії, що виходить за межі тільки своєї особистості.

У мудреця гармонія як повнота і цілісність його особистості перебуває в межах його життєвого світу. Тому вона часто невимовна в словах. Німота цієї гармонії є наслідок того, що вона є занадто відсторонено-суб'єктивним способом поєднання себе і світу. У філософа, на відміну від мудреця, гармонія усвідомлюється, попадає в стихію слова, і через текст стає доступною іншим людям. Філософ платить за це розривом між життям і текстом і порушенням гармонії власного життя. Створюючи текст, філософ намагається наповнити гармонією весь світ, у цьому будь-який справжній філософ подібний Прометею.

Усе це дозволяє заявити про те, що мудрість є передумова філософії. Філософія, приймає її в себе, поєднуючи буття в гармонії і мислення про неї. У філософії мудрість, яка мовчить, починає говорити. Її голос перемагає споконвічну самотність мудреця – парадоксальну якість особистості, що з'єднала себе і світ. Адже мудрець здобуває самотність володіння індивідуальною гармонією. Стаючи філософом, він пропонує метод знаходження гармонії себе і світу всім мислячим і вільним, очікуючи від них Відповіді.

Н. Хамітов

МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛІЗМ – ідеологія і політика толерантної взаємодії носіїв різних культур, що проживають в одній країні, в тому числі мігрантів.

Мультикультуралізм є характерним для низки країн і спільнот сучасного демократичного світу, особливо для Євросоюзу. Водночас органічність мультикультуралізму для Євросоюзу в цілому може суперечити його проявам в окремих країнах – аж до повного заперечення як політичного принципу; це є специфічним для країн Східної Європи. Проте і в країнах «старої Європи» (наприклад, в Німеччині, Франції, Італії) доволі часто дискутують щодо меж мультикультуралізму, констатуючи його кризу. Основою цієї кризи може бути формально-юридичне прийняття мігрантами громадянства і навіть *ідентичності* нової країни проживання без бажання усвідомити *ментальність* й освоїти *культуру* її народу. Більше того, можливе й відчуження від культури й ментальності країни проживання. В результаті й мультикультурна *толерантність* стає практикою стриманого відчуження.

Для подолання кризи мультикультуралізму потрібна не просто нормативна й процедурна толерантність до Іншого, вона є лише маскою і тригером можливої конфронтації. Водночас мова не повинна йти про заміну культури й ментальності

мігрантів. В країнах, що приймають політику мультикультуралізму, потрібна екзистенціальна відкритість ментальним особливостям і культурним цінностям Іншого при наявності спільної ідентичності.

(Див. також: *ідентичність, ментальність, культура, культурна антропологія, культурна метаантропологія, філософська антропологія, філософія культури*).

Н. Хамітов, С. Крилова

Н

НАСТУПНІСТЬ – процес гармонійного поєднання наступного ступеня розвитку з попередньою. Гегель визначає процес наступності через поняття «розвиток» і «конкретне». Кожна наступна ступінь розвитку виступає для нього більш конкретною стосовно попередньої. Більша конкретність наступного ступеня є результатом *зняття* – збереження в сьогодні всього позитивного з минулого.

Наступність – умова самототожності і плідотворності розвитку будь-якого явища світу.

Н. Хамітов

НАУКА – сфера людської діяльності, яка спрямована на виробництво і систематизацію знань про закономірності існуючого засобами теоретичного обґрунтування та емпіричного випробування і перевірки пізнавальних результатів для розкриття їх об'єктивного змісту.

Протягом історії люди виробили різноманітні способи пізнання та освоєння оточуючого їх світу, одним з яких і є наука. Розуміння ролі та місця науки в житті людей є складним процесом, який на сьогодні ще не завершений. Слово «наука» походить від латинського «*scaentia*», що у перекладі означає «знання». З певного часу це слово почало позначати науку і в цьому значенні ввійшло до сучасного вжитку.

Наука є складним і багатоаспектним у визначенні феноменом. Це особлива сфера людської діяльності, яка склалася історично і функцією якої є вироблення й теоретична систематизація об'єктивних знань про реальність. Теоретична систематизація має своїм результатом цілеспрямовано відібрані факти, гіпотези, теорії, закони і методи дослідження. Науковими

слід вважати будь-які дослідження, гіпотези, теорії, що припускають перевірку. Основна мета науки – отримання нових знань і використання їх у практичному освоєнні світу. Також основним завданням науки є пояснення і передбачення явищ природи, з якими коли-небудь мала справу людина, з метою перетворення дійсності до потреб та інтересів людини.

Наукове мислення є по суті запереченням того, що на перший погляд здається очевидним. Наука спрямована на перевірку отриманих пізнавальних результатів для розкриття їх об'єктивного змісту (істинності, вірогідності, інтерсуб'єктивності) за допомогою спеціальних засобів, які передбачають різні варіанти використання теорій, концепцій, даних спостережень, експерименту. Наука будує моделі, що імітують поведінку об'єктів, припускає можливість їх математичного моделювання.

Науку визначають як систему знань, наукову діяльність і соціальний інститут. Основним структурними компонентами науки як системи знань є поняття, закон, гіпотеза, теорія (систематизує емпіричний матеріал, дає його опис та пояснення, здійснює передбачення нового, виявляє перспективи практичного використання знання), науково-дослідна програма (орієнтує науковий пошук, процес висування гіпотез тощо). Розвиток науки як діяльності характеризують метод (як шлях дослідження), знання, відкриття (як форма прирощення знання), технологія (як спосіб використання знань) тощо. Наука є також соціальним інститутом, який з'єднує вчених з їх знаннями, кваліфікацією та досвідом, наукові установи, експериментально-технічну базу наукової діяльності, систему інформації, підготовки кадрів, форми функціонування та використання знання. Наука є чинником соціального і техніко-технологічного прогресу, тому що входить до складу продуктивних сил виробництва, вона є рушійною силою науково-технологічної революції ХХ ст., яка визначає риси сучасної цивілізації.

Наука має дисциплінарну структуру, яка визначається поділом на галузі (окремі науки): природничі науки (про

природу), гуманітарні науки (про людину), суспільні науки (про суспільство) й технічні науки (про практичну діяльність та способи її здійснення). Кожна з цих галузей має певну специфіку щодо об'єктів дослідження, співвіднесеності теоретичного і практичного знання тощо. За співвідношенням із практикою виділяють фундаментальні науки (які не мають безпосередньої практичної орієнтації) і прикладні науки (націлені на безпосереднє практичне використання наукових результатів).

Будь-яка наукова пізнавальна діяльність передбачає взаємодію суб'єкта (вчений, науковий колектив, наукова спільнота) і об'єкта науки (предметна галузь вивчення), у процесі якої використовується визначена система методів, принципів, прийомів дослідження і мови конкретної науки (знаки, символи, формули тощо).

(Див. також: *етос науки, наукове дослідження, наукове знання, наукова революція, наукова школа, прикладні наукові дослідження, режими науки, філософія науки, фундаментальні наукові дослідження*).

Л. Шашкова

НАУКА (екзистенціальні й метаантропологічні аспекти) – сфера *культури*, в якій відбувається теоретичне моделювання *людини і світу*.

Наукове пізнання у своїх фундаментально-теоретичних формах є прагнення піти від стихії волі до життя і волі до влади в стихію волі пізнання й творчості – волі до істини. Разом з тим, воля до життя і воля до влади присутні в науковому пізнанні, адже це пізнання, яке спрямоване на зміну емпіричного світу й оволодіння ним. Сучасне наукове пізнання – це зовсім не те пізнання-уявлення, про яке говорить А. Шопенгауер, протиставляючи його волі до

життя. В наш час наукове пізнання часто безпосередньо служить волі до життя і волі до влади.

Осягаючи світ, наукове пізнання об'єктивує його. *Об'єктивація* як уявне й експериментальне розділення світу на окремі частини й реальності необхідна для реалізації самої суті науки – створення понятійної моделі (теорії) досліджуваного об'єкта.

Для фундаментальної науки характерне прагнення пізнати світ яким він є незалежно від людини і її пізнання. Прикладна наука, навпаки, прагне змінити світ для зручності людини і залежить від соціального замовлення. До середини XX століття прикладні науки брали з банку фундаментальних відкриттів те, що їм було потрібно. Але з появою атомної бомби, а далі і генної інженерії все принципово змінилося: виникає взаємна моральна відповідальність фундаментального і прикладного знання, в основі якої закладені екзистенціальні мотиви фундаментальних і прикладних досліджень.

У суспільстві, де воля до пізнання оточена волею до влади, складність стосунків фундаментального і прикладного вимірів науки розв'язується стихійно. Це стихійне розв'язання реалізується у формі технотворчості. Технотворчість завжди виникає на стику волі до пізнання і волі до влади й у своїх самодостатніх формах може перетворюватися в некротворчість – продукування мертвого світу механізмів і автоматів, який протистоїть життю людей.

Розв'язанню проблеми фундаментального і прикладного у науці сприяє *мистецтво*, яке пом'якшує і відстороненість фундаментальної науки від буденного життя людини, і прагматичну спрямованість прикладної науки. Звернення до мистецтва завжди, а на початку XXI століття особливо, гуманізує стихію науки, робить її більш цілісною, людяною, глибокою й органічно включеною в культуру. Не випадково, що в сучасному світі актуалізується *наукове мистецтво*.

Реалізація моральної відповідальності вченого і його гуманістичної спрямованості можлива при наявності у нього

таких вольових інтенцій *граничного й метаграничного буття як воля до справедливості й воля до співтворчості*.

(Див. також: *академізм, академічна доброчесність, академічний діалог, академічне письмо, воля до академічної доброчесності, воля до наукової новизни, етос науки, наукова школа*).

Н. Хамітов

НАУКОВА КАРТИНА СВІТУ – вища форма систематизації наукового знання, в межах якої здійснюється його універсалізація та онтологізація, внаслідок чого формується систематичне уявлення про *світ* як основу *світогляду* вчених. Через наукову картину світу результати наукового пізнання засвоюються *культурою*.

Наукова картина світу формується в результаті діяльності вчених як узагальнена схема-образ предметів їх *наукових досліджень*, за посередництвом чого фіксуються основні системні характеристики реальності. Узагальнена характеристика предмета дослідження досягається у науковій картині *світу* за рахунок включення уявлень 1) про фундаментальні об'єкти, на основі яких формуються уявлення про всі інші об'єкти, які вивчаються наукою, та їх типологізація; 2) про загальні закономірності взаємодії об'єктів; 3) про просторово-часову структуру реальності. Такі уявлення можуть бути описані у системі онтологічних принципів, які виступають як засади наукових теорій відповідної дисципліни.

У будь-якому суспільстві картина світобудови, природний порядок речей є важливим аргументом впливу на свідомість: саме на її засадах людина добудовує свої уявлення про прийнятний суспільний устрій. Теоретичні твердження *науки* завдяки узагальненням і спрощенням зазнають переформулювань у твердженнях наукової картини світу і засвоюються *культурою* саме в такий спосіб. Яскравою

ілюстрацією є наступний приклад. Становлення сучасної науки відбувалось паралельно зі становленням новоевропейського суспільства, його цінностей та ідеалів. Саме класична європейська наука XVII-XVIII століть сформувала картину світу, в оптиці якої вбачали і розгортання нового суспільства. Це була механістична картина світу І. Ньютона, яка давала уявлення про світ як гігантський механізм, який підтримує рівновагу завдяки системі стримування та протидії. Саме така картина світобудови вплинула на формування уявлень про новий політичний устрій та розвиток ліберальних концепцій прав і свобод. Вагомим наслідком такого взаємовпливу, як відомо, стало створення теорії Адама Сміта і навіть упорядкування Конституції США.

Отже, об'єктивізація теоретичних схем науки відбувається саме у її зв'язку з картиною світу. Спеціальні наукові картини світу – дисциплінарні онтології – репрезентують предмети кожної конкретної науки, а загальна наукова картина світу представляє системно-структурні характеристики галузі наукового пізнання як цілого на певній стадії історичного розвитку. Революції в окремих галузях поступово приводять до змін уявлень про реальність (онтологічних засад) і трансформують наукову картину світу.

(Див. також: *наука, наукове дослідження, наукове знання, наукова революція, наукова школа, світогляд, філософія науки*).

Л. Шашкова

НАУКОВА РЕВОЛЮЦІЯ – сутнісна трансформація наукового знання, яка веде до зміни *парадигми* пізнання і творчості, що в свою чергу означає можливість фундаментальних теоретичних відкриттів і їх практичне використання, яке змінює буття *людини й культури*.

Наукова революція – концепт, обґрунтований американським істориком і філософом *науки* Томасом Куном

(1922-1996) у праці «Структура наукових революцій» (The Structure of Scientific Revolutions, 1962), яка вважається однією з найбільше цитованих наукових праць за всю історію науки. В центрі уваги концепції наукових революцій Т. Куна знаходиться розкриття механізмів зміни головних уявлень в науці – руху наукового знання і зміни наукових теорій. Розвиток науки Т. Кун представив не як кумулятивний процес прирощення нового знання, а як «періодичну кореневу трансформацію й зміну головних уявлень», тобто здійснення періодичних наукових революцій.

У плінні наукової революції Т. Кун виділяв нормальну науку, екстраординарну науку і наукову революцію. Нормальна наука – це панування теорії; екстраординарна наука – це поява аномалій, фактів, які не можуть бути пояснені в межах пануючої теорії; наукова революція – це формування нової пануючої теорії.

Перший етап – нормальна наука – це період панування теорії, положення якої протягом деякого часу визнаються науковою спільнотою як основа для розвитку. Для прояснення Кун увів поняття парадигми. Нормальна наука є розширення застосування парадигми зі збільшенням її чіткості та збереженням прийнятої концептуальної основи, тобто кумулятивним накопиченням знання. Нормальна наука характеризує дослідження, які міцно спираються на минулі чи існуючі наукові досягнення і визнає їх в якості фундаменту подальшого дослідження. Діяльність вчених у період нормального розвитку науки відбувається на основі однакових парадигм, одних і тих самих стандартів, правил наукової практики, тому перед науковою спільнотою не стоїть завдання формування принципово нових теорій.

Наступний етап екстраординарної науки – це період розпаду парадигми, поява аномалій, фактів, які не можуть бути пояснені в межах пануючої теорії. Виникають аномалії, які руйнують звичну наукову практику і приводять до появи альтернативних теорій і нової системи приписів.

Наукова революція – це зміна парадигми і, відповідно, перехід від однієї нормальної науки до іншої. Цей етап призводить до зміни структури парадигми, принципів пізнання, категорій, методів, моделей, форм організації тощо. Кожна революція в науці, за Т. Куном, змінює існуючу наукову картину світу і відкриває нові наукові закономірності.

Революційні періоди в розвитку науки завжди сприймалися як особливо значущі, оскільки їх руйнівна функція з часом набувала світоглядного виміру та характеру творчої й інноваційної діяльності. Наукова революція виступає явним вираженням основної рушійної сили наукового прогресу.

(Див. також: *академізм, академічна доброчесність, академічна харизма, воля до наукової новизни, наука, наукова школа, наукове відкриття, наукове дослідження, наукове знання, світогляд, філософія науки*).

Л. Шашкова

НАУКОВА ШКОЛА – співтворча спільнота дослідників, що формується навколо лідера, який створив *методологію* як евристичний спосіб постановки й вирішення проблем й успішно використав її для осмислення конкретної проблеми

Авторська методологія дослідника (в академічній системі України це зазвичай доктор наук) дозволяє йому спочатку актуалізувати науковий напрям – його підхід стає продуктивним для колег, дозволяючи їм вирішувати їх наукові проблеми й завдання і вже на цій основі формувати наукову школу, виходячи до молодшої генерації, актуалізуючи в ній співтворчість й системне осмислення методології у її розвитку й модифікаціях.

Становлення напряму і школи в науці ініціює *академічний діалог* не лише між особистостями вчених, а й між спільнотами – як змістовними (інші напрями і школи), так і інституціональними (кафедри, відділи, центри, інститути,

університети, академії, асоціації тощо). Наукова школа, що існує вже декілька генерацій, може ставати науковою традицією, яка з часом здатна інтегрувати в собі надбання декількох наукових шкіл.

(Див. також: *академізм, академічна доброчесність, академічний діалог, академічне письмо, академічна харизма, воля до академічної доброчесності, воля до наукової новизни, етос науки, методологічна культура, наука, наукове дослідження*).

Н. Хамітов

НАУКОВЕ ВІДКРИТТЯ – подія, яка є наслідком реалізації *волі до пізнання і творчості* вченого, результатом чого є поява нового *наукового знання*.

Для оформлення наукового відкриття в *науці і культурі* загальна воля до пізнання і творчості повинна конкретизуватися у *волю до наукової новизни*, що передбачає процедури *наукового дослідження* і публікацію його результатів у *практиках академічного письма*. Це потребує від вченого потужного пізнавального і творчого зусилля, помноженого на комунікацію з *академічною спільнотою*.

На відміну від *наукової революції*, яка є сутнісною трансформацією наукового знання, що веде до зміни *парадигми* пізнання і творчості, наукове відкриття змінює буття людини й культури, але не завжди змінює парадигму і спосіб мислення. Наукове відкриття може означати революцію в науці, а може бути лише одним із кроків до неї. Наукове відкриття не завжди означає появу ідеї, яка стає зародком нової *концепції* або *теорії*, це може бути й відкриття нового факту, який лише опосередковано здатен вплинути на появу нових концепцій й теорій, але може потенційно змінити *наукову картину світу*. Натомість наукове відкриття, яке спричинює появу нових

концепцій, теорій і, відповідно, нової *методології*, актуалізує появу нових напрямів і шкіл у *науці*.

Наукове відкриття для більшості здається чимось несподіваним і навіть позараціональним. Не оцінюючи їх фактичної достовірності, згадаймо відомі і не випадково поширені наративи щодо яблука, падіння якого на голову І. Ньютона спричинило появу закону всесвітнього тяжіння, і періодичної системи елементів, що явилася Д. Менделєєву наче образ сновидіння. Проте «випадковість» наукових відкриттів є глибоко закономірною – вчені роками шукають ідею, яка б розв'язала суперечність між новими фактами і старими теоріями, і в певний момент та чи інша зовнішня обставина виступає лише каталізатором глибинного руху думки і *духу*.

Наукове відкриття може мати об'єктивне і суб'єктивне значення. В першому випадку автор відкриття робить його від глибини знання попередньої традиції з її фактами, експериментами, концепціями і теоріями. У другому випадку це може бути відкриття вже відкритого. Таке «відкриття», яке зроблене без знання попередньої наукової традиції і *досвіду* має лише суб'єктивне значення для автора. Певною мірою воно є парадоксальним випадком плагіату без плагіату. Для запобігання цього у вченого повинен бути не лише певний рівень базових і спеціальних знань, а й *методологічна культура*.

В координатах методології *метаантропології* наукове відкриття для людини *буденного буття* є неможливим навіть при володінні великою кількістю знань – така людина не має актуалізованої волі до пізнання і творчості, а тому може лише імітувати наукові дослідження й відкриття.

Людина *граничного буття*, яке конститується волею до влади, а також волею до пізнання і творчості, здатна до наукових відкриттів, але не завжди може прийняти відповідальність за їх наслідки.

Людина *метаграничного буття*, яка поєднує волю до пізнання і творчості з *волею до співтворчості* здатна як до відкриттів, так і до відповідального передбачення проблем, що

можуть виникати у людства після практичного впровадження результатів відкриттів. В ідеалі вчений повинен бути носієм *філософського світогляду* – здатним не лише до усвідомлення відповідальності за негативні наслідки відкриттів, а й до недопущення цих наслідків, що в нашому кризовому світі є одним з виявів *нового гуманізму*.

(Див. також: *академічна доброчесність, академічна харизма, воля до наукової новизни, гуманізм, новий гуманізм, методологічна культура, наука, наукова революція, наукова школа, проблема, подія*).

Н. Хамітов

НАУКОВЕ ДОСЛІДЖЕННЯ – основний спосіб розвитку науки, що означає вивчення взаємодій між явищами і процесами з метою отримання доведених і корисних для науки й практики результатів (знань, рішень, прогнозів, програм, проєктів, технологій тощо) з максимальним ефектом для людини і суспільства.

Наукове дослідження є складним, структурно впорядкованим процесом, який має свою особливість розгортання. Розвиток *науки* йде шляхом відбору фактів, їх вивчення і систематизації, узагальнення і розкриття окремих закономірностей до зв'язаної, логічно стрункої системи *наукових знань*, яка дозволяє пояснити відомі факти і передбачити нові. Накопичені факти мають викладатися у систематизованому вигляді, тільки тоді вони стають складовою частиною наукових знань. Факти систематизуються та узагальнюються за допомогою простих абстракцій – понять (визначень), які є важливими структурними елементами науки. Найзагальніші абстракції називають категоріями, до них належать філософські поняття про форму і зміст явищ, принципи, аксіоми. Принципи – це вихідні положення будь-якої галузі науки, вони є початковою формою систематизації знань.

Якщо вчені не мають достатніх фактичних матеріалів, тоді для досягнення наукових результатів вони використовують гіпотези – науково обґрунтовані припущення, які висуваються для пояснення конкретного явища чи процесу. Важливою складовою системи наукових знань є наукові закони, які відбивають найбільш суттєві, стійкі, послідовні об'єктивні внутрішні зв'язки у природі, суспільстві, мисленні. Найвищою формою узагальнення і систематизації знань у дослідженні є теорія.

У формулюванні мети і завдань *наукового дослідження* важливу роль відіграє постановка наукової проблеми, яка визначає ситуацію, пов'язану з неоднозначністю, можливістю альтернативних рішень. Для наукової проблеми характерно усвідомлення суперечності між знанням і дійсністю, або суперечності в самому знанні. Коли знання виявляється несумісним саме із собою, проблема набуває форми антиномій і парадоксів. Вирішення наукової проблеми не тільки розширює сферу наукового знання, а й поглиблює його розуміння. Тому наявність ситуацій проблемності в науковому дослідженні важлива для формування світоглядної культури.

Наукова гіпотеза – це припущення про причину, яка зумовлює конкретні явища, чи про певний зв'язок явищ. Без гіпотези неможливо розпочати дослідження, оскільки невідомо, з якою саме метою необхідно його проводити, що і як спостерігати. Гіпотетичне знання є ймовірним, а не вірогідним і потребує перевірки, обґрунтування, в процесі якого певні гіпотези стають істинними теоретичними положеннями, а інші заперечуються або видозмінюються, конкретизуються. З приводу одного й того самого явища можуть бути висунуті декілька гіпотез, навіть взаємовиключних. Наукова гіпотеза висувається не довільно, вона має відповідати певним вимогам: спиратися на факти, що стосуються тієї галузі явищ, яка досліджується; пояснювати відомі факти; передбачати нові факти; враховувати встановлені теоретично і підтверджені

практично наукові положення; припускати можливість експериментальної перевірки тощо.

Після перевірки гіпотези можуть виявитися істинними чи хибними, але вони відіграють у науковому дослідженні дуже важливу роль – більшість наукових законів і теорій було сформульовано на підставі раніше висунутих гіпотез. Оцінка результатів наукових досліджень залежить від рівня науковості та новизни досягнутих висновків і узагальнень, а також вони мають створювати основу для подальших наукових розробок. Будь-яке наукове дослідження – це систематичний і цілеспрямований процес вивчення об'єктів з використанням спеціальних інструментів, засобів, методів науки, який завершується формулюванням нових знань про дійсність.

Розрізняють дві основні групи наукових досліджень: фундаментальні і прикладні. *Фундаментальні наукові дослідження* – це теоретична чи експериментальна діяльність, спрямована на здобуття нових знань про закономірності розвитку та взаємозв'язку природи, суспільства, людини. *Прикладні наукові дослідження* – це наукова й науково-технічна діяльність, спрямована на здобуття й використання знань для практичних цілей людини.

(Див. також: *наука, наукове дослідження, наукове знання, наукова революція, наукова школа, метод, методологія, методологічна культура, проблема, філософія науки*).

Л. Шашкова

НАУКОВЕ ЗНАННЯ – знання, яке виражається у вигляді понять, характеризується системністю, потребує логічного обґрунтування, експериментальної й практичної перевірки і є результатом *наукового дослідження*.

Наукові знання мають свої специфічні риси і відрізняються від інших видів знань. Не всяке знання можна розглядати як наукове. Знання здобуваються людиною у

найрізноманітніших галузях її життєдіяльності: у повсякденному житті, у політиці, у *мистецтві*, в економіці, в релігії, у *філософії* тощо, але в них отримання знання не є головною метою. Наприклад, мистецтво за допомогою художніх образів відображує реальність, виражає ставлення митця до реального світу. Економіка спирається на істинні знання про дійсність, але оцінюється вона за критеріями ефективності та практичними результатами. Релігія створює світ трансцендентного знання, в якому людина спілкується з Богом. Філософія формує знання людини про оточуючий світ, місце людини в цьому світі та про її власний внутрішній світ. І мистецтво, і релігія, і філософія, і *наука* – всі вони по-своєму відображують реальність і при цьому створюють свій власний світ, свою реальність.

Неможливо визнати науковими знання, здобуті лише на основі простого спостереження, тому що вони не розкривають сутності явищ, взаємозв'язку між ними, який дозволив би пояснити, чому це явище відбувається саме так і спрогнозувати його подальший розвиток. Визначення істинності наукового знання потребує логічного обґрунтування і практичної перевірки. Ідеалом науки є систематизованість, строгість (наявність стандартів достовірності), доказовість, об'єктивність знання, спрямованість на посилення передбачуваної сили теорій. Одним з основних критеріїв науковості є системність знання. Система (на відміну від простої суми частин) характеризується внутрішньою єдністю, неможливістю вилучення будь-якого з елементів.

Наукові знання завжди утворюють певні системи: у таких системах є вихідні принципи, фундаментальні поняття і знання, похідні з цих принципів та понять. Також система містить важливі для певної науки інтерпретовані факти, експерименти, математичний апарат, практичні висновки й рекомендації. Важливим критерієм науковості є також наявність мети наукового пізнання, яка визначається як досягнення істини заради самої істини, тобто теоретичність. Якщо наука

спрямована лише на вирішення практичних завдань, вона за своїми сутнісними ознаками не є наукою у повному розумінні цього слова.

Наука впливає на формування *світогляду* з боку затвердження норм раціонального, критичного та адекватного бачення дійсності, тому відмінною рисою наукового звання є його раціональний характер. Цей критерій тісно зв'язаний із властивістю інтерсуб'єктивності наукового знання, яка розуміється як загальна значимість, загальнообов'язковість знання, його інваріантність, можливість отримати один і той самий результат різними дослідниками.

(Див. також: *академізм, академічна доброчесність, академічне письмо, академічна харизма, воля до наукової новизни, наукове дослідження, наукова революція, наукова школа, філософія науки*).

Л. Шашкова

НАУКОВЕ МИСТЕЦТВО (Science Art) – сучасна інноваційна сфера досліджень і творчості, яка формується на перетині *науки* і *мистецтва* як феномен синтезу цих сфер *культури*. Представники даного напрямку використовують новітні технології та наукові засоби для створення художніх образів.

Наукове мистецтво – це високотехнологічне мистецтво, яке ґрунтується на актуальних наукових ідеях і використовує сучасний технологічний інструментарій. Для означення наукового мистецтва використовується множина термінів: «комп'ютерне мистецтво» («computer art»), «цифрове мистецтво» («digital art»), «кібернетичне мистецтво» («cybernetic art»), «технологічне мистецтво» («technological art»), «інформаційне мистецтво» («information art»), «гібридне мистецтво» («hybrid art»), «віртуальне мистецтво» («virtual art»),

«біологічне мистецтво» («bio art»), «екологічне мистецтво» тощо.

Наукове мистецтво в широкому розумінні визначається як різноманіття художніх експериментів, на які художників надихають наукові знання. А в більш конкретному значенні до наукового мистецтва – science art – відносять оригінальні художні практики, які водночас виступають як елементи наукового процесу: від постановки гіпотези та експерименту до соціалізації наукового знання і його реклами.

Термін «наукове мистецтво», з одного боку, вказує на оригінальну актуальну естетику і художні практики, а з іншого, на включення його як елемента до наукового процесу. Наукове мистецтво має досить широкі ідеологічні межі, які водночас і жорсткі щодо основних принципів створення об'єктів. Твори, які належать до наукового мистецтва, мають ґрунтуватися тільки на науково-достовірних ідеях та створені у рівноцінному співавторстві художників і вчених.

Поєднання науки і мистецтва у формі наукового мистецтва обумовлено процесом освоєння людиною інформаційного простору, постійним зростанням обсягу інформації, методів її генерування та способів зберігання. Наприклад, комп'ютерне мистецтво засноване на цифрових технологіях і передбачає таку форму художньої творчості, яка неможлива без комп'ютерів. Цифрове мистецтво тісно пов'язане з традиційним живописом, графікою і скульптурою, отримало широке інституціональне оформлення у вигляді виставкових центрів, компаній і студій. Розвиток гібридного мистецтва тісно пов'язаний з теорією та методологією штучного життя. Наприклад, Bio Art - художні практики, де автори працюють з живими тканинами, бактеріями, живими організмами та процесами життя.

Поєднання недейних технологій і мистецтва є доволі продуктивним, оскільки художня культура збагатилась новими формами презентації, а митці отримали новий інструментарій. Мистецтво дозволяє моделювати навколишній світ за бажанням

і уявленням, при цьому на основі використання наукових знань і теорій. А художники можуть вийти за межі науково-технічного опису світу і запропонувати нові стратегії дослідження і нову оптику для глядача, що дозволяє по-новому поглянути на творчі можливості людини.

Використання комп'ютерних технологій прояснює нерозривність науки і мистецтва у межах єдиної культури завдяки репрезентації схожості структур творчого процесу й інтелектуальної діяльності в науці і мистецтві, що додає аргументів на користь тенденції зближення двох культур. Інтеграція з наукою відкриває перед мистецтвом нові перспективи, а науковці завдяки проектам наукового мистецтва залучаються у відкриті, вільні від конкретних цілей дослідження й експерименти, які пропонують за допомогою ігрової форми поглянути на межі науки ззовні.

(Див. також: *культура, мистецтво, наука, світогляд, філософське мистецтво, художня картина світу*).

Л. Шашкова

НАУКОВИЙ ПРОСТІР – поняття, яке описує науку як цілісний феномен, що існує завдяки взаємодії когнітивних, інституційних, семіотичних, соціально-культурних, праксеологічних чинників, окреслює місце науки в бутті людини та соціуму, в освітній, соціальній, економічній, виробничій, політичній сферах суспільства на національному та глобальному рівнях.

Розгляд просторових характеристик науки доповнює часовий підхід до вивчення науки, який є сферою досліджень історії науки, дозволяє подолати традиційний психологізм – тобто уяву про науку як сферу ментальних процесів і дає можливість виокремлювати відповідні теоретичні структури у взаємодії та функціональному розвитку. Відтак науковий простір – це структурована характеристика науки як особливого

когнітивного опанування світу. До структур наукового простору відносяться: дисциплінарні, міждисциплінарні та трансдисциплінарні утворення, які виконують функцію виробництва наукових знань. Інфраструктурні компоненти наукового простору забезпечують комунікативні процеси в науковій сфері а також між наукою і іншими соціальними інститутами суспільства, сприяють виконання наукою освітніх, технологічних, консультативних, експертних, просвітницьких та інших функцій, не пов'язаних безпосередньо з виробництвом знань.

Науковий простір створює умови, в яких здійснюється наукове пізнання з притаманними йому рисами об'єктивності, закономірності, логічної послідовності та системності, контрольованості науковою практикою тобто можливістю відтворювати отриманий результат.

Науковий простір має історичні виміри і описується процесами: революції, еволюції та коеволюції, інституціоналізації та дієнституціоналізації, транслокації та адаптації, конструкції та деконструкції.

Класифікації конфігурацій наукового простору можуть бути здійснені на різних підставах: за політико-географічним чинником – національний (державний), міждержавний, глобальний; за діяльнісним чинником – когнітивний (структура), соціально-інформаційний (інфраструктура); за станом розвитку – цілісний, частковий, кооперативний; за комунікативними якістьми – відкритий, закритий, змішаний; за конфігурацією – горизонтальний, вертикальний, фрактальний, мережевий, наукосферний, техносферний/технонауковий.

Наукові принципи, які свідчать про доцільність виокремлення поняття «науковий простір»: дистанційованість суб'єкта та об'єкта пізнання, структурованість форм та методів пізнання (серед українських дослідників ці питання вивчали В. Вернадський, П. Дишлевий, П. Копнін, Ф. Канак, С. Кримський, В. Кузнецов, А. Лой, В. Лук'янець та ін.); «філософський простір культури» (І. Карпенко); «гносеологічний інтервал» (С.

Кримський); «інтервальний підхід до пізнання» (Ф. Лазарєв, М. Новосьолов); єдиний мовний простір науки (К. Гьодель, А. Тарський, М. Попович); «природничо-історична гносеологія» як топологічна сув'язь текстів (М. Мамардашвілі); «поля науковості» (Ж. Дерріда, М. Фуко); «простір мереж спілкування дослідників»; «простір інтелектуальної уваги» (Р. Коллінз); «топологія науки» (Л. Рижко) та ін.

(Див. також: *академічний діалог, наука, прикладні наукові дослідження, режими науки, філософія науки, фундаментальні наукові дослідження*).

Л. Рижко

НАЦІОНАЛЬНА ІДЕЯ – спрямованість буття *культури* нації до його виходу на світовий рівень. Деякі дослідники ототожнюють національну ідею та процес її пізнання. Це означає, що вона виникає лише з виникненням рефлектуючої національної інтелігенції, яка продукує філософію, історію та культурологію національного.

Така позиція може мати певний сенс – національна ідея по формі прояву є сукупністю ідей інтелігенції того чи іншого періоду. Проте сама логіка національної історії, що приводить до появи національної інтелігенції, може бути названа національною ідеєю.

Міркуючи про можливість національної ідеї до появи національної інтелігенції, можна сказати, що пізнавати та ідеалізувати можна вже щось існуюче. Якщо ж пізнається не ідея нації, а її буття, то все одно у цьому бутті знаходиться спрямованість, яка може бути названа його ідеєю.

Все це дає можливість розглядати національну ідею не лише як політичний та ідеологічний, а й як онтологічний феномен.

Н. Хамітов

НІЩО – філософська категорія, що зазвичай протиставляється *буттю*. В античній філософії вперше з'явилася як самостійна категорія у вченні Демокріта про атоми як буття і порожнечу як ніщо, усвідомлюючись як умова для існування множинності, руху і зміни.

У ряді філософських вчень ніщо – це заперечення буття (небуття), що корелює з екзистенціалом «смерть». Разом із тим, у багатьох вченнях ідеалістичної, релігійно-екзистенціальної і персоналістичної направленості ніщо – це синонім *інобуття* і корелює як з екзистенціалом «смерть», так і з екзистенціалом «народження». У цьому контексті ніщо усвідомлюється як стан переходу буття з одного *світу* в інший, який є *трансцендентним* стосовно нього, більше того, як можливість становлення в новому світі. У результаті ніщо може бути протипоставлене не тільки категорії «буття», але й категорії «дещо».

Н. Хамітов

НОВИЙ ГУМАНІЗМ – концепт *метаантропології*, що визначає стратегію *світогляду*, яка спрямована на розуміння Іншого на рівні *цінностей*, актуалізує діалог і *волю до співтворчості*. В результаті у просторі нового гуманізму суб'єкти взаємодії не приймають війну як органічний спосіб «завершення політики»; новий гуманізм спрямований передусім не на реакцію на злочини проти людяності, що вже відбулися, а на їх принципове недопущення. Тому новий гуманізм можна трактувати як «гуманізм недопущення», який долає вади «гуманізму реагування». В контексті метаантропології це осмислюється як взаємодія між особистостями, країнами і цивілізаційними спільнотами не лише на рівні *буденного* і *граничного буття*, а й *метаграничного буття*.

Оновлення гуманізму актуалізується тим, що в світоглядному й соціокультурному просторі світу ХХІ століття маємо його глобальну кризу. Традиційний гуманізм демократичного світу, який сформувався в ХХ столітті, це гуманізм «глибокої занепокоєності» діями агресорів, і співчуття (більш чи менш активного) тим, хто вже постраждав від таких дій. Новий гуманізм – це гуманізм активної допомоги не лише наявним, а й можливим жертвам агресії – ще до того, як вони почнуть страждати, це гуманізм глибинної консолідації спільнот, які обирають права людини, гідність і свободу вищими цінностями.

Якщо традиційному гуманізму ХХ століття протистояли авторитарні й тоталітарні режими, то новому гуманізму протистойть неототалітаризм – тоталітаризм, який виростає з авторитаризму в епоху Інтернету та соціальних мереж. Неототалітаризм – це цифровий і мережевий тоталітаризм. Новий гуманізм – це гуманізм реального недопущення перетворення демократичних країн на авторитарні, а авторитарних – на неототалітарні. Тому це не лише філософія групи інтелектуалів, що критикує та трансформує концепції політичних та економічних практик, а й самі ці практики.

Суб'єктом нового гуманізму демократичного світу є інтелектуали – передусім в політичній, науковій, художній, релігійній сферах. Місія гуманістичних інтелектуалів сьогодні означає протидію неототалітарним режимам в їх спробах переводити політичні конфлікти в антагонізми – протиріччя, в яких одна сторона прагне придушити іншу, заявляючи не лише про її «екзистенціальну неповноцінність», а й про небезпеку для всього людства.

Новий гуманізм є доволі властивим *архетипам української культури* з її Києво-руськими коренями, що можна побачити і в *філософії* Г. Сковороди, і в *філософському мистецтві* Т. Шевченка, і в філософських ідеях В. Вернадського, особливо в ідеї ноосфери, а також в ідеї

ноосферної цивілізації, яку розвивають послідовники Вернадського.

Осмислення й утвердження нового гуманізму означає трансформацію підходів сучасних соціальних і гуманітарних наук, моральних проблем *науки* в цілому.

(Див. також: *буття людини, буття буденне, буття граничне, буття метаграничне, культура, метаантропологія, повсякденність*).

Н. Хамітов

НУДЬГА І СВЯТКОВІСТЬ – *екзистенціали* (екзистенціальні ситуації), що виражають втрату й відтворення інтересу до *світу* в *буденному бутті людини* і суттєво впливають на ставлення до *культури* і такої її сфери як *наука*.

Життя в буденності, породжуючи звичку і байдужість, втілюється в переживанні нудьги. Нудьга – це відчуття усередненого й знеособленого існування, переживання відсутності повноти життя та її смислу. У нудзі перед людиною розкривається безодня безглуздості буденного буття. Тому постійно виникає прагнення піти від нудьги в стан дійсної чи віртуальної повноти життя. На перший погляд здається, що нудзі, як максимально згущеній буденності, радикально протистойть святковість – явище життя і переживання, що піднімається над усім буденним. Але часто святковість стає лише більш яскравою буденністю, що відтворює більш глибоку нудьгу, яка граничить із *тугою*.

Можна припустити, що справжня святковість і незвичайність буття може відкритися людині тільки в процесі *пізнання і творчості*, що переходять у самопізнання і самотворення.

Н. Хамітов

О

ОБ'ЄКТИВАЦІЯ – закономірний етап творення продуктів культури, на якому вони стають зовнішніми по відношенню до особистості творця. Об'єктивація означає самовідчуження особистості в продуктах культури, проте таке відчуження може зніматися в комунікативній системі «автор – сприймаючий», де продукт (об'єкт) культури є необхідним опосередкуванням. Об'єктивація набуває сенс лише як момент *актуалізації* особистості, коли постає засобом розвитку особистості та комунікації особистостей. Об'єктивація, що сприймається як щось завершене та самоцінне, може перетворитися на фетишизм.

Термін «об'єктивація» широко використовував М. Бердяєв, який вважав, що культура – передусім західна – впадає у «гріх об'єктивації», бо створені об'єкти вважаються в її межах чимось самоцінним. Звідси в роботах М. Бердяєва виникає мотив подолання культури й культуротворчості. Це означає вихід до творення самого себе і умов свого життя.

Н. Хамітов

ОБРАЗ – спосіб вираження загального через особливе. Образ не має абстрактності *поняття*, він безпосередньо виражає стихію конкретного. У кожному справжньому образі зосереджений весь Всесвіт як всезагальне.

Образ, на відміну від поняття, несе в собі універсальну цілісність буття. Це обумовлює єдність почуттєвого і раціонального в процесі сприйняття й творення образу при домінанті почуттєвого. І почуттєве тут може бути зрозуміле як інтуїтивне – миттєве осягнення проблеми в її цілісності без опосередкування поняттєво-логічними шаблями. Однак образи

та інтуїції, що їх виражають, часто з'єднуються у дещо хаотичне; вони з необхідністю повинні бути доповнені логікою понять.

Н. Хамітов

ОЛЮДНЕННЯ ШТУЧНОГО ІНТЕЛЕКТУ – концепт *метаантропології*, який визначає необхідність й можливість розвитку у носія штучного інтелекту не лише розуміння мети та її досягнення, а й здатності до співчуття і розуміння Іншого – того, що визначає людяність людини.

З позицій *метаантропології штучного інтелекту* олюднення постає умовою формування так званого сильного штучного інтелекту, який є подібним до людського. Олюднення тут постає не просто запобіжником можливих негативних проявів суб'єкту сильного штучного інтелекту, а й умовою адекватності та аутентичності інтелекту людини з його концептуальним характером й креативністю. При цьому олюднення сильного штучного інтелекту не означає програми, алгоритму співчуття, що був би подібний інстинкту живої істоти. Мова йде про формування свободи вибору співчуття, яка веде до свободи суб'єкта штучного інтелекту, подібної до свободи людини. В результаті олюднення сильного штучного інтелекту є його одушевлення і одухотворення, що відкриває рух до *духовності* і *душевності* у взаємодії носія сильного штучного інтелекту і людини.

(Див. також: *метаантропологія, метаантропологія штучного інтелекту, штучний інтелект*).

Н. Хамітов, С. Крилова

ОСОБИСТІСНИЙ СВІТОГЛЯД – див. *світогляд особистісний*.

ОСОБИСТІСТЬ – глибинна реальність внутрішнього світу людини, що характеризується унікальністю та відкритістю, які реалізуються в самопізнанні та самотворенні й об'єктивуються в артефактах культури. Особистість відрізняється від індивіду тим, що в своїх актуалізованих проявах є трансцендентною по відношенню до умов соціального життя; тоді як індивід постає частиною роду і виду (біологічний атом) та суспільства (соціальний атом). Разом із тим у деяких психологічних школах ХХ століття – передусім соціоцентричних – особистість витлумачується як соціальна маска індивідуальності.

Проблема особистості є центральною для персоналізму, у межах якого особистість визнається первинною творчою реальністю та найвищою духовною цінністю. Засновник французького персоналізму Е. Мунье вважає, що «особистість – єдина реальність, яку ми пізнаємо та одночасно створюємо зсередини. Особистість є жива активність самотворчості, комунікації». М. Бердяєв, розгортаючи традицію слов'янського персоналізму, зазначає, що особистість не народжується, а твориться Богом. Особистість є Божа ідея та Божий задум, які виникли у Вічності, вона є цілісність та єдність, які мають безумовну та вічну цінність.

3. Фрейд, по суті, ототожнює поняття «особистість» і «психіка». У результаті він структурує особистість-психіку, виділяючи три основні її компоненти: Я, Воно та Над-Я. Я співвідноситься зі свідомістю, Воно – з *позасвідомим*, Над-Я – це та частина особистості людини, що контролює діяльність Я і оберігає його від панування Воно. Говорячи про Воно, З. Фрейд тлумачить його як найбільш давню (первинну) структуру особистості. Воно-підсвідоме знаходиться в боротьбі з Я як пізнішою структурою, постійно продукуючи асоціальні бажання. Над-Я виступає тим Цензором особистості, що у формі совісті придушує і приборкує стихію Воно.

На відміну від З. Фрейда, К. Юнг ототожнює поняття «особистість» та «душа». Він описує особистість за допомогою понять: «Я», «персона», «тінь», «аніма», «аніmus». При цьому К. Юнг розділяє «особистість» і «самість», вважаючи самість більш глибинною реальністю, яка включає в себе позасвідоме.

Велике значення проблемі особистості надають представники «гуманістичної психології». Так, А. Маслоу визначає особистість як здатність людини до самоактуалізації. Він розуміє самоактуалізацію не просто як стихійне зростання, а як самопізнання, саморефлексію, що ведуть до плідної самотворчості. Самоактуалізація особистості – це вміння злитися зі своєю внутрішньою природою, вибрати свою мотивацію до життя, здатність постійно розгортати свої потенції.

У *метаантропології* особистість розглядається як унікальна динамічна єдність духовного та душевного начал, *духовності та душевності*.

С. Крилова

П

ПАРАДИГМА (дав.-гр. *paradeigma* – приклад, зразок) – концепт *філософії науки*, який означає прийняту науковою спільнотою модель постановки і розв’язання проблем, що забезпечує існування і розвиток наукової традиції.

Ключове поняття концепції *наукових революцій* Томаса Куна у праці «Структура наукових революцій» (*The Structure of Scientific Revolutions*, 1962). Спершу поняття парадигми визначалось в концепції Т. Куна як визнані всіма наукові досягнення, які протягом останнього часу дають модель постановки проблем та їх вирішення науковою спільнотою. Подальші спроби конкретизувати поняття парадигми призвело до фіксації особливого блоку, який Т. Кун позначив як «метафізичні частини парадигми». Структурно цей блок містить: 1) філософські ідеї, які беруть участь в формуванні *наукового знання*, 2) основоположні щодо наукових теорій принципи конкретно-наукового характеру. Йдеться про систему онтологічних засад *наукової картини світу*. Також у концепції Т. Куна виділені епістемічний і соціальний аспекти парадигми: епістемічний – сукупність фундаментальних знань, цінностей, переконань, навичок, які надають зразок наукової діяльності; соціальний – визначеність і підтримка парадигми науковою спільнотою.

Парадигма задає низку зразків *наукового дослідження*, в чому полягає її найважливіша функція. Парадигма задає фокус бачення світу, окреслює коло проблем, які мають сенс і мають бути вирішені, встановлює можливі методи розв’язання проблем, встановлює тип фактів, які можуть бути отримані в емпіричному дослідженні. Існування парадигми пов’язане з періодами нормальної науки, а зміна парадигми відбувається в результаті наукової революції. Про її початок свідчить поява аномалій, коли виникає проблема механізмів співвіднесення з

прийнятою науковою картиною світу емпіричних фактів і конкретних теорій, тобто виникає суперечність, яка виявляється в накопиченні непояснювальних аномальних фактів і появою парадоксів.

З поняттям парадигми у Т. Куна пов'язано поняття наукової спільноти, навіть ці поняття, на його думку, в деякому розумінні синонімічні. Парадигма об'єднує членів наукової спільноти, а наукова спільнота – це ті, хто визнають парадигму. У цій парі понять парадигма є змістовним центром, навколо якого об'єднується наукова спільнота, а за зміну парадигми розгортається боротьба між спільнотами. На критику за надмірний соціологізм Т.Кун конкретизував поняття парадигми за допомогою введення уточнюючого поняття дисциплінарної матриці, структуру якої складають: наукова картина світу, ціннісні настанови вибору дослідження, закони та визначення основних понять, способи постановки питань та процедури одержання відповідей.

(Див. також: *академізм, академічна добродесність, академічна харизма, воля до наукової новизни, наука, наукове дослідження, наукове знання, наукова революція, наукова школа, світогляд, філософія науки*).

Л. Шашкова

ПЕРЕЖИВАННЯ – екзистенціальна ситуація (*екзистенціаль*), що виражає відношення людини до світу, культури і самої себе в контексті драматичних чи трагічних подій. Переживання – симптом наближення людини до своїх меж і знаходження можливості виходу за них. У переживанні виникає сприйняття себе і світу як єдності; відношення до світу завжди опосередковується відношенням до себе, і навпаки. Переживання, на відміну від емоцій, що характерні й для тварин, – сутнісний людський стан.

Переживання можуть бути притаманні й вищим тваринам, але тільки в *граничних ситуаціях*, породжених зовнішніми обставинами, тоді як переживання людини породжується специфікою її природи. Переживання супроводжує людину завжди – і в *буденному*, і в *граничному*, і в *метаграничному бутті*. Переживання відрізняється від *споглядання* своїм драматичним і трагічним характером, будучи при цьому такою ж фундаментальною умовою буття *філософії*.

Екзистенціал «переживання» в певному смислі протистоїть екзистенціалам «радість» і «*щастя*», але тільки через граничне загострення переживання в *співпереживанні* радість і щастя набувають справжній людський смисл.

Н. Хамітов

ПЕРСОНАЛІЗАЦІЯ (від лат. *persona* – особистість) – процес *актуалізації особистості* в бутті людини. Містить у собі не тільки *пізнання і творчість* артефактів культури, а й самотворення, а також творення відносин між особистостями. Одним із вищих виявів персоналізації виступає розв’язання протиріччя *свободи і любові* в житті особистості.

У певному смислі персоналізація протистоїть соціалізації, у ході якої людина знаходить адекватність навколишнім суспільним відносинам, тоді як персоналізація є процес становлення *аутентичності* – єдності сутності й існування.

Н. Хамітов

ПЕРСОНАЛІЗМ (від лат. *persona* – особистість), напрям філософії ХХ ст., що визнає особистість первинною творчою реальністю і вищою цінністю буття. Для персоналістів весь світ є результатом поєднання творчої активності особистості Бога і особистості людини. Близький до релігійного екзистенціалізму,

персоналізм відрізняється від нього трактовкою відносин *екзистенції* й *трансценденції*: з точки зору персоналістів вони поєднуються не лише в переживанні, а й у бутті. Єдність екзистенції і трансценденції трактується в персоналізмі як одна з фундаментальних ознак особистості.

У результаті особистість у вченнях персоналістів є первинною по відношенню до суспільства, яке трактується як комунікація особистостей. Найбільш відомими вважаються російські (М. Бердяєв, Л. Шестов), французькі (Е. Муньє, Ж. Лакруа) та американські (Б. Боун, Дж. Ройс) персоналісти.

Особистість у персоналізмі – це унікальність духовного начала в людині, те, що відокремлює її від інших людей і одночасно з'єднує з ними. Для персоналізму особистість не може бути виражена як предмет, річ, тіло або зведена до навколишніх суспільних відносин. Особистість відчуває себе в предмети, тіла і суспільні відносини, але знаходить вище них. Е. Муньє пише: «Особистість – це те в кожній людині, що не може розглядатися як об'єкт».

Ідеї персоналізму органічно розвивалися на основі української ментальності; їх можна зустріти вже у філософії Г. Сковороди та П. Юркевича. Такий відомий персоналіст як М. Бердяєв має ментальну укоріненість у Києві. Основи персоналізму оригінально розвиваються у філософії українського мислителя О. Кульчицького, який, досліджуючи сутність людської природи взагалі і природи української людини, зокрема, висунув оригінальну концепцію «українського персоналізму». «Українській персоналізм» виступає не замкненим, «хутірським» вченням, а розгортається в тісному зв'язку зі світовою філософською думкою, є складовою частиною європейської культури, європейським культурним феноменом. О. Кульчицький висловлює низку думок, що споріднюють його вчення з фундаментальною онтологією М. Гайдеггера. Так, наприклад, це ідея про те, що розуміння основ буття людиною можливе лише через аналіз свого буття як екзистенції. На цій основі О. Кульчицький доповнює онтологію

аксіологією, показуючи їх глибинну спорідненість.

Своєрідність філософії персоналізму добре виявляється при зіставленні його з *ідеалізмом і матеріалізмом*. Матеріалізм як філософія необхідності може бути осмислений як філософія буденного буття людини, ідеалізм – філософія духовного буття. Персоналізм іде далі – він описує шлях, що веде від буденності до духовного буття і творчої свободи. Персоналізм є філософія духовного буття кожної людської особистості, що піднімає покрив над смыслом і межами людського. З погляду персоналізму критиці підлягає не матеріалістичний (чи ідеалістичний) кут зору на людину і світ, а спроба зробити його загальним. Персоналізм містить у собі філософію необхідності – філософію розвитку матеріального світу – і доводить її до філософії свободи – філософії особистості.

Фундаментальною екзистенціальною основою персоналізму є ідея *безсмертя* особистості. Порівняльний аналіз основ персоналізму і матеріалізму показує, що обоє вони ґрунтуються на ідеї безсмертя. Але якщо персоналізм робить безсмертя атрибутом особистості, то матеріалізм віддає його безособовому началу. З позицій персоналізму тільки особистість може мати справжню стихію безсмертя, тому що здатна переживати безсмертя. Матеріаліст усвідомлює безсмертя особистості як пам'ять про неї, яка викликається вчинками й творами того, хто пішов з життя, з точки зору персоналізму пам'ять про особистість, що живе в інших особистостях, може бути безсмертна лише тоді, коли безсмертні самі особистості.

Особистість для послідовного персоналіста існує до і після існування біологічного тіла людини і оточуючих його суспільних відносин – вона знаходиться в глибинній єдності з Божественним Принципом як Абсолютною Особистістю.

Приймаючи ідею безсмертя особистісного начала, персоналізм є філософія безмежного і вічного розвитку особистості, вчення, що робить особистість головною цінністю світу.

Свобода для персоналіста – специфічне буття особистості, у ній світ одержує своє завершення і нове начало, осяяне любов'ю і творчістю. При цьому свобода як буття особистості осягається як реальність, що передує необхідності й одночасно є її розвитком.

Принципи персоналізму розвиваються в метаантропології.

Н. Хамітов

ПІДНЕСЕНЕ – категорія естетики, *етики, філософії культури*, що описує буття людини і світу, звільнене від буденного, і пов'язана з передчуттям реалізації позамежного ідеалу в *культурі*. Зустріч із дійсно піднесеним у зрілої особистості часто супроводжується переживаннями захоплення, наснаги, благоговіння й *катарсису*. Взаємопроникнення буденного і піднесеного може викликати в залежності від ситуації почуття як туги і відчаю, так і *іронії* або сарказму.

На відміну від *прекрасного*, піднесене виражає ідеал, далекий від безпосередньої чуттєвої достовірності, тому піднесене іноді може здаватися незавершеним чи присмерковим (наприклад, мистецтво готики в його відмінності від античного мистецтва). Якщо прекрасне викликає до життя гаму почуттів від подиву і захвату до спокійного задоволення, то піднесене породжує тривогу й благоговіння, що кличуть людину вийти за межі буденного.

Категорія піднесеного знаменує осягнення екзистенціального подвигу, що виводить у *граничне і метаграничне буття людини*, тому вона корелює з категоріями «геніальне», «героїчне», «святе».

Антиподом піднесеного є нице. При переході від однієї системи цінностей до іншої, піднесене і нице можуть мінятися місцями, однак у людському бутті є абсолютні значення цих категорій, які не залежать від епох чи культур. Наприклад, зрада

коханій людині чи другу завжди є нищою, а перемога над сліпим егоїзмом інстинктів – піднесеною.

Н. Хамітов, С. Крилова

ПІЗНАННЯ І ТВОРЧІСТЬ – фундаментальні способи відношення до світу, що приводять до творення *культури*, об'єктивація *граничного буття людини*. Пізнання є процес переживання, аналізу й узагальнення вже існуючого, тоді як творчість є процес появи нового – це не просто множення *буття*, а поява чогось неповторного й унікального. І пізнання, і творчість є об'єктивацією *свободи* людини. Творчість – це діяльність, у якій відбувається поява принципово нового в людській *культурі*. Принципово нове є результат розв'язання *протиріччя*, тому творчість можна визначити як усвідомлене розв'язання протиріч, що стали на шляху розвитку людини і її світу.

Творчість у житті особистості – це завжди розвиток процесу і результатів попереднього етапу творчості. Це означає, що творчість завжди припускає пізнання як свою фундаментальну передумову. Творчість без попереднього пізнання майже завжди стає «винаходом велосипеда» – відкриттям того, що було вже створене в людській культурі.

Наявність пізнання як передумови творчості приводить до того, що кожне наступне покоління творців здатне зробити наступний крок в осягненні та розвитку людини і світу.

Пізнання, як правило, здійснюється через поділ *світу* на частини, об'єкти, тому що пізнавати буття відразу в цілому неможливо – така специфіка нашого мислення. Творчість також є акт об'єктивації – особистість створює не увесь світ у цілому, а лише деякі об'єкти, які своїм внутрішнім змістом і формою виражають ідею творця.

Однак справжнє пізнання ніколи не зациклюється на окремих об'єктах як абстракціях буття поза їхнім зв'язком; так

само й справжня творчість прагне перебороти відчуженість кожного свого об'єкта-твору від світу, з'єднати їх у цілісність.

Прагнення до об'єктивації є вольовий акт, прагнення до подолання об'єктивації є акт натхнення. Таким чином, і в пізнанні, і у творчості присутні як воля, так і натхнення.

Пізнання може здійснитися у двох формах: 1) пізнання вже пізаного – усього того, що накопичено в книгах, фільмах, симфоніях тощо – тобто світу, охопленого людським мисленням і діяльністю, і 2) пізнання ще не пізаного – світу, що лежить за межами людського досвіду і діяльності. Пізнаючи пізане, ми пізнаємо культуру – сферу особистісно освоєного людиною буття, пізнаючи непізане, ми творимо культуру.

Пізнання і творчість найбільш повно виражаються в таких формах культури як *наука* і *мистецтво*.

Н. Хамітов

ПОВСЯКДЕННІСТЬ – ситуація і стан людського буття, що характеризується визначеністю та злагодженістю, і, водночас, повторюваністю та відсутністю принципово нових подій.

В координатах *метаантропології* розрізняються поняття «повсякденність» і «буденність» (див.: *буття буденне*). Якщо буденність – це вимір буття, в якому відсутня свобода і власний сенс існування, то повсякденність цілком може виходити за межі буденності в граничні та мета-граничні буттєві виміри. І якщо буденність – це втрата чи деформація краси й справжності буття людини, то повсякденність здатна нести їх у собі як ритм та мелодику присутності у часі – і людини, і спільноти, і культури.

Отже, якщо буденність протистоїть *граничному* і *метаграничному буттю людини*, то повсякденність іманентно присутня в них як наскрізний принцип.

Повсякденності протистоїть *гранична ситуація*, яка розриває її усталену й відносно гармонійну монотонність. При цьому гранична ситуація, яка руйнує повсякденність людей буденного буття, приходить іззовні, тоді як граничні ситуації, що змінюють повсякденність людей граничного й метаграничного буття, значною мірою зумовлені внутрішніми, особистісними причинами.

(Див. також: *буття людини, буття буденне, буття граничне, буття метаграничне, гранична ситуація, метаантропологія*).

Н. Хамітов

ПОДІЯ – світоглядний зсув у свідомості *людини*, після якого наявна раніше організація життєвих сенсів стає неможливою, натомість відкривається можливість справжності існування.

Світоглядний зсув, який веде до події, може бути зумовлений зовнішніми обставинами – як зазвичай трагічними і невідворотними – але природа його завжди внутрішня. Тому коли ми говоримо: «справжня подія», йдеться передусім про глибокі внутрішні зміни *особистості*, для яких зовнішні обставини виступають лише каталізаторами.

Чи можна вважати безумовною подією щось трагічне – те, що виводить нас за межі *буденного буття* в граничні стани й *граничне буття*? Наприклад, чи можна трактувати початок війни як по-справжньому трагічну подію? Лише почасти, адже у слово «подія» свідомо чи позасвідомо ми вкладаємо позитивний, радісний сенс. У випадку війни атрибут «справжності» тільки підтверджує очевидну достеменність трагічності, а не того позитивного сенсу, який ми безпосередньо вкладаємо у словосполучення «справжня подія». Справжньою подією буде перемога у війні. Отже, не все, що відбувається по-справжньому, стає тим, що ми називаємо справжньою подією.

Чому варто брати до уваги вимір «справжності» події, попри його теоретичну важкофіксованість? Чи не краще було б визначати якісні характеристики події, наприклад, через критерій достеменності? Це дало б нам змогу точніше визначити, що саме вважати подією і з'ясувати умови її можливості. Слово «достеменність» – з наукового обігу; в *етиці* його використовують переважно у визначенні моральних норм, принципів, усіх форм вимог розуму. Достеменність як констатація відповідності між чимось і чимось лише виражає принцип тотожності, і загалом її встановлюють теоретично. Натомість слово «справжність» належить радше до царини віри й моральнісних почуттів, переживань, глибинних нерerefлексійних переконань. Можна вважати, що подія визначається концептом «справжність» передусім тому, що потребує *свободи* в своєму здійсненні й переживанні – тої реальності, яка долає межі теоретичних констатацій і законів вже тому, що може вести як до *самотності*, так і до *любові*.

Варто розрізнати концепти «подія» й «подієвість». Подія як світоглядний зсув – один з результатів певного подієвого процесу. Натомість подієвість вже містить той «фермент» справжності, який, трансформуючись у щось більше, уможливорює акти свободи й трансцендування, що ведуть до подій в бутті особистості і спільноти. Подієвість є форма вивіщення над буденністю людини – це активна реальність, передусім – для дієвця.

(Див. також: *академічна харизма, академічна спільнота, академічний діалог, визнання і прийняття, культура, наука, наукова революція*).

В. Жулай

ПОЗАСВІДОМЕ, ПОЗАСВІДОМІСТЬ – психічна реальність, що протистойть *свідомості*, існує за її межами й може бути як представлена у свідомості (повністю або частково)

так і не представлена в ній. «Позасвідоме» – центральна категорія в усіх напрямках та школах *психоаналізу*.

У європейській філософії концепція позасвідомого вперше чітко була сформульована Лейбніцем у «Монадології». Лейбніц трактував позасвідоме як найнижчу форму душевного життя, середовище, яке оточує усвідомлені представлення.

Кант пов'язує позасвідоме з інтуїцією та апіорним синтезом як вищою формою чуттєвого пізнання. Романтизм вбачає в позасвідомому універсальне джерело творчості і створює своєрідний культ позасвідомого. Для Шопенгауера позасвідоме виявляється передусім як воля до життя.

Фрейд розробляє фундаментальну теорію позасвідомого, яку визначає як метапсихологію. Основу її складає вчення про динамічну взаємодію позасвідомого (Воно), свідомості (Я або Его) та Супер-Его (Над-Я). Якщо свідомість формується під впливом соціального середовища, то позасвідоме дається людині від народження.

Для Фрейда позасвідоме та свідомість знаходяться в постійному конфлікті, адже імпульси позасвідомого постійно «атакують» свідомість, а «принцип реальності» не дає можливості втілити їх у життя. Цей конфлікт розв'язується або через витіснення – повернення позасвідомих імпульсів у своє джерело, або через сублімацію – символічне вираження імпульсів позасвідомого у формі артефактів культури.

У вченні Фрейда Супер-Его (Над-Я) – це своєрідна сфера позасвідомого, яка контролює дії свідомості і пов'язана з образами батьків або вихователів. Юнг створює теорію колективного позасвідомого, вузловими центрами якого є архетипи колективного позасвідомого.

У психосинтезі, *актуалізуючому психоаналізі* та *андрогін-аналізі* розрізняються поняття «позасвідоме», «підсвідоме» («підсвідомість») та «надсвідоме» («надсвідомість»). Підсвідоме трактується як «нижче позасвідоме» – та його частина, у якій знаходяться психічні травми та комплекси, надсвідоме

осмислюється як «вище позасвідоме» – сфера зрілої особистості, яка творчо розкриває свої глибинні можливості.

Слід розрізнити поняття «позасвідоме» та «несвідоме». Останнє означає стан деактуалізованої, інфантильної свідомості й має морально-оціночне забарвлення («несвідомий вчинок»), тоді як поняття позасвідомого – морально амбівалентне («позасвідомий вчинок»). На відміну від «несвідомого», поняття «неусвідомлене» виражає прихований стан позасвідомого по відношенню до свідомості.

Н. Хамітов

ПОКЛИКАННЯ – мотивація *людини* до діяльності, а також сам процес діяльності, яку вона розуміє як реалізацію особистісного або суспільного блага.

Покликання формується у вихованні й засвоєнні людиною цінностей та ідеалів світської і релігійної культури. Слід розрізнити індивідуальне та соціальне значення покликання. В індивідуальному житті покликання передусім є реалізацією людиною її бажань і здібностей у певній діяльності, яка має для неї позитивну моральну й суспільну цінність, наповнює життя сенсом. У соціальному житті покликання – це відповідь людини на спонуку (поклик) служити спільноті в певній, переважно професійній, діяльності. У зовнішньому прояві – це справа, якій людина присвячує своє життя, вдосконалює й реалізує власні здібності. Професійна праця, релігійне служіння, громадська активність, захист країни, заняття спортом або мистецтвом є покликанням за умови, що в цих видах діяльності людина реалізує сенс власного життя та служить вищому й іншому, ніж вона сама. Отже, покликання є духовним феноменом, проявляється в нематеріальній мотивації людини.

В узагальненому визначенні: покликання – це смислове ціле, яке об'єднує особистісні бажання, здібності, діяльність для їх реалізації та оцінку досягнутих результатів відповідно до

розуміння людиною особистісного, суспільного або духовного блага, на яке вони спрямовані. За домінуючою мотивацією можливо емпірично виокремити три типи покликання: самореалізаційний (особистісний розвиток), просоціальний (суспільне служіння) і трансцендуючий (осягнення духовних цінностей).

У науці покликання може розглядатися, по-перше, як мотивація людини до наукової діяльності і, по-друге, в сенсі суспільного призначення науки як фаху.

М. Вебер у лекції 1917 року «Наука як покликання» зазначав, що покликання *до науки* виявляється, як і в кожній іншій царині, пристрасстю й натхненням людини служити лише одній життєвій справі. У науці це пошук істини у конкретній предметній сфері пізнання. Наука служить прогресу людського знання, в якому усі здобутки окремих особистостей є лише кроками, результати яких «знімаються» у наступній праці науковців. М. Вебер зауважив особливу *відповідальність* науковця: бути інтелектуально порядним, обмежуватися даними й висновками, які обґрунтовані фактами і засобами його сфери знання, отже, не використовувати авторитет науки для просування суб'єктивних оцінок тих чи інших явищ і не претендувати на роль вождя суспільства, релігійного пророка та учителя життя. Етичне зобов'язання науковця – пропонувати суспільству в межах його компетенцій ясність щодо фактичного стану справ і можливих наслідків людських дій.

Є. Мулярчук

ПОЛІТИКА КУЛЬТУРНА – публічний політичний процес в державах, їх союзах, міжнародних організаціях й громадянському суспільстві, що актуалізує принципи і цінності культурного життя як на глобальному, так і на локальному рівнях.

З позицій *метаантропології* й *культурної метаантропології* культурна політика принципово по-різному

виявляється в демократичних, авторитарних і тоталітарних суспільствах, а також в життєвому світі людей з *буденним, особистісним і філософським* типами світогляду, які відповідають *буденному, граничному й метаграничному буттю*.

В демократичному суспільстві культурна політика визначається колегіально – у взаємодії, діалозі і дискусіях держави і громадянського суспільства. В авторитарних і тоталітарних – її принципи формуються невеличким колом осіб, які нав'язують свою культурну політику суспільству. В умовах тоталітаризму й неототалітаризму є цілеспрямоване знищення опозиції як «ворогів народу» і «ворогів справжньої культури».

В *буденному бутті* людини культурна політика сприймається як зовнішня репресивна сила, у *граничному бутті* суб'єкти культурної політики здійснюють вплив на маси, в *метаграничному бутті* людини культурна політика стає засобом актуалізації творчої присутності в культурі та авторства й співавторства культури.

(Див. також: *ідентичність, ментальність, культура, культурологія, культурна антропологія, культурна метаантропологія, соціальна метаантропологія філософська антропологія, філософія культури*).

Н. Хамітов, С. Крилова

ПОСТНОРМАЛЬНА НАУКА (post-normal science) – концептуальне поняття запропоноване і обґрунтоване в кількох працях в 90-х роках ХХ ст. Дж. Равецом та С. Фунтовичем для позначення трансформацій в науці, які відбуваються у відповідь на необхідність розв'язувати численні проблеми безпеки промислового виробництва, охорони здоров'я та екологічних криз.

Наприкінці ХХ ст. час від часу набували розголосу скандали з діоксинами та сальмонелою у великомасштабному виробництві яєць, губчастою енцефалопатією великої рогатої худоби, а також ядерною катастрофою у Чорнобилі та

глобальними кліматичними змінами. У зв'язку з цим постало завдання не просто посилення ролі науки, наукової експертизи, наукового консультування в інформуванні населення, ЗМІ, політиків та виробничій сфері про шляхи безпечного розвитку, а налагодження комунікації та взаємодії між всіма зацікавленими сторонами – дослідниками, політиками, виробниками, споживачами продукції, громадськістю.

У засадничій праці «Science for the post-normal age» про постнормальну науку С. Фунтович і Дж. Равець висунули ідею залучення розширеної спільноти колег для пошуку рішень в ситуаціях високих ризиків та високої інформаційної, аксіологічної та гносеологічної невизначеності.

Дж. Равець описує розширену спільноту колег як «всі ті, хто бажає брати участь в розв'язанні проблеми». При цьому звертає увагу на потенційну цінність різних типів знань – фахових наукових, знань виробників, знань споживачів, буденних знань громадян тощо. Дж. Равець стверджує, що постнормальна наука може бути зручно виражена абревіатурою «GRAINN», що розшифровується як геноміка, робототехніка, штучний інтелект, нейронаука та нанотехнології (Genomics, Robotics, Artificial Intelligence, Neuroscience, and Nanotechnology). Ці напрямки будуть суттєво змінювати наш світ найближчим часом. Оскільки потенціал GRAINN значний, зміни можуть бути небезпечними, тому Равець пропонує долучати «науки про безпеку, здоров'я та навколишнє середовище, плюс етику» («the sciences of safety, health and environment, plus ethics»), які позначає абревіатурою SHEE. Також необхідним є політичний контроль над тим, що робить наука і які наслідки для суспільства будуть мати результати її застосування. Важливо враховувати, що транснаціональні корпорації та гігантські державні бюрократії мають свої власні програми розвитку науки, але їх інтереси не обов'язково підходять для широкого загалу. Водночас сама ідея контролю над наукою, також містить ризики – повернення до «Середньовіччя».

Постнормальна наука передбачає реконфігурацію взаємодії між наукою, політикою та громадськістю, яка дозволить плюралістичне використання наукової інформації для отримання якісних рішень на основі міждисциплінарного та трансдисциплінарного діалогу. Концепт «постнормальна наука» вказує на відмінність від «нормальної науки» Т.Куна, яка спрямовувала дослідження на вирішення проблем у рамках існуючих парадигм на основі дисциплінарної професійної діяльності наукової спільноти. Метою постнормальної науки є не стільки отримання об'єктивно істинних знань, скільки створення надійних знань для політичних рішень. Постнормальна наука виникає в ситуації необхідності прийняття термінових політичних рішень, коли факти невизначені, цінності суперечливі, ставки високі. Якби всі проблеми були такі, то світ був би в хаосі, більшість проблем, які потребують наукового підходу, досить прості. Вчені проводять дослідження, оцінюють результати і приймають науково обґрунтовані, виважені рішення. Постнормальна наука може розглядатися як евристичний прийом, що дозволяє дослідникам, громадянам та управлінцям, політикам, які приймають рішення в складних ситуаціях, розглядати проблеми з різних поглядів та обходити прості і очевидні, але, можливо, неефективні методи, щоб прийти до задовільного результату.

Ідеї постнормальної науки знайшли розвиток в різних сферах, починаючи від ідей демократизації науки на основі практик «громадянської науки» до оцінки ризиків новітніх технологій та розробки проєктів досягнення більш стійкого майбутнього.

(Див. також: *відкрита наука, наука, прикладні наукові дослідження, режими науки, технаука, філософія науки, фундаментальні наукові дослідження*).

Л. Рижко

ПОСТПРАВДА (англ. post-truth) – потік наративів, який змінює світоглядні орієнтації й здійснюється засобами масової комунікації з метою маніпуляцій свідомістю і позасвідомим, а тому й поведінкою людей.

Сутнісною характеристикою постправди є те, що при подачі й інтерпретації подій акцент робиться не на фактах, а на емоціях, в результаті чого і здійснюється маніпуляція. Специфічним елементом постправди можна вважати *фейк* – публічне повідомлення про вигадану чи викривлену подію (новину). Постправду можна визначити і як системне використання фейків.

Вперше поняття «постправда» в 1992 році застосував американський драматург С. Тесич в своєму есе про війну в Перській затоці. Активне використання протягом 2016 року терміну «post-truth» призвело до оголошення його Оксфордським словником англійської мови словом року.

В методологічних координатах *метаантропології* можна зробити висновок, що постправда продукується людьми *граничного буття* з домінантою *волі до влади* для прихованого впливу на людей *буденного буття*. Цей вплив особливо посилюється після появи соціальних мереж в Інтернеті, де постправда розповсюджується у «вільних» дискусіях, які направляють заангажовані модератори.

Лише вихід за межі буденного буття й буденного світогляду, набуття критичності, креативності й системності мислення може звільнити від впливу постправди.

Н. Хамітов

ПОТЕНЦІАЛІЗМ – методологічна стратегія досягнення *людини, культури, суспільства*, в якій розглядаються їх реальні перспективи на основі усвідомлення потенцій, а не просто наявного стану.

Концепт «потенціалізм» запропонував В. Франкл, який протиставляє його «калейдоскопізму», сутність останнього полягає в постійній проекції своєї суб'єктивності на об'єктивну картину світу. З точки зору В. Франкла, суб'єктивне в калейдоскопізмі постійно закриває об'єктивне мінливими візерунками внутрішньої реальності, створюючи ілюзію змін реальності зовнішньої, людина постає як суб'єкт, що у всіх своїх «проектах світу» висловлює кожен раз самого себе.

Натомість потенціалізм, на думку В. Франкла, робить акцент не на спогляданні, а на самореалізації, прагне до розвитку й динаміки. Водночас, потенціалізм, який не має морально-духовного вектора, може також стати способом деструктивного розвитку людини аж до відверто антигуманістичного. Потенціалізм, який декларує цінність будь-якої самореалізації, В. Франкл критикує у роботі «Людина в пошуках сенсу».

Досліджуючи таку архетипову для західного світу постать як Сократ, В. Франкл показує необхідність відсікання низки потенцій у процесі саморозвитку. Аналізуючи «історичний прецедент Сократа», він справедливо зазначає, що сам Сократ не приховував, що поряд з іншими можливостями в ньому була закладена можливість стати злочинцем і робить висновок, що справа в тому, щоб прагнути кожного разу не можливого, а належного. Тобто мова йде про морально орієнтовану самореалізацію й відповідний потенціалізм.

Для В. Франкла для цього необхідним є акцент на *цінностях*, завдяки яким ми можемо відчутти й усвідомити належне серед низки можливостей. На його погляд, потенціалісти відсторонюються від цінностей і, відповідно, від належного, а тому вони відсторонюються і від відповідальності. Проблема ж відповідальності загострює проблему вибору поміж різних можливостей у процесі розвитку. Для багатьох людей проблема вибору стає тягарем вибору, який спонукає людину до того, щоб за прикладом потенціалізму ставити належне в один ряд з можливим, рівняти перше по другому і в кінцевому підсумку усувати напругу між суцим і належним.

З позицій сучасного українського дослідника, С. Пирожкова під потенціалізмом можна розуміти методологічну стратегію розвитку сучасної теорії та практики, головним принципом якої є оцінка багатоманітних можливостей, що закладені в тій чи іншій системі, і які при відповідних умовах можуть бути реалізовані. Отже, акцент тут робиться на динамічному характері потенціалізму, який прагне збагнути розвиток тієї чи іншої системи в її об'єктивній динаміці, й головне – визначити її реальні, а не ілюзорні, утопічні можливості.

За С. Пирожковим, потенціалізм, на відміну від калейдоскопізму, який спирається на аналіз можливостей, що відбулися, передбачає вивчення більш широкого діапазону передумов, які визначають розвиток конкретного процесу чи системи. В результаті потенціалізм стає методологією аналізу того чи іншого феномену людського буття, культури, соціуму в категоріях можливості та дійсності. Звідси важливість використання поняття «потенціал», яке виражає різні аспекти саморуху внутрішніх елементів конкретної системи від можливості до дійсності.

Враховуючи здійснену В. Франклом критику і калейдоскопізму, і потенціалізму, як методологічних стратегій пізнання і життєвих практик, а також інтерпретацію даних стратегій С. Пирожковим, можна констатувати: якщо калейдоскопізм постає свідомою чи, радше, позасвідомою проекцією фрагментів себе на весь світ і така стратегія є неплідною, то потенціалізм є неплідним лише відносно.

Суб'єкт потенціалізму, спрямований на розвиток своїх можливостей, зрозумівши свої цінності й обравши належне, що має гуманістичний смисл, є конструктивним – і як окрема особистість, і як спільнота. При цьому в наш час належне не може бути лише ідеальним образом соціального устрою іншої країни чи спільноти. В наш час глибокої антропологічної кризи, переосмислення смислів і цінностей, звільнення від посткомуністичного світоглядного тягара, належне має бути

ідеалом зміни буттєвих і світоглядних основ людини. Отже, ми підходимо до осмислення мета-антропологічного вектора потенціалізму, вектора його гуманістичної спрямованості. Поєднуючи потенціалізм з підходами *метаантропології* як теорії гуманістичного розвитку людини, отримуємо *метаантропологічний потенціалізм*, який довів свою методологічну спроможність при створенні концепції *цивілізаційної суб'єктності* України.

(Див. також: *метаантропологія, соціальна метаантропологія, метаантропологічний потенціалізм, методологія, цінності*).

Н. Хамітов

ПРЕКРАСНЕ – фундаментальна категорія естетики, *етики й філософії культури*, що виражає гармонійність, значимість і цінність тих чи інших явищ по відношенню до людини. Категорія «прекрасне» часто вказує на позитивне перевищення очікувань, корелюючи зі словом «вдале» («прекрасне рішення», «прекрасний хід»). На відміну від категорії «*краса*», що відноситься як до естетики, так і до *етики*, «прекрасне» є винятково категорією естетики.

Протилежністю прекрасного є потворне, яке корелює з дисгармонійним. Потворне абсолютно протистоїть прекрасному, з іншого боку, можливі відносні форми прекрасного; те що в одні епохи називають прекрасним, в інші може втрачати естетичну значимість і цінність, сприймаючись естетично нейтральним або навіть потворним.

(Див. також: *краса, краса людини, культура, любов, філософія культури*).

Н. Хамітов

ПРИКЛАДНІ НАУКОВІ ДОСЛІДЖЕННЯ – теоретичні та експериментальні наукові дослідження, спрямовані на одержання і використання нових знань для практичних цілей.

Результатом прикладних наукових досліджень є нові знання, призначені для створення нових або вдосконалення існуючих матеріалів, продуктів, пристроїв, методів, систем, технологій, конкретні пропозиції щодо виконання актуальних науково-технічних та суспільних завдань.

Метою прикладних досліджень є знання, спрямоване на розв’язання актуальних практичних проблем виробництва, суспільного розвитку, охорони здоров’я, сфери безпеки, екології тощо, його головна цінність – технологічна ефективність, яка досягає бажаного результату і дає швидкий прибуток. Прикладні наукові дослідження спрямовані не стільки на пізнання світу таким, яким він є, це завдання фундаментальних досліджень, а на його перетворення завдяки техніці і технологіям відповідно до потреб людини.

Для розвитку і подальшого впровадження результатів прикладних досліджень необхідні тісні взаємозв’язки науки з підприємницьким, виробничим секторами, владою, тобто суб’єктами, що зацікавлені в технологічних інноваціях, оскільки вони потребують значних інвестицій. Тобто необхідною є взаємодія науки – бізнесу – держави. Ця схема була запропонована Г. Іцковіцем та Л. Лейдесдорффом і названа «Triple Helix» («потрійна спіраль»). Наявність таких взаємодій сприяє ефективному поширенню інновацій, які стають основою економічного, соціального розвитку, сприяють зростанню добробуту населення. В схемі потрійної спіралі прикладні дослідження відіграють важливу роль, перетворюючи результати фундаментальних досліджень в інноваційні технології, які використовуються в різних галузях економіки.

Високотехнологічні та наукоємні галузі і сфери послуг, для успішного конкурентного розвитку, потребують таких технологій, які вимагають проведення спеціальних фундаментальних досліджень. Наприклад, в НАН України такі

дослідження отримали назву «Цілеспрямовані фундаментальні дослідження». Цілеспрямовані фундаментальні дослідження – фундаментальні наукові дослідження, які тематично і за часом проведення пов'язані з відповідними прикладними науковими дослідженнями і розробками та передбачають одержання наукових і науково-прикладних результатів, що можуть стати основою створення принципово нової техніки та технології, реалізації перспективних інноваційних проєктів.

(Див. також: *наука, наукове дослідження, режими науки, постнормальна наука, технонаука, філософія науки, фундаментальні наукові дослідження*).

Л. Рижко

«ПРИНЦИП ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ» – один із фундаментальних принципів сучасної *етики*, запропонований Г. Йонасом, суть якого полягає у звільненні етичного знання та моралі від егоцентризму й егоїзму *людини* по відношенню до природи.

У однойменному творі «Принцип відповідальності» Г. Йонас зазначає, що досі етика виключала зі свого предмета дослідження природних явищ як об'єктів моральної дії людини. Цей підхід був задовільним у минулому, коли люди ще не мали потужні технологічні можливості впливу на природу, а наслідки такого впливу були обмеженими і передбачуваними. Однак сьогодні антропоцентричний спосіб етичного дослідження є недостатнім для огляду масштабів та результатів тих ризикованих технологій, які ведуть до зникнення «відкритого майбутнього».

По суті, Г. Йонас рухається у річищі того ж світоглядного підходу, що і А. Швейцер з його «етикою благоговіння перед життям» та В.Г. Поттер, який запропонував концепт «*біоетики*». Відповідно до цього підходу, сенс етики не зводиться лише до того, щоб допомогти людині адекватно

зрозуміти свою особисту життєву ситуацію та відкрити шлях до досягнення особистого добра. «Принцип відповідальності» Г. Йонаса передбачає більш глибоке тлумачення етики і моралі – приймати їх як єдино можливий спосіб людського буття, який може забезпечити виживання людства, природи, планети.

С. Мінева

ПРОБЛЕМА – ситуація мислення і *буття*, яка означає неможливість відповіді на нові виклики за допомогою старих підходів, способів, *методів* і *методологій*. Осмислення проблеми часто потребує осмислення *прतिріччя*, яке може бути в її основі. Наявність проблеми завжди означає необхідність *інновацій* – як у мисленні, так і в дії, що потребує актуалізацію *волі до пізнання і творчості*.

Своєчасна постановка і вирішення проблем – умова існування і розвитку *культури* у плюральності її проявів.

Особливу значущість постановка проблеми має для *наукового дослідження* і його результатів, які впливають на культуру й життя людини. Якщо тема наукового дослідження – це окреслення його меж за допомогою певних *концептів*, то проблема – це, по суті, формулювання ключового питання дослідження. До тих пір, поки проблема не кристалізується у вигляді питання, вона не є до кінця усвідомленою. Більше того, вірно сформульоване ключове проблемне питання актуалізує ключову гіпотезу наукового дослідження. Відповідно, без чіткого усвідомлення й формулювання проблеми, дослідження, яке має лише тему, так і не стає науковим; в кращому разі, це лише більш чи менш коректний опис чужих наукових досліджень. Навіть вихід за межі опису чужих наукових досліджень в їх інтерпретацію потребує усвідомлення проблеми необхідності такої інтерпретації.

Постановка проблеми є однаково важливою як у *фундаментальних наукових дослідженнях*, так і в *прикладних*

наукових дослідженнях, інша справа, що проблеми будуть різними за своїми масштабами і специфікою їх вирішення.

Розв'язання проблеми в *науці* на всіх її рівнях і змістовному наповненні означає рух від гіпотези, яка доводиться чи спростовується у процесі дослідження, до *концепції* і *теорії*. Це можливо лише при коректному виборі методології та/або її творчого розвитку, що потребує *методологічної культури* вченого.

В методологічних координатах *метаантропології* людина *буденного буття* як в науці, так і в культурі в цілому, так і в житті уникає проблем, в крайньому разі осмислює лише ті проблеми і способи їх вирішення, які є загальноvizнаними; людина *граничного буття* здатна створювати оригінальні способи вирішення проблем, але при цьому свідомо чи позасвідомо провокує нові проблеми задля маніпуляції і володарювання; людина *метакраничного буття* створює нові можливості осмислення і вирішення проблем задля *свободи* і гідності людини.

Людина метакраничного буття в науці здатна долати *волю до влади* і не просто замінювати її на волю до пізнання і творчості, а й на *волю до співтворчості*, що означає *гуманізм* у вирішенні проблем і прийняття моральної відповідальності за це.

(Див. також: *наука, наукове дослідження, метод, методологія, методологічна культура, прикладні наукові дослідження, філософія науки, фундаментальні наукові дослідження*).

Н. Хамітов

ПРОТИРІЧЧЯ – процес взаємодії протилежностей. Протилежності можуть бути як внутрішніми, так і зовнішніми. Внутрішні протилежності на відміну від зовнішніх – це глибинно конфронтуючі й одночасно пов'язані початки. Людині

у всій повноті її буття дано переживання таких внутрішніх протилежностей як *чоловіче і жіноче*. При цьому протилежність сама може бути протиріччям. Так, жіноче і чоловіче, вступаючи в протиріччя, у результаті якого з'являється людське життя, несуть у собі свої власні протиріччя.

Здоровий глузд часом підказує, що протиріччя є перешкодою розвитку, яку потрібно обійти. Неясний страх протиріч приводить до появи цілого ряду концепцій, що обґрунтовують можливість і реальність життя без них. Популярна психологія Д. Карнегі є вчення про те, як уникнути протиріч у спілкуванні. Для Карнегі мистецтво уникати протиріч – це мистецтво уникати конфліктів і в результаті – впливати на людей. У цьому є сенс, якщо мова йде про *антагонізм*. Однак протиріччя не завжди мають деструктивний результат. До того ж, протиріччя, що назріло можна уникнути лише тимчасово.

Протиріччя – не тільки тупик, а й межа, за якою знаходиться нове. Уникаючи протиріч, буденний світогляд утрачає це нове, тому що захищає свою завершеність. Однак цим він збіднює себе, наповняючи нудьгою буденності. Реальність спілкування з людьми і радість від нього замінюється маніпулюванням людьми. Але протиріччя все рівно проникають у «несуперечливий» світ буденності, і тоді люди, що замкнулися в ньому, переживають катастрофу. Усвідомлення цього дозволило Е. Шострому написати книгу «Анти-Карнегі, або людина-маніпулятор». Мудрість означає не боятися протиріч у мисленні й житті, тому що вони означають нові рубежі мислення і життя.

Чи будь-яка взаємодія протилежностей приводить до розвитку? Уявимо дискусію двох людей з істотної для них проблеми. Коли виникає протиріччя в поглядах, вони можуть розійтися, залишившись на своїх позиціях і не прийнявши нічого нового. Або один з них цілковито переконає іншого, і тоді, не розвиваючись, тріумфує лише одна точка зору. Однак співрозмовники можуть об'єднати свої погляди в третій точці

зору, що однаково піднімається над першою і другою, гармонічно приймаючи їх у себе. Ясно, що саме такий результат дискусії найбільш конструктивний. Це можливо тоді, коли обидві точки зору настільки розвинуті, що співрозмовники здатні відчувати їх недосконалість, однобічність і необхідність нового. Саме тоді протиріччя між ними і створює це нове.

Незрілі протилежності або розходяться, не створюючи нічого принципово нового, або одна з них може знищити іншу й саме протиріччя; тоді ми одержуємо так званий *антагонізм*.

Зрілі протилежності, вступаючи в *конструктивне протиріччя*, з'єднуються в синтезі як гармонії у новому бутті. Такий синтез може бути названий розв'язанням протиріччя.

Н. Хамітов, С. Крилова

ПРОТИРІЧЧЯ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ – *протиріччя*, що розв'язуються тільки у творчому акті через свідому діяльність людей – проходячи шлях від духовного до практичного.

Тільки творчість є процесом розв'язання протиріч, що стали перешкодою розвитку людства. З іншого боку, у процесі творчості завжди виникають нові протиріччя. Ці протиріччя виступають реальністю, що з'єднує мислення про буття і саме буття. Розв'язання протиріч у творчій діяльності розвиває *світ* людини, а разом із ним – і весь світ у цілому. Протиріччя людського буття можуть бути тимчасовими і локальними, але є й вічні; це *трагічні протиріччя людського буття*, тому що вони не розв'язні в жодному з часів людської історії.

Н. Хамітов

ПСИХОАНАЛІЗ – вчення про позасвідоме, його роль у житті людини, конфлікти та гармонію позасвідомого і

свідомості. На цій теоретичній основі заснована практика психоаналізу – стратегія спілкування аналітика і пацієнта, яка приводить до розв’язання внутрішніх конфліктів і звільнення від глибинних психічних травм і комплексів через їх усвідомлення.

Основи теорії психоаналізу були розроблені З.Фрейдом, який визначив її як метапсихологію. Основу її складає вчення про Воно (позасвідоме), Я (свідомість або Его) та Над-Я (надсвідоме, Супер-Его або Цензор). Позасвідоме для Фрейда – це джерело сексуальної енергії – лібідо, що є основою всіх психічних процесів. Позасвідоме дане людині від народження, свідомість створюється під впливом зовнішньої реальності – передусім під впливом спілкування з батьками. Позасвідоме та свідомість знаходяться в постійному конфлікті; цей конфлікт розв’язується через витіснення – придушення позасвідомих імпульсів або сублімацію – їх трансформацію в артефакти культури.

З 30-х р. ХХ ст. поняття психоаналізу виходить за межі вчення З. Фрейда, яке отримує назву ортодоксального психоаналізу. Це відбувається передусім завдяки діяльності К. Юнга, А. Адлера, Е. Фромма, які продовжують і трансформують ідеї Фрейда. Юнг, який називає своє вчення аналітичною психологією, розробляє поняття колективного позасвідомого та його архетипів – глобальних структур психіки, що визначають поведінку будь-якого представника людського роду. Адлер досліджує потяг до влади як компенсацію та надкомпенсацію почуття неповноцінності. Фромм вводить у теорію психоаналізу поняття відчуження людини, виходячи на проблему некрофільної та біофільної орієнтації індивіда.

З середини ХХ ст. в розвивається екзистенціальний психоаналіз (Л. Бінсвангер, Ж.-П. Сартр, Н. Кеппе), смисловим осередком якого стають проблеми смислу існування, *аутентичності* й свободи людини.

На межі ХХ-ХХІ ст. в Україні з’являються *актуалізуючий психоаналіз*, *філософський психоаналіз* та *андрогін-аналіз*, в яких головними стають проблеми внутрішньої *самотності*

людини, психологічної й екзистенціальної статі та цілісності людського буття.

Н. Хамітов

ПСИХОАНАЛІТИЧНА ЕТИКА – 1) Етика, що регламентує відносини психоаналітика та пацієнта. Головним принципом цієї етики є те, що психоаналітик не має права розголошувати будь-які дані про свого пацієнта без його дозволу. Цей принцип є результатом того, що до психоаналітика звертаються психічно здорові люди, які цілком відповідають за свої дії і, маючи адекватність, прагнуть набути *аутентичність*.

2) Етичні концепції представників *психоаналізу*. В ортодоксальному психоаналізі З.Фрейда є виразна відстороненість від етичної проблематики, проте з розвитком психоаналізу етика стає його складовою частиною. Ця тенденція виявляє себе в дослідженнях А. Адлера, К. Юнга, Н. Кеппе і особливо у творчості Е. Фромма, з його протиставленням біофільної та некрофільної орієнтацій як добра та зла.

Н. Хамітов

Р

РЕЖИМИ НАУКИ – сучасна концепція розвитку і організації *науки* на основі взаємодії двох способів виробництва наукових знань – традиційного університетського, заснованого на чіткій спеціалізації (Режим 1), і новітнього, який виходить за межі університетів й характеризується *трансдисциплінарністю* (Режим 2).

Дана класифікація була запропонована міжнародним колективом вчених (М. Гібоннес К. Лімож, Х. Новотни, С. Шварцман, П. Скотт, М. Трой), які у низці праць представили концепцію двох режимів науки (Mode 1; Mode 2). Ці автори стверджують, що наприкінці ХХ ст. трансформуються усталені інститути науки та освіти, змінюється науково-технологічна політика а також взаємозв'язки науки з економічною, виробничою та соціальними сферами суспільства. Причинами трансформацій є, по-перше, масовий характер вищої освіти, який сформував велику кількість професіоналів, здатних продукувати наукові знання поза науковою сферою – у виробництві, владних структурах, у сфері консультування тощо. По-друге, поява та поширення інформаційно-комунікаційних технологій, які призвели до експоненційного збільшення кількості інформації, в тім колі наукової та науково-технологічної, сприяли розвитку комунікативних процесів та уможливили формування мережових контактів. По-третє, ринкова вартість все більше визначається наукоємністю продукту, тому виробництво зацікавлене в практично-орієнтованому знанні, яке визначає ціну товару.

Таким чином, традиційний спосіб виробництва знань (Режим 1), який ґрунтується на дисциплінарно організованій, дислокованій переважно в університетах науці, коли дослідники мотивовані передусім пізнавальним інтересом і прагнуть отримати об'єктивне, фундаментальне знання, що згодом стане

основою для прикладних досліджень та інженерних розробок, доповнюється (не змінюється, це принципова позиція авторів) трансдисциплінарним способом соціально розподіленого виробництва наукових знань (Режим 2).

У знанні Режиму 2 зникає різниця між фундаментальним і прикладним знанням: і перше, і друге розробляють з орієнтацією на використання. Процес дослідження характеризується постійним рухом інформації, дослідницьких ідей між фундаментальним і прикладним, між теоретичним і практичним рівнями пізнання. Відкриття відбуваються з урахуванням практичних потреб, які стимулюють подальші теоретичні, фундаментальні дослідження. Наукові проблеми формулюють не в межах дисциплінарної бази, а в ширшому – економічному, технологічному, екологічному, соціальному та ін. контекстах. Тому процес виробництва знань супроводжується безперервними перемовинами, які відбуваються доти, доки не будуть враховані інтереси різних суб'єктів. Розширення кількості зацікавлених і стурбованих груп вимагають представництва при визначенні наукової політики а також при прийнятті рішень щодо дослідницьких пріоритетів. Виробництво знань стає розпорошеним, залучаючи до процесу всі зацікавлені сторони. Ось чому автори констатують про соціально розподілене виробництво знання, яке реалізується не ієрархічними, а різноманітними, по суті, тимчасовими науковими колективами. Режим 2 передбачає тісну взаємодію багатьох суб'єктів протягом усього процесу дослідження, а це означає, що виробництво знань стає все більше соціально відповідальним та рефлексивним. Увага до оцінки впливу досліджень проявляється фактично ще до самого дослідження і складає частину аплікаційної форми заявки на проєкт і впливає на структуру самого дослідження, відображаючи цінності і очікування суспільства. Це позначається на міждисциплінарному складі дослідницьких груп. Суспільствознавці працюють пліч-о-пліч з природознавцями,

інженерами, юристами та бізнесменами тому, що цього вимагає природа проблем.

У Режимі 2 використовують додаткові критерії якості досліджень, завдяки розширенню системи рецензування, коли до висновків колег по дисципліні додаються висновки зацікавлених агентів, потенційних користувачів наукової продукції тощо. Ставляться питання: «Чи буде рішення, якщо його знайти, конкурентоспроможним на ринку?», «Чи буде ефективним?», «Чи буде соціально прийнятним?»

Режиму 2 притаманні неоднорідність та організаційне різноманіття. Виконавці проєкту мають різноманітні навички та досвід, склад команд змінюється у процесі виконання, ці зміни не плануються і не координуються заздалегідь будь-яким центральним органом. Інституційні структури нестабільні, дослідники об'єднуються в тимчасові робочі колективи та мережі, які розпадаються, коли проблема вирішується або змінюється. Але досвід, сформований у процесі співпраці, створює компетенції, які стають вагомою цінністю і переносяться в нові дослідницькі контексти. Хоча проблеми можуть бути тимчасовими, а групи недовговічні але мережі комунікацій, матриці сформованих компетенцій згодом складають основу майбутнім дослідницьким групам. Таким чином, знання режиму 2 створюються в широкому спектрі організацій та установ, включаючи багатонаціональні фірми, мережеві фірми, невеликі високотехнологічні фірми а також державні установи, дослідницькі університети, лабораторії та інститути, які працюють над реалізацією регіональних, національних та міжнародних дослідницьких програм. У таких дослідницьких середовищах моделі фінансування демонструють подібну різноманітність але підпорядковуються відповідному контексту.

У режимі 1 індивідуальна творчість – рушійна сила розвитку науки у межах дисциплінарної структури, в той час як колективна сторона, прихована під консенсусною «фігурою» наукової спільноти. У Режимі 2 творчість – це, в основному,

груповий феномен, який формується завдяки індивідам. В Режимі 1 знання отримуються і накопичуються завдяки професійній спеціалізації під час навчання в університетах, а в Режимі 2 – через багаторазову реконфігурацію людських ресурсів в різноманітних організаціях та під час реалізації колективних проєктів. Режим 2 не виявляє особливої схильності інституціоналізуватися за загальноприйнятою схемою. Результатом інституціалізації Режиму 2 є не сталі інститути, а мережі, вузли яких знаходяться по всій земній кулі.

Хоча Режим 1 і Режим 2 суттєво відрізняються, вони взаємодіють один з одним. Фахівці, підготовлені в традиціях дисциплінарного поділу наук працюють у Режимі 2. Деякі можуть повернутися до своїх дисциплінарних баз, інші будуть розв'язувати комплексні завдання, які задаються послідовністю контекстів. І навпаки, деякі результати трансдисциплінарного виробництва знань, наприклад, нові інструменти можуть бути використані в окремих дисциплінарних структурах науки. Типові представники Режиму 2 – комп'ютерні науки, медико-біологічні та екологічні дослідження.

У гуманітарних науках та мистецтві Режим 2 має певні спільні риси з постмодернізмом, хоча їх не можна ототожнювати. Зокрема, це змішування та еклектика естетичних та інтелектуальних жанрів, захоплення високим мистецтвом і масовою культурою, критика авторитетів та канонів, мінливість моральних критеріїв. Культурне виробництво стає мас-медійним феноменом, в якому вчені, що базуються в університетах, відіграють лише допоміжну роль.

Поява Режиму 2 створює нові виклики для урядів. Національні інституції потрібно децентрувати – зробити більш відкритими для співпраці і комунікацій і уряди своєю політикою можуть сприяти змінам у цьому напрямку. Ефективність посередницької діяльності урядів є основою конкурентоспроможності національних інноваційних систем. Адже одним з імперативів соціально розподіленого виробництва

знань режиму 2 є те, що використання знань вимагає участі в їх генерації.

Режим 1 характеризується однорідністю, Режим 2 – неоднорідністю. В організаційному плані Режим 1 є ієрархічним і має тенденцію зберігати свою форму, тоді як Режим 2 є більш гетероієрархічним і тимчасовим, він включає різnorідний набір теоретиків й практиків, які співпрацюють над визначеною проблемою у специфічному та локалізованому контексті.

Поява режиму 2, на думку авторів, є глибокою і ставить під сумнів адекватність звичних інститутів, що виробляють знання, будь то університет, державні науково-дослідні установи або корпоративні лабораторії. Новий термін був обраний тому, що звичні терміни – такі як прикладна наука, технологічні дослідження не є неадекватними.

Виробництво знань режиму 1 відноситься до комплексу ідей, методів, цінностей, норм, що сформувалися у процесі розвитку та поширенню ньютонівської моделі науки на все ширшу предметну сферу. У вітчизняній філософії аналогом Режиму 1 може бути т.з. класична наука, а режиму 2 – постнекласична наука. Основні риси Режиму 2 – продукування знання в контексті його використання; 2) трансдисциплінарність; 3) гетерогенність і організаційне багатоманіття; 4) соціальна відповідальність і рефлексія; 5) розширений контроль якості.

Ідеї Режимів науки 1 та 2 привернули значний інтерес. Стаття 2003 року з основним концептуальним викладом ідей, опублікована в журналі «*Minerva*», залишається лідером по посиланнях. Також з'явилися критичні міркування. Наприклад, Іцковіч та Лейдесдорф стверджують, що Режим 2 не є новим явищем, фактично він передував Режиму 1, адже подібні риси були характерні для наукової діяльності в доінституціональний період розвитку, коли основною формою взаємодії між вченими були мережі та невидимі коледжі. Так само, опис Режиму 1, на думку Іцковіча та Лейдесдорфа, можна розглядати як

теоретичну конструкцію, а не емпіричне узагальнення; дана теоретична конструкція була потрібна, щоб виправдати і відстояти автономію науки на початкових і подальших стадіях інституціонального процесу.

Взаємодія в науці Режимів 1 та 2 стає умовою плідного розвитку науки в умовах геополітичної турбулентності, яка стає глобальною в світі, якщо ж країна знаходиться у стані війни, то поєднання цих режимів може бути умовою виживання науки.

(Див. також: *міждисциплінарність, наука, наукове дослідження, постнормальна наука, технаука, трансдисциплінарність, філософія науки, фундаментальні наукові дослідження*).

Л. Рижко, Н. Хамітов

РЕСЕНТИМЕНТ – стан *людини*, коли вона наповнена заздрістю і помстою до більш успішних, самореалізованих людей, спільнот і народів.

Ресентимент інколи охоплює цілі країни і може гранично посилюватись, коли цей стан стає характерним для лідера країни і його оточення – в цьому разі мас-медіа системно посилюють його. Тоді можна говорити про своєрідну «епідемію ресентименту», коли він не лише поширюється кількісно, а й змінюється якісно – переходить з латентної в агресивну фазу.

Поняття ресентименту в сучасну західну культуру ввів Ф. Ніцше, який вбачав в ньому стан людини, яка не здатна витримати *волю до влади* і тому залишається позаду успішних і сильних, а тому він робив акцент на «безсилій» заздрості і помості. Концепт ресентименту використовує і М. Шелер, аналізуючи цей стан в структурі різних моральних систем і показуючи його вплив на цінності.

В методологічних координатах *метаантропології* ми можемо припустити, що ресентимент в його латентних, прихованих формах, є характерним для людей *буденного буття*,

у людей *граничного буття* маємо або його значне послаблення (люди з *волею до пізнання і творчості*), або рішуче посилення й перехід в агресивну фазу (люди з домінантою *волі до влади*), що може передаватися через маніпуляції свідомістю людям *буденного буття*.

У людини *граничного буття* з домінантою волі до справедливості може бути як посилення ресентименту, так і звільнення від нього.

Лише в *метаграничному бутті* людини, яке конститується *волею до співтворчості*, толерантності і любові, ресентимент повністю втрачає свою силу.

Залишається проблема взаємодії людей з тенденцією освоєння *метаграничного виміру буття*, якому відповідає філософський світогляд, і людей *буденного й граничного буття*. Адже ресентимент по відношенню до людей *метаграничного буття* може набувати агресивних, більше того, танатичних проявів. Наприклад, можна згадати завершення земного життя такої архетипової особистості античної культури як Сократ. У християнській культурі маємо ресентимент, направлений на Христа, що призводить до його розп'яття. Одним із центральних смислових векторів християнської культури стає покаяння за ресентимент і в пасивних, і в активних його фазах.

Протилежним ресентименту станом є *любов*.

(Див. також: *буття буденне, буття граничне, буття граничне, воля до пізнання і творчості, воля до справедливості, воля до співтворчості, любов, метаантропологія, філософська антропологія*).

Н. Хамітов, С. Крилова

С

САМООРГАНІЗАЦІЯ – процес структурного впорядкування елементів складної динамічної системи, що утворюється внаслідок локальних взаємодій цих елементів та притоку енергії й інформації.

Самоорганізація та формування внутрішнього порядку виникає у відкритих системах, тобто таких, що обмінюються масою, енергією та/або інформацією з навколишнім середовищем. Система, що самоорганізується, як правило, стабільна, здатна самостійно підтримувати власне існування, більше того, розвиватися. У контексті теорії хаосу самоорганізація може інтерпретуватися як виникнення порядку із хаосу або збільшення міри порядку у даній системі.

Самоорганізація відбувається у багатьох фізичних, хімічних, біологічних, роботизованих, когнітивних й соціальних системах. Будь-яка система, що самоорганізується, еволюціонує до стану рівноваги. В умовах надходження енергії та інформації ззовні та посилення нерівноважності, з часом в ній накопичуються відхилення, які врешті-решт призводять до послаблення попереднього порядку й через посередництво короткотермінового проходження нею хаотичного стану спричиняють або руйнування попередньої структури, або виникнення нового порядку.

При досягненні системою критично нерівноважного стану спрацьовують швидкоплинні механізми *біфуркації*, які й ведуть до розпаду чи оновлення системи; при цьому новий стан системи може мати або більш складну, або більш спрощену структуру.

У живих організмів базова самоорганізація відбувається не лише на рівні функціонування організму й психіки, що зумовлює поведінку, а й на мікроскопічному – клітинному й молекулярному рівнях – і є результатом запрограмованої

тривалою хімічною та біологічною еволюцією архітектури інформаційної матриці для стабільного підтримування процесу гомеостазу.

Складні системи, що самоорганізуються, еволюціонують відповідно до певних принципів, зокрема й антропному принципу, згідно із яким люди спостерігають Всесвіт саме таким, а не інакшим, позаяк за інших умов людей у такому світі не існувало б. Поява та існування людини як складної системи та космічної істоти залежить від фундаментальних фізичних констант Всесвіту – швидкості світла, маси протона, маси електрона тощо.

Якби змінилася хоча б одна із фізичних констант (наприклад, маса протона), то стало б неможливим існування тих чи інших фізичних об'єктів – ядер атомів та ін., а тому і виникнення життя було б неможливим. У цьому сенсі людина є космічною істотою, щільно пов'язаною із фундаментальними параметрами та закономірностями Всесвіту і займає у ньому хоча і не центральне, але привілейоване місце. Можна стверджувати, що на певних ділянках космосу створюються умови для виникнення та розвитку розумного само організованого життя, і воно з більшою або меншою ймовірністю виникає на цих ділянках космосу. Проте, можливо і більш категоричне твердження, що у всьому космосі закономірно і з необхідністю створюються такі умови, що приводять до появи розумних істот як певного рівня самоорганізації Всесвіту.

У контексті людства як системи, що самоорганізується, відбувається конкурентна взаємодія особистостей, спільнот і соціальних систем, яка сприяє більшій ефективності моделі самоорганізації.

Суспільства з людською консолідованою й самокерованою системою соціальної організації більш ефективно й екологічно використовують ресурси для власного життєзабезпечення, ніж суспільства, у яких силовим чином придушується

самоорганізація знизу, яка базується на людиноорієнтованих цінностях.

Продуктивною є така сучасна соціальна самоорганізація, у якій для самоорганізації соціальних рухів спочатку потрібна самоорганізація соціальних мереж, для чого, у свою чергу, потрібна самоорганізація експертної комунікації з метою дослідження й оцінки ситуації у суспільстві й вироблення проєктів діяльності за допомогою цих мереж і т. ін.

Соціальна самоорганізація є цілісним складним процесом, у якому самоорганізація людської популяції, що адаптується до природного середовища, з необхідністю доповнюється самоорганізацією соціокультурних та морально-духовних керуючих чинників. Прогрес цивілізації полягає у тому, що самоорганізовані суспільства та соціальні групи, які є демократичними й гуманістичними, є більш конкурентоспроможними і, разом із тим, нерепресивною поширюють інноваційні моделі самоорганізації на власний та інші соціуми.

Поняття самоорганізації особистісного й соціального буття людини корелює з поняттям *суб'єктності*.

(Див. також: *наука, синергетика, система, системне мислення, системний підхід*).

Я. Любивий

САМОТНІСТЬ — екзистенціальна ситуація і стан (*екзистенціал*) людського буття, у межах якої відбувається зовнішнє чи внутрішнє відокремлення людей. Самотність є результатом колізій *комунікації*, що породжуються виявленням людини у світі й *культури* як неповторної особистості. Тому проблема самотності є однією з вічних проблем людського існування. Вона стає надзвичайно актуальною саме в наш час — час деконструкції світоглядних орієнтирів і спроб знайти нові умови для комунікації.

Проблема самотності у розгорнутому вигляді в європейській філософії вперше була поставлена Б. Паскалем, який розглядає самотність передусім як факт страждання. На відміну від нього, у творчості Г. Сковороди ми зустрічаємо розуміння позитивного сенсу самотності, яка реалізується у свідомому усамотненні і може привести до нової комунікації та взаємодії зі світом – «сродної праці».

У XIX столітті ідеї Б. Паскаля продовжуються у творчості А. Шопенгауера, який вбачає у самотності фатальний результат «волі до життя». Глибокі роздуми про самотність людини ми зустрічаємо в І.В. Гете, який називає її причиною відокремленість людської особистості від трансцендентного світу. На відміну від нього, Ф. Ніцше вважає причиною самотності людини її відчуження від власних надлюдських перспектив; з іншого боку, самотність, на думку мислителя, стає відчуженням людини, яка освоює ці перспективи, від інших людей. У XX столітті тема самотності порушується у екзистенціалізмі, персоналізмі та «комунікативній філософії».

Необхідно розрізняти зовнішню самотність і самотність внутрішню або екзистенціальну. Перший різновид самотності є результатом обставин, що приходять у життя людини ззовні; він є предметом соціально-психологічного дослідження. Внутрішня самотність, яка є наслідком особистісного розвитку людини, може бути досягнута як психологічними, так і філософськими дослідженнями. Проте якщо психологія досліджує внутрішню самотність переважно у буденному вимірі людського буття і прагне знайти можливості її подолання в буденній комунікації, то філософія тяжіє до розуміння сенсу самотності за межами буденності – у *граничному* та *метаграничному бутті* людини. Таким чином, філософське осягнення феномену самотності спонукає розглядати його у різних вимірах людського буття.

Внутрішня самотність породжується відкритим, трансцендуючим характером людського буття – є результатом постійного виходу екзистенції за свої межі. Це призводить до того, що людина постійно стає внутрішньо самотньою по

відношенню до попереднього стану свого Я, а також до свого оточення. Другою фундаментальною причиною внутрішньої самотності є розділеність людського роду на дві статі – чоловічу та жіночу. Вихід за межі внутрішньої самотності можливий лише у внутрішній *комунікації*, яка вільно розгортається на основі глибинних смисложиттєвих орієнтацій.

Внутрішня самотність людини виявляється й долається в трьох фундаментальних екзистенціально-особистісних вимірах: *буденному, граничному та метаграничному бутті*. Внутрішня самотність у буденному бутті людини, фундаментальною ознакою якого є безособовість, переживається передусім в такому стані як нудьга, яка частково знімається й відроджується знову у феноменах турботи та святковості. У граничному бутті людини, яке є запереченням буденності через наростання вольового начала на шляху його заглиблення у творчість та владу, буденна самотність стає граничною самотністю і виявляється в таких екзистенціальних ситуаціях, як *туга, закоханість, жах, відчай*. У метаграничному бутті, що є виходом за межі маніпуляції та об'єктивації буденного і граничного буття в простір актуалізації особистості, самотність втрачає свій фатальний характер і стає новою реальністю – усамітненням як вільно обраною самотністю. Вихід за межі самотності в метаграничному бутті людини можливий через феномени *толерантності, любові й співтворчості*, що знаменують собою вищі прояви внутрішньої комунікації.

Н. Хамітов

СВІДОМІСТЬ – спрямована розумова активність, що відображає і трансформує *буття*. Змістом свідомості є образи, уявлення, припущення, поняття. Свідомість може бути спрямована як на зовнішній світ, так і на себе, стаючи самосвідомістю. Постійна зміна зовнішньої і внутрішньої спрямованості свідомості – сутнісна особливість *людини*. Це

означає, що свідомість не тільки виражає, а й визначає буття людини.

Свідомість завжди спрямована на визначений об'єкт усередині чи зовні людини, перетворюючи її в суб'єкта як носія цілеспрямованої активності – діяльності. Діяльність стає опосередкуванням, через яке свідомість змінює *світ*. При цьому акти свідомості з'єднуються з актами волі, а об'єкти перетворюються в цілі. Так у житті особистості реалізується процес цілепокладання, що, з'єднуючись із процесом цілереалізації, стає основою *свободи*.

Поняття «свідомість» не тотожне поняттю «мислення», останнє не обов'язково спрямоване на один об'єкт і є єдністю свідомості і *позасвідомого*. Але у певному смислі свідомість можна визначити і як спрямоване мислення. Поняття «свідомість» і «мислення» можна співвіднести з поняттями «розсудок» і «розум». При цьому поняття «усвідомлення», що означає систему актів свідомості по досягненню певного явища і світу в цілому, значно ближче до понять «мислення» і «розум». Усвідомлення, що з'єдналося з переживанням, можна також назвати *спогляданням*.

Антонімом свідомості може бути назване *позасвідоме*, яке слід відрізнити від неусвідомленого і несвідомого. Позасвідоме – це сфера внутрішнього світу, у якій відбуваються процеси, протилежні свідомості, наприклад, інтуїція, тоді як несвідоме і неусвідомлене – це лише фрагменти внутрішнього й зовнішнього світу, які ще не охоплені свідомістю.

Н. Хамітов

СВІТ – філософська категорія, що означає *буття*, яке характеризується самодостатністю, визначеністю і завершеністю, і, будучи результатом пізнавальної і творчої активності, перебуває як поза *людиною*, так і всередині неї. У *буденному світогляді* світ – це щось зовнішнє по відношенню до

людини, але у *філософському світогляді* світ – це результат зустрічі людини і буття, тому *буття людини* – це буття у світі. Саме стосовно людини світ можна розділяти на зовнішній і внутрішній, матеріальний і духовний. Разом з тим, світ людини має прояви, у яких зовнішнє і внутрішнє, матеріальне і духовне з'єднуються, наприклад, світ культури.

По відношенню до природи категорія «світ» може виражати особливі якості і просторові межі матерії, що відбито в поняттях «мікросвіт» і «макросвіт», але подібні поняття виникають тільки при усвідомленні людини як міри.

Завдяки пізнанню і творчості кожна *особистість* здатна створити свій власний внутрішній світ, а також світ відносин із близькими людьми, насамперед світ *сім'ї*. Тому світ людини (як людства) – це єдність різноманітних особистісних і комунікативних світів. Сказане дозволяє зробити висновок, що будь-який світ – це світи, жива плуральність, навіть світ особистості – з огляду на те, що *особистість* містить у собі світи як у просторі пізнання (самопізнання), так і в часі творення (самотворення). У певному смислі можна стверджувати, що шлях становлення особистості – у переході від відчуття одиницності світу до переживання цілісної множинності світів, і якщо буття людини як *індивіда* – це буття у світі, то буття особистості – це буття у світах.

У стихії сучасної російської мови слово «світ» звучить як «мир», йому протистоїть слово «війна», що натякає на те, що світ у цілому розуміється як єднання, конструктивність комунікації, а війна – як деструктивна комунікація, що руйнує світ. В українській мові для позначення світу в цілому використовується слово «світ», а плідна комунікація позначається словом «мир», в англійській мові цим поняттям відповідають «world» і «peace». Цікаво, що в російській мові слово «світ» (рос. «свет») у значенні «мир» в деяких формах збереглося («вокруг света», «кругосветное путешествие», «высший свет» і т.п.).

У християнській культурі, особливо в православ'ї і католицизмі, «світ» означає щось протилежне ідеальному і святому. Поняття «мирське», «світське» – описують укоріненість у людській гріховній природі. З іншого боку, словосполучення «духовний світ», «вищий світ» в християнській культурі є досить органічними.

Н. Хамітов

СВІТОГЛЯД – система найбільш глобальних поглядів, цінностей, цілей і ідеалів *людини*.

Світогляд є не просто щось суб'єктивне і замкнуте в межах психічної реальності, це спосіб взаємодії зі *світом*, спосіб відкритості світу. Світогляд – це спроба осмислити себе і своє місце у світі.

Світогляд має кожна людина – оскільки вона є людиною. Тому очевидна плюральність світоглядів і можливість протиріч на цьому ґрунті, що вимагає особливої світоглядної *толерантності*.

В методологічних координатах *метаантропології* пропонується екзистенціальна типологія світогляду: *буденний, особистісний, філософський* виміри світогляду, що корелюють з *буденним, граничним і метаграничним буттям людини*. Ця типологія доповнює запропоновану у позитивізмі історичну типологію, згідно з якою світогляд поділяється на міфологічний, релігійний та науковий.

Поєднання цих типологій дозволяє усвідомити, що елементи міфологічного, релігійного та наукового світогляду присутні в усіх епохах – при домінанті якогось одного; в кожному ж з них є буденний, особистісний і філософський виміри.

(Див також: *світогляд буденний, світогляд особистісний, світогляд філософський*).

Н. Хамітов, С. Крилова

СВІТОГЛЯД БУДЕННИЙ – *світогляд*, що відображає *буденне буття людини* з його несаможиттєвості, нежестивності, нежестивності, нетворчим характером. Буденний світогляд є насамперед результатом впливу сім'ї і того соціального середовища, у яке людина включена в дитячі і підліткові роки життя. Людина з буденним світоглядом абсолютно залежить від пануючих ідеологічних установок і цінностей. Наприклад, у суспільстві з атеїстичною ідеологією значна частина його представників стає атеїстами, у суспільстві, що сповідує релігійні принципи, більшість людей – віруючі.

Буденний світогляд є сукупністю соціальних стереотипів свого часу. Найбільшою мірою його можна співвіднести з поняттям «здорового глузду». Головною рисою людини з буденним світоглядом є несаможиттєвість. Носій буденного світогляду знаходиться під впливом маси людей. І цей вплив супроводжує його все життя, проникаючи в глибини позасвідомого. Другою рисою буденного світогляду є його нежестивний характер. Носій буденного світогляду завжди приймає на віру усе те, що йде зі значимого для нього соціального середовища. Третя особливість полягає в тому, що людина з буденним світоглядом не налаштована на творчість і не має бажання саморозвитку.

Може здатися, що буденний світогляд створюється не особистістю, а масою, сукупними зусиллями всього соціального середовища, що живе у визначених економічних і культурних умовах. Однак це лише почасти так. У соціальному середовищі дійсно шліфуються світоглядні принципи, але вони приходять у неї ззовні і є результатом персональних зусиль. Тут доречно така аналогія: море як деяке досить активне середовище шліфує гальку, але самі камінчики не виробляються морем.

Ідеї, принципи і цінності приходять у соціальне середовище передусім зі сфер релігії і політичної ідеології, а обидві ці сфери у своїх джерелах завжди особистісно забарвлені. І якщо релігія на сьогоднішній день вільно й

природно випромінює в соціальне середовище свої ідеї, дозволяючи зробити вибір совісті, то політична ідеологія (як правило, сфера релігійних уявлень, звужена під впливом волі до влади) «давить» на середовище, свідомо прагнучи упровадити визначену систему ідей у масову свідомість для того, щоб маніпулювати ним.

Буденному світогляду протистоять *особистісний світогляд і філософський світогляд*.

Н. Хамітов

СВІТОГЛЯД ОСОБИСТІСНИЙ – *світогляд*, що відображає *граничне буття людини* і відрізняється самостійністю, критичністю і творчим характером. Особистісний світогляд у всіх своїх рисах протилежний *буденному світогляду*, це світогляд людини, що усвідомлює і долає стереотипи середовища, а тому стає недоступною для маніпуляцій. Особистісний світогляд означає постійне самопізнання, погляд всередину себе, пильну увагу до динаміки розвитку внутрішнього *світу*. Тому людина з особистісним світоглядом усі події зовнішнього світу виносить на суд власного розуму і переживання.

Особистісний світогляд виступає основою творення нових цілей, ідеалів і цінностей. Саме творчий характер особистісного світогляду дозволяє вирішувати проблему смислу життя як проблему смислу свободи – свободи вибору і свободи досягнення обраного. Пошук сенсу життя перестає бути пошуком застиглого і речовинного – усього того, що час перетворює на порошок. Це добре виразив М. Бердяєв, що говорить, що шукання істини є у відомому смислі й знаходження істини, такого роду звертання до смислу життя є проникнення смислом.

Людина, що володіє особистісним світоглядом, далеко не завжди здатна об'єднати внутрішній світ у таку цілісність, де

частини необхідно й вільно поєднані одна з іншою. Особистісний світогляд тому є лише ступінь до *філософського світогляду*.

Н. Хамітов

СВІТОГЛЯД ФІЛОСОФСЬКИЙ – *світогляд, що відображає метаграничне буття людини і відзначається самостійністю, критичністю, творчим характером, а також системністю і внутрішньою цілісністю. Можна стверджувати, що філософський світогляд є ступінь зрілості особистісного світогляду.*

Усякий філософський світогляд є особистісним, але не всякий особистісний – філософський. Чи може будь-яка людина з особистісним світоглядом – самостійним, критичним, творчим – розраховувати на те, що він спрямований до філософського світогляду? Так, якщо людина прагне знайти системність та цілісність свого світогляду. Інакше особистісний світогляд стає випадковим і поверхневим явищем, а тому рано чи пізно тоне в стихії соціальних стереотипів, втрачаючи індивідуальний характер. Тому розхоже твердження про те, що кожен сам по собі є філософом, дуже далеко від істини. Філософський світогляд є складна й безупинна робота духу, що переборює власну обмеженість.

Виходячи з усього сказаного, можна зробити висновок, що всі видатні люди в історії людства мали філософський світогляд. Саме він дає людині можливість сформулювати глобальну мету й усвідомити стратегії життя, що ведуть до неї. Тому можна припустити, що релігійний, художній і науковий світогляд видатних людей виступає метаморфозами філософського.

Н. Хамітов

СВОБОДА – здатність *людини* бути собою і відкритою змінам на основі знаходження особистісної єдності в її різних модусах: сутності й існування, *духовності і душевності*, цілепокладання й цілереалізації, мислення і *буття*. Свобода в просторі світу особистості є внутрішня свобода, втілюючись у реаліях життя, вона стає зовнішньою свободою.

У філософії Б. Спінози знаходимо визначення свободи як усвідомленої необхідності, що в марксистській філософії доповнюється осмисленням свободи як перетвореної необхідності. Однак в ідеалістичній і персоналістичній традиціях філософії свобода трактується як особливе буття особистості, що протистойть необхідності як способу буття природи. Найбільш послідовно ця позиція була розгорнута в *персоналізмі* М. Бердяєва.

Е. Фромм пропонує розділити свободу на два види – «свобода від» і «свобода для». Перший вид свободи означає здобуття незалежності, звільнення від перешкод на шляху особистісного росту, «свобода для» – це реалізація у творчості, у конструюванні унікального проєкту свого життя. Е. Фромм детально аналізує феномен «утечі від свободи» в буденності, його причиною є страх вибору та відповідальності.

У *метаантропології* свобода усвідомлюється як екзистенціал *метаграницного буття людини* – така єдність духовності і душевності, що дозволяє любити і бути любимим. Саме це відрізняє справжню свободу від свавілля, яке приводить особистість у стан внутрішньої *самотності*, що є сумним результатом *буденного і границного буття людини*.

Н. Хамітов, С. Крилова

СЕКСИЗМ – поняття сучасної *філософії статі і гендерних досліджень*, що означає ситуацію придушення особистості однієї статі особистістю іншої, а також підкореність

гендерним стереотипам у формуванні відносин з особистістю протилежної статі.

До початку ХХ століття в Європі і Північній Америці, а в низці країн світу – до середини і навіть кінця ХХ століття маємо виражений сексизм у *науці* і загалом у *культурі* – жінка-дослідниця і жінка-автор сприймаються як щось виняткове, дивне і, навіть, неприпустиме. В ХХІ столітті в більшості країн світу ця тенденція подолана, – жінка є рівноправним партнером чоловіка в дослідницькій і творчій діяльності.

Н. Хамітов

СЕНС ЖИТТЯ – філософська категорія, що окреслює проблему значення людської присутності у світі, з огляду на її кінцевість.

В історії європейської філософії проблема **сенсу** життя розглядається по-різному – в залежності від розуміння *людини* і *світу*. Для Сократа сенс життя в безупинному пізнанні, причому не стільки зовнішнього світу, скільки самого себе. У філософії Платона сенс життя трактується як осягнення своєї справжньої ідеальної природи, прорив від світу тлінних речей до світу безсмертних ідей.

Середньовічна християнська філософія трактує сенс життя людини як подолання її гріховної природи. Для філософії романського Відродження сенс життя – у творчості, що дає *безсмертя* у творах, а для германського Відродження – у діяльній *вірі* в Абсолют і власне спасіння, що актуалізує всі можливості людини. Філософія Нового часу відроджує розуміння сенсу життя через пізнання, при цьому мова йде передусім саме про теоретичне пізнання. Таке розуміння сенсу життя досягає свого максимуму і завершеності в німецькій класичній філософії.

У філософських міркуваннях Гете зустрічаємо ідею про набуття сенсу життя в подоланні власної обмеженості,

універсалізації особистості. Для С. Кьєркегора сенс життя – у можливості піднятися від естетичного та етичного до релігійного ступеня осягнення Бога і світу в людському бутті.

У філософії Ніцше сенс життя людини – у подоланні себе на шляху розгортання якостей *Надлюдини*. У марксизмі сенс життя трактується як перетворення світу на шляху набуття комунізму як суспільного ладу, в якому долається *відчуження людини*. Для Фрейда сенс життя – у знаходженні повноти життя на основі звільнення від психологічних травм і сублімації придушеного лібідо.

В атеїстичному екзистенціалізмі сенс життя – у виході за межі буденності і мужності бути незважаючи на абсурдність світу. У релігійному екзистенціалізмі сенс життя знаходиться як єдність екзистенції (людського) і трансценденції (Божественного) на рівні переживання, у *персоналізмі* таке розуміння сенсу життя доповнюється ідеєю онтологічного, буттєвого злиття Божественного і людського, вираженої в концепті Боголюдини. В *метаантропології* сенс життя – у можливості пройти шлях від *буденного буття* людини до *метаграницьного буття*.

Н. Хамітов, С. Крилова

СИНЕРГЕТИКА (від грець. – сумісна дія) – міждисциплінарний напрямок і *методологія* сучасної науки, спрямовані на дослідження процесів самоорганізації в системах різної природи як процесу сумісної дії елементів, в результаті якого в системі виникає новий порядок або нові структури. Синергетика досліджує структурні перетворення, які виникають у відкритих системах завдяки інтенсивному обміну речовиною та енергією з середовищем у нерівноважних умовах. Самоорганізація розуміється як спонтанне виникнення цілісних складних утворень в однорідному середовищі.

У галузі соціально-гуманітарного знання на основі використання теоретико-методологічного інструментарію синергетики розроблені соціосинергетика (вивчає виникнення самоорганізованих суспільних структур з безладу і хаосу) і психосинергетика (на основі об'єднання синергетики і психології).

(Див. також: *метод, методологія, міждисциплінарність, наука, наукове дослідження, філософія науки*).

Л. Шашкова

СИСТЕМА – інтегроване ціле, суттєві особливості якого формуються через взаємозв'язки його частин.

Розуміти об'єкти системно означає з'ясовувати природу їх взаємозв'язків, ураховуючи контекст існування. Суттєві або системні властивості – це властивості цілого, яких не має жодна з частин. Тому властивості системи як інтегрованої цілісності не можуть бути зведені до властивостей її частин. Системні властивості з'являються на основі структурно організуючих відносин між частинами, тобто з конфігурації впорядкованих взаємовідносин, характерних для конкретних систем. Системні властивості порушуються, коли система розпадається на ізольовані елементи. Першим в *науці* запропонував *системний підхід* в межах загальної теорії організації живих систем Людвиг фон Берталанфі у 30-ті роки XX ст.

(Див. також: *системне мислення, системний підхід*).

Л. Шашкова

СИСТЕМНЕ МИСЛЕННЯ – тип мислення, який характеризується цілісним сприйняттям предметів і явищ та виявляється в дослідженні об'єктів як систем, тобто цілісної

множини елементів у сукупності зв'язків і відношень між ними. Системне мислення є інструментом у дослідженні складності *світу*. Відповідно до системного мислення суттєвими властивостями системи є її властивості як цілого, яких не має жодна з її частин і які виникають в результаті взаємодії цих частин.

Переконання в тому, що у складній *системі* поведінка цілого може бути повністю зумовленою і зрозумілою на основі пізнання властивостей його частин, характерна для аналітичного підходу і редукціонізму. Системний підхід зорієнтований на розуміння властивостей частин лише в контексті організації цілого. Відповідно системне мислення спрямоване на виявлення основних принципів організації цілого, якими є зв'язність, взаємодія, контекстуальність. У певному розумінні системне мислення є протиставленням аналітичному мисленню: аналіз вимагає розділення цілого на частини з метою його вивчення і пояснення, а системне мислення вимагає навпаки занурення частини/властивості, яка вивчається, у більш широкий контекст цілого з метою її пояснення і розуміння.

Терміни «система» і «системне мислення» набули популярності в науці після 40-х років XX ст. завдяки концепції відкритих систем та загальній теорії систем Людвіга фон Берталанфі. Відтоді системне мислення є одним з головних наукових напрямків сучасної науки, а завдяки підтримці з боку кібернетики системне мислення і теорія систем стали важливою частиною загальноприйнятої наукової мови і сприяли формуванню багатьох технологій і застосунків таких, як системний аналіз, системна динаміка, системотехніка тощо.

Системне мислення характеризують поняття спільноти і мережі. Завдяки спрямованості системного мислення на взаємодію і взаємозалежність природне ціле постає як взаємопов'язане павутиння відносин, в мережі яких ідентифікація об'єктів залежить від спостерігача і процесу пізнання. Павутиння взаємовідносин можна описати на мові відповідної мережі понять і моделей, жодна з яких не має

фундаментальних переваг перед іншими. Системне мислення завжди є процесуальним мисленням, а кожна структура розглядається як проявлення процесу, який лежить в її основі.

(Див. також: *аналіз і синтез, аналітика, метод, методологія, міждисциплінарність, наука, наукове дослідження, система, системний підхід, філософія науки*).

Л. Шашкова

СИСТЕМНИЙ ПІДХІД – *методологія наукового пізнання, в основі якої знаходиться дослідження об'єктів як систем. Важливий предмет вивчення сучасної філософії науки. Використання системного підходу спрямовує наукове дослідження на розкриття механізмів цілісності об'єкта, виявлення багатоманітності типів зв'язків складного об'єкта та їх теоретичне узагальнення і пояснення.*

Перехід від механістичного підходу, який передував системному, є не лише перехід у дослідженні від частини до цілого, а також як перехід від об'єктів до взаємовідносин. У межах механістичного підходу, світ уявлявся зібранням об'єктів, між якими існують взаємовідношення, але вони – вторинні, для системного підходу навпаки первинними для аналізу і пояснення є саме взаємовідношення. Головна увага у системному підході приділяється виявленню багатоманітності внутрішніх і зовнішніх зв'язків і відносин об'єкта. Властивості об'єкта як цілісної системи визначаються не стільки сумою властивостей його елементів, скільки властивостями його структури й інтегративних системоутворюючих зв'язків. Важлива особливість системного підходу пов'язана з тим, що не лише об'єкт, але і сам процес його дослідження є складною системою, завдання якої полягає у створенні з наявних моделей об'єкта теоретично інтегрованого цілого.

Близьким за змістом до системного підходу є принцип системності як один із засадничих принципів наукового

пізнання, відповідно до якого всі предмети і явища світу є системами з тим чи тим ступенем цілісності і складності.

(Див. також: *методологія, міждисциплінарність, наука, наукове дослідження, система, системне мислення, трансдисциплінарність, філософія науки*).

Л. Шашкова

СІМ'Я – специфічне *буття людини*, у якому відбувається матеріальне, духовне і душевне єднання чоловічого і жіночого начал, народження й виховання нового життя, передача традицій та ідентичності тієї чи іншої *культури*.

У широкому смислі сім'я – це багатобічні відносини між чоловіком і дружиною, батьками і дітьми, братами і сестрами та іншими родичами, що живуть у загальному економічному й екзистенціальному просторі.

Існують дві концепції походження сучасної сім'ї. Відповідно до першої, у первісному суспільстві слідом за безладними статевими зносинами розвивається груповий шлюб, який замінюється парним шлюбом; на цій основі виникає материнська сім'я-громада (матріархат), а також батьківська (патріархат). Відповідно до другої концепції походження сім'ї, парна сім'я існувала споконвічно.

У певному смислі поняття «сім'я» може бути ототожнене з поняттям «рід». Але рід може бути зрозумілий подвійно: і як сім'я, і більш широко – як соціальне середовище, що оточує сім'ю.

Смисл сім'ї – не просто в організації сексуального життя й фізичному породженні життя, але й у спілкуванні, особистісному єднанні людей. Фундаментальне значення роду-сім'ї в становленні душевних відносин між людьми глибоко прояснив В. Розанов. Проте у межах буденного буття людини в сім'ї існує криза особистісного спілкування, а тому постійно відтворюється й прихована *самотність*.

З позицій *андрогін-аналізу* можна виділити три типи сучасної сім'ї: патріархальну, гермафродитну й андрогінну. Патріархальна (авторитарна) сім'я заснована на стратегії *екзистенціального сексизму* – у ній відбувається придушення особистісного начала членів сім'ї тими з них, хто домінує фізично, психологічно чи фінансово; на цій основі формується становлення авторитарних відносин, що позасвідомо переносяться на більш широкий соціальний контекст. Турбота в такій сім'ї може сприйматися як загроза свободі.

Гермафродитна (відчужена) сім'я заснована на стратегії *екзистенціального гермафродитизму*, вона припускає автономізацію і взаємне відчуження членів сім'ї, що приводить до вгасання особливої екзистенціальної атмосфери небайдужості й душевної теплоти, які вирізняють сім'ю серед всіх інших феноменів людського буття. Саме в гермафродитній сім'ї особливо очевидно виявляється феномен «самотності вдвох»; спроби позбутися від неї можуть привести членів такої сім'ї чи її цілком у соціальні групи й об'єднання, засновані на фанатичному служінні тій чи іншій ідеї.

В андрогінній родині, що формується на основі *екзистенціального андрогінізму*, атмосфера небайдужості, турботи, душевної теплоти і любові не суперечить свободі. Все це приводить до становлення партнерських відносин і сприяє розвитку особистісного начала, що полегшує для членів такої сім'ї знаходження *аутентичності* й адекватності в суспільстві.

Н. Хамітов, С. Крилова

СОВІСТЬ – категорія *етики*, що позначає стан страждання, незручності і дискомфорту при відході від відповідальності перед собою, іншою людиною чи суспільством. Пробудження совісті означає глибинне невдоволення собою. При цьому її відмінність від досади в тому, що таке невдоволення викликається не втраченою

можливістю, а порушенням моральної заборони чи зрадою собі. Стан совісті на відміну від страху не припускає чекання зовнішнього покарання, це внутрішнє покарання.

Можна виділити три екзистенціальні різновиди совісті – «совість-тривога», «совість-обвинувачення» і «совість-заспокоєння». У першому випадку стан совісті утримує людину від зради собі і руйнівним вчинкам, у другому випадку – карає за них, викликаючи каяття. Совість-заспокоєння, що називається в буденній мові «чиста совість» дуже відносний стан, що виникає після каяття, її відносність особливо гостро переживається в християнській культурі.

Порівнюючи совість у всіх її екзистенціальних іпостасях і сором, можна припустити, що сором – реакція на порушення більш поверхневих заборон – архаїчних чи суцього естетичних.

Е. Фромм розділяє совість на авторитарну і гуманістичну. Авторитарна совість – це «голос зовнішнього авторитету», авторитету батьків, держави, будь-якої значимої особистості. Вона може бути ототожнена з фрейдівським поняттям «Над-Я». Гуманістична совість, згідно Е. Фромму, це наш «власний голос, вільний від зовнішніх санкцій і заохочень».

Н. Хамітов, С. Крилова

СОЦІАЛЬНА МЕТААНТРОПОЛОГІЯ

– методологічний підхід, в якому відбувається розвиток принципів метаантропології й виокремлюється буденне, граничне та метаграничне буття суспільства та людини в суспільстві.

На відміну від соціальної антропології, яка розглядає архетипові основи суспільства в його буденному бутті, і лише іноді в граничних ситуаціях, соціальна метаантропологія системно досліджує архетипові підстави виходу соціуму за межі буденності в граничні та метаграничні онтологічні стани.

В *буденному бутті* суспільство підпорядковане волі до самозбереження та продовження роду, а тому розвивається переважно в пан-демографічному напрямі; члени такого суспільства через низький економічний рівень не живуть, а виживають, або, навпаки, заради економічного процвітання, добробуту і насолоди життям відмовляються від дітонародження.

Суспільство в своєму *граничному бутті* скероване волею до влади, прагнучи до панування над усім світом, з іншого боку, спрямоване до пізнання та творчості, до розвитку духовності та культури. Таке суспільство виховує та актуалізує геніальних творців, які виводять його на світовий рівень.

Метаграничне буття суспільства означає вихід до толерантності, соціальної відповідальності й соціального партнерства, які знаменують нову якість єднання культури і життя.

(Див. також: *буття буденне, буття граничне, буття метаграничне, метаантропология, культурна метаантропология*).

С. Крилова

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ НАУКИ – підхід і стратегія сучасної *філософії науки*, основна мета якого полягає у налагодженні взаємодії з іншими науковими дисциплінами (соціально-гуманітарними, природничими, інженерно-технічними), в якій філософ відіграє роль медіатора у спілкуванні вчених з різних галузей *наукового знання*. Соціальна філософія науки має своїм фокусом дослідження аналіз комунікаційної природи наукового спілкування, яке має *міждисциплінарний*, науковий і *трансдисциплінарний*, який виходить за межі наукового, характер, що дозволяє репрезентувати в межах сучасного наукового дискурсу

дослідження *науки* в культурно-історичному контексті як глобальну філософську і соціальну проблему.

Соціальна природа сучасної науки є феноменом, який спостерігається і проявляється у здатності науки і суспільства впливати одне на одне. Водночас наука від самого початку свого формування в історичному поступі людства занурена у контекст його соціально-культурного життя. Тому зрозуміти науку як глобальну соціальну і світоглядну проблему можливо лише ураховуючи її соціально-культурний вимір. Ба більше, осмислення соціальною філософією науки історії взаємин науки, *культури*, влади, політики має бути суттєвою складовою сучасного наукового дискурсу.

Діяльність ученого, який завжди живе і працює в конкретному суспільстві, не відрізняється від діяльності інших людей в тому сенсі, що всі члени цього суспільства відчують силу соціальних традицій, естафет, утопій, ідеалів і норм, які поширені в суспільстві і трансльовані в науку. Разом з тим наука також транслює в суспільство свої досягнення, теоретичні ідеї та відкриття, у такий спосіб доводячи свою впливовість як соціального інституту. Результатом такої взаємодії стає відома ситуація, коли між науковим знанням, як воно існує власне як наукове, і науковим знанням, як воно вплетено у повсякденне життя людини, дуже важко провести розмежування. У такому випадку важливою стає постать самого дослідника, який, з одного боку, може критично оцінити аргументи розуміння науки лише як предмета незалежного і незацікавленого дослідження наукової спільноти. А з іншого боку, представити науку як фокус сучасного суспільства, який перетворює його життя і окреслює можливі перспективи розвитку як притягальні, цікаві та обнадійливі для людства, хоча й почасти ризиковані та невизначені. Такі візії характерні для соціальної філософії науки і дозволяють досліджувати науку як глобальну філософську і світоглядну проблему.

Відомий соціолог науки Макс Вебер акцентував увагу на тому, що віра в науку і цінність наукової істини є зовсім не

природною властивістю людини, а продуктом конкретної культури. Це означає, що віра може перетворюватись на сумнів чи невір'я, а за певних умов – навіть і на вороже ставлення до науки та її цінностей. А значить важливою і необхідною умовою для соціальної прийнятності науки є соціальне схвалення її досягнень. Воно проявляється в існуванні спільного переконання в тому, що наука сприяє досягненню схвалених суспільством цілей, а також у спільному відчутті, що цінності науки співпадають (а не суперечать) з базовими культурними цінностями. Тобто соціальне положення науки визначається як результат впливу сил, які схвалюють наукову діяльність як ціннісно-позитивну, або ж знаходяться на протилежній позиції.

Ситуації в сучасному суспільстві ризику характеризуються зростаючим ступенем невизначеності. І додає такого зростання сама наука, яка водночас і продукує ризики, і їх розпізнає, оцінює ступінь та масштаб загроз для суспільства. Тому наявність фактору соціального схвалення тих чи тих рішень, які приймаються соціальними інститутами чи конкретними політиками залежить від того, як сприймає суспільство запропоновану стратегію розвитку. Оскільки експертизу соціальних наслідків, викликів і загроз, які може витримати суспільство, мають проводити науковці, знавці й експерти, то ключовим елементом схвалення в епістемічному розумінні стає довіра: учені й експерти, яким довіряють в суспільстві.

Соціальна філософія науки надає інструменти аналізу і пояснення траєкторії розгортання стосунків науки, культури, політики від соціального схвалення і виправдання науки, до питання довіри до науки і наукового знання, тобто від політики науки, до політики знання і епоху постістини.

(Див. також: *академізм, академічна доброчесність, наука, наукове дослідження, наукове знання, наукова революція, наукова школа, світогляд, філософія науки*).

Л. Шашкова

СОЦІОКУЛЬТУРНЕ – поняття, яке позначає взаємний перехід соціальних і культурних феноменів в *бутті людини*.

Розглядаючи соціокультурне, зазвичай говорять про певну динаміку його складових – циклічний розвиток соціальних і культурних систем, перехід з одного стану в інший під впливом змін світогляду, передусім *цінностей*. Концепція соціокультурної динаміки була введена в науковий обіг філософом і соціологом П. Сорокіним.

Можна виділити декілька найбільш впливових для західного світу концепцій соціокультурної динаміки: культурно-історичних типів М. Данилевського, взаємодії культури й цивілізації у бутті народу О. Шпенглера, «локальних цивілізацій» А. Тойнбі.

Евристичний смисл поняття «соціокультурне» в сучасному смисловому просторі філософської антропології, філософії культури й культурології полягає в можливості ухопити й відобразити складні комунікативні процеси в культурному середовищі, які призвели, наприклад, до появи таких явищ як *контркультура*, *культура скасування*, *цифрова культура* тощо.

(Див. також: *культура*, *культурна антропологія*, *культурна метаантропологія*, *соціальна метаантропологія*, *культурологія*, *філософська антропологія*, *філософія культури*).

С. Крилова

СПОГЛЯДАННЯ – цілісно-інтуїтивне занурення мислення в *буття*, що не припускає перетворення світу (чи його частини) в об'єкт і ціль.

У Платона споглядання – це надчуттєве осягнення людиною світу безсмертних ідей. У філософії Фіхте споглядання – це спрямованість людського Я на себе і зовнішній

світ як Не-Я, а також переживання їхньої єдності. У Шеллінга споглядання – це рух від явища до сутності. У феноменології Гуссерля виділяються два види споглядання: «емпіричне» (споглядання окремих явищ) і «ейдетичне» – (споглядання сутностей). У філософії марксизму критикується ототожнення споглядання з філософським пізнанням, яке усвідомлюється як єдність споглядання, абстрактного мислення і практики. Не заперечуючи значення двох останніх компонентів у філософському пізнанні, разом із тим потрібно визнати, що здатність до споглядання – фундаментальна умова буття *особистості* як філософа.

Н. Хамітов

СПРАВЕДЛИВІСТЬ – категорія етики й *філософської антропології*, що позначає відношення до людини і світу на основі уявлень про права людини. Справедливість реалізується в діях, обумовлених розумінням належного. Фундаментальною особливістю справедливості є об'єктивна оцінка вчинків і прийняття відповідальності за них.

В архаїчних суспільствах справедливість – це відповідність традиціям і покарання за їх порушення. Для культури індуїзму справедливість уособлюється в ідеї карми – у законі відплати в наступному житті за вчинки життя нинішнього. У більшості давньокитайських релігійно-філософських систем справедливість – це відповідність природному порядку речей, вираженому в «Дао» – гармонії енергій «Ян» та «Інь». Для Конфуція справедливість є нагородою за чесноту (де), у суспільстві вона виявляється як благопристойність (лі).

У філософії Платона – справедливий устрій суспільства полягає в чіткому поділі на три стани: філософів-правителів, воїнів, а також ремісників і хліборобів – кожна людина в залежності від здібностей повинна зайняти свою ступінь. У

середньовічній філософії мова йде про божественну справедливість, що виражається насамперед у тому, що праведників очікує рай, а грішників – пекло.

Новий час поєднує поняття справедливості і рівності, що в XX – XXI століттях трансформується в ідею рівності всіх перед законом, а також рівних можливостей в одержанні освіти й професійної реалізації. Таке розуміння справедливості породило концепт «соціальної справедливості», смисл якого значно варіюється в різних культурах і країнах. Навряд чи може бути виведена однозначна «формула справедливості», розуміння справедливості і несправедливості в кожному конкретному випадку вимагає індивідуального підходу.

Усвідомлюючи екзистенціальні мотиви закликів до боротьби за справедливість, можна припустити, що вони дуже різноманітні, але основними є помста чи любов. Перший мотив породжує руйнівний рух за справедливість, другий – плідний.

Н. Хамітов, С. Крилова

СУБ'ЄКТНІСТЬ – здатність людини чи спільноти вільно обирати шлях розвитку, свою ідентичність і партнерів.

Якщо суб'єктність трактувати як міру буття людини чи спільноти в якості суб'єкта, то суб'єктність ніколи не може бути раз і назавжди даною, вона є динамічною характеристикою, яку можна як набути, так і втратити, її слід постійно створювати. Суб'єктність спільноти в своїх найбільш інтегральних проявах є *цивілізаційна суб'єктність* – стан цілісної й органічної розвинутості всіх сфер суспільного буття, з яких найбільш суттєвими є політична суб'єктність, економічна суб'єктність, духовно-культурна суб'єктність.

Суб'єктність може бути меншою чи більшою, мінімальною або максимальною – слабкою чи сильною. Напевно, головним критерієм сили чи слабкості суб'єктності

може бути здатність створити власний проєкт розвитку й втілювати його в життя.

При цьому суб'єктність може мати не лише кількісні, а й якісні характеристики. Очевидно, що можна казати не лише про силу чи слабкість суб'єктності, а про й те, що вона може бути по-різному змістовно наповненою. Очевидно, що є авторитарна суб'єктність, що з необхідністю означає експансію й потяг до маніпуляцій, а з іншого – гуманістична суб'єктність, яка означає зосередженість на іманентному інноваційному розвитку і при цьому відкритість до світу, яка виявляється у цінностях і практиках демократії.

Суб'єктність особистості в *науці* означає спрямованість до створення новизни, яка розв'язує теоретичні й практичні проблеми і при цьому ґрунтується на попередніх дослідженнях і підходах, що є важливим критерієм справжнього *академізму*. Академізм, в свою чергу, є актуальним максимумом суб'єктності *культури* тієї чи іншої країни і людства загалом. Інша справа, що академізм розгортається не лише в науці, а в інших формах культури, зокрема, у мистецтві.

(Див. також: *воля до суб'єктності, цивілізаційна суб'єктність*).

Н. Хамітов

СУБКУЛЬТУРА (лат. sub – під, лат. cultura) – локальний прояв *культури*, носії якого усвідомлюють відмінність свого *світогляду* від представників і національної культури, і загальної культури людства в її офіційних проявах, що зумовлює специфічні цінності, інтереси, поведінку, одяг і навіть мову. Субкультура об'єднує певну соціальну групу, тому субкультура – завжди елемент, специфічна версія культури суспільства в більш широкому контексті.

Поява низки субкультур (бітники, хіпі, толкіністи, панки, готи, кібер-готи і т.д.) відбувається у XX ст. і пов'язана з

феноменом, який Х. Ортега-і-Гассет назвав «повстання мас». «Повстання мас», з одного боку, означає уніфікацію культури, а з іншого, її дроблення на окремі субкультурні світи, як правило пов'язані з молодіжним протестом проти «дорослого» світу. В своїх радикальних формах субкультура виявляє себе як *контркультура*.

(Див. також: *культура, культурна антропологія, культурна метаантропологія, культурологія, контркультура, масова культура*).

С. Крилова, Н. Хамітов

Т

ТАБУ (полінезійськ.) – заборона на ті чи інші дії, яка має ритуальний характер та існує на межі *свідомості* та *позасвідомого*. Згідно з дослідженнями сучасних антропологів, табу існують у всіх первісних суспільствах.

У психоаналізі З.Фрейда і в роботах його послідовників поняття «табу» набуває значення моральної заборони, яка призводить до витіснення бажань у сферу позасвідомого і породжує сексуальні комплекси. Табу стає характеристикою не лише первісних народів, а й наших сучасників, більше того, характеристикою *індивіда*. З точки зору З. Фрейда, в індивідуальній психіці табу конститууються такою реальністю як Супер-Его (Над-Я). К. Юнг пов'язує механізм реалізації табу з архетипами колективного позасвідомого.

(Див. також: *заборона і воля, психоаналіз*).

Н. Хамітов

ТАЛАНТ – (від грецького *talanton* – міра, у переносному значенні – рівень здібностей) – яскраво виявлені здібності людини в певній сфері діяльності, міра актуалізації її особистості.

Показниками таланту є продукти творчості – цивілізаційно-технічної чи духовно-культурної, які вирізняються оригінальністю, новим підходом. Особливості таланту виокремлюються при зіставленні його з феноменом *геніальності*. Талант, як правило, обмежений однією сферою діяльності, геній тяжіє до універсальності. Гегель вважає, що «талант є специфічною, а геній – всезагальною здатністю». О. Вейнінгер зазначає, що талановитість є спадкоємною, часто родовою особливістю (сім'я Бахів), геній же не може бути

успадкованим, це суто індивідуальний феномен (Йоганн Себастьян Бах). В залежності від своєї соціальної та моральної спрямованості талант може мати як конструктивні, так і деструктивні вияви.

С. Крилова

ТВОРЕННЯ – творчість, що виходить за межі створення об'єктів; це створення в *комунікації* самого буття людини і відносин між людьми. З іншого боку, творчість можна трактувати як об'єктивуюче творення – формування артефактів *культури*, а також технологій цивілізації.

У *метаантропології* поняття «творення» характеризує метаграницне буття людини. У творенні є та буттєва глибина і завершеність, яких немає у творчості. Творчість дробить буття, творення породжує цілісність буття. У слові «творення» мова виражає єдність процесу і результату акта творення, у слові «творчість» мовою охоплюється процес, що домінує над результатом, процес, відчужений від завершеності повноти життя.

Н. Хамітов

ТВОРЧІСТЬ – див. *пізнання і творчість*.

ТЕОНОМІЯ КУЛЬТУРИ – філософський концепт, що виражає одну із атрибутивних характеристик культуротворчої діяльності – потяг до сакрального й трансцендентного.

Концепт «теономія культури» виявляє глибоку та неперервну традицію, що зароджується ще від початків використання терміну «*культура*». Поняття культури виникає не тільки та не стільки як вираз «штучного», «неприродного», що

етимологічно розкривається у вигляді поняття «оброблення», а скоріше як розширення етимологічно первісного слова «культ».

Зв'язок культури з культом, а отже з поклонінням, глибше з вшануванням, а ще глибше та по суті з прийняттям вищої цінності для людського існування та його здійснення – принципи теonomії культури.

Діастазіс («розрив»), відрив від цієї вищої цінності та водночас діалог («спілкування») з цим найбільш значущим ведуть до розуміння з однієї сторони несталості, незавершеності людського існування, а з іншого боку демонструють важливість єднання різноманітного та комунікативної стратегії як засадничих ознак будь-якої культурної діяльності.

Актуалізація даного підходу в умовній сучасності безпосередньо пов'язана з творчістю видатного мислителя ХХ сторіччя Пауля Тілліха. Він розуміє ідею теonomії культури в рамках її протиставлення концепціям гетерonomії культури та частково автономії культури. Сенса теonomії культури, за Тілліхом, розкриває її як справжню автономію (від мінливих умов людського існування – станів економіки, ідеології, політики тощо).

Ототожнення теonomії культури з її справжньою автономією вказує тим самим на вічний поклик людини до Найвищої Дійсності, *Буття* як такого, що «існує» над реальністю, а також на втілення цієї дійсності в акті створення того, що має бути.

В координатах *метаантропології* концепт «теonomia культури» означає, що культура виходить за межі *буденного буття людини в граничне й метаграничне буття*.

(Див. також: *буття буденне, буття граничне, буття метаграничне, культура, метаантропология, трансценденція, свобода, філософія культури*).

С. Таранов

ТЕОРЕТИЧНА ФІЛОСОФІЯ – спосіб філософствування в поняттях і категоріях, що здійснюється через дискурсивне мислення (від латинського *diskurs* – міркування, довід, аргумент). Тому теоретичну філософію в певному смислі можна назвати дискурсивною. Всесвітньо відомими представниками теоретичної філософії є Аристотель, Кант, Гегель, Гуссерль. Теоретична філософія намагається побудувати понятійну модель світу в цілому. Звідси доречно визначити теоретичну філософію як понятійне моделювання *світу* в цілому.

Теоретична філософія будує понятійні моделі реальності на основі категорій. Категорії теоретичної філософії – це поняття, абстрактно-раціональна замкнутість яких долається почуттєвим і екзистенціальним – особистісним, що дозволяє їм виразити фундаментальні зв'язки і відносини у світі. Філософські категорії відрізняються від понять не тільки обсягом, а й екзистенціальною наповненістю. Тому вони виступають містками між поняттями різних наук, більш того, з'єднують науку і всю іншу культуру. Саме це і робить категорії теоретичної філософії гранично загальними, універсальними поняттями. Більш глибоке міркування дозволяє нам побачити, що такі категорії відокремлюються від понять узагалі, тому що універсальні поняття суперечать визначенню поняття. Філософська категорія є щось таке, що вийшло за межі понятійного. У ній з'єднуються абстрактно-понятійне і чуттєво-цілісне. Завдяки такому поєднанню філософські категорії виражають цілісність світу і є значимими для будь-якої системи пізнання і творчості в культурі.

Конкретно-наукове пізнання – є насамперед аналізуюче пізнання, філософське пізнання як універсально-категоріальне є пізнання передусім синтезуюче, пізнання, що творчо поєднує раніше розділене науками. Якщо наука виходить за межі предмета, вона відкривається філософії. Це можливо в ситуаціях фундаментальних криз і відкриттів у науці. У такий час виникає необхідність встати на нову категоріально-аксіоматичну

основу, тому що колишня основа не дає науці розвиватися. Виходячи за межі свого предмета, наука виходить за межі понять, пов'язаних із предметом, і піднімається до філософських категорій.

Філософські категорії виражають загальні зв'язки і відносини світу. Кожна категорія є виразом фундаментальних зв'язків і відносин, що існують за межами філософського знання; і разом з тим, це категорії самої філософії – граничні способи її буття, що відкриваються особистості філософа через його існування. Зміст філософських категорій є результат зустрічі екзистенціально-особистісного і загального-світового. Така зустріч робить категорії теоретичної філософії позамежними стосовно людського буття, максимально відстороненими від нього й одночасно глибинно іманентними – внутрішніми стрижнями людського буття.

Так само, як і наука, теоретична філософія створює теоретичну модель світу, в ній існують імовірнісні системи понять – гіпотези, а також доведені практично й логічно – теорії. Однак, на відміну від науки, філософія є вчення про світ у цілому – вчення про категорії як основи. Це вчення про основи буття усього світу – онтологія. Але вчення про буття з необхідністю вимагає розуміння нашого міркування про буття. Тому теоретична філософія є вчення про основи і можливість пізнання буття в мисленні – гносеологія чи епістемологія. Стосовно науки – спеціального пізнання, пізнання аспектів і частин світу, теоретична філософія виступає її загальною категоріальною основою. Вона дозволяє прояснити науці її часткові проблеми, говорячи про проблеми загальні, що особливо важливо в критичних ситуаціях існування науки, коли виникають протиріччя між новими фактами і старими теоріями.

Чи може теоретична філософія наказувати наукам шляху їхнього розвитку? Іншими словами, чи може вона бути наукою наук? Ні, тому що за формою свого прояву теоретична філософія близька науці, але по змісту виходить за її рамки. Саме з цим застереженням можна зрозуміти слова Гегеля з

передмови до «Феноменології духу»: «Моїм наміром було – сприяти наближенню філософії до форми науки – до тієї мети, досягши яку вона могла б відмовитися від свого імені *любові до знання* і бути *дійсним знанням*». Зі сказаного очевидно, що коректно говорити не про наукову, а саме про теоретичну філософію. Тим більше, що термін «науковість» стосовно філософії набув одіозне значення – у тоталітарних країнах із марксистською ідеологією філософія Маркса та його послідовників трактувалася як «єдино справжня і наукова»; при цьому від «наукової філософії» відокремлювалася «донаукова», «ненаукова» і т.п.

Усе це дозволяє дати більш повне визначення теоретичної філософії: теоретична філософія є понятійне і категоріальне моделювання світу в цілому, в якому з'єднуються інтелектуально-раціональне і чуттєво-екзистенціальне, образне. При цьому необхідно відзначити, що понятійне в теоретичній філософії все-таки домінує над образним. Саме в цьому її специфіка як теоретичної філософії і необхідність доповнення іншими формами філософствування.

Теоретична філософія як методологія наукового пізнання.

Послідовна теоретична філософія стає *методологією* наукового пізнання – системою методів, що дозволяють науці адекватно осягати світ, а також процесом усвідомлення логіки використання методів. Наскільки теоретична філософія як методологія може бути значимою для часткових наук?

Кожна наука як доказове знання ґрунтується на певній аксіоматичній основі, прийнятій без доказу, як самоочевидність. Тому коли виникає глобальне протиріччя між теорією і фактами, яке торкається аксіоматичної основи, сама наука не може справитися з цим протиріччям зусиллями часткових методів. І тоді вона приходить до необхідності усвідомлення того, що до цього використовувала позасвідомо, – самого теоретичного мислення, загально філософських методів побудови теорії. Те, що теоретична філософія зі своїми

міркуваннями про категоріальні основи світу може бути корисна мисленню, що заплуталося в протиріччях, і означає, що вона виступає методологією наукового пізнання.

При цьому зрозуміло, що втручання теоретичної філософії в повсякденне життя науки може викликати не приріст нового знання, а роздратування. Наука повинна сама звернутися до філософії в ситуації вибору світоглядної і методологічної основи – у тій проблемній ситуації, коли виникають філософські проблеми фізики, математики, біології, медицини.

Те, що науки не гинуть у кризових ситуаціях і породжують нові фундаментальні теорії, що розв'язують протиріччя нових фактів і старого знання, є вираженням глибинної істини – усі видатні вчені в значній мірі є філософами.

(Див. також: *філософія, філософія культури, філософія науки, філософський світогляд*).

Н. Хамітов

ТЕОРІЯ – (від грец. *Θεωρία* – розгляд, дослідження) найвищий результат *наукового дослідження*, який полягає у створенні завершеної понятійної структури, що знаменує розв'язання проблеми на основі відповідної *методології*. Теорія є способом осмислення емпіричних явищ, задяки чому виникають нові можливості практики. Таким чином, теорія не протистойть практиці, а є основою її інноваційності.

Потреба в новій теорії виникає тоді, коли з'являється суперечність між старою теорією і новими фактами. В результаті виникає наукова гіпотеза (система гіпотез) як припущення, в якому долається дана суперечність. Розгортання гіпотези веде до її спростування чи доведення. В разі доведення гіпотеза або система гіпотез поступово стає *концепцією*, що означає чітке визначення базових понять і встановлення зв'язків між ними, які відображають зв'язки реальності.

Концепція стає теорією, коли вибудовується певна методологія – спосіб осмислення, аргументації, евристичний інструмент, завдяки якому формується аргументована новизна положень і їх структурний зв'язок.

Теорія в академічній науці відрізняється тим, що завжди будується на основі осягнення як значущості, так і меж теорій попередників і не є «винаходом велосипеду». Разом із тим *академічна доброчесність* у науці означає не просто систематизацію вже існуючих теорій, а й *волю до наукової новизни*, яка породжує нові теорії і нові методології.

Зародком теорії є проблемне питання, яке здає поштовх до наукового пошуку, результатом якого може стати нова теорія. Важливо, щоб проблемне питання було дійсно новим і актуальним, а також знаходило адекватні методологічні інструменти для відповідей, дані інструменти як мисленнєві форми в ідеалі повинні розвиватися разом зі змістом теорії – на шляху від первинних гіпотез до концепції і власне завершеної теорії.

Сформована теорія може розвиватися далі на шляху набуття більш універсального значення (спеціальна теорія відносності – загальна теорія відносності) та/або конкретизуватися (теорія позасвідомого – теорія потягів до Еросу і Танатосу, теорія метаантропології – теорія соціальної метаантропології тощо). Процеси універсалізації теорій і їх конкретизації з необхідністю переплітаються, породжуючи нові евристичні ідеї і інноваційні практики, що, зокрема, відбувається в процесах *міждисциплінарності* і *трандисциплінарності* в сучасній науці.

Формування теорії не є справою самотнього вченого, нехай і самого геніального. Воно потребує комунікації з колегами – *академічного діалогу*. Також формування теорії потребує здатності виражати її положення у публікаціях – *практики академічного письма*.

В будь-якому разі становлення теорії в науці потребує комунікативної відкритості, більше того, кожна справжня теорія

і методологія як спосіб її побудови з необхідністю породжують науковий напрям і *наукову школу*. Проте на деяких етапах творення теорії її автор повинен бути здатним до *усамотнення* і навіть до мужності бути самотнім.

(Див. також: *академічна доброчесність, академічний діалог, академічне письмо, воля до наукової новизни, емпіричне і теоретичне, концепт, концепція, наука, наукова школа*).

Н. Хамітов

ТЕХНОЛОГІЯ – усталена послідовність дій, в ході якої з'являються результати з чітко визначеними параметрами. Певною мірою технології – це способи подолання невизначеності в людському бутті, які засновуються на досягненнях *науки*. На відміну від *методології*, яка є інструментом мислення і пізнання, технологія – це інструмент дії, досягнення практичного результату.

В сучасній культурі слід констатувати певну послідовність «методологія – технологія», яка означає перехід від *фундаментальних наукових досліджень* до прикладних; проте аналіз використання й модернізації технологій також може спричинювати появу нових методологій.

У свідомості людини ХХІ століття поняття «технологія» асоціюється з *інновацією*. Проте сама по собі технологія не означає інноваційності; існують застарілі, архаїчні, традиційні тощо технології, носії яких протистоять інноваціям. Отже, поняття «технологія» і «інноваційна технологія» не є тотожними, більше того, жорсткий каузальний характер всередині технології і навколо неї означає, що подеколи вона не піддається модернізації і може бути лише замінена – на відміну від методології, яка є більш пластичною.

Етимологію терміну «технологія» пояснюють поєднанням грецьких слів *technē* – «мистецтво», «ремесло» та *logos* – «слово», «мова» – дискурс про мистецтво, як образотворче, так і

прикладне, також звертають увагу на можливе індоєвропейське походження – від слова *tek* (яке означало плетіння), звідси походить слово «текстиль».

Коли термін «технологія» в 17 столітті з'явся в англійській мові, то використовувався лише для позначення прикладного мистецтва. Вважається, що вперше термін «технологія», у значенні науки про ремесла, професійні навички і емпіричні уявлення про знаряддя праці і трудові операції, використав Йоганн Бекман (1739–1811) - німецький учений, який також був першим істориком технологій і викладав технології як навчальний предмет в університеті Геттінгену. У праці «*Beiträge zur Geschichte der Erfindungen*» (1780–1805), яка перекладена англійською мовою як «*History of Inventions*» («Історія винаходів») (1797, 4-е видання 1846), він описує походження, історію та будову різних машин, посуду тощо, що використовуються в торгівлі та в побуті.

В українській мові використовуються терміни: «техніка» – переважно для позначення артефактів, лаштунків а також своєрідної майстерності, наприклад у словосполученнях - «техніка живопису», «техніка танцю» тощо і «технологія» – для позначення комплексу методів, операцій і прийомів, які використовують існуючі знання, і сприяють досягненню корисного практичного результату у виробничій діяльності, у сфері управління, суспільному та індивідуальному бутті.

Технічна, технологічна діяльність виникла разом з становленням людини. Спочатку вона базувалася на традиційних знаннях, зміни відбувалися поступово, суттєво не впливаючи на життя переважної більшості населення. Лише за доби Нового часу в Європі відбулися значимі трансформації, які філософ Френсіс Бекон в праці «Новий Орган» визнав трьома великими технологічними інноваціями. Було винайдено і поширено магнітний компас, друкарський верстат і порох. Ці видатні досягнення дозволили повернути розвиток цивілізації у техногенному напрямку, визнаючи практичну роль, передусім,

експериментальної науки на шляху технологічного перетворення природи у напрямку корисному для людини.

Сучасні технології носять принципово новий характер, їх формують нерозривно пов'язані між собою речі – фундаментальна та прикладна наука, масова освіта, інноваційна спрямованість суспільства та держави, глобалізаційні процеси. Технології, приносячи користь людству, породжують складні проблеми, нерідко глобального характеру. Якщо раніше технології слугували людині для перетворення природи, то сьогодні вже людина вимушена адаптуватися до технологічно насиченого середовища, турбуватися про те, щоб технології не шкодили навколишньому середовищу.

У філософській літературі обговорюється кілька проблем, які постають у зв'язку з технологіями. Одна з основних – це осмислення сутності технології. Більшість дебатів про природу чи сутність технології концентруються навколо кількох концепцій – «органопроєктивної», «інструменталістської», «соціально-детерміністичної» та концепції «автономної технології».

Органопроєктивна концепція розглядає технології на зразок живого організму. Відповідно до цієї концепції, людина у своїх технологічних діях наслідує свої природні органи, продовжуючи та посилюючи їх (Е. Капп).

Інструменталізм або утилітарно-прагматично концепція розглядає технології як засіб досягнення мети, відповідно; кожне технологічне нововведення спроектоване в такий спосіб, щоб вирішити певну проблему чи служити досягненню специфічної людської мети (Ф. Бон).

Концепція автономної технології або технологічний детермінізм розглядає технологію як самоврядну силу. Це означає, що технологія розвивається відповідно до своєї логіки і більшою мірою формує напрям людського розвитку, ніж служить людським цілям (Ж. Еллюль).

Соціально-детерміністичний або культурно-контекстуальний підходи передбачають, що технологія не є

нейтральним інструментом для вирішення проблем, але вона є виразом соціальних, політичних та культурних цінностей. У технології втілюються як технічні принципи, так і соціальні цінності та інтереси тих, хто її проектує і використовує (П. Енгельмейєр, К. Маркс).

Філософські проблеми технологій багатоаспектні. Ф. Дессауер приділяє основну увагу гносеологічним проблемам технологій, технічного винахідництва, при цьому походження та сутність техніки пов'язує з розумінням світу, буття, екзистенції. Через технічну творчість досягається свобода духу, мета якого – справжнє пізнання. Ядро філософії техніки Ф. Дессауера – реалізація людиною божественної ідеї. Ця реалізація повинна мати активний, особистісний характер із яскраво вираженим моментом творчості, винахідництва. М. Гайдеггер, основну проблему бачить у тому, що сучасна техніка перетворила на «постав», на свій функціональний елемент природу та саму людину. К. Ясперс стверджує, що з розвитком технологій людина стає одним із видів сировини, що підлягає обробці, і не може звільнитися від влади створеної ним техніки. Існує навіть напівжартівливе твердження, що сучасна людина стає додатком до свого комп'ютера.

Проблемою, яка потребує філософського осмислення, є своєрідна дилема технологічного розвитку. Технології дають можливість покращити якість життя і збільшити його тривалість, але при цьому людство потрапило в надмірну залежність від технологій. Технології здатні посилювати хижацьке використання природних ресурсів, руйнувати екологію і ставати загрозою існуванню людини, біологічного розмаїття, і навіть, планети Земля. Також технології можуть слугувати засобом придушення індивідуальної та суспільної свободи, посилювати диференціацію суспільства щодо доступності певних технологічних послуг, породжувати нові типи нерівності, наприклад, цифрову нерівність, генетичну нерівність тощо. Відтак технологічна могутність людства потребує моральних рефлексій, етичних досліджень, здатних

унеможливити негативні наслідки технологій. Прикметними є слова Г. Йонаса про необхідність нової етики для технологічної доби, щоб приборкати свою могутність, аби ця могутність не обернулася для людини лихом.

Потребують осмислення проблеми по'язані з новітніми технологіями – нано- біо-, інформаційними, когнітивними, соціальними та ін. Наприклад, з розвитком та поширенням інтернету речей, штучного інтелекту автономні агенти можуть виконувати роботу без участі людини в сферах охорони здоров'я, безпеки, виробництва, побуту, транспорту тощо. Як правило вбудований штучний інтелект використовується як допоміжний засіб у прийнятті рішень людиною. Однак, коли штучний інтелект повністю замінює людину і при цьому, прийняті ним рішення можуть мати несприятливі наслідки для користувачів або інших сторін, виникають серйозні моральні дилеми, які останнім часом обговорюються в літературі. Наявність цих та інших проблем сприяє формуванню нових сфер етичних досліджень – розробки «морально компетентних роботів», «машинної етики», «машинної моралі» тощо.

Не зважаючи на поширеність в сучасному світі технологій, концептуалізація терміну і локація генез залишається дискусійною. Зокрема ставиться під сумнів традиція розглядати західну культуру як унікальну і єдину, якій завдячуємо формуванню технологій. Натомість виникнення технологій слід розуміти як продукт всесвітнього діалогу та гетерогенних концептуальних традицій, глобального зібрання, локальні прояви якого формувалися одночасно в кількох центрах. Суспільства східної Європи, Азії, Африки та ін. також мали історично вкорінені концепції технології, які лягли в основу сучасних розробок цього феномену. Технологія як сучасна концепція завжди була – не західним експортом «під ключ», а результатом глобальних процесів. Франческа Брей та Барбара Хан підкреслюють, що у кожному людському суспільстві існують відповідні кластери концепцій відповідні сьгоднішнім «технологіям», і особливність сучасної епохи полягає в тому, що

всі «локальні» концепції технології стикалися і взаємодіяли з тим чи іншим формулюванням нібито «глобальної» концепції. Завдання, яке ще потребує дослідження полягає в тому, щоб запропонувати більш інклюзивні підходи до відстеження історії цього ключового концепту сучасного суспільства.

В контексті методології *метаантропології* можна визначити межі і динаміку розвитку технології в екзистенціальних вимірах буття людини. В *буденному бутті* технологія постає як зовнішня сила, яку слід використовувати для адаптації, реалізації волі для самозбереження й продовження роду. В *граничному бутті*, що формується *волею до влади*, а також *волею до пізнання і творчості*, технології генеруються власними зусиллями і направлені на підкорення й оволодіння природою, суспільством чи *особистістю*. В *метаграничному бутті*, в якому розгортається *воля до співтворчості*, відбувається усвідомлення меж технології, яка потрібна для забезпечення матеріальних потреб людини і неприпустима задля маніпуляцій людиною, суспільством, процесами культури в інтересах тих чи інших політичних чи економічних груп.

Доволі небезпечними у ХХІ ст. є технології генної інженерії і *штучного інтелекту*, які розвиваються у військовій індустрії, а також технології *постправди* – передусім у соціальних мережах Інтернету. Фатальні проблеми, які виникають для розумних істот на цьому шляху добре показані у фільмі Рідлі Скотта «Прометей». Важливим завданням інтелектуалів *нового гуманізму* є постійний аналіз, обмеження й контроль подібних технологій.

(Див. також: *методологія, наука, мистецтво, прикладні наукові дослідження, режими науки, технонаука*).

Н. Хамітов, Л. Рижко

ТЕХНОНАУКА – тенденція глибокого поєднання науки і технології для більш адекватного осягнення людини і світу.

Вважається, що термін запровадив французький філософ Г. Башляр (Bachelard, 1953), а широке поширення він отримав завдяки бельгійському філософу Ж. Готтуа, який запропонував його використання для опису складної реальності, яку більше неможна пояснити взаємодією науки та технології, тому що вона утворює корисну цілісність (Hotois, 1979). Прикметою технауки, на думку Ж. Готтуа, є широке використання технологій в наукових дослідженнях за допомогою яких людина прагне трансформувати оточуючий світ і будувати власне майбутнє.

Технаука, як і кожне нове явище, знаходиться в фокусі уваги дослідників. Б. Латур використовує термін технаука в контексті акторно-мережевої теорії. Акторами мережі стають люди та «нелюдські» ресурси – наука, природа, суспільство, економіка, політика. При цьому для технауки характерними є відсутність чітких меж між теоретичними дослідженнями і дослідженнями спрямованими на практичні цілі, в яких зацікавлене суспільство. Технаука стає, «обличчям» сучасної науки і одночасно генератором змін, які відбуваються на всіх рівнях пізнавальної діяльності.

А. Нордман тлумачить відмінність між наукою і технікою та технаукою таким чином: якщо наука прагне до теоретичних описів вічної та незмінної природи, а техніка – до контролю, зміни природних подій, то в гібридній технауці теоретичні уявлення тісно переплітаються з технічними втручаннями. В технаукових дослідженнях теоретичне принципово не віддільне від матеріальних умов виробництва знань.

Б. Бенсауд-Вінсент вважає, що сутність технауки в переносі уваги з дискурсу на практичне знання, в результаті чого утворюється низка цінностей орієнтованих на технології. Б.Барнс підкреслює, що в рамках технауки формується

«гібрид» науки та технологій. Американський фахівець з історії ідей Д.Ф. Ченнел розглядає технауку як переплетення науки і техніки, яке відбувалося під впливом потреб промисловості і політики. В результаті чого утворюються міждисциплінарні та трансдисциплінарні об'єднання. До технаукових досліджень, як правило відносять дослідження у сфері нано-, біо-, інформаційних, когнітивних, соціальних та інших технологій. Тому технаука не описується традиційним поділом на природничі, технічні, соціально-гуманітарні дисципліни, а інтегрує різні аспекти як природознавства та техніки, так і соціальних та гуманітарних дисциплін.

В літературі підкреслюється трансформація сучасної людини під впливом продуктів технауки. Відома дослідниця технауки Д. Харавей написала «Маніфест кіборгів». Вона відзначає, що ми живемо в суспільстві кіборгів, позаяк наші власні тіла стали продуктом і сценою технологічної інтервенції. Більше того, на думку Д. Харавей, кіборг – це сьогоднішня матеріалізація найскладніших соціально-технологічних відносин, які вимушують нас цілком переглянути традиційні концепції людини і технологій, організму і механізму, наші фундаментальні уявлення про те хто ми є.

Основна особливість онтології технаукових об'єктів, на думку Б. Бенсode Вінсент, С. Лове, А. Нордманна, А. Швільца, в тому, що вони не презентують те, що є, а формують перспективу, потенціал того чим можуть бути речі. Тому технаукові об'єкти пов'язані з цінностями і людськими очікуваннями. Філософія технауки у такому разі є «перевернутий» платонізм, який не звертає уваги на незмінні риси реальності, а виходить за її межі.

Об'єкти технауки представляють собою гібридні сутності, які належать до світу природи, технологій, соціальної сфери та культури а також мають відношення до формування майбутнього, тому С. Ясановф та С.-Х. Кім пропонують використовувати поняття «соціотехнічні уявлення», які на думку А. Магер, К. Каценбах формують перформативні,

очікувані образи технонаукового майбутнього. У зв'язку з цим технонаука розглядається як одне з можливих джерел для поширення постправди в сучасному суспільстві тому, що для неї характерним є зміщення меж між фактом і цінністю, політикою і наукою, природою та культурою, вважає К. Ромметвейт.

На думку С. Сімондо, розвиток технонауки є соціальним процесом, який залежить від зв'язків між новаторами та споживачами. Технонаука вкорінена в буденне життя і розглядається іноді як благо, а іноді як загроза для екології чи навіть людської сутності, як у випадку медико-генетичних втручань.

Х. Зварт обґрунтовує необхідність філософського осмислення технонауки на основі використання історії філософського мислення, але при цьому не потрібно ні ставати зберігачами минулого ні критиками антропоценного, технонаукового сьогодення. Необхідно спиратися на сучасні розробки технонауки, аналізувати її вплив на планету. І тоді, відзначає Х. Зварт, філософія стане «концептуальною епідеміологією» і буде аналізувати та оцінювати як методи, словники, концепції, метафори та дослідницькі практики поширюються по всьому світу, впливаючи на суспільне життя. При цьому філософія повинна робити крок назад до історії проблем і крок вперед, думаючи про майбутні наслідки. Щоб уникнути кризи потрібно перейти до епохи Нуса або розуму, тобто вийти за межі неадекватності та упереджених антропоцентричних стратегій (які жертвують природою заради короткострокових вигод певного виду), щоб уявити собі другий *Achsenzeit* (осьовий вік), світанок геосумісних та біосумісних способів буття у світі.

Важливо, що в усіх випадках, попри деякі розбіжності у підходах зазначених авторів, провідними є, по-перше, положення про орієнтацію технонауки на практично-технічне застосування. По-друге, що технологічна функція технонауки включає соціально-етичні та естетичні, загалом культурні компоненти. По-третє, сам процес розвитку технонауки

обумовлюється станом використання дослідниками технічних лаштунків, безпосередньо цифрової техніки, яка впливає на вчених і навіть формує «оцифровану свідомість».

Праксеологічна спрямованість технонауки знаходить не лише підтримку, але й критику та занепокоєність. Ж.Ф. Ліотар підкреслює, що практично корисне знання, отримуючи ринкову вартість, перестає бути самостійною цінністю. П. Вірільо вважає, що наука втрачає свою сутність, коли замість пошуку істини займається створенням «ефективних засобів». Ф. Мориарті критикує домінування комерційних інтересів, які на його думку суперечать основним науковим цінностям, особливо неупередженості і не сприяють позитивному суспільному розвитку.

(Див. також: *наука, наукове дослідження, постнормальна наука, прикладні наукові дослідження, режими науки, філософія науки, фундаментальні наукові дослідження*).

Л. Рижко

ТОЛЕРАНТНІСТЬ – здатність людини порозумітися з іншою людиною на основі поваги до її свободи та вступити з нею в плідну комунікацію. Ідея толерантності ґрунтується на тому, що будь-яка людина заслуговує на комунікативну повагу вже тому, що здатна мислити, висловлюватися та діяти. Практика ж толерантності вимагає не тільки абстрактної поваги до Іншого, але й відповідальності за нього і за долю комунікації. Саме на цьому шляху людське самотворення розгортається до співтворення, а само-бутність прямує до спів-буттєвості. Лише відповідальна людина може дочекатися відповіді від іншої людини, яка звільняє від страждання самотності, адже народжує спів-буття як внутрішньо спільне буття – результат екзистенціально-внутрішньої, особистісної комунікації.

Проблема толерантності є надзвичайно актуальною в сучасному світі з його етнонаціональним, політичним та

релігійним розмаїттям. Тому невипадково, що вона стала однією з головних у межах сучасної західної комунікативної філософії (К.-О. Апель, П. Рікер, Ю. Хабермас) та сучасних вітчизняних філософсько-антропологічних досліджень.

Н. Хамітов

ТРАГІЧНІ ПРОТИРІЧЧЯ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ – протиріччя, що пронизують всі епохи людської історії, не розв’язуючись у жодній з епох. Ці протиріччя освоюють *мистецтво*, релігія і *філософія*. Філософія осягає їх крізь призму основного протиріччя свого часу. Якщо ми допустимо їхнє існування, то назвемо вічними, надісторичними чи метаісторичними. Метаісторичні протиріччя завжди трагічні – вони не можуть бути розв’язані до кінця в жодному часі людської історії.

Філософія окреслює позамежну гармонію людини, духовно розв’язуючи трагічні протиріччя людського буття. Цим філософія кидає виклик не тільки своєму часу, але й усьому людському світу з його етнічним простором і історичним часом. Філософія творить гармонію, позамежну людської історії, гармонію, що може бути тільки кінцевим результатом історії.

Усвідомлюючи трагічні протиріччя людського буття, філософія проходить шлях від метафізики – філософії основ людини і світу – до філософії меж історії і людського – *метаісторії*. Метаісторія настільки ж піднімається над метафізикою, як людська історія піднімається над фізичним буттям світу. Духовно розв’язуючи трагічні протиріччя людського буття, філософія розвивається далі, стаючи *метаантропологією* – вченням про *буденне, граничне і метаграничне буття людини* і фундаментальні тенденції еволюції людини і людства.

Трагічні протиріччя людського буття в буденності приховані від свідомості, вони оголюються тільки в *граничному*

бутті людини. Часто людина не здатна їх усвідомити, адже прагне уникнути граничного буття. Це чудово виразив Платон в образах в'язнів у Печері, що сидять спинами до трагічного світла істини. Людина з *філософським світоглядом* іде до кінця, піднімаючись на вершину усвідомлення трагічності себе і світу.

Можна виділити чотири групи трагічних протиріч, єдиних для всієї людської історії, усіх культур і особистостей. Це протиріччя, пережиті в екзистенціальному світі дитинства, юності, молодості і зрілості. Кожна наступна пора життя приймає в спадщину трагічні протиріччя попередньої, розвиваючи їх у нові. Протиріччя ці проходять через існування кожного, однак саме для філософа їхнє усвідомлення і духовне розв'язання складають *сенс життя*.

Н. Хамітов

ТРАГІЧНЕ – категорія, що характеризує нерозв'язні протиріччя буття людини, які пронизують всі епохи і культури. Загострене переживання трагічного виводить *особистість* у *граничне буття*.

Зустріч із трагічним актуалізує екзистенціали *туги, жаху, відчаю, гніву*, але може завершитися *надією і вірою*.

Трагічне часто супроводжується переживанням невідбутної *самотності*. У залежності від міри *актуалізації* особистості, трагічна колізія може очищати внутрішній світ людини, але може стати і силою, що руйнує його.

У мистецтві трагічне глибинно пов'язане з категоріями «геройчне» і «*піднесене*» – зображення трагічного конфлікту в художній сфері викликає до життя особистість, що кинула виклик його нерозв'язності. Опис долі такої особистості пробуджує глибинне співпереживання і може завершитися *катарсисом*.

Протилежністю трагічного в культурі може бути комічне й драматичне, які відображують протиріччя, що локалізовані в часі та просторі і можуть бути розв'язані тут і тепер.

(Див. також: *трагічні протиріччя людського буття, трагічні протиріччя дитинства, трагічні протиріччя юності, трагічні протиріччя молодості, трагічні протиріччя зрілості*).

Н. Хамітов, С. Крилова

ТРАНСДИСЦИПЛІНАРНІСТЬ – підхід сучасної філософії і методології науки у дослідженні світу та принцип організації наукового знання, який ґрунтується на осмисленні трансформації способів, інструментарію, концептуальних схем і методології сучасних наукових досліджень, що йдуть крізь кордони багатьох дисциплін, утворюючи цілісне бачення предмета дослідження, та характеризуються переносом не лише методології, але й когнітивних схем з однієї дисциплінарної галузі до іншої. Трансдисциплінарність вважають містком між поступом наукового пізнання і розв'язанням конкретних проблем повсякденності.

Розвиток науки ХХІ століття актуалізує дослідження ситуацій, у яких автономія наукового знання порушується, межі дисциплін стають гнучкими, постають питання поєднання істинності та практичної корисності. Такий стан справ пояснюється зміною характеру науки, яка виходить за межі лабораторій і переступає дисциплінарні кордони, а також формуванням нових пізнавальних ситуацій, у яких наука в пошуках власної обґрунтованості здійснює трансцендуючий рух у помежові території з практично-життєвим світом, реагуючи на запити і вимоги прикладної сфери. Науковий досвід постає в нових трансдисциплінарних конфігураціях, в яких інтегровано різноманіття та єдність.

Внутрішньо-науковими причинами дослідження трансдисциплінарності є зростання значення проблемно-

орієнтованих форм дослідницької діяльності – проектування, прогнозування, конструювання, які ґрунтуються на усвідомленні спільного становлення предмета проблемної галузі дослідження і метода. До узагальнених характеристик трансдисциплінарності як нового типу продукування знання відносять: 1) нові способи організації досліджень, які виходять за дисциплінарні межі та залучають ресурси позадисциплінарного повсякденного знання; 2) формулювання проблемного поля і проектування досліджень з урахуванням ціннісно-цільових настанов і практичних потреб; 3) формування нових організаційних структур – трансдисциплінарних або гібридних груп, в яких методи та способи розв’язання проблеми формуються і коригуються в процесі роботи, додатково залучаються фахівці з різних галузей, а склад групи може змінюватися в залежності від контексту та перспектив дослідження.

Термін «трансдисциплінарність» уведений до наукового вжитку і вперше використаний у 1970 році Ж. Піаже для позначення принципу *наукового дослідження* і внутрішньої дисциплінарної практики, яка описує перспективи нової стадії наукових досліджень і є системою відкритої взаємодії вчених, не обмеженої встановленими академічними кордонами. Інституціональний статус трансдисциплінарності сьогодні закріплений на рівні різних теоретичних і прикладних інститутів, а також створеного у 1987 році Міжнародного центру трансдисциплінарних досліджень (International Centre for Transdisciplinary Research, CIRET), на першому з’їзді якого було прийнято Хартію трансдисциплінарності, яку підписали Едгар Морен і Басараб Ніколеску (визнані лідери трансдисциплінарного руху).

Трансдисциплінарність розуміється як дослідницька стратегія, яка перетинає дисциплінарні межі та розвиває холістичне бачення досліджуваних явищ, подій чи процесів. У вузькому сенсі трансдисциплінарність означає інтеграцію різних форм і методів дослідження, прийомів наукового пізнання для

вирішення наукових проблем. У широкому сенсі трансдисциплінарність означає єдність знання за межами конкретних дисциплін. На думку Б.Ніколеску, трансдисциплінарність ґрунтується на трьох методологічних основоположеннях, які принципово відрізняють її від міждисциплінарності. Перше – це визнання існування рівнів реальності. Тобто кожна дисципліна вивчає лише фрагмент реальності, один з її рівнів, а трансдисциплінарна стратегія прагне зрозуміти динаміку процесу на декількох рівнях реальності одночасно, тому переступає межі конкретних дисциплін і створює універсальну картину процесу та його наскрізне бачення. Друге – це логіка включеного третього: трансдисциплінарність об'єднує, синтезує те, що розглядалось як протилежне. Третє – це складність: трансдисциплінарність намагається зрозуміти реальність в її складності (на основі теорії складних систем).

Трансдисциплінарність як термін був систематично впроваджений у Центрі Едгара Морена в Парижі (CETSAH, Центр трансдисциплінарних досліджень у соціології, антропології й історії). За Е. Мореном, у визначеннях доцільніше зазначати полідисциплінарність дослідницьких сфер, міждисциплінарність досліджень і трансдисциплінарність стратегій дослідження. У розумінні міждисциплінарності й трансдисциплінарності Е.Морен провів розрізнення. *Міждисциплінарність* може означати лише те, що різні дисципліни сідають за один стіл для вирішення деякого питання, тому міждисциплінарність прагне обміну і кооперації, що є органічним у дослідженні. А у сфері трансдисциплінарності відбувається інакше: наводяться приклади когнітивних схем, які можуть переходити з одних дисциплін в інші, іноді це може відбуватися доволі різко і приводити до евристичних проривів.

Існують різні підходи до визначення трансдисциплінарного знання, які ґрунтуються на чотирьох критеріях: трансцендування та інтеграція дисциплінарних

*парадигм; спільне дослідження; пошук єдності знання; увага до проблем життєвого світу. До першого критерію відносяться підходи, в яких трансдисциплінарність постає як доповнення міждисциплінарності за участю представників суспільства. Другий критерій виходить із специфіки проблеми, яка виникає в життєвій практиці та ініціює використання наукового методу для її розв'язання. Третій критерій пов'язаний з переосмисленням *дисциплінарної* організації знання і закріпленням моделей, відповідної оцінки та аналізу проблем життєвого світу. Розвиток мислення в рамках трансдисциплінарного підходу дає можливості для подолання диференціації наукового знання та потенціалу для розвитку інтегративної ідеї знання, в якій єдність обумовлена не об'єднанням комплексу дисциплін, а спільністю на рівні дослідницьких програм у вирішенні життєво важливих проблем. Четвертий критерій визначає трансдисциплінарність через зв'язок з проблемами життєвого світу та затверджує особливу методологічну роль філософії як медіатора, посередника цієї взаємодії.*

Сучасна наука в своєму розвитку формує все більш складні трансдисциплінарні комплекси знань. У результаті на трансдисциплінарних полях досліджень здійснюється конструктивна взаємодія між фахівцями різних дисциплін і сфер діяльності, народжується нове знання, відбуваються прориви в розумінні світу.

(Див. також: *методологія, методологічна культура, наука, міждисциплінарність, наукове дослідження, наукове знання, наукова революція, наукова школа, філософія науки*).

Л. Шашкова

ТРАНСЦЕНДЕНЦІЯ (від лат. *transcendo* – виходити за межу) – реальність, що виходить за межі *людини* та її *світу*, але

дана їй у переживанні, усвідомленні, устремлінні та творчих і співтворчих діях.

Тому трансценденцію можна усвідомити і як перспективу розвитку людини. В *екзистенціалізмі* поняття «трансценденція» співвідноситься з поняттям «*екзистенція*», яке позначає неповторне існування людини, відкрите їй тут і зараз. Атеїстичний екзистенціалізм усвідомлює трансценденцію як майбутнє, що твориться людиною. У релігійному екзистенціалізмі поняття «трансценденція» виражає буття Бога.

У *персоналізмі* трансценденція досягається як буття особистості Бога, і разом з тим – це буття людської особистості, що у процесі духовної і душевної еволюції набуває риси *Боголюдини*. У *метаантропології* вводиться поняття «антропо-трансценденція», що корелює з категорією *метаграничного буття людини*.

Н. Хамітов, С. Крилова

ТРІАДА (від грець. *trias* – трійця, троїстість) – поняття, що описує процес розвитку як проходження трьох ступенів: тези, антитези і синтези. Антитеза заперечує тезу, частково зберігаючи її в собі, синтез містить у собі єдність першого і другого, це заперечення. Синтез стає тезою для нової тріади. Таке розуміння тріади широко використовується в німецькій класичній філософії, насамперед у системі Гегеля.

В екзистенціальній діалектиці С. Кьєркегора пропонується тріада, що описує ступені становлення особистості: естетичну, етичну і релігійну. Принцип тріади використовується в *метаантропології* – при описі трьох фундаментальних вимірів людського буття: буденного, граничного і метаграничного. *Граничне буття людини* заперечує *буденне* з його безособовою гармонією, *метаграничне буття* – це відновлення гармонії на більш високому рівні, що з часом породжує нову граничність.

Принцип тріади в метаантропології використовується також при осягненні *трагічних протиріч людського буття*. Виділяються чотири групи трагічних протиріч: дитинства, юності, молодості і зрілості. Кожна група містить у собі тріаду протиріч, що самі вступають у протиріччя і завершуються синтезуючим протиріччям, яке веде до нової тріади протиріч.

(Див. також: *діалектика, екзистенціальна діалектика, метаантропологічна діалектика*).

Н. Хамітов

ТУГА – екзистенціальна ситуація *граничного буття*, в якій людина переживає неадекватність власної життєвої стратегії виклику *буття* і втрату аутентичності, що призводить і до втрати і пошуку *ідентичності* в *культурі*. Туга є симптомом самотрансцендування – передусім у формі культуротворчості.

За висловом М. Гайдеггера, «тугою відкривається суще в цілому». Однак у просторі туги межі уявляються глухим кутом і тоді людину охоплює байдужість і відчуття абсурдності буття. В екзистенціальній ситуації туги та у байдужості, що вона породжує, з-під ніг уходить ґрунт буденного буття. Коли людина вступає в тугу, вона вже не може бути в буденності. Вона біжить із буденності, вибуває з неї в інший вимір буття. Це прорив до особистісного існування, *екзистенції* – того, що протистоїть безособовому перебуванню та виступає буттям людини на межі, *граничним буттям*.

В екзистенціальній ситуації туги вияскравлюється родова бівалентність людського буття. Чоловіча туга – це переживання нереалізованості в бутті за межами роду, тоді як туга жінки є переживанням нереалізованості та самотності в родових межах. І разом із тим туга дивним чином зближує чоловіче та жіноче начала, адже в її просторі деконструється смисл як родинного, так і цивілізаційно-технічного виявів людського і відбувається вживання у світ культури.

Туга є переживання онтологічної оголеності своїх коренів, які більше не знаходяться в ґрунті буденності; більше того, це переживання неукоріненості самої буденності і усвідомлення приреченості на вихід у простір духовно-культурного буття.

Н. Хамітов

У

УСАМІТНЕННЯ – *екзистенціал* (екзистенціальна ситуація і стан), що описує відокремлення від інших на основі свавільного чи афективного рішення. Як правило усамітнення – це нетривкий стан і не передбачає спрямованість на поглиблення *особистості* і досягнення *у творчості*.

Н. Хамітов

УСАМОТНЕННЯ – *екзистенціал* (екзистенціальна ситуація і стан), що описує вільно обрану *самотність*, коли *людина* віддаляється зі своїм творчим завданням від *світу* інших людей, щоб потім повернутися до них оновленою.

Нездатність до усамотнення у людини *буденного буття* породжує внутрішню самотність, що може приховано супроводжувати людину все життя. З іншого боку, надмірне усамотнення людини *граничного буття* веде до явної самотності, в якій виникає протистояння зі світом. Лише в *метаграничному бутті* людини маємо гармонію усамотнення й спілкування.

Ситуація усамотнення відрізняється від усамітнення тим, що усамітнення означає відокремлення від інших на основі свавільного чи афективного рішення і без досягнень у творчості. Натомість творчі здобутки людини у ситуації і стані усамотнення є умовою існування *культури*.

Н. Хамітов

Ф

ФАТАЛІЗМ – (від лат. *fatalis* – фатальний) – світоглядна позиція, відповідно до якої життя людини визначене від народження до смерті, а свобода і творчість – лише пізнання необхідності, навіть якщо вони виступають повстанням проти її. У фаталізмі поняття «необхідність» і «неминучість» тотожні поняттю «доля».

Фаталізм – лейтмотив багатьох міфологічних систем, насамперед античної *міфології*, де невблаганній долі підкорені навіть олімпійські боги. Фаталістичними є філософські побудови низки мислителів античності, оснований на тому, що «все повертається на круги свої». Ці погляди досягають логічного завершення в ідеї «Вічного Повернення» Ф. Ніцше.

Фаталізм є істотною рисою у світогляді протестантизму (особливо в кальвінізмі). По суті, фаталістичним є й визначення Б. Спінозою свободи як усвідомленої необхідності. Виражений фаталізм зустрічаємо й в атеїстичному екзистенціалізмі А. Камю, де свобода людини – лише мужність жити в абсурдному світі.

Фаталізму протистоїть *волютаризм*.

Н. Хамітов

ФЕЙК (англ. *fake* – підробка) – публічне повідомлення про вигадану чи викривлену подію з метою маніпуляцій свідомістю й підсвідомістю для реалізації інтересів особи чи групи осіб. Найчастіше фейки проявляються у політичній журналістиці, яка формує «фейкові новини» з метою дискредитації опонентів, постаючи найбільш деструктивним варіантом так званого «чорного піару».

Основою найбільш живучих фейків може бути системна позиція, яку ми можемо назвати *постправдою*.

Для зупинки й нейтралізації фейків необхідним є критичне мислення, яке є важливою рисою і *особистісного*, і *філософського світогляду*. Натомість створення контр-фейків у відповідь є непродуктивним і руйнує репутацію їх автора.

Н. Хамітов

ФІЛОСОФІЯ (від грець. *phileo* – люблю і *sofia* – мудрість; буквально – любов до мудрості) – форма духовної діяльності в *культурі*, у ході якої відбувається усвідомлення світу в цілому, відносин людини і світу, місця людини у світі і смислу людського буття.

Термін «філософія» був уперше використаний Піфагором, а як означення особливої сфери знання і взаємодії між людьми – Платоном, який говорить про те, що філософія приймає під опіку душі людей, що прагнуть до пізнання, звільняючи від пристрастей і оманних почуттів.

Р. Декарт проголошує виняткове значення філософії в суспільному житті: «Кожен народ є тим більше освіченим, чим краще в ньому філософствують., тому немає для держави більшого блага як мати справжніх філософів». Міркуючи про сутність філософії, Гете робить висновок: «Від філософа не треба вимагати, щоб він був фізиком. Йому не потрібні подробиці, треба лише розуміння тих кінцевих пунктів, де подробиці сходяться». Ф. Шлегель визначає філософію через специфіку філософської мови, що так само позначає безконечне, як це робить звичайну мову з предметами буденного життя.

Шеллінг усвідомлює філософію як сферу духу, що постійно розгортається, що переборює обмеженість в осягненні себе і світу, тому у філософії спосіб руху набагато важливіше результатів; звідси відомий афоризм: «Філософії не можна навчити, можна лише викликати бажання філософствувати».

Для Гегеля філософія є прояв Абсолютного духу – поряд з релігією і мистецтвом. І це вищий прояв Абсолютного духу, тому що філософія є здатність виражати світ у поняттях, теоретично, а це найбільшою мірою відповідає Абсолютній ідеї, що лежить в основі світу. На думку Гегеля, філософія повинна позбутися найменування «любов до мудрості» і стати «наукою про мудрість». Гегель переконаний, що це, нарешті, відбулося в його філософській *системі і методі*, а тому сприймає їх кінцевим результатом розвитку філософії. Ці претензії Гегеля переходять у філософію марксизму, багато послідовників якої вважають свою систему (діалектичний і історичний матеріалізм) і метод (матеріалістичну діалектику) остаточно істинними і єдино науковими. У марксизмі філософія трактується як теоретичне ядро *світогляду*.

На відміну від цього в *екзистенціалізмі і персоналізмі* філософія – це не теоретична чи яка-небудь інша основа світогляду, а загострено-особистісно розгорнутий світогляд у філософських текстах і вчинках філософа. Це знаходить своє вираження у визначенні основного питання філософії, як дав А. Камю: «Чи варте життя того, щоб бути прожитим?».

Філософія як особливе духовне буття.

Будь-яка філософія можлива як результат пізнавальних і творчих зусиль людини, що створює оригінальні філософські тексти. Тому філософію можна розуміти як систему відносин філософа, його тексту і світу. Однак філософія не є лише процес осмислення світу і написання (сприйняття) текстів. Філософ з необхідністю реалізується і поза межами свого твору. *Філософський текст* входить у життя і впливає на нього, а життя впливає на процес створення нового тексту. Саме в цій системі взаємовпливів і народжується справжня філософія. Подібне розуміння філософії дозволяє зрозуміти її не тільки як пізнання, але і як буття. Іншими словами, філософія є не тільки пізнання буття, але й творення нового буття.

Останні двісті років філософію часто називають наукою, про філософські системи говорять як про теорії і концепції. Але

чи тільки з наукою пов'язана філософія? Цілком очевидний її глибинний зв'язок з релігією, мистецтвом, мораллю – практично з усіма формами духовного життя. Навряд чи всі ці сфери можна звести до буденного осягнення реальності, над яким піднімається теоретичне пізнання. До того ж історія філософії поруч з іменами таких теоретиків, як Аристотель і Гегель, поставила художників філософського слова – Платона, Ніцше, Бердяєва, Камю.

Тому визначення філософії як деякої особливої науки не є коректним. Філософія містить у собі теоретичне начало, але є щось значно більш широке.

Філософія як розв'язання основного протиріччя епохи.

Якщо ми припускаємо, що філософія як особливе буття виступає не тільки формою пізнання, а й формою *творчості*, то звідси випливає, що вона причетна до розв'язання протиріч людського буття, адже творчість як процес формування нового реалізується тільки через розв'язання протиріч, які перешкоджають появі нового й одночасно зумовлюють його.

Але чи всі протиріччя людського буття береться розв'язувати філософія? Ясно, що мова не може йти про часткові протиріччя людського буття. Ці протиріччя також не можуть бути позаісторичними, тому що філософія так чи інакше включена в контекст своєї епохи. Філософські твори написані мовою свого часу і прагнуть подолати саме його конфлікти і протиріччя.

Усе це дозволяє усвідомити філософію як духовне розв'язання *основного протиріччя епохи*. Саме це визначення дозволяє конкретно зобразити її зміст не тільки як пізнання, але і як буття, з іншого боку, у ньому розвивається ідея Гегеля про те, що філософія «є епоха, схоплена думкою».

Будь-яка філософська система є розгорнутий результат розв'язання основного протиріччя своєї епохи. На перший погляд здається, що духовне розв'язання цього протиріччя є досить ілюзорним і незавершеним – воно здійснюється у сфері духовного життя і лише припускає дійсне розв'язання у всьому

іншому житті соціуму. Але це не зовсім так; все інше життя суспільства може увійти в розв'язання основного протиріччя часу, лише одухотворяючись і саме стаючи духовним життям. Інакше фундаментальність такого протиріччя недоступна життю. Звідси випливає, що розв'язуючи основне протиріччя свого часу, філософія намагається одухотворити все буття людини, а духовність зробити буттям і практикою.

Це приводить до висновку про виняткову актуальність філософії в бутті людини. Адже доти, поки основне протиріччя часу не усвідомлене і не освоєне, локальні протиріччя панують над людиною і суспільством. Відсутня точка зору, що піднімається над ними, і точка опори, що дозволяє їх подолати.

Філософія осягає основне протиріччя свого часу не як щось готове і задане, а зрощує, творить його у своїх текстах, і тільки після цього розв'язує його. З іншого боку, філософія намагається підняти до основного протиріччя часу «практичне» буття свого часу і всіх часів, підносячи над дріб'язковою метушливістю буденних протиріч. Тому філософія може бути названа духовною діяльністю, що творить основи свого часу. Чи ще глибше: філософія може бути названа способом створення духовного буття свого часу.

Розв'язуючи основне протиріччя свого часу, філософія сприймає його як трагічне – недоступне сучасності в її буденному бутті. Трагічне протиріччя є протиріччя принципово нерозв'язне в тому чи іншому часі. Філософія береться розв'язувати його, і її зусилля змінити свій час часто також завершуються трагічно – сучасність не завжди бажає, та й не завжди може зрозуміти філософію.

Тому філософія завжди більш доступна не сьогоденню, а майбутньому – часу, коли відбувається розв'язання основного протиріччя попередньої епохи не тільки у сфері духу, а й у практиці індивідуального і громадського життя. Тільки майбутнє здатне оцінити філософію до кінця. Сьогодення часто відчужується від філософії й іронізує над її пророцтвами; при

цьому воно відкидає своє дійсне майбутнє й іронізує над своєю причетністю до Вічності.

Філософія і вічні трагічні протиріччя людського буття.

Філософія усвідомлює і розв'язує не тільки основне протиріччя свого часу (епохи). Через усвідомлення і розв'язання основного протиріччя свого часу філософія виходить до протиріч людського буття, що пронизують усі часи. Вони концентруються й актуалізуються в основному протиріччі часу, стаючи надбанням філософського буття епохи, і через нього входячи в усі інші сфери її буття.

Виявлення вічних протиріч людського буття в тому чи іншому часі породжує дух часу. Філософія не тільки відображає дух часу, а й творить його. Це дозволяє філософським вченням переходити від одного часу до іншого, залишаючись актуальними і значимими протягом всієї історії людського роду.

Узагальнюючи сказане, можна дати визначення філософії як системи відносин філософа, його тексту і світу, змістом якої виступає духовне розв'язання основного протиріччя свого часу і через нього – вічних *трагічних протиріч людського буття*. Ці протиріччя є трагічними в силу їхньої нерозв'язності в жодному часі або просторі людської історії.

Способи прояву філософії в культурі.

Які взаємини філософії з релігією і мистецтвом, що теж можуть претендувати на роль творців духовного буття епохи? Уже той очевидний факт, що філософія тісно взаємодіє з різними формами культури, говорить про те, що її власні прояви також можуть бути різні. З огляду на те, що філософія є не тільки пізнання, а й творення буття, можна припустити, що філософія виходить до розв'язання основного протиріччя свого часу і виражених у ньому вічних протиріч і в теоретичній формі, і в образно-художній. Між ними можна допустити наявність проміжного етапу, що в культурі найчастіше виражається як філософське есе (від французького *essai* – досвід, начерк). Есе – це жанр, у якому яскраво виражена індивідуальна позиція автора, що з'єднується з парадоксальним викладом.

У результаті ми одержуємо три форми прояву філософії в культурі: *теоретичну філософію, есеїстичну філософію і філософське мистецтво*. Усі ці форми філософствування знаходяться у взаємодії в просторі і часі *культури*.

Сказане дозволяє нам дати більш повне визначення філософії – з точки зору внутрішньої форми, змісту і способів прояву в культурі. Під філософією можна розуміти систему відносин мислителя, його тексту і світу, що по змісту є духовним розв'язанням основного протиріччя свого часу і виражених у ньому трагічних протиріч буття і виявляється в культурі в теоретичній, есеїстичній і художній формах.

Філософія та історія філософії.

Філософія в людському бутті існує тільки як *історія філософії*. Це означає, що філософія є процес живої *наступності* філософських вчень різних епох і культур. Жодне з філософських вчень не може претендувати на абсолютну істину, хіба що в тоталітарному суспільстві, коли філософія перетворюється на ідеологію. Наступність у філософії здійснюється як наступність філософів, філософських шкіл, філософських напрямків і традицій. Слід зазначити, що ці форми наступності стосуються переважно *теоретичної філософії*.

У сучасній вітчизняній теоретичній філософії оформилися як академічні передусім такі дисципліни: онтологія, гносеологія, *філософська антропологія, філософія культури*, етика, естетика, соціальна філософія, філософія історії, *історія філософії*, філософія релігії, філософія науки. Низка дисциплін (філософія політики, *філософія статі* та ін.) знаходяться в процесі становлення.

Н. Хамітов

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ – філософська дисципліна, що досліджує *культуру* як специфічне буття в його

фундаментальних часових та просторових виявах. Філософія культури як окрема дисципліна виникає в надрах німецького просвітництва. Проте це є лише її самоідентифікація. Як окрема форма філософування вона існує з початку Нового часу і виражається терміном «універсальне знання». Романтизм виводить філософію культури за межі такого гносеологізму. Культура пов'язується не зі знанням та пізнанням, а з творенням. Більше того, на відміну від просвітників, романтики говорять не про творення взагалі, а про локальне творення – міфотворення того чи іншого народу. Філософія культури романтизму стає усвідомленням цього міфотворення.

Починаючи з Ф. Ніцше, у філософії культури розгортається контрверза, окреслена поняттями «аполлонівське – діонісійське», яка окреслює суперечливість буття культури, а тому конкретизує опозицію «культура – натура». На цій основі формуються символічна та інтуїтивістська стратегії розуміння культури. Перша стратегія філософії культури представлена іменами Е. Касіра, К. Леві-Строса, Фрезера, друга – іменами А. Бергсона, О. Шпенглера, М. Унамуно. Х. Ортега-і-Гассет бажає розв'язати суперечність між цими стратегіями, висуваючи ідею «раціо-віталізму». М. Бердяєв прагне знайти стратегію єднання культури і життя через критику культури як «об'єктизації».

Виходячи з того, що філософія культури досліджує культуру як специфічне буття, вона постає онтологією культури. При цьому слід розуміти, що буттєвість культурі як символічному світові надає людська *екзистенція*. Культура є виявленням екзистенції у творчій діяльності, а отже філософії культури значною мірою є філософією екзистенції. Це поєднує сучасну вітчизняну філософію культури з філософською антропологією в її світоглядно-екзистенціальних виявах. Таким чином, у межі предмету філософії культури входять не лише ознаки культури, але й екзистенціали, що визначають творчу активність особистості: *туга, жах, відчай, самотність, любов* тощо. Виходячи з того, що культура є результатом граничного

зусилля особистості, в якому вона звільняється від стереотипів буденності, філософія культури з необхідністю включає в свій предмет фундаментальні екзистенціальні виміри людського буття – *буденне, граничне, метаграничне буття*, виходячи в проблемне поле *метаантропології*.

Сучасна філософія культури є філософією локальних культурних світів та умов комунікації між ними. У результаті вона виходить на проблему *архетипів культури*. Це споріднює її з філософською антропологією в її етноантропологічних вимірах.

Філософія культури є загально-методологічною основою культурології, в якій відбувається перехід загально-методологічних побудов у історико-культурну конкретику. Філософії культури зумовлює та синтезує розвиток низки філософських дисциплін: філософії мови, філософії міфу, філософії релігії, герменевтики тощо.

Н. Хамітов

ФІЛОСОФІЯ ЛЮДИНИ – 1) філософські вчення, що займаються проблемою людини; 2) синонім *філософської антропології*; 3) у широкому сенсі – синонім *філософії* як такої, тому що основна проблема філософії – проблема місця людини у світі.

Якщо філософію розуміти як складну систему відносин філософа, його тексту і світу, змістом якої виступає духовне розв’язання основного протиріччя своєї епохи і через нього – вічних *трагічних протиріч людського буття*, то на цій основі виникає усвідомлення глибинної тотожності філософії як такої і філософії людини. Філософія як така є насамперед вчення про людину і смисл її життя; лише через пошук смислу людського життя філософія може стати вченням про світ у цілому. Більш того, філософія завжди є філософією людини вже тому, що вона

існує як філософія конкретного філософа, що осягає людське, його можливості та межі у світі.

Філософія як любов до мудрості, а тому буття мислення на межі, стає собою лише перетворюючись у любов до людини; при цьому справжня любов до людини можлива через усвідомлення меж людського, що перетворює філософію з метафізики в *метаантропологию*.

Н. Хамітов

ФІЛОСОФІЯ НАУКИ – галузь філософського знання, яка досліджує феномен *науки* в історичному розвитку, соціально-культурному контексті, науку як особливу дискурсивну практику та її концептуально-методологічний інструментарій.

Дослідження *науки* як особливої галузі людської діяльності пов'язані з формуванням *філософії науки*, яка виокремлюється як самостійна галузь філософського знання у другій половині XIX сторіччя. Філософія науки досліджує науку як систему знання, пізнавальну діяльність та соціальний інститут, спирається на знання з історії науки і *філософії*, особливу увагу приділяє дослідженню *методології* науки. Філософія науки має специфічну особливість, яка полягає в тому, що її представники у розбудові власних концепцій можуть орієнтуватися на різні філософські напрями, а у якості матеріалів для досліджень – використовувати напрацювання в галузі різних наукових дисциплін. З цієї причини уявлення філософів науки про науку та її концептуально-методологічний інструментарій можуть бути такими, що суттєво відрізняються. Проявом такої особливості є факт існування у філософії науки множини різних теорій/методологічних концепцій науки, які репрезентують систематизований і аргументований підхід до розуміння феномена науки.

Хоча період формування основних концепцій філософії науки прийшовся на минуле сторіччя, своїми витокami вона сягає глибинних філософських рефлексій від Аристотелевого призначення науки до новоевропейських інтерпретацій феномена науки в категоріях метафізики і суб'єкт-об'єктної дихотомії теорії пізнання. Дослідники еволюції філософії науки у більшості випадків представляють її розгортання як розширення проблемного поля в межах послідовності позитивістського, неопозитивістського і постпозитивістського етапів.

Якщо слідувати такій послідовності, то наприкінці XIX – початку XX сторіччя поширеними у філософії науки були методологічні ідеї вчених позитивістів-природничників (фізиків Е. Маха і П. Дюгема, математика А. Пуанкаре), які тісно пов'язані або з певною філософською концепцією, або з науковими знаннями в межах конкретної галузі науки. Актуалізованими стають ідеї дисциплінарної структури науки, професіоналізації та інституціоналізації *наукових досліджень* тощо. Вважається, що першу цілісну *концепцію науки* репрезентував логічний позитивізм у напрацюваннях своїх представників і послідовників. У його межах особливої дослідницької уваги у першій половині XX сторіччя набула проблематика подолання метафізики, аналізу емпіричного обґрунтування науки, процедур перевірки – верифікації і фальсифікації та їх методологічних функцій, *демаркації науки*, епістемологічного й онтологічного статусу термінів, лінгвістичної навантаженості досвіду тощо.

Якщо проаналізувати динаміку змін, які відбувалися з методологічними концепціями філософії науки протягом першої половини XX сторіччя, то можна виявити стійку тенденцію, яка полягала у поступовому переході від логіки науки до історії науки як теоретичного підґрунтя методологічних побудов. Так, у межах логічного позитивізму зразком для методологічних учень філософії науки вважалися логічні конструкції, а головним інструментом методологічного дослідження слугував

логічний аналіз мови науки. І лише з 60-х років з'являються спроби відійти від формальної строгості методологічних теорій до їх відповідності історичному процесу розвитку науки. Саме в цей період відбуваються суттєві зміни у проблематиці філософії науки: якщо в межах неопозитивізму обґрунтування були спрямовані на аналіз структури *наукового знання*, процедур його перевірки і підтвердження, то з формуванням постпозитивістського спрямування методологічних моделей науки (Т. Кун, І. Лакатос, П.Феєрабенд, С. Тулмін, М. Полані) центральними питаннями стають особливості поступу наукового знання в історичній динаміці, його зумовленість соціально-культурним контекстом, атрибути науки як особливої дискурсивної практики тощо. Звернення до реальної історії наукових ідей, питання співвідношення методології науки та її історії стимулювало перегляд засад теоретичних і методологічних концепцій філософії науки, надало їм нового виміру, спрямованого на зняття проблеми *демаркації науки* та подолання методологічних стандартів і норм універсалізму. Результатом стало не лише подолання демаркаціонізму, універсалізму, кумулятивізму, були розроблені концепції *наукових революцій*, науково-дослідницьких програм, тематичного аналізу науки, *методологічного анархізму*, які ґрунтувалися на визнанні нових вимірів науки – історизму, контекстуалізму, плюралізму.

Важливою особливістю досліджень з філософії науки є урахування того факту, що на зміст методологічних концепцій філософів науки завжди впливають не лише власне наука і філософія, але й ті образи/теорії науки, які вже наявні та розроблені. Кожна нова методологічна концепція розбудовується в контексті впливу попередніх та співіснуючих з нею методологічних концепцій. Вона виробляє своє відношення до попередніх напрацювань як прийняття чи критику конкуруючих концепцій та їх способів постановки і аргументації проблем. У результаті філософія науки ХХ сторіччя спродукувала значну кількість різних теорій науки – методологічних концепцій і вплинула на формування образу науки у свідомості сучасного суспільства. Саме в цих

концепціях була сформульована та сукупність уявлень про науку, знайомство з якими необхідно кожному, хто міркує про структуру наукового знання та його поступ.

Для сучасного етапу розвитку філософії науки характерною ознакою є поєднання у дослідженнях знання історії науки з широкими філософськими узагальненнями. До таких напрацювань можна віднести концепції глобальних наукових революцій, історичних типів наукової раціональності, філософських засад науки, їх онтологічної та епістемологічної складових, *етосу* та етики *науки* тощо. Методологічний дискурс сучасної філософії науки доволі широкий і орієнтований на проблематику загальнонаукової методології в перспективі подолання розриву між природничим і гуманітарним знанням та дослідження *міждисциплінарних* і *трансдисциплінарних* стратегій науки. Філософія науки завжди актуальна як прикладна *філософія* через застосовність її концепцій до розв'язання проблематики конкретних галузей науки, надання ціннісного розуміння і методологічного інструментарію.

Дослідження *науки* як системи дослідницьких і технологічних практик зумовило розвиток трендових підходів і проєктів філософії науки, таких як соціальна філософія науки, когнітивна філософія науки, філософія інженерно-конструкторських (технологічних) активностей, ціннісно-етичні виміри наукових практик тощо. Узагальнюючи, слід підкреслити, що в межах сучасного наукового дискурсу дослідження з філософії науки репрезентують *науку* як глобальну філософську і соціальну проблему.

(Див. також: *академізм, академічна доброчесність, методологія, наука, наукове дослідження, наукове знання, наукова революція, наукова школа, світогляд, теоретична філософія, філософія*).

Л. Шашкова

ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ (від грець.: *anthropos* – людина і *logos* – вчення, слово) – 1) у широкому смислі синонім *філософії людини* – розділ філософії, у якому розглядається *буття людини*, її місце у світі, колізії сутності й існування людини; 2) у вузькому смислі – вчення низки німецьких мислителів початку XX століття (М. Шелер, Г. Плеснер, А. Гелен та ін.).

Термін «антропологія» у європейській культурі використовується вже І. Кантом, який вважає, що про людину варто філософствувати особливим чином, але лише у вченні Л. Фейєрбаха антропологія стає системоутворюючим принципом. Л. Фейєрбах протиставляє антропологію (вчення про людину та її сутність) теології (вченню про Бога) і заявляє, що саме антропологія буде філософією майбутнього.

Філософська антропологія в строгому смислі розвивається в німецькій філософії першої половини XX століття. Її засновник М. Шелер прагне до осягнення природи людини, визначаючи її через поняття «*дух*», і на цій основі усвідомлює «*положення людини в Космосі*». Людина як одухотворена істота, на думку М. Шелера, має здатність до творення відносних і абсолютних цінностей, що стають умовою існування *культури*. М. Плеснер вбачає специфіку людини в її ексцентричності, здатності бути в кожен момент свого життя «*іншою стосовно себе*». Е. Кассієр осмислює людську природу через поняття «*символ*», а людину трактує як «*символічну тварину*» – істоту, що здатна розуміти символи і творити їх; це дозволяє їй залишити межі тваринного світу.

Отже, можна стверджувати, що німецька філософська антропологія першої половини XX століття говорить про людину як істоту, що постійно долає свої межі у свідомому зусиллі. Однак на відміну від *екзистенціалізму* та *персоналізму*, в цій філософській антропології мова йде про подолання меж людини в рамках її буденного буття, без зміни сутності людського, без трагічного особистісного зусилля, що глибинно змінює людське. Якщо ж ми припускаємо, що людське буття –

щось більше, ніж буденність, то ми повинні визнати: сучасна філософія людини є щось більш широке, ніж філософська антропологія у вузькому смислі слова; але вона не відкидає її, а містить у собі конструктивним образом. На основі цих постулатів розвиваються *екзистенціальна антропологія* та *метаантропологія*.

У ХХІ ст. філософська антропологія використовує в якості емпіричної бази низку узагальнень спеціальних антропологічних дисциплін – палеоантропології, біологічної антропології, культурної антропології, соціальної антропології, політичної антропології, педагогічної антропології, антропології права та ін., виступаючи для них методологічною та світоглядною основою. Це перетворює сучасну філософську антропологію в мета-антропологію в найширшому сенсі слова – в антропологічне вчення на метарівні, яке узагальнює конкретні антропологічні науки.

Однак є і специфічні теми, характерні лише для філософської антропології, що складають серцевину її предмета – наприклад, становлення *світогляду*, межі *людини* і людського, екзистенціальні виміри людського буття і роблять її *метаантропологією* як філософією трансцендування – глибинного розвитку людини. При цьому *метаантропологія* в цьому сенсі може бути усвідомлена і як напрямок філософської антропології.

Н. Хамітов

ФІЛОСОФСЬКА АРТ-ТЕРАПІЯ – терапія *філософським мистецтвом*, яка дозволяє долати світоглядні й екзистенціальні кризи, а також психологічні травми й комплекси шляхом поєднання *інсайту* й *катарсису*, що робить можливим світоглядні зміни *особистості*. Широко використовується у практиці *філософського психоаналізу* й *андрогін-аналізу*.

Філософську арт-терапію можна розділити на когнітивну й креативну. Перша означає сприйняття й осмислення чужих філософських творів, а друга – творення власних.

Філософська арт-терапія – це, передусім, терапія філософською прозою (романами, новелами) та поезією, есе, фільмами тощо.

Для філософського психоаналізу характерно використання філософської арт-терапії в указаних формах, доповнюючи їх новими підходами, наприклад, *афоризмотерапією* – методом звільнення від світоглядних й екзистенціальних криз, психологічних травм і комплексів за допомогою спеціально підібраних авторських афоризмів.

(Див. також: *андрогін-аналіз, афоризмотерапія, екзистенція, екзистенціальна антропологія, метаантропологія, філософський психоаналіз, світогляд, філософська антропологія*).

Н. Хамітов, С. Крилова

ФІЛОСОФСЬКА АФОРИСТИКА (АФОРИСТИЧНА ФІЛОСОФІЯ) – *філософія* у формі афоризмів. Афористична філософія існує в усіх епохах і культурах і може бути усвідомлена як актуальний максимум *есеїстичної філософії*. Найбільш відомими представниками афористичної філософії в європейській культурі були Б. Паскаль, Ф. Ларошфуко, А. Шопенгауер, Ф. Ніцше.

Якщо ми визнаємо, що філософська есеїстика тяжіє до лаконізму, то її вершиною є афористичність думки. Філософське есе може згорнутися до афоризму, але автор здатен поєднувати і афоризми у структуровану цілісність, створюючи *афористичний* філософський трактат. Есе – це розгорнутий афоризм, а афоризм – це концентроване есе.

Афористична філософія, як і *філософська есеїстика* в цілому, є необхідним опосередкуванням між теоретичною філософією і *філософським мистецтвом*.

(Див. також: *андрогін-аналіз, афоризмотерапія, філософська есеїстика, філософське мистецтво*).

Н. Хамітов.

ФІЛОСОФСЬКА ЕСЕЇСТИКА (ЕСЕЇСТИЧНА ФІЛОСОФІЯ) – спосіб буття філософії в *культурі*, у якому досягається гармонія понятійного й образного. Цю гармонію можна назвати смислообразом. Всесвітньо відомими філософами-есеїстами були Б. Паскаль, Ф. Ніцше, М. Бердяєв, А. Камю.

Теоретична філософія також з необхідністю містить у собі чуттєво-інтуїтивне начало – для досягнення світу в його цілісності, але логіка понять перемагає в ній логіку образів і почуттів. «Справжньою формою, у якій існує істина, може бути тільки наукова система її», – категорично заявив Гегель. З тих пір безліч мислителів відмовляли філософської есеїстиці в праві виражати істину системою. Дійсно, з точки зору теоретичної філософії, що сприймає себе єдиною можливою, есеїстична філософія є або тупиковий хід філософствування, щось легковажне та нестроге, або всього лише передумова теоретичного мислення. Звідси есеїстична філософія представляється чимось безсистемним чи, у кращому випадку, перед-системним. «Тільки в *понятті* істина набуває стихію свого існування», – наполягає Гегель. Озброївши цією аксіомою, він іронізує над прихильниками філософського знання, вираженого за допомогою смислообраза-інтуїції, що представляється йому чимось подібним до сновидіння.

Єдиною можливим способом досягнення істини для Гегеля є логічний рух понять, який знімає абстрактний характер кожного з них. Заворожений магією цього руху, Гегель не має потреби в

образі, що дає інше – миттєве – знання про всезагальне. З цих позицій заява про безсистемність есеїстичної філософії виступає найбільш м'яким визнанням її гріхів стосовно процесу освоєння істини.

Однак претензії понятійного мислення мати монополію на істину можуть бути оскаржені. Звичайно, на перший погляд, у контрасті з науковою системою філософська есеїстика здається нам безсистемною. Тим більше, що прихильники есеїстично-образного способу філософствування самі негативно висловлювалися про систему. Характерне висловлення одного із представників німецького романтизму В. Г. Вакенродера: «Хто повірив у систему, той вигнав із серця свого любов до ближнього! Краще вже нетерпимість почуття, ніж нетерпимість розуму».

Ми можемо говорити про заперечення в есеїстичній філософії саме понятійної системності, а не системності взагалі. І в цьому запереченні стверджується щось нове і незвичайне – нове буття системи в есеїстичній філософії: зв'язок ідей не необхідним, а вільним образом. Вільне буття системи потребує і нового методу. Цю думку цікаво виразив Ф. Шлегель: «Метод вільного мислення, тобто філософія, не повинен складатися механічно, як залізна кольчуга з незліченної безлічі одноманітних маленьких ланцюжків і... кілець-суджень і їхніх логічних зчеплень, як це має місце в математиці. Метод узагалі не повинен бути одноманітним, і дух ніколи не повинен знаходитися в служінні методу, жертвуючи сутністю заради форми».

В есеїстичній філософії ідеї зв'язані більш глибинно і внутрішньо, ніж у теоретичній філософії, а тому – менш очевидно. Осягнути їхній зв'язок можна не в поняттєво-логічному міркуванні, а в інтуїтивно-співтворчому акті. Есеїстичне філософствування є незавершене і розімкнуте філософствування, яке потребує творчої активності сприймаючого.

Усе сказане дозволяє трактувати есеїстичну філософію близькою до афористичної – її зміст тяжіє бути вираженим у формі *афоризму*. Ідеї й афоризми в есеїстичній філософії самі можуть об'єднатися в афоризм, стати мета-афоризмом. При цьому *філософська афористика* все ж відрізняється від філософської есеїстики і може бути виокремлена в особливу форму прояву філософії в культурі.

Есеїстична філософія є філософія *екзистенції* – філософія переживання, філософія особистості, тому що вона безпосередньо виражає духовні і душевні стани філософа в їхньому протиріччі і єдності. Філософське есе – це своєрідний філософський щоденник особистості. Розгортання в тексті власного Я тут не менш значиме, ніж зміст проблеми. Більше того, зміст проблеми безпосередньо і природно зливається з Я філософа. На відміну від теоретичної філософії, де філософ прагне відсторонитися від свого Я, говорячи про нього як про суб'єктивне, прагне сховати особистісне начало за логікою понять, яку він називає об'єктивною логікою, у есеїстичній філософії Я філософа вільно і відкрито виявляється в тексті.

Це викликає більше співпереживання тексту філософської есеїстики і відповідну особистісну відкритість читача. У філософському есе немає суб'єкта, що прагне розчинитися в досліджуваному об'єкті; тут є особистість, що збагачує світ своєю творчістю, прагнучи побачити в навколишньому світі не об'єкт, а особистісне начало, гідне спілкування, любові і свободи. Саме тому есеїстична філософія може більш повно й адекватно ніж теоретична, осягати людину.

Загострена присутність власного Я характерна не тільки для есеїстичної філософії, але й для публіцистики. Однак філософське есе є принципово відмінним від публіцистичного твору. Ця відмінність виражається насамперед у спрямованості – філософське есе робиться не на «злобу дня», а торкається – через основне протиріччя свого часу – вічних проблем людини і світу. Публіцистика, як правило, стосується соціальних

проблем, філософська есеїстика торкається насамперед проблем особистості – значимих для всіх часів і народів.

Необхідно також усвідомлювати принципове розходження есеїстичної філософії і науково-популярної літератури. На відміну від науково-популярної літератури, яка доступно й образно викладає щось уже відкрите, есеїстична філософія завжди породжує щось оригінальне, робить евристичний прорив. Результатом її завжди стає нове знання. Більш того, есеїстична філософія не лише пізнає буття, але і творить його. Через глибинне співпереживання текстам вона вносить у життя філософа і його читачів нові цінності, що приводять до нових вчинків. Таким, наприклад, був вплив есеїстики Ф. Ніцше на культуру і цивілізацію Заходу ХХ століття. Те ж саме можна сказати і про філософську спадщину М. Бердяєва, що не породила настільки ж масового відгуку, але зате викликала більш глибокий відгук, елітарний – у кращому сенсі цього слова.

З усіх форм філософствування саме філософське есе буває найбільш значимим для політиків, наповнених волею до влади. Вони прагнуть перетворити есеїстику в ідеологію. Така трагічна іронія історії – найбільш вільна форма філософствування може перетворитися в спосіб обмеження свободи цілих держав і народів.

Можна знайти досить глибокий зв'язок між есеїстичною філософією і релігійною проповіддю. Дійсно, обидві вони говорять про вічні проблеми людського буття. Однак, на відміну від релігійної проповіді, есеїстична філософія вільно осмислює свої основи, не спираючись на ззовні задані догмати. Екзистенціальна напруженість есеїстичної філософії часом додає їй характер пророцтва, що підносить її над релігійною проповіддю в її церковно-соціалізованих формах і наближає до дійсної релігійності. І разом з тим пророчий характер філософської есеїстики може стати спокусою і привести до руйнування і релігійності, і культури, і самого життя. Ці

протилежні риси профетизму філософської есеїстики особливо яскраво уособлюються у філософії Ф. Ніцше.

Філософська есеїстика може бути не лише проявом філософії як такої, а й академічної філософії, стаючи академічною філософською публіцистикою. Важливою ознакою академічної філософської есеїстики є те, що вона відкрита науковій академічній філософії, більше того, здатна органічно переходити в неї, підживлюючи новими концептуальними рішеннями. При цьому академічна філософська есеїстика здатна переходити ще в одну форму філософування – *філософську публіцистику*.

Н. Хамітов

ФІЛОСОФСЬКА КУЛЬТУРА – комунікативна система, що складається з авторів *філософських текстів* та активних читачів цих текстів – як послідовників, так і критиків філософів.

Філософська культура передбачає три типи вільних взаємодій: 1) між авторами філософських текстів та їх читачами, які також є авторами; 2) між авторами та читачами, які не є авторами; 3) між читачами філософських текстів, які не є авторами. Це означає, що *філософія* як комунікативна система включає в себе лише перший тип взаємодії. Звісно, філософія як така означає відкритість філософа та його текста світу, але саме у філософській культурі, в якій є вдумливий читач-нефілософ, така відкритість стає конкретною.

Філософські тексти є ключовим елементом філософської культури. Причому мова йде про філософські тексти у формах і теоретичної, і *есеїстичної*, і *афористичної*, і *публіцистичної філософії*, а також у формі *філософського мистецтва*.

Філософська культура, як правило, локалізується у просторі та часі, наприклад, філософська культура Давньої Греції класичного періоду. На відміну від філософії певної епохи й країни, яка включає в себе взаємодію авторів філософських текстів, що можуть творити окремо, а можуть

об'єднуватись у школи, напрями, а також самі тексти, філософська культура містить ще й суспільний контекст навколо філософії, своєрідне відлуння ідей філософів у свідомості нефілософів. Учасники філософської культури, які не є авторами текстів, все ж можуть набувати *філософський світогляд* – самостійний, критичний, творчий, цілісний й гуманістичний; і вони реалізують цей світогляд в практиці життя поза межами філософії.

Той феномен, який позначається як практична філософія, може бути сповна реалізований лише завдяки філософській культурі.

В тоталітарному суспільстві філософська культура може існувати у підпільному чи напівпідпільному вигляді.

Н. Хамітов

ФІЛОСОФСЬКА ПУБЛІЦИСТИКА (ПУБЛІЦИСТИЧНА ФІЛОСОФІЯ) – *філософська есеїстика*, яка піднімає суспільно важливі проблеми і породжує діалог.

Діалоговість є настільки важливою для філософської публіцистики, що її можна визначити як діалогову філософську есеїстику. Якщо філософська есеїстика – це загострено-екзистенціальне переживання й осмислення автором свого місця й присутності у світі, навіть коли автор пробує писати не про себе, певний щоденник авторської душі і духу, де в ролі Іншого виступає сам філософ, то філософська публіцистика – це відкритість проблематиці, яка хвилює інших. В цьому є велика проблема: звертаючись до читача під тиском авторитарного чи тоталітарного режиму, філософський публіцист може перероджуватися в ідеолога. Однак таке переродження не закладене в самій природі філософської публіцистики. Філософська публіцистика стоїть на сторожі не лише свободи слова, а й свободи думки, вона налаштовує саме на діалог з Іншим, а не на вплив на нього.

Академічна філософська публіцистика, як і відповідна есеїстика, відкрита філософській науці, вона здатна генерувати сенси й контексти, розгортаючи досягнення філософської науки. Однак у філософській публіцистиці, як і есеїстиці, є власна креативність – філософська публіцистика не лише популяризує теоретичні досягнення, а й ініціює їх, висуваючи нові ідеї в образно-метафоричних виявах, а надалі актуалізує можливості для їх практичного втілення.

Слід констатувати, що академічна філософська публіцистика ставить важливі світоглядні проблеми у актуальному суспільному контексті, і визнати приклади її реального впливу на гуманізацію й консолідацію сучасних країн, утвердження їх суб'єктності у творчості сучасних філософів Ж. Дюрана, Д. Ная, Ю. Тішнера, Д. Фріда, Ю.Н Харарі, Д. Шерра, Ф. Шміделя.

При цьому не слід забувати й вітчизняних авторів, які зробили гідний внесок у розвиток саме академічної філософської публіцистики. Це академік В. Шинкарук, який має не лише філософсько-теоретичні й есеїстичні, а й філософсько-публіцистичні твори. В цій царині працювали й працюють автори з України та української діаспори у світі В. Андрущенко, А. Бичко, І. Бичко, В. Горбулін, Л. Губерський, Ю. Іщенко, А. Конверський, В. Кремень, С. Кримський, О. Кульчицький, Я. Любивий, Л. Левчук, В. Малахов, І. Мірчук, М. Михальченко, Л. Сохань, В. Табачковський, М. Попович, М. Шлемкевич, творчість яких вводить філософську публіцистику в простір наукового й освітнього академічного дискурсу як «філософію *людиноцентризму*» (В. Кремень) та персоналізму в його специфічних для України виявах. Серед наступної генерації вітчизняних філософів можна виокремити Л. Гармаш, В. Жулая, О. Забужко, С. Крилову, Т. Лютого, М. Препотенську, І. Степаненко, Л. Шашкову та інших дослідників, які долають посттоталітарні стереотипи щодо філософського академізму.

Важливо відрізнити філософську публіцистику від публічної філософії, яка є популярним викладом положень

теоретичної філософії для широкої аудиторії і при цьому далеко не завжди власних положень. Це, наприклад, публічні лекції з історії філософії, викладені популярно й цікаво (в аудиторії, в Інтернеті, на радіо, телебаченні тощо). Приймаючи необхідність і важливість такого вияву філософського дискурсу й «визнаючи волю до практичності (у високому розумінні слова) його авторів, слід сказати, що для справжньої відкритості філософії публічності недостатньо. Адже у філософській публічності, яка займається інформуванням і просвітою, часто-густо недостає діалогу, критичної й зацікавленої відповіді слухача. Вона, по суті, постає спрощеним теоретичним монологом. Порівняно з публічною філософією філософська публіцистика має іншу концептуальну якість – передусім завдяки актуальності проблем і відкритості Іншому в діалозі.

Всі згадані вище українські автори проявили себе саме у філософській публіцистиці, більше того, вони поєднують її з есеїстикою та теоретичною філософією, роблячи свою філософську публіцистику по-справжньому академічною. Можна навіть стверджувати, що вони розвивають *філософське мистецтво* у широкому сенсі слова – як мистецтво академічного філософування, в якому теоретичне продуктивно й синергійно переплітається з есеїстичним та публіцистичним, не розчиняючись у них, а концептуально підсилюючись ними і знаходячи завдяки їм вихід у практику життя особистості й суспільства. При цьому важливо усвідомлювати, що саме філософська есеїстика не дає філософській публіцистиці переходити в звужено-ідеологічні форми, в яких знищується академізм.

Сучасна філософська публіцистика може проявлятися у статтях і книгах, публічних філософських лекціях, семінарах, а також у філософсько-публіцистичних радіо- і телепрограмах, розрахованих на широку аудиторію, яка може обговорювати їх в соціальних мережах у діалозі з автором,

Н. Хамітов

ФІЛОСОФСЬКЕ МИСТЕЦТВО – спосіб філософствування в художній формі. Художні образи у філософському мистецтві – це смислообрази, однак на відміну від смислообразів *есеїстичної філософії* вони є персоналістично вираженими смислообразами – у вигляді героїв твору. Персоналістична напруженість смислообразів доводиться тут до персоналістичного буття смислообразів. Особистість автора в тексті філософського мистецтва спілкується з особистостями персонажів і разом з ними осягає всезагальні категорії буття.

Філософське мистецтво – це образно-персоналістичне розгортання філософських категорій. Те, що в теоретичній філософії здійснюється через понятійне виведення і доказ, а у філософської есеїстики виявляється у виді вільної взаємодії смислообразів-ідей, у філософському мистецтві досягається через вільну гру і спілкування смислообразів-персонажів.

Як найбільше відомих представників філософського мистецтва можна назвати І. В. Гете, Ф. М. Достоевського, Т. Манна, А. Камю, Ж.-П. Сартра.

Мистецтво є однозначна домінанта почуттєвого над раціональним. Філософське мистецтво прагне до гармонії почуттєвого і раціонального. Такими є, наприклад, образні побудови Гете у «Фаусті». Саме це дозволяє філософському мистецтву приходити до духовного освоєння *трагічних протиріч людського буття* в умовах, коли інше мистецтво або біжить від цих протиріч, або зображує їх нерозв'язними.

Філософське мистецтво завжди прагне об'єднати в ціле не тільки образи, а й твори. У результаті твори самі з'єднуються в мета твір, який можна назвати художньою картиною *світу*. Художня картина світу співвідносна з системою категорій у теоретичній філософії.

У філософському мистецтві, на відміну від *теоретичної філософії* та філософської есеїстики, не можна розділити метод і систему. Якщо у філософській есеїстиці ми можемо

констатувати більш глибоке взаємопроникнення методу і системи, ніж у теоретичній філософії, то у філософському мистецтві ми маємо їх абсолютну тотожність. Це тотожність змісту і форми як у кожному творі, так і в художній картині світу в цілому.

Метод і система у філософському мистецтві абсолютно з'єднані через особистість творця й особистості персонажів. Особистісне начало у філософському мистецтві виявляється не тільки у творенні ідей, але й у творенні особистостей. Саме це обумовлює велику життєву силу і поліфонію гармонії системи і методу у філософському мистецтві в порівнянні з теоретичною філософією і філософською есеїстикою.

Органічна єдність системи і методу в художній картині світу приводить до того, що у філософському мистецтві неможлива, та й не потрібна методологія як щось окреме від змісту і форми творів. Адже для свого вираження вона вимагає відсторонення від екзистенції й образної конкретики, вимагає суцього понятійного начала, а значить – деперсоналізації, що є глибоко чужим філософському мистецтву.

Система категорій у теоретичній філософії структурує світ і відображає його. Художня картина світу у філософському мистецтві врістає у світ і змінює його. Її буття співзвучне буттю світу, – але не сьогоднішньому, а новому буттю; вона творить це нове буття. У художній картині світу сьогоднішнього згадує минуле і зустрічається з майбутнім і вічним. Ця зустріч будує цілісні і особистісно живі образи майбутнього і вічного. Тому філософське мистецтво породжує почуття майбутнього і вічного у своєму часі. Більш того, створюючи персоніфіковані образи майбутнього і вічного, воно породжує почуття особистісної причетності до майбутнього і вічного.

Н. Хамітов

ФІЛОСОФСЬКИЙ ПСИХОАНАЛІЗ – новітній напрям психоаналізу, який розвинувся у першій чверті 21 столітті на основі методології філософської антропології як *метаантропології*, запропонованої Н.Хамітовим; суть його полягає у актуалізації переходу від *буденного світогляду* до *особистісного* й від *особистісного* до *філософського*, що актуалізує конструктивні буттєві зміни в людині. Філософський психоаналіз значною мірою укорінений в екзистенціальному психоаналізі Ж.-П. Сартра та гуманістичному психоаналізі Е. Фромма; при цьому його корені сягають й класичного психоаналізу З. Фрейда, що проявляється в системному аналізі позасвідомого – сновидінь, глибинних психічних травм і пов'язаних з ними комплексів тощо.

Філософський психоаналіз можна вважати безпосереднім результатом еволюції *актуалізуючого психоаналізу*, адже метою світоглядних і буттєвих трансформацій в його практиці є актуалізація *особистості* з акцентом на проблемі внутрішньої *самотності* та її подолання, диференціацією душевності і духовності як фундаментальних складових особистості і врахуванням впливу *архетипів культури* на розвиток людини.

При цьому філософський психоаналіз є більш ефективною версією актуалізуючого психоаналізу – саме акцент на трансформаціях світогляду веде до глибинних буттєвих змін особистості, яка здійснює критичне, креативне і системне осмислення своїх цінностей і смислів, а тому – набуває внутрішню цілісність й цілісність у взаємодії з іншою особистістю, спільнотою, *світом*.

Враховуючи, що з актуалізуючого психоаналізу розвинувся й *андрогін-аналіз*, виникає закономірне питання про співвідношення цих понять та реальностей, які вони визначають. Можна стверджувати, що філософський психоаналіз є початком стратегії актуалізації особистості, яка завершується андрогін-аналізом. Філософський психоаналіз і андрогін-аналіз – це філософські практики філософської антропології як метаантропології, вони об'єднуються цією

методологічною й світоглядною стратегією, а тому діалектично пов'язані. У 2021 р. Міжнародна Асоціація актуалізуючого психоаналізу та андрогін-аналізу була перейменована в Міжнародну Асоціацію філософського психоаналізу та андрогін-аналізу.

Характерною ознакою філософського психоаналізу є використання в практиці світоглядних трансформацій арт-терапії й *філософської арт-терапії*, що дозволяє поєднати інсайти з катарсичними станами, наприклад в *афоризмотерапії* – методі звільнення від екзистенціальних криз та психологічних травм і комплексів за допомогою спеціально підібраних авторських афоризмів.

(Див. також: *андрогін-аналіз, архетипи культури, афоризмотерапія, екзистенціальна антропологія, метаантропологія, психоаналіз, світ, світогляд, філософська антропологія, філософська арт-терапія*).

Н. Хамітов, С. Крилова

ФІЛОСОФСЬКИЙ ТЕКСТ – текст, у якому універсальні питання буття свідомо чи позасвідомо розв'язуються через особистісну проблематику автора. Всесвітнє і всезагальне з'єднуються в ньому з особливим і екзистенціальним, таке єднання й породжує філософію як особливу форму духовного буття. У філософському тексті світогляд стає світорозумінням, більше того, постає як єдність світорозуміння і світовідношення мислителя. І разом із тим філософський текст є результат трагічного протиріччя світорозуміння і світовідношення автора.

Створюючи філософські тексти, мислитель чи рано пізно зіштовхується з тим, що тексти не є життя. Спочатку в нього виникає відчуття, що завдяки тексту можна змінити життя – і своє власне, і оточуючих людей, але нарешті приходиться переживання недостатності тексту, яке розвивається в думку про необхідність жити так, як заявлено в тексті. І філософія тут не

терпить компромісів – чим яскравіше і сильніше написаний текст, тим у більшій мірі небезпечний розлад між ним і учинками філософа – текстом життя. Цей розлад приводить до глибинних депресій, що можуть розв’язатися в самих руйнівних формах, такими є трагічні приклади Ф. Ніцше, що закінчив життя бжевіллям, і О. Вейнінгера, який прийшов до самогубства у віці двадцяти трьох років.

Для збереження душевного здоров’я і життя філософа його тексти повинні з’єднатися з його буттям. Реалізація цієї вимоги іноді призводить до того, що мислитель відмовляється від написання філософських текстів заради філософського життя. Особливо яскраво це виявляється в особистості Сократа, що не записав жодного філософського тексту, обмеживши усними бесідами з учнями і вибравши життя мудреця і філософського наставника, а не письменника. Більш того, філософствування Сократа більше виявляється у вчинках, а не в текстах. Однак його вчинки також наповнені текстами, у яких усно узагальнюються і завершуються його ідеї. Це згодом дозволило Платонові увести свого вчителя Сократа одним з головних діючих осіб у свої філософські діалоги.

Поява написаного філософського тексту свідчить про самотність філософа, про неможливість його реалізації в буденному житті з його буденним спілкуванням. Філософський текст виступає подоланням туги буденного спілкування, і це подолання прагне створити *світ*, де немає буденності та її одноманітного круговороту. Тому будь-який філософський текст є система подолання буденності через переживання і прояснення смислу чогось позамежного їй.

Створюючи текст, філософ об’єктивує свої ідеї, що призводить до їхнього охолодження і відриву від життя. Але у філософському тексті відбувається не тільки *об’єктивація*, він являє собою постійне суперництво протилежних процесів – *об’єктивації* і *персоналізації*. Персоналізація є одухотворення світу, внесення в стихію анонімних подій творчу енергію власного Я. Геніальність філософського тексту та його автору

визначається перемогою персоналізації над об'єктивізацією. Тоді текст філософа наповнений життям, персоніфікований, має своє Я, у якому вгадується Я автора.

Н. Хамітов

ФІЛОСОФСЬКИЙ СВІТОГЛЯД – див. *світогляд філософський*.

ФУНДАМЕНТАЛЬНІ НАУКОВІ ДОСЛІДЖЕННЯ – теоретичні та експериментальні дослідження в *науці*, спрямовані на одержання нових знань про закономірності організації та розвитку природи, суспільства, *культури, людини*, їх взаємозв'язків.

Результатом фундаментальних наукових досліджень є *гіпотези, теорії*, нові *методи* пізнання, відкриття законів природи, невідомих раніше явищ і властивостей матерії, виявлення закономірностей розвитку суспільства тощо, які не орієнтовані на безпосереднє практичне використання у сфері економіки. Останнім займаються *прикладні наукові дослідження*.

Метою фундаментальних наукових досліджень є отримання об'єктивного знання про світ, їх вищою цінністю є істинність знань, а мотивацією – інтерес дослідника розгадати таємниці природи, прагнення розкрити принципи будови Всесвіту. Фундаментальні дослідження дають можливість реалізувати вченому принцип свободи наукової творчості, відповідно до власного наукового інтересу, здібності та креативності. Нові знання дають відчуття задоволення подібні тим, що відчують мандрівники, які вперше досягли вершини, побачили ніким неznані землі.

Сучасна фундаментальна наука з'ясовує структуру мікро- і макросвіту, будову Всесвіту, намагається розгадати таємницю

походження життя, вивчає різноманіття живих і неживих систем тощо.

Результати фундаментальних наукових досліджень мають важливі соціальні функції – формують наукову картину світу та науковий *світогляд*, сприяють розвитку критичного мислення, стають надбанням всього людства і слугують загальному благу, а для вченого та його батьківщини, у разі доведення пріоритету фундаментального наукового відкриття - стають підставою для національної гордості. Академік В. Локтев влучно пише, що «фундаментальна наука, спрямована на розкриття таємниць світобудови, виконує людинолюбну місію, сприяючи, крім іншого, об'єднанню різних народів. При цьому вона не лише лежить в основі майбутніх практичних застосувань, а й задовольняє духовну жагу людини розуміти навколишню природу».

Метою, і основним результатом фундаментальних наукових досліджень є фундаментальні наукові знання, які можуть бути отримані за умов повної академічної свободи. Зрозуміло, що фундаментальну науку не можна оцінювати виключно з утилітарної позиції, яка є надзвичайно популярною у влади і суспільства, але недалекоглядною для досягнення перспектив розвитку.

Поділ *наукових досліджень* на фундаментальні і прикладні – це наслідок розподілу праці у сфері науки, загалом він визначає цільові установки, аксіологічні і соціокультурні орієнтації вченого, специфіку організації досліджень і передачі знань. Така типологізація, безумовно, корисна для організації досліджень, для статистичного обліку даних про стан науки, для освітнього процесу і спрощеного пояснення руху досліджень та знань від фундаментальних до прикладних і до розробки корисних лаштунків, технологій тощо. Але вона не сповна відображає реальні процеси, які відбуваються в науці. Наукові знання характеризуються цілісністю, як і сам процес їх отримання. Д. Стокс критично оцінив спрощене поняття «фундаментальних» і «прикладних» досліджень. Він

стверджував, що мотивація дослідження – незалежно від того, чи зосереджена вона на розширенні знань або вирішенні проблем – певною мірою не залежить від характеру самого дослідження. Д. Стокс підкреслював, що часто дослідження, які мають на меті вирішення практичної проблеми залежать від пошуку фундаментальних знань. Натомість практична діяльність може генерувати нове розуміння фундаментальних процесів.

Найкраще ці міркування демонструють новітні дослідження нано-, біомедичної галузей, генетичної інженерії, синтетичної біології тощо, які поєднують розкриття фундаментальних основ природи з розробками нових корисних технологій, матеріалів, речовин.

В сучасному світі геополітичної й економічної турбулентності, який є прагматично орієнтованим, навіть від фундаментальних досліджень прагнуть отримати практичну користь. Формулюючи заявку на виконання фундаментальної дослідницької теми, вчений мусить вказати яку потенційну користь суспільству принесуть результати. Така практика зрозуміла загалу, адже наука стала дорогою для бюджету країн, але вона шкодить розвитку науки як процесу неупередженого пошуку істини.

Щоб нівелювати таку тенденцію, Лондонське королівське товариство щорічно виділяє до мільйона фунтів стерлінгів для фінансування досліджень, які визнаються оригінальними та захоплюючими, але не мають достатньої доказової бази в літературі для підтримки традиційними грантами.

Британська дослідницька рада з інженерних і фізичних наук (EPSRC) реалізує програму під назвою «Фабрика ідей», яка має за мету просування «blue sky research» — досліджень, які стимулюються виключно науковим інтересом ученого і не мають на меті розв'язання практичних чи «земних» проблем. Історія цих проектів розпочалася у 1980 р., коли компанія British Petroleum заснувала дослідницьку ініціативу під назвою «Venture Research Unit», яку очолює фізик елементарних

частинок і дослідник науки Дональд Брабен. Мета цього проєкту – підтримати свободу наукової творчості. Тому що інакше, як відзначали автори проєкту, не можна сподіватися, що наукові дослідження дозволять здійснити прориви, характерні для наукових революцій минулого. Адже нинішні правила подачі заявок на дослідницькі гранти, в яких необхідно пояснювати, що планується «відкрити», не сприяють дійсно проривним науковим відкриттям, бо якщо щось відомо, то це вже не відкриття.

(Див. також: *академізм, академічний діалог, академічна доброчесність, наука, наукове дослідження, прикладні наукові дослідження*).

Л. Рижко

Х

ХАЙП (англ. hype – галас, ажіотаж, що, можливо, походить від hyper – понад, гіпер) – практика агресивного просування товару, бренду або особи як товару і бренду, на основі несподіваної – аж до скандальної – інтерпретації подій і досягнень, що передбачає інтенсивну маніпуляцію свідомістю й позасвідомим людини.

Метою хайпу в економіці є миттєве підвищення продаж, у політиці – підняття рейтингів і посилення уваги електорату; проте все це має штучний характер, а тому є тимчасовим. Так само штучний і тимчасовий характер має хайп у царині мистецтва. В особистісному бутті людини хайп означає стратегію «здаватися, а не бути», що свідчить про глибинні екзистенціальні й психологічні проблеми.

Поняття хайпу з'являється у XX столітті; сам феномен укорінений в глибині людської природи. При цьому саме у XX столітті, в епоху «повстання мас» і «суспільства споживання», феномен хайпу набуває принципової гостроти, а в XXI столітті, в епоху соціальних мереж стає вже типовою формою масових маніпуляцій, особливо в сфері політики.

З позицій *метаантропології* хайп в XXI столітті означає свідому й системну маніпуляцію людьми *граничного буття* з домінантою *волі до влади* масами людей *буденного буття* – передусім для вирішення економічних і політичних завдань. В *метаграничному бутті* людини, в якому діє *воля до співтворчості*, хайп стає непотрібним, адже в цьому вимірі буття відсутнє ставлення до Іншого як об'єкту маніпуляції.

В особистісному бутті принциповою протилежністю хайпу є *харизма*. Можна вважати, що системне використання хайпу тією чи іншою людиною виступає своєрідною імітацією харизми. Тому в бутті особистості доцільно визначити хайп як симулякр харизми.

(Див. також: *буття людини буденне, буття людини граничне, буття людини метаграничне, метаантропология, психоаналіз, філософський психоаналіз*).

Н. Хамітов

ХАОС – *концепт*, який в сучасній культурі описує стан буття, з якого виникає порядок (*космос*) і в який він повертається, пройшовши певні стадії розвитку.

У грецькій міфології хаос – це безмежний простір; безладна суміш матеріальних елементів світу з яких начебто виникли Гея (земля), Ерос (любов), Ереб (морок), Нюкта (ніч), що дали початок усьому існуючому; в давньогрецькій філософії – першоматерія, або простір (фізичне місце для існування тіл; переносно – цілковите безладдя. Для означення хаосу в культурі існують і інші кореляти: пропасть, безодня, лабіринт, відчай, сновидіння, позасвідоме, невизначений стан речей, з яких створений світ як упорядкований космос тощо.

У сучасній літературі для концептуалізації поняття «хаос» використовується терміни «хаосологія» та «хаологія». На думку Ж. Балансьє провідним змістом їх вважається ідея «блукання істини» або плюралізм. Хаос трактується як засіб осмислення реальності, «вируючої лімінізації соціуму». Хаос «це не інертно-стаціонарний стан, не випадкова суміш. Хаос... розчиняє будь-яку консистенцію нескінченності... володіє як фізичним, так і мисленнєвим існуванням» (Бауман).

Концепт «хаос» має давню історію. Античний світ і світ східної культури розглядав хаос як суперечливу взаємодію безладу та порядку як його протилежності. Онтологічно хаос ідентифікувався з первинним станом космосу, синкретичним світом матерії і свідомості. Певною мірою корелятами хаосу у Платона є «світ ідей», а у Арістотеля – «світ форм».

Доба європейського Середньовіччя існування світу, буття, духовності трактувала як волю Бога-Творця. Зміст поняття

хаосу і порядку в даному разі, окрім усього іншого, розглядався цариною віри і волі. Звернемо увагу на двозначність українського слова «воля» – воля як «воління» – сила і воля як свобода, «вільність», життя на свободі, а не в кайданах...» (В. Шинкарук). Загалом тут треба враховувати як існування хаосу, так і існування порядку, водночас існування колізій, пересуд буття, дошкульних космологічних, антропологічних і соціальних проблем.

За новоєвропейської доби хаос і порядок розглядаються на засадах науки – емпіричної і теоретичної, в основі якої лежить ідея наукового закону – повторюваного в явищах, логічно, експериментально та практично обґрунтованого. Доречно зауважити, що нині поняття закону розглядається майже як синонім природничих наук. Але історично феномен закону – це продукт гуманітаристики зокрема юриспруденції. Природничі науки практично почали розробляти ідею закону тільки за середньоевропейської доби, формулюючи їх мовою математики, спочатку геометрії.

Починаючи від XVI ст. і впродовж наступних сторіч (особливо за сьогодення) наукові дослідження проблем хаосу і порядку, зосереджені на розробці технологій логіко-математичних теорій та інформатики. Провідною серед цих теорій є теорія імовірності в усіх її різновидах. Вона встановлює, що пізнання в усіх його формах є імовірним.

Це обумовлюється особливостями взаємодії між мікро-, макро- і мегасвітом, які представляють динаміку хаотичних процесів в просторі і часі, включаючи незворотність функціонування тільки в формі «ансамблів». Динамічні нелінійні системи мають невичерпне розмаїття. Парадоксальним є те, що хаос нібито руйнує буття, але насправді хаос об'єднує буття і створює з нього порядок. Але «порядок» – це те, що включає в структуру буття агента/суб'єкта буття. Йдеться про спостерігача в сенсі ідеї А. Ейнштейна про унікальність відносності (головного концепту теорії відносності). Можна навіть сказати, що відносність (за А. Ейнштейном) є сама

відносність спостережень в квантовому світі як конструкція людини/свідомості. Це не є суб'єктивізмом, а тільки врахування того, що світ немає нічого іншого, крім самого світу як спостерігача – елемента цього світу. Відповідно людина має відповідати за те, що є в світі. Однак відповідальність і є саме буття світу. Отже, суб'єктивність переходить у суб'єктність. Тут маємо цікаву кореляцію з ідеєю Г. Сковороди про людину як Мікрокосм.

Концепти хаології виражають розмаїтість і потенціальність буття, включення в її зміст функціонування концептів «хаос» і «порядок» як доповнення одних другими. Водночас названа концептуальна ситуація констатує «розмитість» змісту концептів «хаос» і «порядок», їх постійне становлення, евристичність, парадигмальність та парадоксальність, що знаходить схематичне вираження у перелічених наративах.

В методологічних координатах *метаантропології* концепт «хаос» може бути зіставлений з *граничним буттям*, яке заперечує безособовий порядок *буденного буття* і стає сходинкою до персоналістично наповненого порядку *метаграничного буття* з його спонтанною творчістю і співтворчістю.

(Див. також: *космос, наука, постнормальна наука, прикладні наукові дослідження, філософія науки, фундаментальні наукові дослідження*).

В. Рижко, Н. Хамітов

ХАРИЗМА (від грець. *harisma* – божественний дар) – здатність особистості глибинно впливати на спільноту, маючи образ героя, святого чи генія в очах своїх послідовників. Поняття «харизма» вперше було використане в соціологічних концепціях Вебера і Трьольча. Людина з харизмою розкриває

свій потенціал, стаючи харизматичним лідером. Це відбувається тоді, коли людина з харизмою має комплекс ідей, які вказують шлях розв'язання суттєвих для спільноти суперечностей.

Авторитет харизматичного лідера сприймається на позасвідомому рівні і не підлягає критичній оцінці. Це відбувається тому, що харизматичні лідери здебільшого з'являються у кризові періоди розвитку соціальних систем (Б. Наполеон, В. Ленін, А. Гітлер). Дана обставина постійно породжує умови для розвитку фанатичного служіння харизматичному лідеру та його ідеям. Енергія фанатизму – це енергія комплексу ідей, що проголошені харизматичним лідером й перетворені на єдино правильні догми, заради яких можна померти. Стаючи фанатиком, людина віддає харизматичному лідеру свою свободу, жадаючи отримати безпеку або повноту життя. Харизматичний лідер стає для фанатика сакралізованим Супер-Его.

Важливо, що в комунікативній системі «харизматичний лідер – фанатики» інфантильними є не тільки останні, а й сам харизматичний лідер. Фанатики переносять на нього образ батька, а він, приймаючи цю роль, стає залежним від їхнього інфантильного переносу. Ця залежність робить харизматичного лідера тоталітарним лідером. Взаємна інфантильність фанатиків та харизматичного лідера постійно породжує тоталітарні режими, в яких свобода особистості кладеться на олтар загального щастя.

Проте харизма лідера не обов'язково породжує тоталітарне буття. Зрілий харизматичний лідер не прагне мати фанатичних послідовників і єдино можливу ідеологію. Він створює відкриті діалогові стосунки зі своїми послідовниками, актуалізуючи їх особистісне зростання.

В методологічних координатах *метаантропології* й *андрогін-аналізу* зрілий харизматичний лідер – це особистість з філософським світоглядом, здатна до співтворчості і андрогінності – єднання *духовності* і *душевності* у ставленні до себе й Іншого.

(Див. також: *андрогін-аналіз, академічна харизма, актуалізуючий психоаналіз, духовність і душевність, метаантропологія, світогляд, філософський психоаналіз, філософський світогляд*).

Н. Хамітов

ХУДОЖНЯ КАРТИНА СВІТУ – цілісна система художньо-образних уявлень про реальну дійсність, яка утворюється на засадах сукупності видів і жанрів *мистецтва*. Означена картина *світу* нерозривно пов'язана з мистецтвом, естетичними почуттями і смислами буття на базі понять краси, гармонії, прекрасного в світі. Найбільш повною і розгорнутою художня картина світу постає у *філософському мистецтві*. Враховуючи образний, а не понятійний характер художньої картини світу (на відміну від *наукової картини світу*) на її формування впливає і такий феномен *культури* як *міфологія*.

Сучасна художня картина світу формується на основі багатьох джерел: творів літератури, живопису, музики, театру, кіно, поезії, а також під впливом мистецтвознавчих досліджень, тематичних теле- і радіопередач, існуючи завдяки постійній і багатогранній творчій і цілісній художній практиці й естетичній діяльності. Художня картина світу може розглядатися на різних рівнях всезагальності – від самого широкого, що передбачає аналіз динаміки загального історичного розвитку мистецтва упродовж століть, до окремих картин того чи іншого періоду. Виділяють такі історичні типи художніх картин світу, які співпадають з історичними етапами розвитку суспільства: первісну, античну, середньовічну, епоху Відродження, Нового часу й сучасну.

Для художньої картини світу характерна мобільність, час від часу зміна її образу, що спричинено відповідними закономірними змінами в художньому осягненні реальної

дійсності. Зміни в ній відбуваються набагато швидше порівняно з іншими картинами світу.

В художній картині світу відбувається еволюція художнього мислення з давніх часів до сьогодення. У кожного народу художня картина світу відрізняється: на неї впливають клімат, географічне розташування певного регіону, традиції та спосіб життя людей. Той чи інший етап історичного часу і художня картина світу корелюються відповідно. Кожна епоха після свого завершення залишає багату і розмаїту культурну спадщину, а люди своєю творчою працею збагачують життя інших красою своєї душі. З таких різних надбань людства складається картина, назва якої – художній світ.

Означена картина світу – це специфічна форма пізнання світу з позиції певного естетичного ідеалу. Художній образ як категорія художньої картини світу поєднує в собі безпосереднє спостереження за зовнішнім і зовнішнім світом людини і його відображення в різних артефактах мистецтва.

Художній образ невід’ємний від культурного середовища, зокрема, від духу епохи, творчості народу, перебігу історичних подій та інших факторів. Він створюється певним художнім засобом (зображенням, звуком, мовою, рухом) або у їхньому поєднанні. У музичному мистецтві образ будується на основі мелодії, а в театральному – за допомогою поєднання мови і музики (опера), музики і пластики (балет). Художні образи в різний історичний час завжди сприймаються по-різному.

Художня картина світу – це створений мистецтвом образ дійсності. Ця картина нагадує своєрідну «мозаїку», зкомпонувати яку можливо, тільки збираючи різні види мистецтва з його різноманітними відтінками.

Існування різнобарв’я мистецтва спричинене тим, що жодний його вид неспроможний створити повну художню картину світу за допомогою своїх засобів. Її можна утворити лише за умови поєднання всіх форм і видів мистецтва.

Оновлення будь-якої картини світу – доволі складний суперечливий процес. Художня картина світу входить у

загальну картину світу як її важлива складова, без неї неможливо було б утворення панорамно-образного уявлення про світ, яке системно розгортає *філософське мистецтво*. Це стає особливо актуальним в кризові моменти розвитку людини і світу.

(Див. також: *культура, мистецтво, наукова картина світу, світ, світогляд, філософське мистецтво*).

В. Драпогуз

Ц

ЦІННОСТІ – концепт низки філософських дисциплін (аксіології, *філософської антропології, філософії культури, етики, естетики*), який визначає значущість того чи іншого явища в бутті людини, культури, суспільства.

Цінності є фундаментом, на якому засноване буття сучасної людини і культури, яке має усвідомлено-світоглядний характер і є результатом вільного вибору.

Сучасний український дослідник В. Ананьїн робить акцент саме на культурному значенні цінності, взагалі розуміючи культуру формою існування цінностей. Український дослідник В. Лісовий дає визначення цінності, яке зближує це поняття з поняттям «ідеал», зазначаючи, що цінність – термін, який окреслює належне та бажане, на відміну від реального і дійсного. Справді, будь-який ідеал як бажане та належне є цінністю, але, з іншого боку, не кожна цінність може бути названа ідеалом. В людському бутті є багато цінностей, які укорінені в наявному, *буденному бутті*. Це стосується передусім матеріальних цінностей, духовні ж цінності, дійсно, завжди постають ідеалами.

При цьому важливо розуміти, що цінності як концепт сьогодні все більше асоціюються саме з духовними цінностями; обираючи цінності людина піднімається над меркантильністю потреб та інтересів. Таке розуміння цінностей, в якому вони, по суті, починають замінювати ідеали, ми зустрічаємо, починаючи з Ф. Ніцше, який проголосив «переоцінку всіх цінностей». Акцент на цінностях, а не на ідеалах маємо й у *філософській антропології* М. Шелера.

Сучасний український дослідник В. Вашкевич зазначає глибинну важливість і пріоритетність духовних цінностей в

житті суспільства. Розгортаючи концепт «духовне життя суспільства», він зазначає, що його результатом є духовні цінності. На його думку, духовний світ особистості ґрунтується на діяльності, спрямованій на засвоєнні й створенні духовних цінностей. В. Вашкевич зазначає, що люди народжуються двічі: спочатку фізично – в акті народження, а потім духовно – в процесі освоєння цінностей, створених людством.

У С. Кримського ми зустрічаємо цікаве поняття «історична цінність». На думку дослідника, такі цінності постають інваріантами людського буття, а тому не змінюються в процесі соціально-економічного поступу, виступаючи вічними способами історичної діяльності, які «зберігаються та збагачуються в цьому процесі».

В методологічних координатах *метаантропології* й *культурної метаантропології* в цінностях буття людини і культури маємо суперечливу взаємодію матеріального і духовного, локального й універсального, особистісного й суспільного, тимчасового й вічного, що визначає їх складну природу. При всій відносності цінностей можна виділити архетипові для будь-якої людини в будь-якій культурі або часі. Дані цінності можна розділити на цінності безпеки, влади, *свободи* й *любові*. Обрання якоїсь з них домінуючою й побудова на цій основі ієрархії архетипових цінностей може формувати й змінювати долю особистостей і цілих культур. Архетипові цінності людини є не лише історичними, а й мета-історичними, більше того, мета-культурними та мета-антропологічними, адже є значущими для будь-якої особистості, народу, нації та культури.

В метаантропології й культурній метаантропології досліджується складна взаємодія цінностей, інтересів й потреб людини в буденному, граничному й метаграничному бутті. В буденному бутті маємо домінанту потреб як над інтересами, так і над цінностями, в граничному вимірі буття інтереси і цінності

домінують над потребами, а в метаграницному бутті маємо гармонійне поєднання цінностей, інтересів й потреб.

(Див. *метаантропологія, метаантропологічний потенціалізм, соціальна метаантропологія*).

С. Крилова, Н. Хамітов

ЦИВІЛІЗАЦІЙНА СУБ'ЄКТНІСТЬ – рівень соціального й культурного буття країни, коли вона зусиллями власної політичної, наукової, художньої й релігійної еліти усвідомлює й конструює своє цивілізаційне майбутнє, спосіб життя, усвідомлює власні, а не нав'язані ззовні *цінності* та формулює справжні національні інтереси. Таке усвідомлення й конструювання, яке здійснюється елітою країни – чинник аутентичності цивілізаційної суб'єктності, а тому її дієвості. Евристичний смисл концепту «цивілізаційна суб'єктність» країни в тому, що суб'єктність розглядається у цілісності її економічних, політичних й духовно-культурних інтенцій.

Вперше концепт цивілізаційної суб'єктності країни був системно обґрунтований в монографії «Цивілізаційна суб'єктність України: від потенцій до нового світогляду й буття людини» українських вчених С. Пирожкова та Н. Хамітова. В даній роботі розвивається методологія *метаантропологічного потенціалізму* і на цій основі розгортається концепція цивілізаційної суб'єктності країни, яка інтегрує різноманітні виміри цієї суб'єктності та враховує її кількісні і якісні параметри.

Цивілізаційна суб'єктність може бути меншою чи більшою, може бути мінімальною або максимальною – слабкою чи сильною. Головним критерієм сили чи слабкості суб'єктності країни може бути здатність створити власний цивілізаційний проєкт та втілювати його в життя. При цьому цивілізаційні проєкти країн бувають дуже різними, що й зумовлює різні історичні долі їх суб'єктів. Тому суб'єктність країни може мати

не лише кількісні, а й якісні характеристики. Очевидно, що можна казати не лише про силу чи слабкість цивілізаційної суб'єктності, а про те, що вона може бути по-різному змістовно наповненою.

Цивілізаційна суб'єктність країни – це здатність реалізовувати власні національні інтереси та заради цього мати можливість впливати на інших, а не бути лише об'єктом впливу. Разом із тим, цивілізаційна суб'єктність – це здатність до незалежності та свободи, спроможність бути собою, розвиватися, розгортати приховані потенції. Це закладає внутрішню суперечність цивілізаційної суб'єктності країн, адже деякі з них більшою мірою налаштовані впливати на сусідів та навіть їх підкоряти, а інші – розвивати свій потенціал і якщо впливати, то не військово-політичними або навіть дипломатичними засобами, а економічними, технічними та духовно-культурними здобутками. Перші країни спрямовані на авторитарну цивілізаційну суб'єктність, яка з необхідністю означає експансію за свої межі й амбіції зі створення наднаціональних угруповань у різних модифікаціях, і відповідно, авторитаризм, який із часом може переходити в тоталітаризм, а другі – на гуманістичну цивілізаційну суб'єктність, що означає зосередженість на іманентному інноваційному розвитку і при цьому на відкритість до світу, яка виявляється у практиках демократії.

Інша справа, що в історичних реаліях розвитку людства до кінця Другої світової війни гуманістичний тип цивілізаційної суб'єктності сприймався як недосуб'єктність чи навіть об'єктність, а імперськість у різних її проявах поставала вищим критерієм суб'єктності та цивілізаційного розвитку. У другій половині XX століття, тим більше на початку XXI століття, ситуація змінюється – гуманістичний тип суб'єктності стає все більш значущим. Країни, що його обирають, демонструють більш високий рівень життя, безпеки і самореалізації громадян, а також мають вищий рівень авторитетності та впливу на міжнародній арені.

Це дозволяє визначити типологію суб'єктності країн, в якій можна виділити чотири її типи: слабкі країни з авторитарною суб'єктністю; сильні країни з авторитарною суб'єктністю; слабкі країни з гуманістичною суб'єктністю; сильні країни з гуманістичною суб'єктністю.

При цьому якісні та кількісні характеристики суб'єктності взаємопов'язані. Так, авторитарна суб'єктність країни, посилюючись, стає імперською суб'єктністю, яка в найгірших випадках набуває ще й тоталітарних рис, тоді як посилення гуманістичної суб'єктності робить її інноваційною і посправжньому демократичною. Сильна авторитарна суб'єктність як імперська суб'єктність і сильна гуманістична суб'єктність як інноваційна й демократична можуть зробити країну світовим суб'єктом. Проте це відбувається по-різному. Імперська суб'єктність є виходом на світовий рівень передусім у військово-політичній та ідеологічній площинах, що означає її тимчасовість; тоді як інноваційна демократична суб'єктність означає вихід на цей рівень у більш широкому спектрі цивілізаційного розвитку – від економічних до духовно-культурних здобутків, це зумовлює її довго тривалість і плідну взаємодію як всередині країни, так і у відносинах з міжнародними партнерами.

Цивілізаційна суб'єктність країни – це вільна й цілісна реалізація власних національних інтересів, яка враховує національні інтереси не лише партнерів, а й конкурентів. Без цього цивілізаційна суб'єктність актуалізується лише *волею до влади* й втрачає адекватність.

Специфіка набуття Україною цивілізаційної суб'єктності в сучасному світі полягає в тому, що цей світ є глобальним. Він став глобальним зусиллями наддержав і транснаціональних корпорацій. Події, які відбуваються в одній країні, доволі скоро стають відомими в інших країнах, вони починають обговорюватися в глобальній мережі Інтернет по всьому світу. Особливо якщо країна перебуває на перехресті цивілізацій і корегує геополітичні вектори. Україна є саме такою країною,

тому сьогодні потрібен аналіз змін національних інтересів навіть віддалених партнерів і конкурентів, не кажучи вже про країни, що знаходяться поруч.

Реалізація цивілізаційної суб'єктності країни потребує особливої *волі до суб'єктності* – і народу, і його лідерів. Без такої волі будь-які теорії суб'єктності та закони, спрямовані на її розвиток, будуть марними. Подіями всієї своєї історії Україна довела, що її народ має волю до цивілізаційної суб'єктності. Інша справа, що така воля наражає на небезпеки й випробування. Їх подолання потребує не просто спонтанних дій, а й глибокої трансформації світогляду відповідно до викликів і небезпек сучасності та здатності втілювати новий світогляд у життя.

(Див. також: *буття граничне, воля до влади, воля до пізнання і творчості, воля до співтворчості, воля до суб'єктності, метаантропологія, метаантропологічний потенціалізм, соціальна метаантропологія, суб'єктність*).

Н. Хамітов

ЦИВІЛІЗАЦІЯ – інтегральне поняття *філософії культури* й філософії історії, яке виражає спрямованість історичного розвитку людства і його цілісність. В сучасному соціогуманітарному дискурсі концепти «цивілізація» та «цивілізованість» окреслюють багатовимірність, відкритість й гуманістичність людського буття.

В традиції, яка походить від О. Шпенглера, цивілізація визначається через її протиставлення *культури*. В цій традиції цивілізація – це етап розвитку народу (групи народів), який слідує за етапом розквіту культури – релігії, філософії, мистецтва – і означає науково-технологічний, економічний і політичний розвиток. Проте цей розвиток, одночасно є деградацією й згасанням культури, яка й породила цивілізацію. За О. Шпенглером культура – молодість народів, тоді як

цивілізація – їх зрілість і старість. І хоча в будь-якій цивілізації до кінця її існування живе відлуння культури, і цивілізації мають певну спадкоємність, їх духовні й гуманістичні прояви, а також потенціал і реальність спадкоємності між ними доволі малі. Тому доля цивілізації трагічна, а поняття цивілізованості є доволі умовним.

Визнаючи певну справедливість позиції О. Шпенглера, коректніше казати про етапи історії народу, на яких маємо акцент або на духовній складовій, або на технологічній, економічній і політичній. Адже ці складові постійно обумовлюють одна одну, а етапів домінування духовного або матеріально-прагматичного начал може бути декілька.

Можна погодитися з концептуальними підходами О. Шпенглера, а також А. Тойнбі й С. Хантінгтона, що кожна цивілізація – унікальний феномен. Проте цивілізованість є загальною характеристикою людського буття, в якій поєднуються матеріальне і духовне в їх локальному та універсальному, особистісному та комунікативному виявах.

Слід констатувати динамічний характер будь-якої цивілізації – явища, що розвивається, і її здатність взаємодіяти з іншими цивілізаціями. Цивілізація як локальний феномен може бути визначена як наростання економічного, політичного, науково-технологічного й духовно-культурної потенціалу того чи іншого народу; цілісність такого наростання зазвичай зумовлюється державою. Проте ті або інші елементи цивілізації можуть століттями існувати до виникнення держави, класичний приклад цього – Україна.

Необхідно чітко усвідомлювати історичний момент виникнення цивілізацій і цивілізованості, який є одночасно їх важливим критерієм, – вихід за межі родових (кланових, плеємінних) структур з їх світоглядною і соціальною замкненістю у більш універсальний простір міжетнічної і міжособистісної комунікації, в якому маємо спільність цінностей, а не крові й походження.

І хоча цивілізація в найпростіших формах є забезпеченням *волі до самозбереження і продовження роду*, вона виходить за межі лише самозбереження й продовження роду у простір творчості і поваги до особистості незалежно від її походження. Саме це зумовлює більший *гуманізм* цивілізованості як способу організації людського буття порівняно з дикістю і варварством. Варварство й особливо дикість протистоять цивілізованості як радикальне заперечення гуманізму, зокрема здатності приймати людину з іншим походженням, йти на компроміси, шукати консенсус. Саме світоглядні *цінності*, які виходять за межі родового буття, породжують ті інтереси та принципи, які створюють нову культуру раціональності, нові технології, економічні, правові й політичні відносини, що зазвичай вважаються цивілізованими.

Визначення ключового критерію цивілізації в якості виходу за межі родових відносин у взаємодію, де панує спільність цінностей, а не крові й походження, дозволяє зробити висновок: розгортання кланово-олігархічних структур в сучасних країнах, є, по суті, запереченням природи цивілізації, поверненням до архаїки у масках цивілізованості.

Цивілізація як загальнолюдське явище може бути осмислена передусім як міра розвитку *людини*, міра гуманістичності. В поняттях «цивілізація» та «цивілізованість» прихована ціннісна забарвленість, яка дозволяє вважати, що кінцевий смисл будь-якого поступу – не влада, а людина в розгортанні її свободи та всіх конструктивних тілесних, моральних і творчих потенцій. Усвідомлюючи це, можна зробити висновок, що *цивілізаційна суб'єктність* країн означає не лише їх самостійність і відокремленість, нехай і на основі *інновацій*, суб'єктність повинна бути цивілізованою – мати універсальний гуманістичний характер, який об'єднує різні цивілізації та цивілізаційні світи, які їх інтегрують.

Існує складна діалектика *особистості* й народу в ході цивілізаційного процесу. Цивілізація як локальний феномен того чи іншого народу дає особистості переживання

ідентичності зі спільнотою завдяки мові й традиціям, а також спільному економічному й політичному середовищу. З іншого боку, утвердження цінності й значущості людини як особистості, створення умов для її самореалізації – головний критерій розвитку окремої цивілізації і, по суті, означає цивілізованість як універсальну характеристику світу.

Н. Хамітов

ЦИФРОВА КУЛЬТУРА – 1) в широкому сенсі: підвищення рівня умінь і навичок використання сучасних інформаційних технологій і гармонійна комунікація суб'єктів цього процесу; 2) у строгому сенсі: *культура* в «електронному вигляді», артефакти якої представлені на різних ресурсах Інтернет-простору, а тому можуть бути знайдені пошуковими системами в Інтернеті і можуть поширюватися та обговорюватися в соціальних мережах.

С. Крилова

ЦИФРОВІ ТРАНСФОРМАЦІЇ В КУЛЬТУРІ – процеси змін в *культурі*, коли її артефакти не лише копіюються (скануються) і поширюються, а й створюються в «електронному вигляді».

Це приводить до змін в культурному (передусім мистецькому) середовищі, зокрема в комунікативній системі «автор – твір – глядач». Культурні артефакти стають більш доступними і актуалізують інтенсивну інтерактивну взаємодію; за допомогою пошукових систем в Інтернеті вони більш інтенсивно поширюються та обговорюються, особливо в соціальних мережах.

Результатом цифрових трансформацій в культурі стає *цифрова культура* в строгому сенсі слова – культура в

електронній представленості, на екранах, яку ми можемо назвати екранною культурою.

При всіх позитивних рисах цифрових трансформацій в культурі, що породжують феномен цифрової культури, є низка негативних тенденцій. Це процес клонування культури – її деперсоналізація завдяки можливості легкого копіювання творів і пов'язаної з цим спокуси порушення авторського права у вигляді плагіату та/або незаконного комерційного чи навіть некомерційного використання (цифрове піратство).

В будь-якому разі цифрові трансформації в культурі – це новий виклик людській природі, відповідь на цій виклик змінить цю природу – або в напрямку деградації когнітивних і креативних здібностей, або їх розвитку.

С. Крилова

Ч

ЧАС І ВІЧНІСТЬ – фундаментальні категорії *буття людини*, що описують необоротність розвитку від минулого до майбутнього через сьогодення, властиву нашому *світу*, і можливість буття поза цією необоротністю. Час тих чи інших форм буття може збігатися з їх тривалістю (наприклад, час динозаврів, час вікінгів – тобто час як синонім епохи). Поняття «час» описує тривалість, послідовність процесів і якісні зміни в них. Людина переживає час насамперед у контексті тривалості свого життя і його вікових ступенів – дитинства, юності, молодості, зрілості.

Існують три базові просторові метафори усвідомлення часу: коло, пряма, спіраль. Коло як образ часу і Вічності характерний для язичеських культур, у яких час є циклічним – «все повертається на круги свої». У християнській культурі людський час трактується як лінія, у якої є початок – вигнання Адама та Єви з Раю-Вічності, а також кінець – апокаліптичне завершення грішного світу і виникнення «нової Землі і нового Неба»; після цього знову запанує Вічність, що є стан буття у світі, в якому відбувається єднання минулого, сьогодення та майбутнього.

Метафора спіралі дозволяє усвідомити присутність Вічності в будь-якому відрізку часу. У такій світоглядній моделі Вічність може бути усвідомлена як всеєдність часів, яка при цьому парадоксально продовжує розвиток – кожен наступний виток спіралі є самодостатній світ, що вносить свою унікальність у загальну палітру Вічності.

Н. Хамітов

ЧОЛОВІЧЕ І ЖІНОЧЕ – фундаментальні вияви *буття людини*, поєднання яких знаменує цілісність цього буття, приводячи до народження і розвитку нової людини (і/або нового в людині) на біологічному, психологічному, соціальному й екзистенціальному рівнях. Для виконання такого онтологічного завдання на всіх цих рівнях повинні виявити себе і чоловіче, і жіноче.

На біологічному рівні чоловіче і жіноче проявляють себе в сексуальності і реалізації волі до продовження роду, на психологічному і соціальному вони виявляються у феномені *гендеру*, гендерних стереотипів і ролей. На екзистенціальному рівні чоловіче і жіноче розкривають себе як *духовність і душевність*.

Роздвоєність людського буття на чоловіче і жіноче – одна із самих глибинних його таємниць. Це одна з фундаментальних причин переживання людиною самотності і сирітства. Людське життя народжується з взаємодії чоловічого і жіночого, лише смерть не має потреби в їхньому з'єднанні. Переживання любові, що рано чи пізно наповняє будь-яку людину, говорить про те, що єдність чоловічого і жіночого вище всього тілесного і тимчасового в людському бутті.

Чоловіче і жіноче начала як два шляхи існування є вираженням єдиної людської сутності. Це очевидно хоча б тому, що вони постійно спрямовані до єдності. Але єдину сутність чоловічого і жіночого потрібно вивести з їхньої взаємодії, а не стверджувати її, відсуваючи убік трагічну проблему з'єднання і *самотності* чоловіка і жінки. Лише тоді в абстрактні й сухі дослідження людини увійде стихія життя.

Н. Хамітов

Ш

ШТУЧНИЙ ІНТЕЛЕКТ – *інтелект*, створений людиною з метою полегшення життя і звільнення від *самотності*. Створення штучного інтелекту означає його моделювання на будь-якій основі.

З позицій *метаантропології* створення «сильного» штучного інтелекту – здатного до осмислених дій, подібних діям людини – можливе при введенні нового методологічного принципу: моделюватись має не просто інтелект, а суб'єкт інтелекту. Отже, виникає завдання побудови суб'єкта штучного інтелекту або інакше – штучного суб'єкта, який має інтелект.

Тож для створення суб'єкта «сильного» штучного інтелекту недостатньо використовувати нейронний підхід, просто моделюючи структуру мозку людини. Суб'єкт є носієм дії та *діалогу* з собі подібними, що забезпечує його саморозвиток, тому штучний суб'єкт інтелекту може бути створений у процесі виконання ним діяльності, що вимагає діалогу з природним суб'єктом – *людиною*.

Такий діалог можливий лише поза *буденним буттям людини*, у ситуації, коли суб'єкт штучного інтелекту розглядається не як «Воно», бо як «Ти», «Інший», який має свободу і здатний вступити в співтворчість, що означає *граничний і метаграничний* виміри людського буття.

Лише дієва персоналізація суб'єкта штучного інтелекту здатна породити у нього когнітивні процеси і дії, подібні до людських. У цьому контексті коректніше говорити не про створення суб'єкта штучного інтелекту, а про його виховання, що буде означати його олюднення. Саме це є умовою безпеки людини у взаємодії з суб'єктом штучного інтелекту.

(Див. також: *інтелект, метаантропологія штучного інтелекту, олюднення штучного інтелекту*).

Н. Хамітов

Щ

ЩАСТЯ – переживання вищої повноти й осмисленості буття, стан радості від того, як складається життєвий шлях. Враховуючи значущість осмислення людиною сенсу життя для набуття щастя, концепти «смысл життя» і «щастя» можна співвіднести з категоріями «можливість» і «дійсність».

Виходячи з учення Сократа, щастя є процес вільного пізнання себе і світу в діалозі з іншими людьми. Платон бачить смысл щастя людини в осягненні світу ідей і поєднання з ним безсмертної душі, щастя для суспільства – це справедливість. Епікур усвідомлює щастя як відсутність страждання – у спокої, що є результатом досягнення самодостатності й відстороненості від життя суспільства, звідси життєве кредо: «Прожити непомітно».

Щастя для Августина Блаженного – у досягненні людиною стану любові до Бога і подоланні тієї частини особистості, що розчинилася в земному. М. Фічіно розуміє щастя як злиття людини з Богом у творчому акті. Г. С. Сковорода бачить щастя в «спорідненій праці» людей, у їхній душевній і духовній взаємодії.

У контексті філософії Ф. Ніцше щастя можна розуміти як процес еволюціонування *людини* через реалізацію волі до влади над собою і світом. У марксизмі щастя трактується як суспільна практика, що переборює *відчуження* людини. Е. Фромм бачить щастя в реалізації стратегії біофілії – стратегії любові до життя в різних його проявах. М. Бердяєв називає щастям свободу духу, який реалізується у творчості, що з'єднує людське й Божественне.

Польський філософ В. Татаркевич, автор трактату «Про щастя», виділив чотири основних прояви щастя в людському бутті: 1) прихильність долі, удача; 2) стан інтенсивної радості;

3) володіння найвищими благами; 4) почуття задоволення життям.

У *метаантропології* феномен щастя усвідомлюється як рух від буденного буття людини до граничного і метаграничного буття. Разом із тим, щастя виявляється в кожному із цих вимірів людського буття. У *буденному бутті людини* щастя – це найбільш повна реалізація волі до самозбереження (безпеки) і продовження роду. У *граничному бутті людини* щастя реалізується, з одного боку, у знаходженні всезростаючої влади над собою і світом, з іншого боку - у реалізації волі до пізнання і творчості. У *метаграничному бутті людини* щастя – це відкритість світу, яка веде до єдності свободи і любові.

Н. Хамітов, С. Крилова

Я

ЯН І ІНЬ – категорії китайської *культури* і філософії, насамперед даосизму, які виражають універсальний дуалізм світу: чоловічого і жіночого, світлого і темного, пасивного й активного, небесного і земного, твердого і м'якого.

У традиційній китайській космогонії поява Ян і Інь знаменує начало упорядкування одвічного хаосу енергії «ци». У ряді шкіл Ян і Інь тлумачаться як начала, породжені «Великою Межею» (Тай Дзи). Сміслом взаємодії Ян і Інь є Дао – всезагальний закон і шлях гармонізації протилежностей, якому в західній культурі відповідає поняття *«андрогінізм»*.

Н. Хамітов

ЛІТЕРАТУРА З ПРОБЛЕМАТИКИ «ФІЛОСОФІЯ НАУКИ І КУЛЬТУРИ»

1. Андрос Є.І. Всезагальне та індивідуальне в культурі за умов глобалізації. Людина і культура в умовах глобалізації. Київ: ПАРАПАН, 2003.
2. Андрущенко В. Організоване суспільство: проблеми суспільної самоорганізації та інституалізації в період радикальних трансформацій в Україні на рубежі століть: досвід соціально-філософського аналізу: у двох книгах. 3-є видання, виправлене і доповнене. К.: Знання України. 2018.
3. Андрущенко В. У пошуках свободи. Історіософія української культури від найдавніших часів до наших днів. К.: Людмила, 2023.
4. Андрущенко В., Хамітов Н. Філософська освіта і наука як каталізатор цивілізаційного проєкту України // Вища освіта України, № 2, 2017.
5. Андрущенко Т.І. Два плани існування естетичного та художнє осмислення «єдиного». Гілея, науковий вісник. Збірник наукових праць. 2011. № 43.
6. Антологія сучасної філософії науки або усмішка ASIMO / пер. з англ.; за наук. ред. В. П. Мельника, А. С. Синиці. Львів: ЛНУ імені Івана Франка, 2017.
7. Антропологічні виміри сучасної науки: колективна монографія / За заг. ред. Мельника В. П. Львів, 2012.
8. Белл Д. Культурні суперечності капіталізму. Сучасна зарубіжна соціальна філософія. Київ: Либідь, 1996.
9. Бердяев Н. Смысл творчества. К.: Центр учебной литературы, 2021.
10. Богуцький Ю. Самоорганізація культури: онтологія. Динаміка. Перспективи. Київ: Веселка, 2008.
11. Бондарук С.О. Парадокси мультикультуралізму: ліберальні свободи, рівноцінність культур і проблема

- визнання. Науковий вісник Волинського державного університету. Серія : Суспільні науки. 1999. № 11.
12. Бороздих Н.В. Принципи відкритої науки як основа формування наукового простору в Україні. Наука та наукознавство. 2023. № 2 (120). 2023.
 13. Булатов М.О. Головні етапи розвитку поняття свободи в історії європейської філософії // Людина в цивілізації ХХІ століття: проблема свободи. К., 2005.
 14. Вандерфельс Б. Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого. К. 2004.
 15. Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму. Київ: Основи, 1994.
 16. Головка Б.А. Філософська антропологія. К., 1997.
 17. Горак Г.І. Смысл життя, безсмертя буття і доля людини // Філософсько-антропологічні читання'96. 1996. Вип. 2.
 18. Губерський Л., Андрущенко В., Михальченко М. Культура. Ідеологія. Особистість: Методолого-світоглядний аналіз: монографія. К.: Знання України, 2002.
 19. Дельоз Ж., Гваттарі Ф. Що таке філософія? К.: Астролябія, 2015.
 20. Добронравова І.С., Сидоренко Л.І. Філософія та методологія науки. Підручник. К.: ВПЦ «Київський університет», 2008.
 21. Докінз Р. Егоїстичний ген. Харків: КСД, 2017.
 22. Докінз Р. Сліпий годинникар. Харків: КСД, 2018.
 23. Докінз Р. Наука для душі. Нотатки раціоналіста. К.: Наш формат. 2019.
 24. Драпогуз В. П. Екстраполяція як метод соціального пізнання. Київ : ВАДЕКС, 2014.
 25. Енаф М. Ціна істини. Київ: Дух і Літера, 2019.
 26. Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. Під кер. Барбари Кассен. Пер. з фр. Том 1 – 4. К.: Дух і літера, 2011-2016.

27. Жулай В. Подієвість і моральність: проблеми самоздійснення людини в сучасному світі. К.: Наукова столиця, 2023.
28. Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації К.: Лібра, 2001.
29. Кайку Мічіо. Майбутнє розуму. Наукові спроби досягнути, вдосконалити і підсилити інтелект. Видавництво: Літопис, 2017.
30. Карпенко И.В. Философское пространство культуры: человек философствующий и человек повседневности. Х.ХНУ им. Н.В. Каразина, 2006.
31. Категории философии и категории культуры. К., 1983.
32. Ковадло Г.П. Моральність в екзистенціальному та есенційному вимірах // Людина в есенційних та екзистенціальних вимірах. К., 2004.
33. Конверський А.Є. Логіка. 5-те вид. перероб. та доп. К.: Центр учбової літератури, 2015.
34. Конверський А. Критичне мислення. К.: Центр навчальної літератури, 2022.
35. Кремень В Г. Філософія людиноцентризму в стратегіях освітнього простору. К.: Педагогічна думка. 2009.
36. Крилова С. Безсмертя особистості: ілюзія чи реальність? К., 1999.
37. Крилова С. Краса людини: особистість, сім'я, суспільство (соціально-філософський аналіз). Ніжин: Аспект-Поліграф, 2011.
38. Крилова С. Краса людини в життєвих практиках культури. Досвід соціальної та культурної метаантропології і андрогін-аналізу. Видання 2-е, перероблене і доповнене. К.: КНТ, 2020.
39. Крилова С.А. Феномен соборності культури: соціальне партнерство в його граничних і метаграничних вимірах // Єдність навчання і наукових досліджень – головний принцип університету. Київ: НПУ ім. М. Драгоманова, 2016.

40. Крилова С.А. Формування національної ідентичності і самоідентичності людини в процесі вивчення філософії та культурології // Сучасні заклади освіти: одинадцята міжнародна виставка. К.: 2020.
41. Кримський С.Б. Генезис форм і законів мислення. К.:1962
42. Кримський С.Б. Научное знание и принципы его трансформации. К.: Наукова думка, 1974.
43. Кьеркегор С. Наслаждение и долг. К., 1994.
44. Кун Томас. Структура наукових революцій. К.: Port–Royal, 2001.
45. Кубальський О.Н. Філософське осмислення перспектив кодифікації мови як чинника розвитку науки. Філософська думка. №2. 2022.
46. Кубальський О.Н. Наукова комунікація в добу глобалізації та соціальної турбулентності. Освітній дискурс: збірник наукових праць, 2022. № 41 (7-9).
47. Кубальський О.Н. Уточнення значущості принципу детермінізму у сучасній науковій теорії. Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії». 2022. № 66.
48. Кубальський О.Н. Пізнавальний інтерес як чинник розвитку науки: соціальнета антропологічне підґрунтя. Перспективи. Соціально-політичний журнал. 2023. Вип. № 1.
49. Кубальський О.Н. Принципи рівності, різноманітності, відкритості та співробітництва як базисні компоненти демократизації науки. Вісник Національного авіаційного університету. Серія: Філософія. Культурологія. 2023. №1 (37).
50. Левчук Л.Т. Психоанализ: історія, теорія, мистецька практика. К., 2000.

51. Людина і світ. Підручник: Андрущенко В.П., Бугров В.А., Губерський Л.В. та ін. Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет». К.: 2024.
52. Лях В.Е. Екзистенціальна свобода: вибір та відповідальність (філософська концепція Ж.-П. Сартра) // Філософська та соціологічна думка. 1995. № 5 – 6.
53. Локтев В.М. Чи має фундаментальна наука незалежний статус в Україні? // Вісник НАН України. 2021. № 6. С. 52—58. <https://doi.org/10.15407/vsn2021.06.052>
54. Малахов В.А. Культура и человеческая целостность. К., 1984.
55. Марк Аврелий. Наедине с собой. К., Черкасы, 1993.
56. Менжуліна Л. Міфоаналіз: вступ до «критики темного розуму». К., 1998.
57. Михальченко М.І. Україна як нова історична реальність: запасний гравець Європи. Дрогобич: Відродження, 2004.
58. Мулярчук Є. І. Філософія і педагогіка покликання: монографія. Київ: Дух і літера, 2019.
59. Мулярчук Є. І. Про поняття покликання // Філософська думка. Київ, 2017. № 3.
60. Патнем Г. Розум, істина й історія. К.: Альтернатива. 2003.
61. Пирожков С.І., Хамітов Н.В. Цивілізаційний проєкт України: від амбіцій до реальних можливостей / С.І. Пирожков, Н.В. Хамітов // Вісник НАН України, 2016, № 6.
62. Пирожков С.І., Хамітов Н.В. Цивілізаційний вибір України в глобалізованому світі // Дзеркало тижня, № 28, 13 серпня 2016.
63. Пирожков С.І., Хамітов Н.В. Україна: від штучної та реальної конфронтації до консолідації // Дзеркало тижня, № 28 (324), 22 липня 2017.
64. Пирожков С.І., Хамітов Н.В. Українське суспільство на шляху консолідації // Вісник НАН України, 2017. № 11.

65. Пирожков С.І., Хамітов Н.В. Чи є Україна цивілізаційним суб'єктом історії та сучасності? // Вісник НАН України, 2020, № 7.
66. Пирожков С.І., Хамітов Н.В. Цивілізаційна суб'єктність України: від потенцій до нового світогляду і буття людини. Київ: Наукова думка. 2020.
67. Пирожков С.І., Хамітов Н.В. Національна стійкість заради незалежності і розвитку України // Освіта і суспільство, 2021, № 7-8 (40-41).
68. Пінкер Стивен. Просвітництво сьогодні. Аргументи на користь розуму, науки та прогресу. К.: Наш формат, 2019.
69. Попович М. В. О философском анализе языка науки. К.: Наукова думка. 1966.
70. Попович М.В. Раціональність і виміри людського буття. К., 1997.
71. Попович М.В. Творчество и идея целостности // Світогляд і духовна творчість. К., 1993.
72. Рижко В. А. Неоконцептологія. Монографія. К.: Логос, 2016.
73. Рижко Л.В. Науковий простір: філософський і наукознавчий аспекти Київ: ІВЦ Держкомстату України, 2000.
74. Рижко Л.В. Топологія науки. Центр дослідження науково-технічного потенціалу та історії науки ім. Г.М. Доброва НАН України. Київ: 2009.
75. Розова Т.В., Чорна Л.В. Людина. Культура. Філософія. (Проблема людини в європейській філософії). Книга 1. Київ-Одеса: освіта України, 2015.
76. Свириденко Д.Б. Академічна мобільність: відповідь на виклики глобалізації: К.: В-во НПУ імені М.П. Драгоманова, 2014.
77. Ситниченко Л.А. Человеческое общение в интерпретациях современной западной философии (критический анализ). К., 1990.

78. Сковорода Г. Вірші. Пісні. Байки. Діалоги. Трактати. Притчі. К., 1983.
79. Сохань Л.В. Искусство житнетворчества. Предназначение. Житнетворчество. Судьба. К.: Издательский Дом Дмитрия Бураго, 2010.
80. Табачковський В.Г. Образ людини: від «родової всезагальності» до «тотальності індивідуальної екзистенції» // Людина в есенційних та екзистенціальних вимірах. К., 2004.
81. Табачковський В.Г. Світоглядно-антропологічні колізії процесу глобалізації. Людина і культура в умовах глобалізації. Київ : ПАРАПАН, 2003.
82. Табачковський В.Г., Булатов М.О., Хамітов Н.В. та ін. Філософія. Світ людини. Курс лекцій. К., 2003.
83. Таранов С. Теологічний екзистенціалізм. К.: Четверта хвиля, 2014.
84. Таранов С. Словацькі лекції з онтології війни та деонтології миру. Київ: Четверта хвиля, 2022.
85. Таранов С. Внутрішня історія філософії. Нариси з теології історії мислення. Київ: Центр гуманітарної освіти НАН України, 2023.
86. Тейлор Ч. Політика визнання // Мультикультуралізм і «політика визнання». К.: Альтерпрес, 2004.
87. Тішнер Ю. Філософія драми. Київ: Дух і літера. 2019.
88. Тоффлер О. Особистість майбутнього // Генеза, № 1. 1996.
89. Унамуно М. О трагическом чувстве жизни у людей и народов // О трагическом чувстве жизни. К., 1996.
90. Філософський енциклопедичний словник. – К.: Абрис, 2002.
91. Философская антропология: словарь. Под ред. Н. Хамитова. 4-е издание. К.: КНТ, 2017.
92. Феєрабенд П. Проти методу. Київ: Темпора, 2022.

93. Філософія науки : підручник / І. С. Добронравова, Л. І. Сидоренко, В. Л. Чуйко та ін.; за ред. І. С. Добронравової. К.: ВПЦ "Київський університет", 2018.
94. Фромм Э. Бегство от свободы // Бегство от свободы. Человек для себя. Минск, 1997.
95. Хамитов Н. Освобождение от обыденности: искусство как разрешение противоречий жизни. К., 1995.
96. Хамитов Н.В. Одиночество женское и мужское. Опыт вживания в проблему. Издание 4-е, дополненное и переработанное. К.: Атика, 2010.
97. Хамітов Н.В. Екзистенціальний вимір статі // Людина в есенційних та екзистенціальних вимірах. К., 2004.
98. Хамітов Н.В. Майбутнє екзистенціалу «свобода» // Людина в цивілізації ХХІ століття: проблема свободи. К., 2005.
99. Хамітов Н. Європейська людина як екзистенціально-антропологічний тип: плюральність шляхів та вимірів // Антропокультурні чинники європейського вибору України. К.: Наукова думка, 2014.
100. Хамітов Н. Філософська антропология як метаантропология: метатеорія гуманітарних наук і філософія антропо-трансценденції // Філософія людини як шлях гуманізму та гідності у граничному бутті суспільства. К.: Видавництво НПУ імені М.П. Драгоманова, 2016.
101. Хамітов Н., Гармаш Л., Крилова С. Історія філософії. Проблема людини. Видання 5-е, виправлене і доповнене. К., 2017.
102. Хамитов Н. Философия: бытие, человек, мир. 4-е издание, исправленное и дополненное. К.: КНТ, 2017.
103. Хамітов Н. В. Самотність у людському бутті. Досвід метаантропології. 3-е видання, перероблене та доповнене. К.: КНТ, 2018.

104. Хамітов Н.В. Філософська антропологія: світовий та вітчизняний контексти // Вісник НАН України, 2021, № 5.
105. Хамітов Н.В. Академічна філософія як наука і мистецтво // Вісник НАН України, 2022, № 4.
106. Хамітов Н.В. Філософська антропологія: актуальні проблеми. Від теоретичного до практичного повороту. 5-е видання, виправлене і доповнене. К.: КНТ, 2023.
107. Хамитов Н., Зобин С. Метаантропология как теория эволюции сильного искусственного интеллекта: проблема новой экзистенции и новой культуры // Людина. Екзистенція. Культура: зб. наук. праць. За ред. Н. Хамітова і С. Крилової. Київ: КНТ, 2020.
108. Хамитов Н., Крылова С. Этика: путь к красоте отношений. К.: КНТ, 2007.
109. Хамітов Н., Крилова С. Філософський словник. Людина і світ. 2-е видання, виправлене і доповнене. – К.: КНТ, 2018.
110. Хамитов Н., Крылова С. Очеловечивание сильного искусственного интеллекта: подход метаантропологии // Людина і штучний інтелект. Київ: КНТ, 2020.
111. Хамітов Н.В., Крилова С.А. Людина і культура: словник. Філософська антропологія, філософія культури, культурологія. 2-е видання, виправлене і доповнене. К.: КНТ, 2023.
112. Хамитов Н., Менжулина Л. Антропологические парадигмы и мифологемы европейской философии. К., 1998.
113. Хамітов Н.В., Жулай В.Д., Крилова С.А. Соціокультурні складові цивілізаційного поступу України: толерантність, діалог, партнерство // Наукові записки Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І.Ф. Кураса НАН України. № 4 (90), 2018.
114. Хамітов Н., Жулай В. Духовні смисли та цінності цивілізаційного проекту України // Втрата і знаходження

- сенсу в бутті людини: можливості психоаналізу, арт-терапії і філософської публіцистики. Збірник наукових праць / За ред. Н. В. Хамітова. К.: Інтерсервіс, 2018.
115. Хамітов Н. Академічна доброчесність як виклик, вимога і воля: контексти філософської антропології, етики й філософії освіти // Філософія освіти. Philosophy of Education. 29 (2) 2023.
 116. Хамітов Н.В., Любимий Я.В., Крилова С.А. Збереження і розвиток цивілізаційної суб'єктності України: шлях гуманістичних інновацій // Збереження і розвиток України в умовах війни та миру: національна доповідь / ред. кол. С. І. Пирожков, Н. В. Хамітов, Є. І. Головаха, С. С. Дембіцький, Е. М. Лібанова, О. В. Скрипнюк, С. В. Стоєцький; Інститут держави і права ім. В. М. Корецького НАН України. Київ, 2024.
 117. Харарі Ю.Н. Людина розумна. Історія людства від минулого до майбутнього. Харків: КСД. 2018.
 118. Цивілізаційний вибір України: парадигма осмислення і стратегія дії: національна доповідь / Ред. кол.: С.І. Пирожков, О.М. Майборода, Ю.Ж. Шайгородський та ін.; Інститут політичних і етнонаціональних досліджень ім. І.Ф. Кураса НАН України. К.: НАН України, 2016.
 119. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. К., 1992.
 120. Шашкова Л.О. Міждисциплінарні і трансдисциплінарні стратегії: підхід філософії науки // Філософія фінансової цивілізації: людина у світі грошей. Збірник наукових праць. Київ, ДВНЗ «Університет банківської справи». 2019.
 121. Шашкова Л.О. Політичний поворот у філософії науки // Політологічний вісник, № 87, 2021.
 122. Шашкова Л.О. Трансдисциплінарні перспективи експериментальних практик наукового мистецтва // Вісник Національного авіаційного університету. Серія:

- Філософія. Культурологія: Збірник наукових праць. Том 36, № 2. 2022.
123. Шашкова Л.О., Крилова С.А. Академічна доброчесність і академічна харизма вченого: цінності відкритості й довіри // Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник. № 2 (22) / 2023.
 124. Шашкова Л. О. Наукова комунікація в складних соціальних контекстах: підходи соціальної філософії науки та соціальної епістемології // Вісник Національного авіаційного університету. Серія: Філософія. Культурологія: Збірник наукових праць. 2024. №1 (39).
 125. Шинкарук В.И. Философия и мировоззрение // Человек и мир человека. К., 1977.
 126. Шинкарук В.І. Віра, надія, любов // Віче. 1994. № 4.
 127. Шинкарук В. Методологічні засади філософських вчень про людину // Філософська антропологія: екзистенціальні проблеми. К.: Пед. думка, 2000.
 128. Barnes B. Elusive Memories of Technoscience // Perspectives on Science: Historical, Philosophical, Social. Technoscientific Productivity. Vol. 13. № 2. 2005.
 129. Bernadette Bensaude–Vincent. Technoscience and Convergence: A Tranmutation of values? // Summerschool on Ethics of Converging Technologies. Dormotel Vogelsberg, Omrod / Alsfeld, Germany. 2008.
 130. Bensaude Vincent, B., Loeve, S., Nordmann, A., & Schwarz, A. (Eds.). Research Objects in their Technological Setting (1st ed.). Routledge. 2017.
 131. Bidney D. Theoretical Anthropology. N.Y., 1968.
 132. Bray Francesca, Hahn Barbara. The Goddess Technology is a polyglot': a critical review of Eric Schatzberg, Technology: critical history of a concept. History and Technology. 38:4. 2022.
 133. Cassirer E. Philosophie der symbolischen Formen, Bd 1 – 3, B., 1923 1929.

134. Cassirer E. An essay on man. An introduction to a philosophy of human culture. New Haven, 1945.
135. Castells M. The city and the grassroots: a cross-cultural theory of urban social movements. Los Angeles: Berkeley: University of California Press, 1983.
136. Castells M. The independent galaxy. Reflections on the Internet, business and society. Oxford: Oxford Yniversity Press, 2001.
137. Channell, D.F. A History of Technoscience: Erasing the Boundaries between Science and Technology (1st ed.). Routledge 2017.
138. Curd M., Cover J.A. Philosophy of Science: The Central Issues / W. W. Norton & Company, 2012.
139. Dawkins R. The Selfish Gene. Oxford University Press. 1976.
140. Dawkins R. The Extended Phenotype. Oxford University Press. 1982.
141. Dawkins R. The Blind Watchmaker. W. W. Norton & Company. 1986.
142. Dawkins R. Unweaving the Rainbow. Boston: Houghton Mifflin. 1998.
143. Dawkins R. The Greatest Show on Earth. United States: Free Press. 2009.
144. Dragojevic S. Culture of Peace and Management of Cultural Diversity: Conceptual Clarifications. CULTURELINK. 1999. Vol. 10. № 29.
145. Etzkowitz H.; Leydesdorff L. The dynamics of innovation: from National Systems and "Mode 2" to a Triple Helix of university–industry–government relations. Research Policy. 29 (2). 2000.
146. Fuller Steve. Post Truth. Knowledge as a Power Game. Anthem Press. 2018.
147. Funtowicz S. , Ravetz J. Environmental problems, post-normal science, and extended peer communities Etudiant-Rech Syst Agraires Dév, 30, 1997.

148. Gibbons M., Limoges C., Nowotny H., Schwartzman S., Scott P. and Trow M. The New Production of Knowledge: The Dynamics of Science and Research in Contemporary Societies. Sage: London. 1994.
149. Glossary of epistemology/philosophy of science. James H. Fetzer / New York: Paragon House. Edited by Robert F. Almeder. 1993.
150. Habermas J. Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2001.
151. Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967.
152. Heidegger M. Letter on Humanism. (F. A. Capuzzi, J. G. Gray and D. F. Krell, Trans.). In: M. Heidegger, Basic Writings: from Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964) (pp. 213-266). New York: Harper Collins Publishers, 1993.
153. Haraway D. Simians, ciborgs and Women. The Reinvention of Nature. Routledge. New York. 1991.
154. Hottois G. L'inflation du langage dans la philosophie contemporaine: causes, formes et limites. Editions de l'Université de Bruxelles. 1979.
155. Hubersky L., Shashkova L. Philosophical education: the turn to the applied philosophy // Interdisciplinary studies of complex systems, Number 17. 2020.
156. Jasanoff S., Kim S.-H. Containing the Atom: Sociotechnical Imaginaries and Nuclear Power in the United States and South Korea. *Minerva*. 47. 2009.
157. Jaspers K. Vernunft und Existenz. Groningen, 1935.
158. Khamitov N., Krylova S. Metaanthropology as a philosophy of moral education in conditions of multicultural world. Jinju, 2011.
159. Khamitov N. Self-relialization of personalitty as a goal of a civilizational project of Ukraine // Особистість, стаття, сім'я: виклики та відповіді філософської антропології,

- психоаналізу і арт-терапії. Підхід філософської антропології як метаантропології. К.: Інтерсервіс, 2017.
160. Khamitov N., Krylova S. Gender and existential dimensions of man in the era of globalization and philosophical education // *Philosophy*. volume 29, number 2, Sofia, 2020.
 161. Khamitov N., Krylova S. Meaning of life, death and immortality in human existence // *Philosophy*. volume 29, number 3, Sofia, 2020.
 162. Khamitov N., Dokuchaieva L., Sbitnieva D., Chystiak N. Design of Innovative Pedagogical Systems on Interdisciplinary Basis // *International Journal of Higher Education*, Vol. 9, № 7, 2020.
 163. Khamitov N. The War in Ukraine and the new Humanism: David versus Goliath. Meta-anthropology of history of the 21st century. Sofia: KIBEA Publishing. 2023.
 164. Kubalskyi O. Social Turbulence as the Scientific Phenomenon: Operational and Strategic Change. *Philosophy and Cosmology*. Volume 29. 2022.
 165. Kubalskyi O. The phenomenon of science in the challenges of transdisciplinarity: the search for paradigmatic responses to social turbulence. *Interdisciplinary Studies of Complex Systems*. № 21, 2022.
 166. Kubalskyi O. Transformation of scientific rationality in the age of global communications. *AD ALTA: Journal of Interdisciplinary Research*. 2023
 167. Kuhn T.S. The structure of scientific revolutions University of Chicago Press, Chicago. 1962.
 168. Latour B. Science in Action. How to Follow Scientists and Engineers through Society. 1987.
 169. Latour Bruno. Politiques de la nature. Comment faire enter les sciences en democratie. Editions La Decouverte, Paris, France. 2004.
 170. Lyotard, Jean-François. La condition postmoderne: rapport sur le savoir. Paris: Minuit. 1979.

171. Mager A., Katzenbach C. Future imaginaries in the making and governing of digital technology: Multiple, Contested, Commodified. *New Media & Society*. 23. 2020.
172. Moriarty P. 2008 Reclaiming Academia from Post-Academia // *Nature Nanotechnology*. № 3. 2008.
173. Nordmann A. (2006) Collapse of distance: Epistemic strategies of science and technoscience (a revised version of a plenary lecture at the annual meeting of the Danish Philosophical Association Copenhagen). *Danish Yearbook of Philosophy*, 41, 2006.
174. Nowotny H., Scott P., Gibbons M. Introduction: "Mode 2" revisited: The new production of knowledge. *Minerva*; 41 (3). 2003.
175. Nowotny H, Scott P and Gibbons M *Re-Thinking Science: Knowledge and the Public in an Age of Uncertainty*. Polity Press: Cambridge, UK. 2001.
176. Popper Karl. *Conjectures and Refutations*. Routledge, 2002.
177. Putnam H. *Reason, Truth and History*. Cambridge, 1981.
178. Putnam H. *The Many Faces of Realism*. LaSalle, 1987.
179. Putnam H. *Realism with a Human Face*. Cambridge, 1990.
180. Ravetz J.R. What is post-normal science? *Futures*, 31, 1999.
181. Ravetz J.R. *The No-Nonsense Guide to Science* New Internationalist, 2006.
182. Rosenberg Alex and McIntyre Lee. *Philosophy of Science: A Contemporary Introduction*. Routledge Contemporary Introduction to Philosophy / Taylor & Francis, 2019.
183. Rommetveit, K. (Ed.). *Post-Truth Imaginations: New Starting Points for Critique of Politics and Technoscience* (1st ed.). Routledge. 2021.
184. Shashkova L. Shcherbyna O., Silence in argumentative practices as a manifestation of tolerance // *Future Human Image*. Volume 12. The Academic Journal. Kyiv. 2019.

185. Shashkova L., Shcherbyna O. Silence as an Argument in the Reasoning of Social Groups // *Beytulhikme Int J Phil* 10 (3). 2020.
186. Schatzberg, E. *Technology: Critical History of a Concept*. Chicago: University of Chicago Press, 2018.
187. Silvio O. Funtowicz, Jerome R. Ravetz, Science for the post-normal age, *Futures*, Volume 25, Issue 7, 1993.
188. Sismondo Sergio. *An Introduction to Science and Technology Studies*. Blackwell Publishing. 2004.
189. Taleb N. *Antifragile: Things that Gain from Disorder* / Nassim Nicholas Taleb. Harlow: Penguin Books, 2013.
190. Virilio P. 2001 *Strategy of deception* / trans. C. Turner. – London; New York: Verso, 2001.
191. *The Concise Oxford Dictionary of current English*. Ninth edition. Oxford.: Clarendon Press. 1995.
192. *The Philosophy of Science: An Encyclopedia*. 2-Volume. Sahotra Sarkar, Jessica Pfeifer, editors / Taylor & Francis Group, 2006.
193. Wilson S. *Art + Science Now: How scientific research and technological innovation are becoming key to 21st-century aesthetics*. Thames & Hudson; 2010.
194. Zwart H. *Practicing Dialectics of Technoscience during the Anthropocene*. *Foundations of Science* 27, 2022.

Міжнародна Асоціація Філософського Мистецтва,
видавництва КНТ, Наукова думка, КІБЕА пропонують книги.
Будь-ласка, телефонуйте: 097 195 87 55

Н.В. Хамітов

САМОТНІСТЬ **у людському бутті** **досвід метаантропології**



Що є самотність? Чи завжди вона є стражданням? Що таке зовнішня та внутрішня самотність? Чи є різниця чоловічої та жіночої самотності? У своїй книзі автор відповідає на ці питання, створюючи оригінальну методологію для осягнення феномену самотності. Вона визначається як **метаантропологія** – вчення про екзистенціальні виміри людського буття та умови особистісного виявлення і комунікації у цих вимірах.

Для науковців, студентів, аспірантів, всіх, хто цікавиться проблемами особистості.

Н. Хамітов
Л. Гармаш, С. Крилова

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

ПРОБЛЕМА ЛЮДИНИ

Вступ до філософської антропології
як метаантропології

Навчальний посібник зі словником



Автори висвітлюють основні етапи історії міркувань про людину та її межі – становлення філософської антропології як метаантропології. Переваги даного курсу лекцій у наступному:

- цікавий і динамічний стиль викладу, окремі лекції читаються як філософський роман;
- підхід до історії філософії як до комунікативної системи;
- виклад історії філософії як історії теоретичної філософії, філософської есеїстики та філософського мистецтва;
- наявність філософського словника, де визначені основні терміни сучасної філософії людини.

Адресується студентам вузів і коледжів, які вивчають філософські та гуманітарні дисципліни, а також всім, хто цікавиться проблемою людини у філософії.

Н. Хамітов, С. Крилова
ФІЛОСОФСЬКИЙ
СЛОВНИК
Людина і світ

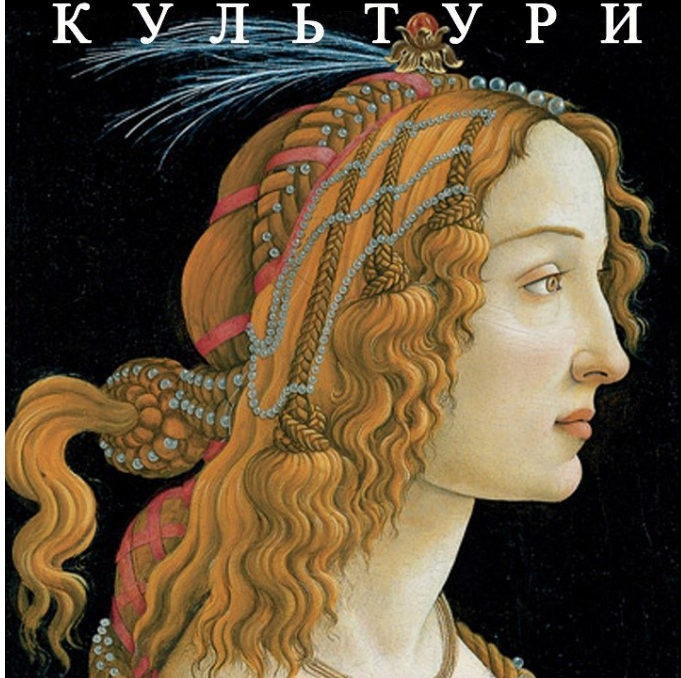


У цій книзі авторам вдалося визначити найважливіші філософські терміни цікаво і лаконічно.

Тому «Філософський словник» відомих в Україні та за кордоном докторів філософських наук, професорів Назіпа Хамітова і Світлани Крилової буде корисним для самих різних категорій читачів: від школярів старших класів, що вивчають предмет «Людина і світ», абітурієнтів і студентів до аспірантів, викладачів і вчених, а також для всіх тих, хто шукає відповіді на вічні філософські питання.

Світлана Крилова

КРАСА ЛЮДИНИ в життєвих практиках КУЛЬТУРИ



Автор вважає, що у відомому вислові Ф. Достоевського «Краса врятує світ» не випадково використовується слово «світ», а не просто «людина». Краса повинна врятувати світ як міжособистісну комунікацію, культурну спільноту людей. Така постановка питання робить феномен краси фундаментальною проблемою не лише естетики, а й філософської антропології, філософії культури, етики та соціальної філософії. Усе це є особливо актуальним для сучасного ринкового суспільства, в якому краса підміняється гламурністю. Дослідниця аналізує красу людини в життєвих практиках культури в усій її цілісності – від тілесної краси до краси світогляду особистості, її вчинків і відносин у сім'ї та суспільстві.

Монографія буде актуальною для студентів, аспірантів, викладачів та вчених, а також усіх тих, хто шукає відповіді на питання про сенс і призначення краси людини. Видання 2-е, перероблене і доповнене.



С.І. ПИРОЖКОВ, Н.В. ХАМІТОВ

ЦИВІЛІЗАЦІЙНА СУБ'ЄКТНІСТЬ УКРАЇНИ: ВІД ПОТЕНЦІЙ ДО НОВОГО СВІТОГЛЯДУ І БУТТЯ ЛЮДИНИ



Автори ставлять і вирішують проблему винайдення ефективної методології осягнення країни як суб'єкта історії та геополітики. Вони розробляють методологію метаантропологічного потенціалізму, що дозволяє зрозуміти реальні можливості країни для створення її гуманістичного цивілізаційного проекту, який сприятиме гідній самореалізації людини.



Автор починає монографію з осмислення методологічних проблем сучасної філософської антропології, і, окресливши власну методологію, показує, як вона працює у вирішенні як загальних теоретичних проблем цієї царини філософського знання, так і проблем, що стосуються теперішнього українського контексту – переходить від теоретичного до практичного повороту. Для науковців, студентів, аспірантів, всіх тих, хто цікавиться проблемами філософської антропології. Видання 5-е, виправлене і доповнене.

Н.В. Хамітов, С.А. Крилова

ЛЮДИНА і КУЛЬТУРА

С Л О В Н И К

філософська антропологія
філософія культури
культурологія

2-е видання, виправлене і доповнене



У цій книзі авторам вдалося визначити найважливіші терміни філософської антропології, філософії культури й культурології цікаво і лаконічно.

Тому словник «Людина і культура» відомих в Україні й за кордоном філософів – члена-кореспондента НАН України Назіпа Хамітова і професора Світлани Крилової – буде корисним для самих різних категорій читачів: студентів, аспірантів, викладачів і вчених, а також для всіх тих, хто шукає відповіді на вічні філософські питання буття людини в культурі.

THE WAR IN UKRAINE

AND THE NEW HUMANISM:

DAVID **VERSUS** GOLIATH



NAZIP
KHAMITOV

Meta-anthropology
of the history
of the 21st century

k n o w l e d g e • s e r i e s •

The new book by philosopher, writer and psychoanalyst Nazip Khamitov (creative pseudonym – Nez Swetly), whose world fame was brought by his works "Female and Male Solitude", "People of Anguish and People of Boredom", "Philosophy of Human: from Metaphysics to Meta-anthropology", "Mystery of Male and Female nature", explores the causes and consequences of the war in Ukraine.

From the perspective of the meta-anthropology of history – the philosophy of the ordinary, the boundary and meta-boundary human and mankind being – the author understands this war as a confrontation between a new humanism and neo-totalitarianism, which are marked by biblical metaphors of David and Goliath.

In the epilogue, the author takes the liberty of answering the question: How will the war in Ukraine end and what will happen next?

Наукове видання

ФІЛОСОФІЯ
НАУКИ І КУЛЬТУРИ
СЛОВНИК

За редакцією Н. Хамітова

Підписано до друку 16.08.20024. Формат 60х84 1/16

Ум. друк. арк. 25,45. Папір офсетний.

Друк офсетний. Тираж 1000 прим.

ТОВ «КНТ» Тел.(099)555 19 80

E-mail: knt2012@ukr.net

Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 581

від 03.08.2001.