

Центр гуманітарної освіти НАН України

01001, м. Київ–1, вул. Трьохсвятительська, 4,
тел. (044) 278–30–13, факс 278–87–20

**ВИКОРИСТАННЯ МЕТОДОЛОГІЇ
ГУМАНІТАРИСТИКИ І ПРИРОДОЗНАВСТВА
У ДОСЛІДЖЕННІ СОЦІАЛЬНИХ ПРОЦЕСІВ**

АНАЛІТИЧНА ДОПОВІДЬ

на основі результатів роботи над науково-дослідною темою
**«Соціокультурні і когнітивні чинники трансформацій та інтеграцій
методології гуманітаристики і природознавства»**
(2018–2020 рр.)

Київ — 2020

З М І С Т

Вступна частина

Розділ I

Тенденції розвитку філософської антропології як сфери інтеграції гуманітарної і природознавчої методологій.

Розділ II

Вплив синергетики на становлення сучасної філософської антропології.

Розділ III

Методологічна гібридизація дослідження соціальних процесів та її вплив на культуру мислення вченого.

Висновки і рекомендації

ВСТУПНА ЧАСТИНА

Останні десятиріччя в українському суспільстві, що відчуває на собі могутній вплив світових глобалізаційних процесів, спостерігається стрімке посилення ролі гуманітарних наук як каналів інтеграції різних галузей наукового знання. Означена ситуація зумовлює **актуальність** виокремлення і спеціального дослідження змін, які відбуваються в межах методологій гуманітаристики та природознавства. Сьогодні, як ніколи раніше, актуалізується потреба дослідити *засади і чинники*, що зумовлюють взаємні зустрічні тенденції гуманітарних та природничих наук. Таке дослідження дозволить обрати відповідні *стратегії*, шляхи і способи формування наукових та світоглядних смислів, які дадуть можливість багато в чому по-новому впливати на суспільні відносини, прогнозувати перспективи їх розвитку.

З огляду на це **мета дослідження** — аналіз умов трансформації корпусу антропологічних знань, окреслення тенденцій їх функціонування, насамперед в контексті методологічної гібридності (теоретико-методологічний аспект); аналіз особливостей філософського мислення в сучасних соціокультурних умовах (культурологічний аспект).

Досягнення мети потребує розв'язання низки **дослідницьких завдань**:

— Виявлення причин утворення так званого «світоглядного вакууму», внаслідок якого мислителі-інтелектуали, в тому числі й вітчизняні, у першій чверті XXI століття фактично продовжують залишатися в полоні світоглядних стереотипів, сформованих постмодерністською парадигмою останніх десятиріч минулого століття.

— Докорінний перегляд та переосмислення базових філософських концептів постмодернізму і обґрунтування принципово нової підстави формування філософських парадигм XXI століття, що дозволить, зберігаючи та примножуючи позитивні інтелектуальні надбання минулого, вийти на якісно новий рівень філософування відповідно до потреб і викликів сьогодення.

– Аналіз хибних наслідків занадто розширеного тлумачення понятійного апарату філософської антропології.

– Розгляд проявів методологічної гібридизації як тенденцій ризиків: надмірність інтегратизму методологій і знання, аматорство, адаптивність, наочність, спрощення трактувань тощо.

– Виявлення меж інтеграції природознавчої та гуманітарної методологій.

– Дослідження наукових і етичних концептів культури сучасного філософського мислення і визначення критеріїв методологічної культури науковця.

Новизна дослідження сформульована у низці тез:

– У контексті ідей «фундаментальної онтології» обґрунтовано, що методологічна сфера науки зараз неможлива поза концепцією всезагального смислоутворення. Показано, через які причини жодна з наук не в змозі ігнорувати проблему людського буття, осмислити всю її складність і повноту.

– У річищі постмодерністських ідей виявлена суперечливість концепту цілісності, котрий у сфері антропологічного знання виступає як один з її базових положень. Аргументовано, що філософська антропологія (з позицій методологічної експертизи) застерігає від того, щоб давати остаточні і однозначні відповіді на питання про сутність людської життєдіяльності.

– Аналіз досліджень в галузі філософської антропології в Україні (в контексті ризиків тенденцій методологічної гібридності) свідчить, що визначальну роль для новітніх методологій людинознавства має проект комплементарного пізнання. Для української філософської антропології це означає реінтеграцію з класичними та некласичними епістемологічними традиціями для обґрунтування нових засад цілісності людського буття.

– Основою методологічної культури сучасного науковця виступають знання про проблемний характер існування світу і людини. Філософська засада цієї культури — базові положення модерної філософії в їх кореляції з положеннями постмодерної філософії. Особливості формування методологічної культури науковців значною мірою залежать від трансформаційних процесів, які мають місце у сферах гуманітарного та природничого знання. Очевидною є

недостатня увага філософії та науки до питань методології. Можна констатувати кризовий стан останньої.

— Одна з причин кризи методологічного знання — непроста ситуація у сучасному сприйнятті фахівцями ще недавно доволі поширених інтелектуальних культур і соціальних практик (у тому числі їх методологічних складових), які прийнято називати модерном і постмодерном. Має місце потужна критика культури модерну, особливо характерного для неї стилю мислення з використанням відповідного категорійного апарату. Стверджується, що пропоновані модерном світоглядні та методологічні установки нібито однозначно відкривали шлях до ідеологічного тоталітаризму, утопічних проєктів реформування суспільств, репресивних соціальних практик тощо. Насправді, як виявилось у процесі наукового пошуку, логіка «модерної» традиції завершилася «виродженням» культури *проблемного* мислення, сформованого в значній мірі саме модерною інтелектуальною традицією. Постмодерн став потужною «негацією» попередньої (модерної) культури в цілому і пропагованого нею стилю мислення зокрема, «програмою» опору одиничного загальному, «культу» плюрального, «розповсюджувачем» індивідуальних прав на особливе, незалежне, унікальне, особистісне. При цьому не створив «соціального» інструменту узгодження цих начал в суспільному цілому. Тим самим мимоволі підмінив «загальне» мислення некритичним міфологічним мисленням.

Галузь застосування: отримані результати можуть бути використані у науково-дослідній (суспільствознавчі та людинознавчі дисципліни), освітянській, соціально-управлінській сферах.

Ключові слова: суспільство, глобалізація, наука, філософська антропологія, модерн, постмодернізм, методологія, культура, мислення, засада/підстава, синергетика, криза.

РОЗДІЛ І

Тенденції розвитку філософської антропології як сфери інтеграції гуманітарної і природознавчої методологій

Людина як особливий рід суцього «живе» (присутня) у трьох реальностях — природній, соціальній, трансцендентній. Відповідно численні підходи до неї в сучасній літературі можна звести до трьох основних:

- 1) людина в її біологічному (природному) прояві;
- 2) людина — соціальна істота;
- 3) людина як результат божественного творіння.

Природність людини виявляє її унікальність як біологічного організму. Соціальність розкриває колективні форми існування у часі та просторі. Трансцендентність остаточно вириває людину з тваринного світу і пов'язує її з Богом.

Сьогодні, як і раніше, певну популярність має підхід, відповідно до якого тільки біологічні науки здатні описати основні ознаки та надбання людини. Зрозуміло, що без глибокого вивчення природної складової людського існування важко зрозуміти механізми біологічної спадковості, формування задатків, особливості рас та ін. Проект т. з. нового натуралізму виходить з того, що, виділяючись з природного царства, людина все ж не стає особливим родом суцього. Досягнення природничих наук не лише постійно збагачують, а й трансформують знання про людську природу та сутність цієї істоти. Як результат, посилено вивчається саме природна складова людського буття. Водночас у науці посилюється критика інтроспективних методів самообґрунтування духу.

Поворот до натуралістичного розуміння свідомості, мови і культури з усією силою провівся у 80-і роки минулого століття. Природознавство значною мірою почало заявляти про себе як людинознавство. Особлива увага в цьому плані була прикута до біології та фізіології вищої нервової діяльності. Поступово сформувалась думка, що в результаті розвитку цих та інших наук відбудеться

витіснення гуманітарного знання (особливо філософії, психології, економічної теорії) зі сфери аргументації положень про причини людської поведінки.

Намагаючись зрозуміти природу свідомості, специфіку рефлексивності даного феномену та різноманітність його проявів, низка фахівців апіорі допускає (і це їх методологічна засада), що таємниці мозку можна виявити чисто емпіричним шляхом, досліджуючи різні зони мозкової тканини і їх активність. Так, англійська дослідниця С. Грінфілд (спеціалізується в галузі фізіології мозку) вважає принципово важливим пізнання того, як саме нервові тканини продукують свідомість. В сучасному світі ніхто не заперечує зв'язок свідомості з нейронами мозку. Але чи здатні саме вони безпосередньо викликати до життя свідомість у всьому її розмаїтті? На думку С. Грінфілд, не існує єдиної проблеми свідомості; цей феномен багатоманітний. Одна справа «самосвідомість», тобто здатність суб'єкта аналізувати власні психічні стани, бажання, думки, інша — процеси, які лежать в основі несвідомого. Важливим, для неї, залишається також питання про характер співвідношення найбільш загальних характеристик свідомості та її змісту, який завжди має конкретну наповненість.

Дійсно, частина дослідників переконана: тлумачення свідомості і культури можливе тільки через пізнання людського мозку. Водночас активно заявляє про себе й інший підхід: «Хоч би якими були справжні успіхи емпіричних нейронаук, ми все ж маємо право стверджувати, що шукане нами розуміння такого об'єкту, як людина, фундаментальним і нередукованим чином пов'язано зі смислами, цінностями, соціальними правилами і здатністю до самовираження, яка забезпечується мовою» (*Смит Р. Быть человеком: историческое знание и сотворение человеческой природы. — М., 2014. — С. 154*). Позиція англійського дослідника Р. Сміта, як і багатьох інших вчених, полягає в тому, що «людське» не можна ви визначити і описати лише в термінах анатомії та фізіології. Відчуває і мислить не мозок, а людина, занурюючись в оточуючий світ.

Означені питання мають тривалу історико-філософську традицію. Не завжди знаючи про це, окремі фахівці у галузі нейронаук стверджують, що поки не мають достатньо знань про внутрішні процеси в «матерії» мозку, щоб детально пояснити, як саме свідомість виникає з електричної та хімічної

активності нейронів. Вони упевнені: відповідь можна знайти, збільшуючи обсяг досліджень, постійно накопичуючи новий емпіричний матеріал. Та ж С. Грінфілд переконана: не за горами момент, коли вчені будуть мати у своєму розпорядженні достатньо необхідної інформації, щоб зробити остаточні висновки про природу свідомості та механізми її функціонування. Ця впевненість аргументується дослідженнями мозку, в основі яких лежать комп'ютерне моделювання і когнітивна психологія. Немає сумніву — нейрони мозкової тканини мають власну «спеціалізованість». Водночас відсутня впевненість у тому, що найретельніша картографія нейронів дозволить поглибити розуміння свідомості. На превеликий жаль, багато дослідників цієї складної проблеми цілеспрямовано ігнорує філософські уявлення про свідомість. Нерідкі випадки, коли не тільки представники конкретних наук, а й окремі філософи приходять до висновку: «Розумові процеси суть ні що інше, як мозкові процеси, що вирізняються особливим чином» (*Greenfield S. Journey to the Centers of the Mind: Toward a Science of Consciousness. — NY, 1995. — P. 12*).

І все ж, уявлення, що саме нейрони породжують різноманітні психічні процеси, які лежать в основі свідомості, поступово відходить у минуле. У філософській літературі час від часу дискутується питання про можливість відмови у далекій перспективі від терміну «психіка». Такий підхід різко критикується представниками еволюційної психології, зокрема, канадським ученим С. Пінкером.

Інша актуальна сьогодні тенденція пов'язує тлумачення людської природи з досягненнями структурної антропології та лінгвістики. В її рамках вважається, що «специфічно людське» неможливо зрозуміти, використовуючи лише знання природничих наук. Воно розкривається в соціальних проявах індивідуального та надіндивідуального, в тому числі у контексті різноманітної символіки. До цього варіанту антропологічних досліджень належить спадщина французького вченого і філософа Ж. Лакана. Він вийшов далеко за межі класичного структуралізму і ортодоксального фрейдизму, намітив нові перспективи досліджень, очолив впливову наукову школу, яка не розпалася і після його смерті. Ж. Лакан виходить з того, що несвідоме структуровано як мова. Завдання структурного

психоаналізу — відновити статус лібідо як втілення творчого початку в людському житті, джерела плідних конфліктів, двигуна людського прогресу. Розвиваючи традиційні для нео- і постфрейдізму тенденції десексуалізації несвідомого, вчений вибудовує оригінальну концепцію його денатурації, дебіологізації. Обґрунтовує новий підхід до трактування несвідомого бажання як структурно впорядкованої пульсації. Ідея ця активно розвивається його послідовниками. Термін «пульсація» — один з ключових у постфрейдистській естетиці. Втрачаючи хаотичність, несвідоме стає окультуреним, що і дозволяє перетворювати пульсації на твори мистецтва та інші явища культури.

Однак парадигма, в рамках якої людина розглядається як соціальна істота, також піддається критиці. Ще французький теоретик Ж. Бодрійяр вказував на «опір» соціальності, який певний час виражено присутній у сучасному суспільстві, на розповсюдження феноменів ескапізму, політичної індиферентності, деструктивності ін. В наші дні соціальність як безперечна привілея особистості у низки фіхівців викликає неабиякі сумніви.

Сьогодні часто говорять і пишуть про те, що існуванням людей та їх діяльності не можна в повній мірі пояснити буття суспільства, але при цьому не знаходять достатньої підстави для ьнших аргументів. Основну проблему тут бачуть в тому, що окремі індивіди і різноманітні соціальні об'єднання недопустимо розглядати в ролі особливого «будівельного матеріалу» цієї сфери об'єктивної реальності. Все більш популярним стає твердження, згідно з яким суспільство, навіть за умови використання ним демократичних механізмів управління, має величезну примусову міць, що збіднює особистості, значною мірою позбавляє їх гуманістичного потенціалу і тим самим внутрішньо деструктивно впливає на власне функціонування. На переконання мислителів минулого, сила суспільства приростає міццю особистостей, які в ньому живуть і творять. Однак реальна картина виявилася значно складнішою. Законна засадничість суспільства — це усереднення, зрівнювання суб'єктів. Адже воно апріорі не може підлаштовуватися під всіх своїх членів. Особистості ж своїм потенціалом нерідко перевищують можливості соціуму і в силу цього «хаотизують» його. Суспільство, в свою чергу, закликає їх до банального

ранжиру. Як наслідок, нейтралізуються, а то і взагалі примусово «гасяться», величезні невикористані можливості людей. Ось чому держава сьогодні все частіше мислиться як Левіафан.

Окремої уваги заслуговує тенденція, пов'язана з феноменом трансцендентності. Вона глибоко укорінена у вітчизняній філософській думці. За словами М. О. Бердяєва, духовне начало в людині має трансцендентну підставу. Інакше кажучи, воно не виводиться з природи, з навколишнього світу. Невдоволення людини скінченністю, спрямованість до нескінченного виявляє в ній божественне. Згідно цьому теоретику, людина не може бути самодостатньою, це означало б, що її немає. «У цьому таємниця людського існування, — воно доводить існування вищого, ніж людина, і в цьому гідність людини. Людина є істотою, що долає свою обмеженість, себе як трансцендувальника до вищого» (*Бердяев Н. А. О человеке, его свободе и духовности // Бердяев Н. А. Избранные произведения. — М., 1999. — С. 40*).

Не випадково багато хто вважає трансцендентне почуття найдорогоціннішим набуттям людини. Воно обумовлює параметри духовності, пошуку ідеальних сутностей, божественної віри. У цьому контексті індивід належить водночас двом світам — земному і небесному. Така двосвітність, на переконання частини дослідників, лежить в основі сутності людини. Нащадок Адама може трансформувати, перетворити власну природу, стати кіборгом, кібернавтом тощо. Але ігнорування трансцендентного, його свідоме усунення зі сфери людського існування є тією межею, за якою зникає сама людина. Залишаються лише її різноманітні спотворені прояви — роботи.

Що відбувається нині у сфері філософського розуміння людини? Як можна оцінити сучасний стан філософської антропології? Відповіді на ці питання не вирізняються спільною згодою. Навпаки, виявляється широкий спектр різних позицій. Дослідники міркують про незаперечний крах класичного антропологічного дискурсу. Однак нерідко при найрадикальнішому дистанціюванні від класики багато провідних представників цієї галузі філософії зберігають потужний інтерес до її окремих сюжетів. Фіксується низка ознак антропологічної кризи і водночас стверджується про антропологічний поворот у

філософії. З одного боку, йдеться про занепад філософської антропології, а з іншого — про висунення антропологічної тематики в центр не лише філософського, а й всього гуманітарного знання. Пишуться роботи про перетворення антропології в *анти*-антропологію і при цьому елімінують її як певну фікцію.

Криза сучасної філософської антропології, скоріше за все, є паузою перед її новим ренесансом, сутність якого — в неухильному взаємному проникненні і доповненні гуманітарних і природничих знань та методів пізнання. Тільки так може бути подолана непроста ситуація, що склалась у даній сфері. Найближчі та віддалені горизонти досягнення людини безпосередньо пов'язані з інтеграцією всіх наук і форм знання, які безпосередньо чи опосередковано займаються дослідженням цього феномену.

У контамінаціях вищезазначених ідей оформилась та існує сьогодні загальнотеоретична позиція української антропологічної думки. Вона формувалась впродовж десятиріч на тлі дискусій стосовно проблем ідентичності (В. І. Шинкарук, М. В. Попович, В. Г. Табачковський, С. Б. Кримський, В. С. Горський, І. В. Бичко, О. М. Ткаченко, І. Я. Лисий та ін.), інтегративного зв'язку природознавства, соціальних і гуманітарних наук (В. А. Рижко, Ю. А. Іщенко, І. З. Цехмістро, М. М. Кисельов, І. С. Добронравова та ін.), взаємного впливу філософсько-антропологічної і теологічної думки (В. П. Петров, В. М. Нічик, М. В. Кашуба, Г. Є. Аляєв), філософської та мистецької рефлексії (Л. Т. Левчук, А. С. Канарський, С. Д. Павличко, І. А. Бондаревська), дослідження артефактів культури (Ю. І. Липа, А. Біла, О. С. Кирилюк та ін.).

Українські антропологічні візії незмінно вирізняла, вирізняє і тепер, настанова на ретрансляцію універсального смислу через досягнення етнокультурних форм, здатність поєднати природничу знанєву традицію про людину з сучасними уявленнями про людськість, людяність, розуміння скомплікованості знань (як виплід суб'єктів різних культур всього людства) та методологічних складнощів. Українська філософська антропологія не заперечує також класичну раціональність, а встановлює для неї межі, наголошує на рівноцінності різних способів, форм і типів пізнання. Іншими словами, класична

(модерна) наука має бути «врівноважена» некласичним (посткласичним) витлумаченням антропологічних проблем. При цьому увагу, крім іншого, варто звертати на невизначеність, відносність й доповнювальність знання.

Найхарактерніші ознаки знаннявої традиції про людину в українській філософії останніх десятиріч — нарощування епістемологічних можливостей витлумачення ідеї суцільності буття людини; осмислення антропологічних проблем в контексті взаємозв'язку індивідуального та суспільного; акцентування уваги на важливість практичних висновків щодо особливостей присутності людини соціальному середовищі; схильність до розробки конкретних антропологічних проблем і тем; відсутність амбіцій обґрунтувати загальну філософську теорію людини (останнє було головним для теоретиків європейської філософської антропології).

Р О З Д І Л І І

Вплив синергетики

на становлення сучасної філософської антропології

З кінця XX століття у філософії та науці спостерігається трансформація основних світоглядних категорій і методологій. Її підставою стали зміни у суспільстві, які складно піддаються аналізу, тим паче визначенню, в традиціях класичної і некласичної раціональності. Зокрема, йдеться про використання різних деструктивних соціальних практик, починаючи від неприкритої пропаганди ідеології фашизму, поширення тероризму, сумнівних експериментів сучасних підлітків з агресивними наркотиками та синтетичними лікарськими препаратами, які цілеспрямовано руйнують тіло й інтелект, закінчуючи цілеспрямованим впливом на народи і держави за допомогою політики «керованого хаосу». У таких випадках, зазвичай, визнають смислову, а отже і об'єктивну вичерпаність та непродуктивність традиційних, апробованих теорій суспільного розвитку, в тому числі існуючих антропологічних установок

та формулювань. Зрозуміло, що виникає потреба в розробці нових концепцій і методологій.

Оскільки центральною категорією філософського та наукового людинознавства виступає категорія розвитку, смислова трансформація торкнулася її більше, ніж інших смислових утворень. Суб'єктивною підставою таких змін і водночас формування нових методологій стала поява в середині ХХ ст. (як відповідь на пошуки нових методів опису нетрадиційних соціальних явищ та процесів) теорії систем, що саморозвиваються — синергетики. Саме синергетику багато хто бачить сьогодні справжньою альтернативою діалектики як теорії розвитку і найбільш надійним способом обґрунтування сутності та механізмів явищ і процесів у суспільстві, які не вписуються в звичну, традиційну картину розвитку (див. роботи В. С. Стюпіна, І. С. Добронравової, Л. Д. Бевзенко). Така трансформація, мабуть, не безпідставна. Феномен розвитку з часів Г. Гегеля завжди розглядався в контексті існування системних об'єктів. Тому теорія самоорганізованих систем не могла залишитися до нього байдужою. Оскільки синергетика досліджує самоорганізовані утворення, то розвиток для неї апіорі — це саморозвиток. Варто спеціально підкреслити, що Г. Гегель вважав саморозвиток сутністю розвитку. Природа у нього позбавлена цієї характеристики, хоча її нежива компонента перебуває у стані руху. Останній відбувається під впливом зовнішніх причин. Живу ж сферу філософ наділяв здатністю до саморозвитку, що має внутрішню причину. За Г. Гегелем, соціум, який відокремився від природи і протистоїть їй, не тільки рухається, а й постійно саморозвивається. Зробивши розвиток об'єктом спеціального і глибокого дослідження, німецький мислитель актуалізував питання про співвідношення природничих і гуманітарних наук, їх зв'язок й розмежування.

Основною метою синергетики є подолання суперечностей між природничими та гуманітарними науками. У самоорганізованих системах смисли «розвитку» і «саморозвитку» мають мало спільного з класичним (гегелівським) варіантом розуміння цих процесів і відповідних категорій. Характер зв'язків між структурами, компонентами, що самоорганізуються, теж не такий, як в утвореннях, не здатних до самоорганізації. По-іншому

«спрацьовують» і закони в самоорганізованих системах. Якщо у діалектиці акцент робиться на звязки, які мають необхідний характер, та обов'язкове пізнання необхідного (випадкове тут виступає другорядним), то в синергетиці принцип випадковості може підніматись до рівня принципу необхідності. В певних ситуаціях вона «надає» необхідності статус випадковості. Це означає, що синергетична модель світу і людини неминуче змінює сенс та зміст *аксіологічних* параметрів розвитку. Ціннісні характеристики стрімко втрачають гуманістичний характер. Вони більше не корелюються з індивідуальними, колективними і супільними ідеалами, а набувають абстрактного вигляду формулювань та установок, які мають відношення не тільки (нерідко не стільки) до людини, а й до різноманітних кібернетичних програм, віртуальної дійсності, біологічних процесів в організмах та ін. Все це знаходить відображення в новітніх філософських і наукових визначеннях розвитку (Див.: наприклад: *Грушин Б. А. Развитие // Новая философская энциклопедия. В 4 т. — Т. 3. — М.: Мысль, 2001. — С. 397*).

Сказане означає, що вилучення синергетикою моменту усвідомленості, особистого ставлення суб'єкта до процесу розвитку продукує ситуацію, коли безліч автономних, закритих в собі систем з власними законами функціонування, залишаються за межами пізнавальних та ціннісних можливостей людини. І навіть якщо ми маємо приблизне (зовнішнє) уявлення про характер їх буття, навряд чи спроможні серйозно впливати на ці утворення, адже система (за визначенням) є самоорганізованою і не може дозволити, щоб в неї втручались. Більше того, вона сама здатна втручатись у функціонування інших структур, які не вважаються системами або об'єктивно ними не є. За умови, що в статусі таких несистемних об'єктів будуть розглядатись люди, вони стануть надто уразливими від зовнішнього втручання. Це цілком можливо, якщо соціум або окремі його структури в контексті дискурсу синергетики за певними параметрами не відповідатимуть принципу системності.

В методології синергетики, яку багато хто досі сприймає через силу, або на сприймає зовсім, відображена, тим не менш, історична закономірність трансформацій відносин між світом та людиною. Особливо це стосується впливу

синергетики на сферу гуманітарних і суспільних наук. Мається на увазі, що не тільки дослідження змін колективних систем (суспільства в цілому чи окремих соціальних груп), а й систем індивідуальних, приводить до цікавих висновків, які мають різноплановий і водночас узагальнений характер. Окрема людина у відриві від суспільства здатна прогресувати, іноді й випереджати його розвиток, навіть тоді, коли сукупні суспільні умови цьому перешкоджають. І навпаки, може регресувати, незважаючи на те, що в суспільстві для її розвитку створені благодатні умови. У свою чергу, певну (конкретну) колективну систему теж можна розглядати як «сукупного індивіда». При означеному підході випадковість буде так само мати відношення до змін як окремої людини, так і всього суспільства. Причина в тому, що суспільство та окремих індивід не тільки самостійні в своєму соціальному бутті, а й водночас цілковито залежні від конкретних обставин — глобальних змін у природі, швидкого розвитку високих технологій, розповсюдження різноманітних хвороб та ін. Тому, залежно від цілей філософського чи наукового дослідження, відносини між людиною і суспільством можна розглядати як рівноправне або ієрархічне співвідношення автономних систем. Людина, як і суспільство, проявляє, реалізує себе в різних проявах: «система в системі», «система поза системою», «система систем».

Викладене вище дає підстави для висновку: нині формується нова теорія розвитку, в основі якої лежить синтез гуманітарного і природничонаукового знання. Відповідно, відбувається смислова трансформація категорій «розвиток», «саморозвиток», «еволюція».

З другої половини ХХ ст. поняття «еволюція» використовується не тільки для позначення трансформаційних процесів у природі, змін біологічної структури пращурів людини, її руху на шляху від біологічного до соціального. Термін «еволюція людини» сьогодні не є метафорою. Він став нормативним при дослідженні різних сторін індивідуального і суспільного життя. Водночас прибічники синтетичної теорії еволюції з великою обережністю сприймають факт широкого використання його у сфері гуманітарного знання.

Однією з причин, яка суттєво ускладнює ситуацію щодо однозначного схвалення представниками різних наук тези про еволюцію як процес

становлення людини, є дещо довільна інтерпретація самого поняття «еволюція». На жаль, досі відсутні чіткі критерії відмінності його застосування стосовно тварини і людини. В останні два-три десятиріччя способом активної самореалізації людиною власного Я виступає усвідомлена і цілеспрямована адаптація її до навколишніх умов, перш за все соціальних. Спостерігається зміна пропорцій людського тіла (посилення так званої астенізації). Змінюються також принципи сприйняття і засвоєння знань. Дещо іншими стають відносини між поколіннями людей. Навряд чи все це є підтвердженням саме еволюціонування людини, адже еволюція стосується змін не окремих організмів, а видів. Той факт, що нині на Землі живе тільки один людський вид, підтверджує неможливість еволюції, принаймні, в традиційному її розумінні: «Два види, що посідають одну і ту ж саму екологічну нішу, не можуть співіснувати в межах однієї території — відоме екологічне правило. То ж про відсутність інших видів людей на Землі можна тільки пошкодувати, але дивуватися тут нема чому» (Рубцов А. Чарльз Дарвин и теория эволюции // Наука и жизнь. — 2009. — № 1 // [Електронний ресурс]: <http://www.nkj.ru / archive / articles / 15252>). І якщо існують проблеми, пов'язані зі змінами сталення людини до світу, то вони всі зі сфери економіки, соціології, психології, педагогіки, але ніяк не біологічної антропології.

Можна навести безліч конкретних прикладів еволюційного поступу людини (зміни пропорцій людського тіла, кольору волосся, тривалості життя та ін.), але жоден з них не здатен виконувати роль критерію еволюційності. Життєві шляхи конкретних індивідів і життєвий шлях «людини розумної» як виду — речі принципово різні. З цієї ж причини не можуть бути критеріями еволюції зміна принципів сприйняття і засвоєння знань, характер стосунків між поколіннями. Крім того, якщо еволюція наших предків — процес формування і трансформації соціальних ознак під впливом природних чинників, то в сучасності відбувається зворотний процес: мінлива соціальна дійсність призводить до різноманітних мутацій, міграцій, трансгенності тощо. І тому виникає закономірне питання: чи є еволюцією в традиційному розумінні те, що вже сформувалось на соціальних засадах?

Отже, питання про критерії еволюції не тільки надто складне. Воно суперечливе по своїй суті. Це гарно видно в площині конкретна наукового знання. Непроста ситуація з терміном «еволюція» і у філософській антропології. Академік В. С. Стьопін, наприклад, вважає, що людину можна розглядати як «іншу лінію еволюції», яка не є проявом еволюції природи. Вона змогла з'явитись і може існувати тільки в межах цієї «іншої еволюції». При цьому не заперечується також існування розвитку як особливого способу самореалізації людини.

Невипадково фахівці стверджують, що сучасний рівень науки не дозволяє використовувати традиційні уявлення про розвиток стосовно людини. Еволюція та розвиток переходять одне в інше, що дає підставу говорити про еволюційний розвиток як єдність взаємно обумовлених соціальних і природних змін людського життя. З огляду на це можна виділити основні особливості «еволюційного розвитку»:

1. Якщо розвиток людини можливий тільки як саморозвиток, то і еволюція людини також є наслідком усвідомленого ставлення її до природи — тобто самоеволюціонуванням. А це впливає на формування не тільки індивідуальних характеристик людей, а й суспільних відносин в цілому.

2. Оскільки розвиток і еволюція стосовно людини не можуть розглядатись поза зв'язком одного з іншим, логічно допустити, що цей зв'язок носить самоорганізований характер, виступаючи в одних ситуаціях як діалектичний, в інших — як несуперечливий. Доволі часто індивіди підвищену увагу приділяють процесам, що відбуваються у суспільстві, внаслідок чого еволюційна сторона власного життя їм самим видається не такою вже й важливою. Якщо ж вони надто турбуються про власну еволюцію, це негативно впливає на функціонування соціуму. Наприклад, коли людина починає свідомо фетишизувати результати науково-технічного поступу, розглядає процес вдосконалення предметів комфорту як кінцеву мету розвитку суспільства, заявляє про власну силу і могутність у природі — одразу відчуває на собі зворотний бік прогресу у вигляді економічних криз, війн, атомних та екологічних катастроф, «хвороб століття» і т. д. І навпаки, спроби переконати спільноту вести

«здоровий спосіб життя», жити чесно і справедливо, турбуватись про природу (наприклад, щорічно знижувати обсяг шкідливих викидів в атмосферу хоча б на 5%) своїм наслідком нерідко мають падіння темпів виробництва, зниження обсягу внутрішнього валового продукту, зростання безробіття та ін.

3. Якщо розвиток дійсно еволюційний, а еволюція розвивається, то поряд з загальними законами і принципами тут присутні і випадкові збіги обставин. Коли йдеться про еволюцію і розвиток як такі, маємо справу з законами природи або суспільства. Але при «злитті» людини з природою, при зіткненні еволюції і розвитку діють «закони випадку», які можна назвати «законами абсолютного незнання». Вони виявляють повну довільність протікання подій і вельми низьку їх передбачуваність. Це, відповідно, призводить до змін теоретичних вимог осмислення еволюції та розвитку.

4. Говорячи про еволюційний процес, слід визнати інший характер його здійснення у часі. У людини як системи, що розвивається, завжди є перспектива, вона ніколи не розглядає себе як завершену, остаточну істоту. Її час — час нескінченного багатобічного самовдосконалення. І чим довший цей час, тим сильніша впевненість людини у самій собі.

Р О З Д І Л І І І

Методологічна гібридизація дослідження соціальних процесів та її вплив на культуру мислення вченого

У ситуації нинішнього методологічного хаосу, пов'язаного з кризою класичного типу методології, філософське осмислення такого специфічного феномену як методологічна культура, стає необхідним і надзвичайно важливим завданням. Від даного феномену величезною мірою залежать темпи розвитку і перспективи науки, техніки, культури в цілому. Сказане має безпосереднє відношення і до методологічних надбань кожного конкретного вченого, дослідника.

Сучасна наука відчуває не тільки брак теорій, спроможних дати ґрунтовні відповіді на виклики життя, а й зростаючий вплив глобалізаційних процесів, внаслідок чого змушена час від часу переглядати зміст своїх положень і особливо висновків. Саме з глобалізацією у філософії значною мірою пов'язують падіння духовності в суспільстві, примітивізацію багатьох людських потреб та інтересів, появу низки деструктивних явищ. При цьому, спираючись на ідеї як вітчизняних (М. В. Попович., С. Б. Кримський., В. Г. Табачковський, А. М. Єрмоленко, М. М. Кисельов, В. А. Рижко, А. Є. Конверський), так і зарубіжних (З. Бжезинський, Е. Гідденс, Д. Гольдбладт, С. Хантінгтон, А. Цинянь, М. Емар) мислителів, можна говорити все ж про звичайність глобалізації як тенденції цивілізаційного розвитку, оскільки вона виражено наділена соціальними характеристиками і прагне налаштувати індивіда на єднання з іншими представниками людського роду, незважаючи на культурні, економічні, політичні та інші перешкоди.

Вищезазначені питання викликають дискусії на теренах вітчизняної філософської науки. Вони є підтвердженням необхідності і водночас своєрідним закликом до невідкладних змін у цій духовній сфері, особливо в контексті настанов щодо практичної спрямованості філософських досліджень та інтеграції різногалузевих знань (Див: Практична філософія: реальність і можливість (А. Лой (модератор), Є. Бистрицький, М. Бойченко, А. Єрмоленко) // Філософська думка. — 2017. — № 3. — С. 6–23), а також спонукають до осмислення важливої філософської проблеми — феномену методологічної гібридизації, зокрема складних й неоднозначних процесів трансформації філософсько-антропологічної методології.

Про ризики методологічної гібридизації свого часу наголошував ще М. Гайдеггер. Сьогодні цілковито зрозуміло, що сучасна антропологія розширилась дисциплінарно (і предметно) настільки, що тепер у цьому вбачають ризик її філософського «самогубства». За думкою М. М. Бойченка, «вчені здійснюють не завжди потрібні об'єднання, розширення або заміщення традиційних філософських дисциплін за рахунок створення нефілософських за методологією і постановкою питань теорій середнього рівня — від різних версій прикладної епістемології та межових концепцій до новітніх псевдо-

філософських напрямків, у яких слово “філософія” вживано безпідставно» (Там само. — С. 10). Проф. А. М. Лой також застерігає від аматорства в процесі інтеграції різногалузевих знань і методологій. Матеріал наукового дослідження не може бути «чимось аморфним та еклектичним».

Новітня наука взяла курс на гібридизацію знань, ідей, методологій задля створення високопродуктивних форм колективної діяльності дослідників та отримання знань якісно нового рівня. І це не може не викликати занепокоєння. Не можна забувати, що знання й методологічна гібридність перебувають у згоді з буденним розсудком людини, навіть його заохочують. Адже, будучи впевненою в розмаїтті істин досвіду, наукових досліджень, віри, художніх уявлень тощо, людина чинить опір всякому сумніву. Отож, попри все позитивне, що є в комплементарному досвіді, він може бути проявом аматорства, і тоді людина для пізнання замість всеосяжного матеріалу отримує щось аморфно-еклектичне. Якщо припустити, що вичерпність знання можлива лише в межах способу, який має дискурсивно-прагматичний характер (оскільки тільки тоді «істинність» і «правдивість» в'яжеться з «правильністю» й «зрозумілістю»), то стає очевидним: від хиби комплексно-інтегративного дискурсу може забезпечити здатність впорядковувати тематику дослідження за певним стрижневим концептуальним каркасом, який поволі обростатиме комплексом різних знань. Це має безпосереднє відношення і до філософсько-антропологічного пізнання.

Людинознавство сьогодні — сіткоподібне розгалуження знань, складених із «тимчасових істин», які обґрунтовуються лише в межах певної системи. Філософська антропологія відмовилась від метафізичного витлумачення істини як взаємної відповідності думки і речі (= відмовилась думати про сутність). Натомість схиляється до розуміння істини як узгодження того, що мислиться у висловленні, з річчю. При цьому всіляко «вітається» розмаїття методологій, понять, «тимчасових істин». Істина як свобода сповзає раз-по-разу у суб'єктивність. А звідси й скептична оцінка результатів антропологічного пізнання: поняття «людина» дедалі частіше характеризують як «пусте», шукають йому заміну; антропологічне знання вважають недовершеним, а спробу створити загальну антропологію — марною. Ризики методологічної гібридизації — один

з аргументів проти надмірної інтеграції природознавчих і соціогуманітарних наук. Зрештою, будь-яка наука про людину так чи інакше повертається спиною до «живої людини», бо зміст «спотворюється» через «об'єктивацію» й «розлюднення», кожна наука встановлює (визначає) для себе конкретні принципи і методи пізнання. Водночас це означає: сама людина є завжди чимось більшим, аніж те, як вона розуміє себе.

Питання, що стосується критеріїв розрізнення науки та «іншого» знання — одне з тих, які не можна залишати без відповіді. І не тільки тому, що сьогодні виражено заявляють про себе ознаки «релігійного відродження» і «окультного ренесансу». Можна покласти в основу такої необхідності й інші чинники — вони стосуються змін, пов'язаних з радикальним зрушенням у бік дескриптивного типу наукової свідомості. Це відсутність єдиної методологічної норми, втрата наукою єдиних методологічних орієнтирів, дефекти методологічної свідомості практикуючих вчених, руйнування основ традиційної наукової критики псевдознання. Псевдонаука сьогодні постає перш за все як особливий соціально-гуманітарний феномен і форма вирішення соціально-гуманітарних проблем, що використовує культурний, моральний, соціальний, психологічний, а не епістемологічний авторитет доказового знання. Особливо комфортно вона почуває себе на території прикладної науки. В умовах нинішньої слабкості наукової методологічної критики, при фактичній втраті наукою єдиних методологічних орієнтирів, інших девальвацій у цій сфері, науковий розум мимоволі потрапляє в особливу «зону ризику», поступово зміщуючись на периферію культури.

Очевидно, що багато сторін людського буття не можуть бути розглянуті крізь призму класичної науки, але це не повинно позбавляти впевненості щодо можливості їх раціонального дослідження. В протилежному випадку прийдеться погоджуватись з відомою, вкоріненою в позитивістській і сциєнтистській моделях пізнання тезою: все, що не піддається аналізу за допомогою науки і виходить за межі всеосяжної раціоналізації, має бути віднесене до сфери емоцій та ірраціональності, до позараціональних форм культури і ментальності. Але неможливо «укласти в дужки» всі екзистенційні істиннісні та ціннісні судження

і виразити в термінах дискурсивного розуму таємницю, наприклад, сутності людської свідомості. Пошук засад синтезу антропоцентризму і космоцентризму як світоглядних принципів дослідження, здійснюваний у постнекласичній науці, відкриває можливість розгляду трансформації світоглядної парадигми в найширших аспектах: синергетики, віртуалістики, глобалістики, когнітивістики, постнекласичної освіти, медицини, соціальної психології і т.д.

Нині майбутнє фундаментальної науки нерідко пов'язують з досить популярними, навіть модними ідеями *фіналізму*. Важко заперечувати, що в умовах кризи сучасної культури і наростання у суспільстві різноманітних проблем, у тому числі глобального характеру, ми стали свідками всіляких «прогнозів кінця» — людського роду, людської історії, людської культури. Причому, наукові контрверзи супроводжуються обопільною аргументацією, що стосується як ідеї «кінця науки», так і заперечення можливого її «фіналізму» (згідно з останнім, наукова діяльність припиниться лише разом з призупиненням буття цивілізації). В обґрунтуванні фіналістської позиції домінує, як правило, когнітивна аргументація, заснована переважно на лінійних екстраполяціях в майбутнє сучасних негативних тенденцій динаміки суспільного життя та фундаментальних наук.

Констатується, що протягом XX століття не було створено нових фундаментальних фізичних теорій, а число видатних відкриттів зменшується. Також фіксується падіння «віддачі» від наукових досліджень. Водночас висловлюються думки, що з часом може бути сформульована єдина фізична теорія основних типів взаємодій («Теорія Всього»), яка стане «остаточною» і «завершить» не тільки фізику, а й науку взагалі; на основі редукціоністського підходу з неї будуть виведені знання про загальні закономірності життя і функціонування свідомості. Опозиція такому підходу стверджує: майбутній розвиток соціуму можливий лише на основі фундаментальної науки, яка цілеспрямовується все більш ускладненими і водночас адекватними щодо реальності ідеалами наукового раціоналізму, Вони і в перспективі будуть робити вагомий внесок у наукову картину світу, світогляд та життєвий світ людини.

Вочевидь, за міркуваннями «про кінець фундаментальної науки» ховаються складнощі переходу від етапу з уже опанованими і тому звичними методами дослідження до нового, болісно незвичного і спрямованого іншими засадами науково-дослідного процесу. Це дає підстави говорити не про «кінець науки», а про певний перехідний період на нову стадію пошуку і розкриття наукою своїх власних внутрішніх потенційних можливостей, прихованих резервів. Не можна не погодитися з відомим теоретиком науки 80-х рр. М. К. Петровим в тому, що без ефективного контролю над додатками знань, без оперативного вирішення глобальних проблем людство ризикує погано скінчити; сьогодні перспектива розвалу Всесвіту занадто близька і реальна, щоб позиція байдужості до кінцевого земного існування зберегла для нас привабливість або хоча б зовнішні атрибути гідності (Див.: *Петров В. Сучасний образ світу. Криза класичної фізики* // Петров В. Розвідки. — Т. 2. — К.: Темпора, 2013. — С. 946–958).

Необхідність формування спеціальних майданчиків для здійснення транснаукового дискурсу спонукає до створення відповідних адміністративно-наукових структур. Однією з них є мережа дуже впливових Біоетичних комітетів з властивою їм між- і трансдисциплінарною спрямованістю (Докладно див.: *Кашиканова Н. Г. Діяльність біоетичних комітетів: аспекти інтеграції України в європейський науковий простір* // Часопис Київського університету права. — 2014. — № 4. — С. 146–151) Багато в чому місія цієї організації полягає в концентрації зусиль вчених та державних діячів по виробленню оптимальних біоетичних рішень, можливих на основі певної перехідної інтегративно-плюралістичної методології, прийнятної для різних типів наукової раціональності. З одного боку, біоетичні комітети сьогодні є максимально можливим способом наближення сучасної культури до завдань і запитів біоетичних проблем на стику науки та інших сфер людської життєдіяльності. З іншого — ці дослідні майданчики не завжди можуть адекватно виконувати свою важливу і потрібну місію. Теперішня кризова невизначеність щодо методологічної складової свідомості вчених дає підстави для висновку: апеляції до будь-якого уніфікованого «нормування», «стандартизації» знання не є

продуктивними. Вони не виправдовують себе епістемологічно в пізнавальній ситуації сьогодення.

З огляду на це, розумно було б звернутись до пошуків якісно нового рівня «предметності» і «змістовності» цілого ряду базових гносеологічних категорій, визнати правомірність їх нових, некласичних смислів, інтерпретацій і конотацій. Тобто говорити про інші їх виміри, порівняно з тими, які склались в ході еволюції науки. В сьогоденнішніх умовах кризи класичної методології конкретний приклад такого підходу можна побачити в ситуації з поняттями «наукова норми», «межі науки», навіть «знання». З одного боку, відомі складнощі навколо універсальної методологічної норми зводять нанівець традиційну наукову критику деструктивних форм знання (перш за все хибної науки, паранауки), продукують неадекватні образи науки і загострюють ще більше проблему демаркації різних форм знання. З іншого — апеляції до факту умовності і плюралізму наукових норм не повинні набувати значення «важливого методологічного права» (як, скажімо, це відбувається в межах паранауки, яка відмовляється визнавати вимогу єдиної і обов'язкової для дослідницької діяльності універсальної пізнавальної норми. Звісно ж, з урахуванням сказаного, тут потрібні якісь інші підходи і рішення, що пов'язані не з цілковитою відмовою від методологічної норми, а з формуванням її нового філософсько-методологічного розуміння, яке б адекватно задовольняло потреби сьогоденішнього епістемологічного поля, межі якого розширюються. Реалії суспільства і його культури розставили пріоритети на користь більш гнучких, синтетичних моделей мислення. Особливу роль в даному процесі має відігравати методологічна культура дослідника, творчість якого, так чи інакше, аксіологічно «навантажена» і тому більшою чи меншою мірою спрямована на Людину.

ВИСНОВКИ І РЕКОМЕНДАЦІЇ

Методологія гуманітарних, особливо суспільних наук в сучасних умовах зазнає значних змін, які пов'язані, перш за все, з соціокультурними

трансформаціями цивілізації, породженими потужними глобальними процесами, що визначають не тільки рух фінансових і людських потоків в межах всієї планети, а й соціально-економічний та духовно-культурний розвиток конкретних соціумів. Тому надто актуальним стає критичне осмислення та переосмислення ідейних, в тому числі й ідеологічних основ буття самої системи суспільних відносин. Методологія повинна нести в собі знання, яке забезпечує розуміння того, що *дійсно* відбувається у соціокультурному середовищі. Адже належне розуміння дійсності, реальна оцінка стану суспільного життя виступають передумовою акумуляції накопичених знань в прийоми, підходи, принципи, методи, аналітичний дискурс і т.п.

Не виправдалася надія на те, що «класичний» *монолог* ідеалістичного трансценденталізму зміниться на «некласичний» *діалог* інтерпретативного, аргументованого, консенсусного мислення і практики. Ідеології, основу яких складали «загальні» ідеї (насправді — універсалістське мислення), змінилися іншими ідеологіями, орієнтованими більшою мірою не на «рацію», критику існуючого стану справ й одночасно пошук теоретично аргументованого виходу з існуючих негативних соціальних обставин, а на таке «загальне» як *соціальний міф*, звісно, в його новому, «ідеологічному» забарвленні.

Виходячи з зазначеного, аргументується, що наслідком цього стала підміна категоріально-понятійного, концептуально-теоретичного (проблемного) мислення, аргументації логічними засобами розуміння дійсності чуттєво-образними уявленнями про неї, характерними для міфології. Тобто «накопиченням» переживань, які ведуть не до розв'язання проблем, а до акумуляції та непередбачуваного викиду в довкілля негативної політичної «енергії» — невдоволення існуючим станом речей. Домінування такого «мислення образами», тяжіння людського духу до емоційного сприйняття реальності, поза її виразного теоретичного усвідомлення, не може не призводити до накопичення соціокультурних проблем, проте не гарантує їх розв'язання.

Зазначені вище причини кризи методологічної свідомості сходяться в одному: однією з підстав сучасного соціокультурного розвитку і водночас мислення людей все більше виступає соціальна міфологія. Показано, що саме з

цим пов'язане обговорення у публічному дискурсі таких явищ як фейки, соціальні ілюзії, політичні (соціальні) міфи, псевдореальності, хибні «істини», містика тощо. Як результат, дані феномени стають невід'ємною складовою реального життя людей, а то і його «нормою». Обґрунтовано, що у сучасному суспільстві функцію міфу, хоча й зі значними застереженнями, можуть виконувати не тільки література та мистецтво, а навіть і наука, яка також не чужа спокусі по-своєму осмислювати названі явища. Невипадково, наприклад, в історичному, політологічному, соціологічному, економічному, філософському дискурсах дослідники останнім часом все більше апелюють до міфологічно інтерпретованої реальності.

Сформульовані нашим дослідницьким колективом висновки можуть бути використані для методологічного обґрунтування комплексу завдань і тем у різних галузях знань — соціальній філософії, філософії науки і техніки, соціології культури, психології, етиці та у будь-якій сфері соціальної роботи. Головними результатами є переосмислення сутності наукової та філософського-антропологічної методологій з огляду на загальні світоглядні та епістемологічно-когнітивні зміни в умовах зростаючої глобалізації. З практичної точки зору це важливо для підвищення ефективності філософських і наукових досліджень, пошуку продуктивних методик пізнавальної та практичної діяльності, формулювання стратегій осмислення суспільних процесів, визначення шляхів оптимізації його життєдіяльності.

Результати наукового дослідження представлені у 38 публікаціях (загальним обсягом 45,7 д.а.) в Україні та за кордоном, серед яких три колективні монографії: «Великий киянин» Микола Бердяєв / ЦГО НАНУ. — К.: Видавничий дім Дмитра Бурага, 2018. — 532 с. (26, 3 д. а.) (автори: М. Ю. Савельєва, Т. Д. Суходуб, С. В. Таранов та ін.); Філософське самовизначення Густава Шпета / ЦГО НАНУ. — К.: Видавничий дім Дмитра Бурага, 2019. — 462 с. (19,2 д. а.) (автори: М. Ю. Савельєва, Т. Д. Суходуб та ін.); Ступені життя Якова Голосовкера / ЦГО НАНУ. — К.: Видавничий дім Дмитра Бурага, 2020. — 520 с. (22,5 д. а.) (автори: М. Ю. Савельєва, Т. Д. Суходуб, С. В. Таранов та ін.).

Подано до друку колективну монографію «Соціокультурні передумови трансформації методології науки» (13 д. а.) (автори: М. Ю. Савельєва, Т. Д. Суходуб, С. В. Вільчинська та ін.).

Результати науково-дослідної роботи апробовані виконавцями на 34 наукових конференціях і круглих столах.

Науковий керівник теми
д. філос. н., проф., пров.н.с.
ЦГО НАН України

Савельєва М.Ю.