

**СОЦІОКУЛЬТУРНІ ТРАНСФОРМАЦІЇ  
ІНФОРМАЦІЙНОГО СУСПІЛЬСТВА  
(ГЛОБАЛЬНИЙ ТА РЕГІОНАЛЬНИЙ КОНТЕКСТИ)**

**Монографія**

**Харків  
ХНЕУ ім. С. Кузнеця  
2018**

УДК 005.591.4:316

С69

**Авторський колектив:** д-р філос. наук, професор О. М. Кузь – розділ 2, 3; д-р філос. наук, професор В. Ф. Чешко – вступ, п. 1.1, 1.2, висновки; канд. соц. наук, доцент І. В. Жеребятнікова – розділ 5; викладач Н. О. Коннова – розділ 7; канд. політ. наук, доцент Д. С. Коротков – розділ 4; викладач Ю. В. Косова – п. 1.3, канд. філос. наук, доцент Ю. І. Потоцька – розділ 6.

Рецензенти: д-р філос. наук, професор кафедри філософії Харківського національного медичного університету *К. І. Карпенко*; д-р філос. наук, професор кафедри філософії науки і теорії культури Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна *Я. М. Білик*; завідувач кафедри філософії Національної медичної академії післядипломної освіти імені П. Л. Шупика, д-р філос. наук, професор *С. В. Пустовім*.

**Рекомендовано до видання рішенням ученої ради Харківського національного економічного університету імені Семена Кузнеця.**

Протокол № 6 від 19.02.2018 р.

*Самостійне електронне текстове мережеве видання*

**Соціокультурні трансформації інформаційного суспільства С69** (глобальний та регіональний контексти) : монографія [Електронний ресурс] / О. М. Кузь, В. Ф. Чешко, І. В. Жеребятнікова та ін. – Харків : ХНЕУ ім. С. Кузнеця, 2018. – 220 с.

ISBN 978-966-676-739-7

Наведено результати трансдисциплінарного синтезу механізмів і наслідків трансформації сучасного суспільства, у зв'язку зі вступом сучасної техногенної цивілізації в інформаційну фазу своєї еволюції. Інформаційні технології як чинник, що ініціює ці трансформації, є технологіями керованої еволюції, унаслідок чого політична сфера буття набуває глобально-антропологічного виміру, а техногенний ризик досягає екзистенційного рівня.

Рекомендовано для наукових працівників, викладачів, докторантів, аспірантів і студентів соціоекономічних та гуманітарних спеціальностей, а також працівників державних органів влади, політичних діячів і консультантів у сфері соціальної та біополітичної проблематики.

**УДК 005.591.4:316**

© Кузь О. М., Чешко В. Ф.,  
Жеребятнікова І. В., Коннова Н. О.,  
Коротков Д. С., Косова Ю. В.,  
Потоцька Ю. І., 2018

© Харківський національний економічний  
університет імені Семена Кузнеця, 2018

ISBN 978-966-676-739-7

## Вступ

Еволюція науки як соціального інституту й системна соціокультурна адаптація, яка ініціювала генезис техногенної цивілізації, пройшли кілька фаз, паралельних еволюції самої техногенної цивілізації. Зі вступом її (цивілізації) у стадію інформаційного суспільства почалася нова, фаза історичної еволюції наукової раціональності, яку зазвичай називають "постнекласичною" (В. С. Стьопін) або "постакадемічною" (Дж. Зіман) наукою. Її характерними атрибутами є специфічні методологія наукового пізнання, науковий етос та онтологія.

Найбільше значення в цьому переліку набуває переплетення трьох форм дискурсу – дескриптивного наукового, діяльнісного технологічного та публічного аксіологічного. Здійснити їхню демаркацію в сучасних варіантах людинорозмірних теорій можливо тільки ситуативно. Це й становить зміст найбільш радикальної відмінності постакадемічного наукового знання від його класичного та некласичного варіантів.

Ця тріада (наука – технологія – аксіологія), якщо мова йде про людину або системи, що самоорганізуються і містять людину, утворює "технознання" – нероздільну амальгаму логічних аргументів. Ця інтерпретація категорії "технознання" відрізняється від канонічного (власне технічні науки в загальній класифікації наук). Ідеться про принципові зміни в організації соціального інституту науки та наукового етосу, структурі наукового знання, нарешті, методології наукового пізнання, що забезпечують його функціонування.

Висхідною точкою тут є розроблення NBIC-технологічного комплексу. За своєю сутністю він є технологією контролю та удосконалення генетичного, соціокультурного й когнітивного кодів, що дозволяють управляти перебігом біологічної та соціокультурної еволюцією людини, тобто технологією керованої еволюції в застосуванні до *Homo sapiens*.

Метою цього дослідження була спроба трансдисциплінарного синтезу антропологічних, гносеологічних та онтологічних аспектів науково-технологічного розвитку. Основним методом дослідження було створення дедуктивної пояснювальної моделі значення культури й наукового знання як чинників макроеволюційного процесу.

У монографії зроблено спробу теоретичного обґрунтування, аргументації нової концепції соціальної практики й соціального інституту

управління еволюційним ризиком сучасних технологій класу NBIC як фундаментального елемента дисциплінарної матриці сучасної людинорозмірної (постакадемічної) науки. Визначення меж нашого втручання у природний еволюційний процес у застосуванні до людини є прерогативою не природознавства, а філософії. Натурфілософія стає метатеоретичним ядром сучасної теорії антропогенезу й концептуальною основою біотехнології. Це означає, що біоетика виявляється в епоху біотехнології та геноміки сучасною версією натурфілософії й, можливо, метафізики та реабілітує натурфілософію як пояснювальну модель наукової теорії еволюції. Ці зміни пов'язані коеволюційними відносинами зі змінами світоглядної основи та ментальності сучасної цивілізації.

# Розділ 1

## Соціальні виміри техногенного цивілізаційного ризику. Епістемологічний і філософсько-антропологічні аспекти

Відомий рядок, яким закінчується "Божественна комедія" Данте Аліґ'єрі: "Любов, що рухає сонце і світила" (*I amor che move il sole e l'altre stelle*) – створює емоційно забарвлений чуттєвий образ Всесвіту, що розвивається, який можна вважати брендом Західної (атлантичної) цивілізації останнього тисячоліття.

І першоосновою цього образу стає першорудій, субстратною основою якого є синтез Розуму та Воли, що породжує Любов, і яка, зі свого боку, визначає траєкторію й кінцеву мету еволюції Космосу. Тільки акценти в цій тріаді (Воля – Розум – Любов) змінюються. В епоху Данте Воля здійснювалася в Любові за допомогою Розуму. В епоху Просвітництва основою всього суцього став безособистісний, об'єктивний Закон. Ця соціокультурна трансформація досягла точки апогею в теорії Дарвіна. У результаті впевненість Данте перетворилася на класичну кантіанську антиномію: "Еволюція (закон Природи й Розум) versus Божественна Воля (і Любов) рухає Сонце та світила?" У міру науково-технологічного прогресу справедливим спочатку було "Закон і Розум рухає Сонце і світила", а потім (із появою технологій High-Tech) – "закон Природи та Воля рухає Сонце і світила". Сценарій майбутнього ходу еволюції біосфери й людини став предметом особистого вибору та розрахунку. Ось тільки Божественна досконалість з інтерпретації карбованого рядка Аліґ'єрі непомітно зникла. А людському Розуму й Любові, як відомо, властиво помилятися або не бачити очевидних фактів. Світ вступив в епоху антропоцену.

### 1.1. Еволюційні конотації природної та соціокультурної складових цивілізаційного розвитку. Епоха антропогену

Термін "антропоцен" стоїть в одному ряду з концептом "ноосфера" Вернадського – Леруа, "пневматосфера" П. Флоренського тощо. У всіх цих випадках вихідної інтенцією генезису цих концепцій слугує констатація

раціоналізації та технологізації перебігу глобальної еволюції – її біологічної, геологічної й космічної складових, не кажучи, власне, про соціоантропогенез. Але відмінності все-таки вкрай істотні.

Початок антропоцену зазвичай датують XVII ст. – формуванням індустріального суспільства. За більш розширеним тлумаченням ця дата відсувається до початку неолітичної революції [195, р. 835–836]. Таким чином, поняття "антропоцен" і "ноосфера" не є повністю еквівалентними. Ноосфера передбачає прямий вплив розуму на перебіг еволюційного процесу. Таким чином, ноосфера хронологічно є пізньою стадією антропоцену. Однак цим суттєві відмінності обох концепцій не вичерпуються.

Наступ ноосферної ери думки її автора – Володимира Вернадського – діагностують, так би мовити, із допомогою "соціогуманітарного синдрому" – комплексу симптомів, що стосуються соціального й духовного життя [32]. До числа останніх належить, наприклад, викорінення війн і створення світового уряду тощо. Стрижневою, системотвірною ознакою ноосфери є нова ментальність людської цивілізації, "диктатура Розуму" як першопричина подальшої еволюції. Таким чином, витoki ноосферизації лежать у сфері ідеального, що належать до компетенції не стільки природного, скільки гуманітарного знання.

У попередніх роботах автори вже писали, що концепція ноосфери В. І. Вернадського з погляду інтелектуальної традиції має гібридне походження. Однаковою мірою на неї вплинули як ідеї російських космістів, починаючи з Миколи Федорова, так і теоретичне осмислення накопичуваних емпірико-наукових фактів. В. І. Вернадський і К. Е. Ціолковський випробували в молодості вплив учення засновника російського космізму, зуміли редукувати деякі його думки до сцієнтистської дослідної та технологічно-інноваційної програми, раціоналізували концепцію Миколи Федорова, зробили її прийнятною для техногенного менталітету.

Ідея антропоцену, що належить екологу Юджину Стормеру й нобелівському лауреату Паулю Крутцену 2000 р. [156], завершує процес раціоналізації спочатку ірраціональної концепції, прагне подолати гегемонію технократичного детермінізму. Наступ антропоцену – це вже не абстрактно-теоретична, тим більше не світоглядна та гуманітарна проблема. Це питання емпіричної верифікації, тобто пошук критеріїв (симптомів) настання нового геохронологічного періоду, однозначно встановлюють суто дослідним шляхом. Управління еволюційним процесом, включаючи

в останню чергу самою людиною одночасно як об'єктом, так і суб'єктом маніпуляційних трансформацій. Це й надає терміну "антропоцен" метафоричного сенсу, поміщаючи його в інший, не науково-раціоналістичний, а емоційно-метафоричний асоціативний ряд, що починається із Франкенштейна та "бравого нового світу".

Із цього моменту послідовності діагностичних ознак нової ери знову розщеплюються на технолого-природничо-наукову (зміна складу атмосфери, масове вимирання біологічних видів, глобальне потепління) і гуманітарно-антропологічні (екологічна катастрофа, біогенетична редукція людської особистості до маніпульованих механізмів і загальний інформаційно-цифровий контроль у нашому житті) [206, р. 327]).

Перший (природничо-науковий ряд) відповідає системі технологічних ризиків, розв'язуваних за допомогою алгоритмів, створених технікою безпеки.

Другий (соціогуманітарний ряд) репрезентований ризиками антропологічними. У кінці обох рядів уже очевидний кінцевий пункт перетину та злиття еволюційного й екзистенціального ризиків.

Протягом останніх трьох-чотирьох століть буття техногенної цивілізації її раціонально-гуманістична ідеологема могла виносити "за дужки" рівняння соціальної та глобальної еволюції субстанційну основу людського буття – горезвісну природу людини як своєрідну світову константу. Ця операція, насамперед, акцентувала індивідуалізм, генезис соціуму як рівнодійну інтересів та індивідуальних життєвих проєктів його членів. У постдарвінівську епоху вона редукувала до твердження про загасання біологічної еволюції *Homo sapiens*, заміщення антропогенезу соціокультурогенезом, робила логічно несуперечливою концепцію прав людини та її послідовну трансформацію натуралістичного варіанта ("природні права") у суто конвенціоналістську доктрину. Основою цієї макроеволюційної та макросоціальної трансформації менталітету був кантіанський раціоналістичний переворот у гносеологічній парадигмі: звільнення Розуму від пут його матеріальної Субстанційності. Інакше кажучи, звільнення від позараціональних особливостей матеріального субстрату, атрибутом якої є Інтелект із притаманною йому здатністю перетворити суб'єктивну й об'єктивну реальність у відповідність із власним образом – метою, не пов'язаною із цією позараціональною реальністю. Через понад півтора століття цю шукану мету Тейяр де Шарден назвав "точкою Омега". Розум

не просто стає правителем реальності, він стає над нею як якийсь трансцендентальний агент, який програмує і форматує еволюцію Всесвіту.

Протягом першої половини ХХ ст. відбулися дві події – перевід законів Менделя і створення хромосомної теорії та створення моделі ДНК і розшифрування генетичного коду, які зробили людину об'єктом маніпуляцій інформаційних технологій. Вони радикальним чином змінили наші уявлення і про еволюцію Всесвіту, і про нашу власну природу, докорінно змінили структуру самої науки, її соціальний статус і, зрештою, привели нас на поріг "постлюдського майбутнього" Розумного Життя.

Ці зміни торкнулися всіх сторін людського життя – від глобальної екології до економічної теорії. І виявилось, що в новій системі духовних пріоритетів та орієнтирів еволюційні "раціональні моделі психологічно нереалістичні" [165, р. 1449]. Конкретно це було сказано про економіку, але, насправді, застосовне до еволюції будь-якої самоорганізуючої системи з участю людини. Тим більше це стосується еволюції – біологічної, культурної, соціальної – самої людини (*Homo sapiens*).

Зворотним боком раціоналізації та технологізації еволюційного процесу стало зростання величини ризику як невід'ємного атрибута природи людини до екзистенціального рівня [32; 144; 186]. Екзистенційний ризик, на відміну від усіх інших, має доленосну ознаку – його величина з часом накопичується з кожною кризою й асимптотично прагне до одиниці [121]. У результаті або ідеологічний фундамент, або саме існування сучасної (техногенної цивілізації) виявляється в зоні чергової еволюційної сингулярності.

Упровадження в ментальність двох концепцій, що незабаром стали символами-брендами сучасної техногенної цивілізації, – трансгуманізму (Дж. Хакслі, кінець 1950-х рр.) і біоетики (Р. Ван Поттер, середина 1960-х рр.) – стало симптомом глибокої реконструкції багатовимірного еволюційного ландшафту, у якому відбувається процес соціоантропогенезу. Як писав нещодавно один дослідник, "нам не потрібно багато знати про природу людини, щоб у нас з'явилися етичні побоювання щодо зміни її (природи людини) за допомогою біотехнології..." Концепт "природа людини" має співвідноситися з чимось у реальному світі, якщо ми хочемо мати моральні підстави для цього, але нам зовсім не обов'язково водночас бути в змозі сказати точно, що означає "бути людиною" [164]. Ця невиразно-інтуїтивістська тривога в ході конкретно наукових досліджень



дістає емпіричне й тому неминуче фрагментарне підтвердження. Визначені аргументи, однак, порушують струнку ієрархію дедуктивних висновків, що пов'язують граничні абстрактні принципи з окремими фрагментами людського буття, підсилюють алармістські очікування сучасної цивілізації.

У попередніх публікаціях автори зазначили, що ментальності Західної цивілізації притаманна вибухонебезпечна суміш абсолютного індивідуалізму, технологічної міці та гуманістичної інтенції людського інтелекту, утілена в декларованій Карлом Поппером [241] ідеології "соціальної інженерії приватних рішень". У столітті генної інженерії та технологій High-Nime ця суміш загрожує підірвати лінію антропогенезу астросферою індивідуальних екзистенціальних проєктів, що буде означати кінець людства як певної цілісності розумних істот [32, с. 12]. Зі світової константи, винесеної "за дужки" рівняння соціокультурогенезу, природа людини перетворюється на змінну, здатну елімінувати себе саму. Вірити у здатність людського розуму подолати результати власної еволюційної історії, незалежність системи загальнолюдських цінностей від біологічної складової людської істоти стає все важчим. Так само як і відсутність зворотного впливу людської культури на еволюцію геному сучасної людини.

Позиції філософської та біологічної іпостасі антропологічної науки є в цьому пункті чи не взаємовиключними. Ще Іммануїл Кант стверджував, що, здобувши розум, людина набула і здатності, і боргу ставити перед собою цілі, автономні від законів природи, і, тим самим, перейшла з царства необхідності в царство свободи. Через двісті років культовий американський соціальний філософ Френсіс Фукуяма у своїй гучній на рубежі століть книзі "Наше постлюдське майбутнє" навів кантіанську сентенцію, що навіть мислячі дияволи в пеклі повинні будуть дотримуватися певних правил моралі [127, с. 35]. Очевидна інтерпретація цього вислову: світ моральних норм є трансцендентною реальністю, а не спробою експертів звести до фізичної реальності, отже, й еволюційно-біологічної. Сам Ф. Фукуяма з такою інтерпретацією, до речі, не згоден. І як антитеза кантівсько-фукуямівському, дійсно, дуже сильному аргументу звучать настільки ж переконливі міркування сучасного італійського теоретика-економіста Уґо Паґано. Навіть сам категоричний імператив Іммануїла Канта вимагає, щоб людина ставилася до своїх ближніх як до мети, а не засобу її досягнення, виходить неявно із притаманної людині здатності до співчуття та емпатії, можливості подумки поставити себе на місце іншого [183, р. 52].

Ця здатність є наслідком структурно-функціональної організації вищих відділів мозку гомінід, забезпечується відповідними генетичними програмами та виникла в ході біологічної еволюції. Ці співсвітоглядні й абстрактно-теоретичні викладки, як не парадоксально, виходять на конкретну юридичну практику.

Як передбачено в деяких сучасних теоретичних описах нейрогенезу людини, формування структурно-функціональної організації вищих відділів головного мозку і, відповідно, психічних процесів у постнатальний період має так званий "другий пік", синхронний із періодом статевого дозрівання. Властива підлітковому та юнацького віку людини пластичність і нестійкість організації вищих відділів головного мозку є виявом біологічної адаптації – високого рівня розвитку інтелектуальних здібностей. Останні, як відомо, пов'язані із процесом цефалізації (зростання обсягу й ускладнення структури головного мозку), що розтягують період постнатального розвитку людини до двох десятиліть. Але ця системна біологічна адаптація тягне за собою адаптацію культурно-соціальну – необхідність у коригуванні застосування юридичних норм (практично подвійних стандартів винесення судових рішень та їхнього виконання), залежно від віку фігурантів. У процесі розвитку нервової системи людини спостерігають період, коли в людини відбувається зростання порогу задоволення сенсорного голоду (прагнення до набуття нових відчуттів), підвищеної емоційної збудливості за відносно низької здатності раціоналістично контролювати імпульсивні поведінкові акти. Це веде до більш високої залежності від соціального оточення, схильності до ризикованої поведінки тощо. Такі соціальні й соціально-психологічні особливості цієї вікової групи корелюють і зі структурними особливостями префронтальних відділів кори головного мозку. Корекція судової практики в напрямі зростання уваги до психофізіологічного онтогенетического чинника становить один із виявлених трендів розвитку західної юридичної культури, зокрема США [192].

Ті самі **взаємні конотації** лежать в основі сучасних пояснювальних моделей соціально-історичної динаміки традиційних культур і сучасного суспільства [202]. Технолого-економічний прогрес є чинником зміни демографічної ситуації, коли на одному з етапів її еволюції, унаслідок збільшення якості життя, частка юнацького населення (як щойно зазначалося, яке відрізняється високою емоційністю й активністю) помітно зростає, що, зі свого боку, дестабілізує стійкість векторів соціального розвитку і стійкість соціального порядку [72, с. 288]. Особливості онтогенетичної

динаміки формування нервової системи людини значною мірою впливають із цефалізації, яка, зі свого боку, стимулювала та стимулювалася соціокультурогенезом. Розвиток соціального інтелекту як умова зростання й ускладнення організації соціумів, що конкурують один з одним, вивело розміри головного мозку за межі морфофізичної норми допологового періоду дозрівання людської істоти. Отже, розтягнутий період дитинства зумовлено логікою процесу соціального розвитку.

Але ж і протягом соціокультурогенезу не тільки детермінувався, але й адаптувався до біологічної норми реакції та морфофізіологічних меж людських можливостей. (Очевидний приклад – особливості правової практики з погляду соціальної статистики). Із погляду соціальної динаміки таким прикладом будуть економіко-політичні алгоритми, що забезпечують стабільність соціального розвитку – без потрясінь і криз, або навпаки, що експлуатують соціальну нестабільність в інтересах певних соціальних груп. У межах такої концепції і біологічний (генетичний), і соціальний (економічний) редукціонізм, як і сама дилема пояснювальних моделей у соціології та антропології *Nature versus Nurture*, виявляються неприпустимими, заснованими на логічних помилках спрощеннями.

Отже, з одного боку, чинники біологічної, соціокультурної та технологічної природи додають до тканини сучасних теорій і технологій соціально-політичного управління і маніпулювання. З іншого – базисні світоглядні та ідеологічні системи сучасної цивілізації (що сформувалися в основному в XVII – XVIII ст.), зростає дестабілізаційний і ризикогенний тиск, що постійно відчують із боку наукових теорій і технологічних реалій. Отже, опиняються у складному сплетінні концептуальних полів аксіології (теорії цінностей) та епістемології (теорії пізнання). Слід розглянути біотехнологічну проблематику в цьому соціально-епістемологічному ракурсі.

Натурфілософія й теоретичне природознавство у класичній епістемології, тобто з часів Л. Вітгенштайна і Карла Поппера, розглядали як антагоністів, чиї парадигми утворюють несумісні логічні конструкти та чиї методологічні принципи побудови пояснювальних моделей несумісні: натурфілософія описує цей світ як результат реалізації якогось персоніфікованого раціоналістичного проекту (у теологічній інтерпретації – "Розумного задуму [Intellectual Design]"); позитивістська й постпозитивістська епістемологія – дії об'єктивізованих безособистісних законів Природи ("Еволюції"). Інакше кажучи, "Еволюція Розумного задуму" є базисною філософською антиномією теорії пізнання епохи модерну і в класичній

науці явно переважав перший член цієї логічної опозиції – Еволюція. До того ж класична теоретична наука через особливості свого концептуально-термінологічного апарату та прийнятих критеріїв обґрунтованості й достовірності була спрямована на пошук саме "природних", що не мають інтелектуальної природи, причин спостережуваних феноменів і процесів. Дослідник не почував себе задоволеним до тих пір, поки заперечував існування Творця (не обов'язково трансцендентального, – просто істоти, що володіє Розумом та інтенцією на перетворення власної середовища перебування) як причини спостережуваних фактів. Саме тому всі спроби знайти докази існування позаземних цивілізацій виявляються безрезультатними.

Логічна несумісність обох парадигмальних концептів виникає з несумісності їхніх проєктивних інтенцій: перший концепт (Розумний задум) орієнтований на отримання відповіді на запитання "Для чого? Із якою метою?", тобто із цілепокладаючої причинної обумовленості за Арістотелем; другий концепт (закони Природи) як фундамент реальності вважає чинну причинно-наслідкову детермінацію ("Як? Яким чином?"). Інакше кажучи, у першому випадку основою концептуального каркасу є інтенція цілепокладання, що реалізується через категоріальну суб'єктивно-проєктивну категоріальну опозицію "Благо (Добро)" versus "Зло", у другому – інструменталістська інтенція, що реалізується через об'єктивно-описову опозицію "Істина" versus "Омана".

Таким чином, обидва члени є основою двох самостійних дискурсів, необхідних для сталого функціонування техногенної цивілізації. В останній перший тип дискурсу домінує за позначення соціально- та індивідуально-значущих діяльнісних цілей перетворення реальності (соціокультурний і соціополітичний публічний дискурс), другий тип переважає в розробленні засобів (техніка) і способів (технологія) реалізації означених цілей.

У "гібридній" зоні на перетині дескриптивного й аксіологічного дискурсів формується діяльнісно-технологічний дискурс. У ньому сплітаються в гордіїв вузол суб'єктивні цілі людського втручання в реальність та об'єктивні методи їхнього досягнення.

Їхня демаркація в сучасних варіантах людинорозмірних теорій можлива лише ситуативно. Це і становить зміст найбільш радикальної відмінності постакадемічного наукового знання від його класичного та не-класичного варіантів.

Тріада "наука – технологія – аксіологія", якщо мова йде про людину або про системи, що самоорганізуються (еволюціонують) та містять людину, утворює "технознання" – неподільну амальгаму логічних аргументів. Ця інтерпретація категорії "технознання" відрізняється від канонічного (власне технічні науки в загальній класифікації наук). Мова йде про принципові зміни в організації соціального інституту науки й забезпечує його функціонування як наукового етосу [205, р. 83], структурі наукового знання та методології наукового дослідження.

Для індустріальної фази розвитку техногенної цивілізації у її західному (трансатлантичному) варіанті характерний тренд на забезпечення чіткої демаркації концептуальних полів імперативно-аксіологічного публічного та дескриптивно-епістемологічного наукового дискурсів як необхідної передумови її сталого розвитку. Це одночасно є базисним атрибутом класичної наукової раціональності ("принцип етичної нейтральності наукового знання") і класичної (індустріальної) фази розвитку техногенної цивілізації, в основі якої лежить кантіансько-г'юмівська методологічна дихотомія "світу належного" (етики) і "світу цього" (пізнання). За словами сучасного соціолога та філософа науки Бруно де Латура, "дві гілки влади, які Бойль і Гоббс розробляють кожен зі свого боку, мають силу тільки в тому разі, якщо вони чітко відокремлені одна від одної: держава, за Гоббсом, безсила без науки та технології ... наука, за Бойлем, безсила без чіткого розмежування релігійної, наукової та політичної сфер" [79, с. 92].

Усе змінилося з переходом техногенної цивілізації у фазу суспільства ризику, симптомом цього стала біоетика як соціальний і епістемологічний феномен. Поява феномену біоетики спочатку як соціальної практики із середини 1960-х рр., а потім як гібридної (етико-епістемологічної) [193] філософської парадигми стала одночасно передвісником і передумовою цивілізаційної трансмутації – переходу техногенної цивілізації у фазу "інформаційного суспільства". Останнє не випадково має й іншу назву – "суспільство ризику", оскільки саме NBIC-технологічний комплекс, насправді, є технологічними схемами керованої еволюції людини й екосоціальних систем, де він є центральним елементом. Разом із біологічним ядром дисциплінарної матриці починає формуватися натурфілософське та їхні концептуальні поля збігаються або перетинаються.

Принципово важливою особливістю цього феномену є явно виявлена тенденція трансдисциплінарності, додавання в нього все нових

і нових концептів та сфер соціального життя – тренд соціальної й епістемологічної еволюції, що зазначається останнім часом не тільки авторами, але й багатьма експертами [253]. Інше твердження також підтримується деякими експертами, хоча радше як констатація конкретного емпіричного факту, – трансформація біоетики в чинник еволюції принаймні соціоекологічної [200].

Біоетика зі шлейфом асоційованих із нею концептуальних полів (біо-право, біоекономіки, біоісторія та ін.) виявилася не просто єдиним зовнішнім раціоналізованим регулятором процесу біологічної та соціокультурної еволюції. Вона ввійшла до складу методології й теоретичного фундаменту теоретичного природознавства, утворивши своєрідну неподільну амальгаму концептів гуманітарного та наукового дискурсу (постнекласичну або постакадемічну науку). Насправді, природу цього феномену не можна редукувати ні до моралі, ні до науки (біології), це соціальна практика й соціальний інститут, покликаний контролювати величину еволюційного та соціального ризику сучасних біотехнологій. Це одна з основних тез, аргументованих у ході цього дослідження.

У сучасній дисциплінарній матриці теорії еволюції та системної екології ("теорія конструювання екологічної ніші") формується єдиний концептуальний каркас у складі трьох самостійних теоретичних конструктів – еко-ево-етика [142, р. 45].

У формально-логічному аспекті два перші члени цієї тріади належать до дескриптивного (наукового) дискурсу, а останній (етика) – до його соціогуманістичного і, отже, ціннісного антагоніста. Як результат гібридного характеру цього конструкта між трьома автономними модулями (унаслідок проліферації термінологічного апарату всередину не властивого йому модуля) і всередині кожного модуля неминучі логічні суперечності.

У змістовному аспекті члени описаного раніше комплексу належать до впливу сучасних технологій керованої еволюції на систему екологічних зв'язків людини та його середовища проживання (тобто медико-гігієнічний аспект самоконструювання людини й людинорозмірних екосистем (біо); збереження самоідентичності людини розумної в ході будь-яких технологічних маніпуляцій із його генетичним кодом (тобто еволюційне виживання біологічного виду *Homo sapiens*) і збереження соціокультурної ідентичності людської цивілізації (тобто базисних, "загальнолюдських" ціннісних

нормативів у ході імплементації нових технологічних схем і їхнього опосередкованого або прямого впливу на безперервність соціокультурної традиції).

У будь-якому випадку така трансдисциплінарна концепція передбачає, по-перше, проєктивно-аксіологічну інтенцію: ініціальним компонентом теорії та практики технологій керованої еволюції є ідеальний образ майбутньої культурно-екологічної ніші й "людини" (носія розуму із властивою йому системою цінносних пріоритетів як її системоформувального компонента), яке називають гуманітарним парадигмальним ядром; дескриптивне парадигмальне ядро виконує роль діагностиків розбіжностей між ідеальним образом майбутнього та реальністю; прикладні генно-і соціально-інженерні розробки є засобом усунення цих розбіжностей [152; 153].

По-друге, результат еволюційного розвитку людинорозмірних систем (у реальності – Землі й навколосемного космічного простору, фізично доступного антропогенному впливу) стає результатом паралельної дії спонтанних законів Еволюції та реалізацією Розумного задуму. Через останню обставину методологія наукового дослідження має якимось чином синхронізувати методи класичного природознавства (фізичний інтелект) і герменевтику, засновану на соціальному (макіавеллістському) інтелекті. Інакше кажучи, наукова теорія еволюції стає рівною мірою натурфілософією Природи, оскільки еволюційна траєкторія визначається одночасно суб'єктивним (еволюційна коректність) та об'єктивним (еволюційна ефективність, або інклюзивна адаптивність) чинниками. Продукт еволюції стає її творцем. Однак його еволюційна доля залежить не тільки від виживання популяцій, що еволюціонують, біологічних (можливо, уже не обов'язково біологічних) індивідуумів, але й від їхньої Волі та Бажання зберегти те, що вважають основою їхньої самоідентифікації (гуманність). Еволюційний ризик техногенної цивілізації асимптотично прагне до одиниці.

Етико-епістемологічні гібридні логічні конструкти за визначенням не можна розглядати як повністю еквівалентні концептам, заснованим на епістемологічній (Істина/Омана) або етичній (Добро/Зло) бінарній опозиції. Більш адекватною є еволюційна опозиція Адаптивність/Деадаптивність. Адаптивність у цьому контексті є інтегральним показником "успішності" цілісної сукупності індивідуумів (щодо людини – цивілізаційний тип, людство). Її емпірично діагностують за збільшенням кількості індивідуумів,

які самоідентифікують свою належність до сукупності за наявності базисних інваріантних атрибутів. Зі свого боку, у людини набір таких атрибутів розпадається на генетично детерміновані ("природні") та соціокультурні ("штучні") самовизначники.

В інформаційної цивілізації на зміну центральній метафорі модерну ("Світ – це годинниковий механізм") прийшла інша – "Всесвіт це комп'ютер" [172]. Відповідно, класична аристотелівська *опозиція* "Матерія versus Форма" трансформувалася на протиставлення "Hard versus Soft". Раціональність стає програмувальним чинником еволюційного процесу, будуючи ідеальний світ майбутнього за допомогою можливостей матеріальних об'єктів (Hard) і, відповідно до апіорного Розумного задуму, – програми (Soft). У дисциплінарній матриці біоетики її аксіологічне ядро реінтерпретує факти, що стосуються біологічного знання, виключно як гуманітарні проблеми, які потребують вирішення, і теоретичні конструкти – як засоби їхнього вирішення або межі можливого застосування тих самих засобів. Звісно, герменевтика в цьому разі передує епістемології не тільки методологічно, але й змістовно.

Система ціннісних пріоритетів задає параметри ініціальної ситуації та координатну сітку раціонального/ірраціонального сприйняття реальності, цілей і методів перетворювальної діяльності.

Парадокс епістемологічної ситуації полягає в тому, що визначення змісту категорій "природне" та "штучне" і, відповідно, визначення меж нашого втручання у природний еволюційний процес у застосуванні до людини є прерогативою не природознавства, а філософії й метафізики. Таким чином, натурфілософія стає метатеоретичним ядром сучасної теорії антропогенезу та концептуальною основою біотехнології.

Інакше кажучи, натурфілософія набуває статусу базису теорії еволюції у явному вигляді, на відміну від класичної спроби еволюційного синтезу XIX – XX ст. (класичної й неодарвінівської парадигм). Це означає, що біоетика виявляється в епоху біотехнології та геноміки сучасною версією натурфілософії і, можливо, метафізики, де елементи публічного дескриптивного наукового дискурсу зливаються у вигляді неподільної амальгами, хоча й не без внутрішніх логічних суперечностей. Біотехнологія як найбільш розроблена на сьогодні технологія керованої еволюції стає механізмом еволюційного процесу та реабілітує натурфілософію як пояснювальну модель наукової теорії.



## 1.2. Епістемологічний аспект постакадемічної науки

Адаптивну реакцію стабільної еволюційної стратегії людини (САСН) і, зокрема, сучасної цивілізації спрямовано на відновлення оптимального технокультурного (техногуманітарного за іншою термінологією) балансу. Такий, що склався в техногенній цивілізації й заснований на жорсткій автономії власне наукового дослідження (підсистеми у складі технологічної складової САСН), сприймається як надмірно небезпечний у межах соціокультурної складової САСН. У межах такої концепції й сама еволюція наукової раціональності від класичної до некласичної та згодом – постнекласичної (людинорозмірної, постакадемічної) форми є результатом дії гомеостатичного механізму, що забезпечує коеволюційну цілісність САСН. Інакше кажучи, генезис та біоетика й сама організація постакадемічної науки становить соціокультурну адаптацію до нового еволюційного ландшафту, у якому проходить процес соціокультуроантропогенезу, завдяки якій темпи технологічних інновацій можуть повернутися до значень, доступному контролю з боку соціокультурної складової САСН.

Попередня соціокультурна трансмутація західної ментальності зробила принцип соціальної автономії наукового пізнання фундаментом техногенної цивілізації. Біоетика є однією зі стрижневих конструкцій нового менталітету, утверджується у свідомості, унаслідок переходу цієї цивілізації у фазу суспільства глобально-еволюційного (екзистенційного) ризику. Такий висновок може здатися парадоксальним із погляду класичної епістемології, де основними оцінними критеріями щодо наукового концепту є його емпірична верифікованість і свобода від оцінно-імперативних суджень. Але в межах нового варіанта еволюційної епістемології, де їхнє місце посідає адаптивність (ефективність із погляду виживання самоорганізуючої системи), він видається цілком коректним. (Раніше наведено назву цього процесу адаптивної інверсії 3, особливо підкреслено його рекурсивну природу).

Загальна схема генезису цього соціального феномену має такий вигляд:

1) після закінчення Другої світової війни в соціокультурному дискурсі Заходу в результаті ментальної трансмутації вищий статус у школі ціннісних predisposицій здобуває право й можливість особистісної самореалізації (індивідуального екзистенційного проекту, самовизначення свого соціального статусу, способу та стилю життя тощо);

2) паралельно у природно-науковому дискурсі (еволюційній теорії) відбувається зміна парадигмальних концепцій біологічного виду – типологічна концепція, згідно з якою кожний вид зіставляється із прототипом (системою базисних ознак-атрибутів видової належності), змінюється релятивістською (популяційною) концепцією, яка підтверджує, що вид є сукупністю індивідумів, що мають загальний генофонд;

3) синергійна інформаційна взаємодія обох дискурсів веде до кризи концепту природних прав людини, що ґрунтується на типологічній парадигмі (права людини визначено його належністю до людства, тобто є, так би мовити, видовим визначником *Homo sapiens*), і затвердження категорії "соціокультурне та генетичне різноманіття" ("індивідуальний екзистенційний проект" у соціології) як базисної ознаки гуманності за соціокультурної та еволюційної пластичності наукових типів дискурсів. Інкорпорація нового поняттєво-категоріального каркасу до соціополітичної теорії прав людини є заслугою відомого американського генетика та еволюціоніста українсько-російського походження Ф. Добжанського;

4) у зв'язку з розвитком біомедичних технологій на початку 1960-х рр., спочатку в американських госпіталях (Сіетл) створюються етичні комітети, склад яких повинен був відображати соціальний склад населення за етнічними, майновими й релігійними ознаками, які мали вирішувати питання, пов'язані з доступом пацієнтів до обмежених біомедичних ресурсів [118, р. 45–48];

5) у серії робіт, а потім книзі 1970 р. американський онколог Ронселлер Ван Поттер [100] розробив філософські основи не стільки етичних, скільки глобально-гуманітарних проблем техногенної цивілізації, пов'язаних з імплементацією біотехнологій, і вперше вжив термін "біоетика" в сучасному значенні цього слова (уперше його вжив Фріц Джахра ще 1926 р., але щодо проблем використання тварин у біологічних дослідженнях);

6) початок розроблення технологічного інструментарію генної інженерії призвело 1975 р. до оголошення добровільного мораторію на генно-інженерні дослідження та удосконалення технологій рекомбінантних ДНК і подальше розроблення Асиломарською конференцією (США, Каліфорнія) чітких правил біобезпеки. Із цього року біоетична проблематика вийшла на рівень усвідомлення екзистенціального ризику сучасних технологій (глобальної біоетики в розумінні того самого Поттера або етики виду Ю. Габермаса [128]);

7) із початком III тисячоліття настає епоха, коли теоретичні дослідження біотехнологів упритул підійшли до так званої еволюційної сингулярності, тобто до прикладного розроблення конструювання та вдосконалення людської природи (Human enhancement). Кордоном, перетином якого стало усвідомлення глобально-еволюційних наслідків розроблення генної інженерії та інших технологій класу High-Hume, була публікація двох декларацій ЮНЕСКО. Перша з них – "Загальна декларація про геном людини та права людини" (11 листопада 1997 року) у своїй ст. 1 проголошує [199, р. 41]: "Геном людини лежить в основі початкової спільності всіх представників людського роду, а також визнання їхньої невід'ємної гідності та різноманіття. Геном людини становить надбання людства". Тим самим уперше усвідомлено визнано взаємообумовленість культурної та біологічної форм самоідентифікації людини. Зміст декларації не залишає сумнівів, що технологічне втручання в генетичну інформацію потребує контролю з боку базисних нормативів системи прав людини та соціальних інститутів. Неявно передбачено, що таке втручання потенційно здатне зруйнувати загальнолюдські цінності як духовну базу людської цивілізації. Для позначення допустимості технологічної зміни контрольованого перебігу еволюційного процесу щодо людини в декларації використовують термін "гідність" (dignity), що важко перекласти на мову природничо-наукового опису. Пізніше цей тренд на суб'єктивно-гуманістичну оцінку результатів об'єктивного процесу еволюції набув розвиток в Universal Declaration on Bioethics and Human Rights (19 жовтня 2005 року) [198, р. 74]. Тим самим культура стала чинником еволюції, надавши останній чітку інтегральну телеологічність, відповідно до ціннісних пріоритетів та всупереч початковій об'єктивній спонтанності.

До кінця XX століття в еволюції теоретичного фундаменту біоетики чітко виявилися два, на перший погляд, взаємовиключних, методологічних тренда [204]:

1. Емпіричний підхід [70], що бере свій початок із трактування й конкретно-історичних досліджень розвитку теоретико-світосприймальних підстав медицини – концепту "біовлади" Мішеля Фуко [125]. Передбачено необхідність у "контекстуалізації" рішення етичних (точніше, соціальних) проблем, що виникають у ході імплементації біо- і біомедичних технологій щодо певного соціокультурного типу. Цей підхід означає, що пропонувані рішення виявляються неодмінно *ad hoc* і не піддаються узагальненню. У нашій моделі це відповідає соціокультурним адаптаціям цього

соціуму, що забезпечує його збереження під час "науково-технологічного прогресу".

2. Пошук загальної метатеоретичної парадигми. Глобальна біоетика Р. ван Поттера, перспективи створення якої зараз багатьма сприймаються як нездійсненні [159]), у нашій концепції є еквівалентною системній соціокультурній адаптації, яка забезпечує збереження біологічної та/або соціокультурної самоідентичності людства в ході імплементації технологічних схем морального та фізичного "вдосконалення людини [Human Enhancement]".

**Суперечність** між обома підходами знімається, на наш погляд, у межах пропонованого тут "натурфілософського біоетичного проекту", оскільки адаптивну функцію біоетики (збереження самоідентичності в ході технологізованої еволюції) розподіляють на індивідуально-груповий та загальнолюдський рівень.

У бінарній зв'язці коеволюційних елементів культури "біоетика – трансгуманізм" біоетика швидко конституювалася як типовий приклад нової, постакадемічної організації наукового дослідження та його продукту – наукової теорії [32].

Особливості нової організації наукової теорії можна передати однією надзвичайно ємною категорією – трансдисциплінарність. У біоетиці (як і в інших наукових концепціях, що належать до так званого інтерпретаційного наукового знання) пояснювальна модель має не одну, а дві системи лише частково сумісних один з одним вихідних постулатів і принципів – природничо-наукову та соціогуманітарну. Зв'язок між ними здійснюється через проективно-прикладні виходи теоретичних концепцій. Відповідно до цього "дисциплінарна матриця" біоетики має два центральні ядра та пояс проективно-прикладних розробок, які теоретично можливо емпірично верифікувати (фальсифікувати).

Як легко помітити, наведена схема поєднує в собі окремі елементи концепцій парадигми Т. Куна [76], дослідницької програми І. Лакатоша та мережевої організації теоретичної науки Л. Лаудана [80].

Емпіричним базисом такої (двоядерної) парадигмальної моделі структури постакадемічної науки можуть бути не тільки різноманітні case-study за соціології того чи того концепту. Не меншого значення набуває прямий аналіз логічної структури того чи того теоретичного концепту. Так, наприклад, Дональд Майєр у своїй фундаментальній монографії, присвяченій логічному аналізу концепту "біорізноманіття" (ключовим у сучасних

соціоекологічних і біополітичних побудовах) стверджує, що об'єктивна компонента аргументації неминуче містить логічні та емпіричні суперечності. "Коли справа доходить до біорізноманіття та діапазону аргументів, які захищаються й будуються на її можливому значенні, важко позбутися враження культурної обумовленості, некритичного взяття на віру і некоректного дисциплінарного співвіднесення. Циклічність, плутанина, недостатнє обґрунтування, нормативні упередження та сумнівні емпіричні підтвердження проходять непоміченими й не усуваються. Найгірше те, що невдалі міркування, часто повторюються – помилка за помилкою, деталь за деталлю – однією стороною, що спорить, за іншою. Ніби існує мовчазна угода серед колег не розгойдувати човен поганого міркування, можливо, зі страху, що іншого для порятунку дикої природи не існує. Упереджені судження – це властива людині схильність активно шукати й інтерпретувати інформацію таким чином, що підтверджує глибоко вкорінені переконання, і відповідна здатність ігнорувати або недооцінювати все, що суперечить цьому", робить він аж ніяк не академічний за формою висновок [173, р. 3].

Єдиний висновок, із яким автори цілком погоджуються: нормативна оцінка безумовного пріоритету збереження рівня біорізноманіття переважає, а не впливає з науково-теоретичної аргументації. Інакше кажучи, необхідність у збереженні біорізноманіття впливає не із природних закономірностей (законів природи), а з морального вибору, зробленого людиною, визначається панівною системою ціннісних пріоритетів, а не об'єктивних інтересів. Похідною параметра біорізноманіття є не еволюційна ефективність, а еволюційна коректність. Спочатку й непереборно концепти постакадемічної науки виявляються ідеологічно, етично та політично заангажованими.

(Правду кажучи, слід зазначити, що того самого висновку дійшли й інші дослідники ще на кілька десятиліть раніше. Так, наприклад, ще на рубежі тисячоліть відомий російський еколог писав: "Розслідування, здійснене автором, показало, що нестримне зростання кількості публікацій, що використовують (хочеться сказати експлуатують) термін "біорізноманіття" [ключовою в соціально-політичних інтерпретаціях не лише генетики, але й екології – *авт.*] не пов'язаний із якимось проривом у відповідній галузі екології... Безперечно лише, що мова йде не про науку, а про політику" [27, с. 20]).

Із цих міркувань випливає і соціологізація науки в сучасному суспільстві ризику:

- ідеологізація (управління пріоритетними дослідницькими завданнями) – безпосередня та, найчастіше, вирішальна участь політичних і бізнес-структур в ініціації дослідних проектів;
- комерціалізація досліджень, тобто надбання науковими концептами атрибутів ринкового товару;
- політизація (звітність) науки – помітний контроль із боку екстранаукових соціальних структур та інститутів усіх аспектів перебігу і, тим більш, результатів усіх стадій наукового дослідження (теми, концепції, методології) – уже безпосередньо і відкрито (*de jure*), а не опосередковано та неявно (*de facto*);
- розшарування єдиного процесу наукового пізнання на два автономні за своїми соціальними функціями потоки – ризиковану (небезпечну) науку (перетворення світу, відповідно до ідеального образу бажаного майбутнього) і попереджальну науку (виявлення та розрахунок ризиків, породжуваних науково-технічним розвитком, тобто ризикованою наукою).

Значення останнього чинника тим більш велике тому, що він є агентом, який каталізує і спрямовує, на відміну від трьох попередніх, які самі по собі виглядають у край чужорідними для класичної концепції науки XVIII – XIX ст.

### 1.3. Антропологія постакадемічної науки

У цьому дослідженні організацію САСН послідовно розглядали із трьох аспектів.

1. Природа носія (субстрат) адаптивної інформації – **біологічний, соціокультурний і технорационалістичний адаптивні модулі**. Цей аспект виявляється еквівалентним різним способам реплікації адаптивної інформації – генетичній, соціокультурній та символічній спадкоємності.

2. Природа зв'язку між генерацією й адаптивністю – **модус Дарвіна – Вейсмана і модус Ламарка**.

3. Природа комунікації різноманітних адаптацій, результатом якої є їхня інтеграція у єдину стабільну еволюційну стратегію, – це **коеволюційна інформатика та коеволюційна семантика**. Цей аспект виявляється еквівалентним механізму погашення еволюційних конфліктів між різними адаптаціями.

Отже, стабільна адаптивна стратегія Homo sapiens становить суперпозицію трьох різних адаптивних інформаційних масивів (модулів): біологічного, соціокультурного та технологічного, заснованих на трьох автономних процесах генерації, реплікації та здійсненні адаптивної інформації – генетичному, соціокультурному й символічному. До того ж третя складова САСН спрямована однаковою мірою на адаптивне перетворення середовища існування та самого носія САС (гомінідів). Цей аспект реалізації САСН, таким чином, може бути названо інформаційним.

Інший аспект реалізації функцій САСН (кoeволюційна семантика) становить код відповідності між членами попарних коeволюційних зв'язків, що змінюється в часі. (Деякі дослідники використовують для позначення цього феномену термін **семіотична кооптація** [174], рівнозначний **(ко)eволюційній семантиці**, що використовують у цьому дослідженні. Відповідно, рівнозначними автори вважають і терміни **кoeволюційна інформатика** та **семіотична селекція**, оскільки в останньому випадку відповідність біологічного й соціокультурних модулів досягається шляхом взаємного селективного тиску.) Роль оператора, що задає правила відповідності біологічного і соціокультурного, соціокультурного й раціонально-технологічного, раціонально-технологічного та біологічного інформаційних масивів інформації виконує або система об'єктивізованих інтересів (праксеологічно орієнтованих знань), або система суб'єктивних цінностей (психологічних predisposицій). Реплікацію **інтересів** здійснюють у межах раціонально-технологічного модуля на основі механізмів символічної спадкоємності **ціннісних** пріоритетів – межах соціокультурного модуля і, відповідно, соціокультурної спадкоємності (культурної традиції). Якщо основним призначенням інтересів є матеріальне виживання носіїв САСН (eволюційна ефективність), то зміст аналогічного параметра (eволюційна коректність) цінностей визначається їхньою здатністю забезпечити збереження самоідентичності.

Відповідно до інформаційної/семантичної дихотомії механізмів міжмодульних коeволюцій вплив культури на структуру та склад популяцій Homo sapiens і пул технологічних схем класу High-Culture феноменологічно розподіляють на два окремі типи: зміну частот окремих генів і поширеність конкретних технологій та їхніх додатків (інформаційна коeволюція) і загальне зростання рівня генетичного та технологічного поліморфізму (семантична коeволюція).

Слід зазначити, що семантичний механізм комунікації між модулями в біологічному масштабі часу відбувається дуже швидко й зачіпає відразу комплекс біологічних ознак. Через це зміну структури комунікативно-коеволюційних зв'язків (генно-культурна коеволюція і техногуманітарний баланс) можна вважати дискретною. Зі зміною одного комплексу соціокультурних predisposицій іншим загальна варіабельність генома має накопичуватися. Дійсно, якщо приклади фіксації або елімінації певних структурних генів у популяції під впливом соціокультурних чинників відносно нечисленні, то кореляція між рівнями та структурою генетичного поліморфізму і соціокультурними типами не підлягає сумніву [15]. Ще більш цікаво, що останній патерн впливу культури на організацію генома поширюється із власне людського генома на геноми "окультурених" (одомашнених) біологічних видів, чиє існування й еволюція залежать нині від людини. У геномі таких видів формується субгеном, що забезпечує комунікацію біологічної еволюції, а також еволюціонує із системою соціокультурних predisposицій людини [34, с. 30]. Отже, зіставлення результатів визначення адаптивності методами біологічної та культурної антропології може бути ще одним емпіричним фальсифікатором, що описано в концепції САСН. Основним параметром, що пов'язує обидва масиви даних, є еволюційна коректність.

Як і система ціннісно-смилових пріоритетів і predisposицій еволюційна коректність у біологічному масштабі часу здатна до дискретних в інструментальному плані флуктуацій. Таким чином, еволюційний ризик може зростати стрибком до екзистенціального рівня не тільки в результаті техногенної катастрофи, але й через поєднану з технологічним прогресом зміну системи ціннісних пріоритетів і смислових конотацій.

Але, з іншого боку, така організація здатна до спонтанного зростання системної складності, причому на різних етапах соціоантропогенезу роль лідера беруть на себе окремі її компоненти. Приблизно 350 – 400 років тому в результаті трансмутації соціокультурного компонента САС виникла техногенна цивілізація, особливістю якої є перманентне розширення "соціоекологічної ніші" (сфери контролю) *Homo sapiens* і паралельна ескалація ризиків антропотехногенного впливу.

Видається цілком логічним зробити два уточнення. Адаптивність САСН загалом визначають не лише за відтворенням відповідних інформаційних масивів, але й відповідною їм семантикою коеволюційних міжмодульних відносин. Через це, наприклад, поширення нових соціокультурних



системних інновацій не можна здійснювати за типом простого контактного зараження (дифузії), це потребує припливу біологічних носіїв відповідної коеволюційної семантики. (Цей висновок було підтверджено емпіричними спостереженнями зв'язку між поширенням молочного скотарства та вторгненням етнічних груп носіїв гена постійної активності лактази. Раніше вважалося що цей процес відбувався за типом простого технологічного запозичення і соціокультурної спадкоємності [185]).

Періоди стрибкоподібного зростання величини еволюційного ризику, очевидно, когерентні періодам "науково-технологічної революції" та періодам корінних реконструкцій панівних у суспільстві систем цінностей. Саме тоді структура коеволюційних зв'язків між елементарними адаптаціями різних модулів САСН і власне адаптивне значення кожного елемента виявляються дестабілізованими та схильними до непередбачуваних стохастичних флуктуацій.

Система панівних у соціумі ціннісних пріоритетів має охоплювати кілька рівнів: індивідуальні інтереси, групові (конвенціоналістські) нормативи, абстрактно-теоретичні (загальнолюдські) цінності [168; 178]. Тут, насамперед, у сфері групових нормативів і предиспозицій щодо конкретних атрибутів гуманізації/дегуманізації, можливі відносно швидкі реконструкції, що радикально змінюють семантику відносин культурного модуля з біологічним і технораціональним. У результаті адаптивний ландшафт, у якому відбувається еволюція, наприклад, біологічного модуля (адаптивна значущість окремих його елементів), настільки ж швидко переформатується. Прикладом може бути радикальний перегляд ціннісних пріоритетів щодо групового й індивідуального рівня традиційної й нетрадиційної сексуальної орієнтації в західному менталітеті 1970 – 2015-го рр. Загальнолюдські цінності практично не залучено до цього ще не закінченого процесу трансформації соціокультурних і психологічних предиспозицій.

Таким чином, можна припустити, що із трьох рівнів ціннісних пріоритетів (і відповідних їм соціокультурних предиспозицій) індивідуальні інтереси, групові нормативи й загальнолюдські цінності найбільш схильні до еволюційних трансформацій групових нормативів. Більш стійкими є індивідуальні інтереси (як найбільш тісно пов'язані з життєвими потребами, детермінованими біологічним модулем) і загальнолюдські ціннісні пріоритети (як найбільш абстрактні, віддалені від об'єктивної реальності й наближені до раціоналістичного модуля концепти). Однак ефект від пертурбацій групових нормативів атрибутів гуманізації/дегуманізації дифундує

через еволюційно-семантичний передавальний механізм на біологічний модуль, руйнуючи, зі свого боку, правила семантичної відповідності цього модуля із двома, що залишилися. Через цей вторинний вплив елементи біологічного модуля САСН поширюються спочатку на систему об'єктивних "інтересів", а потім і на інші рівні соціокультурного модуля. Відбувається фіксація певного набору групових нормативів і слідом за цим перегляд загальнолюдських цінностей, оскільки останні є проективною рефлексією групових нормативів та індивідуальних інтересів.

Отже, певна частина біологічних адаптацій у новому соціокультурному контексті стає елементами генетичного вантажу (індаптивними або селективно нейтральними і, навпаки, частина селективно шкідливих або нейтральних компонентів генома набуває адаптивного значення). Що стосується технологічних інновацій, то у своїй сукупності вони виявляються однозначно спрямованими на фрагментацію біологічного адаптивного комплексу, розподіл складових його взаємопов'язаних адаптацій (наприклад, сексуальної та репродуктивної функцій) на незалежні окультурені патерни.

Якщо значення науково-технологічних революцій (змін парадигм) досліджено вже відносно давно (досить згадати класичну монографію Томаса Куна 1962 р.), то еволюційне значення соціокультурних трансформацій починає прояснюватися тільки зараз. Між тим соціокультурна спадкоємність також здатна до радикальних перебудов своєї структури та складу. Досить згадати про радикальну зміну предиспозицій щодо виявів сексуальності, що сталася в західній ментальності за останні півстоліття. Додатковою ускладнювальною обставиною є відносна незалежність кожного модуля, у результаті якої, наприклад, "макромутації" системи культурно-психологічних предиспозицій спрямовано, насамперед, на збереження структурного розподілу субкультур усередині цього цивілізаційного типу й тільки потім на селекцію відповідних елементів біологічного модуля САСН.

Тим не менш, в умовах відносної збалансованості генно-культурної й технокультурної коеволюційної семантики та відсутності прямого преформатувального впливу технорационалістичного модуля САСН на два, що залишилися (біологічний і соціокультурний), конфігурація всієї системи також не допускала неконтрольованого стрибка ризику до екзистенціального рівня.

У попередніх роботах автори вже сформулювали умови такої семантичної стабільності в термінах соціогуманітарного знання: стрижнем менталітету Заходу є прагнення людини до якогось граничного ідеалу (*Per aspera ad astra* – "Через терни до зірок"). Воно доповнено другою стрижневою конструкцією, що сакралізує і, одночасно, ставить межі цього ідеалу (*Ad imaginem suam ad imaginem Dei* – "За образом і подобою Божою") і акцент на Богове. Тим самим актуалізація прагнення зблизити світ Суцього та світ Належного набуває характер руху до Абсолюту, кінцевої мети ("точки Омега", як назвав її Тейяр де Шарден) [32, с. 11].

В об'єктизованій, звільненій від метафоричності формі тезу зведено до констатації, що однією з базисних predisposицій ментальності техногенної цивілізації у її західній формі є тренд на звільнення соціальної ролі та соціального статусу індивіда від преформації кондиціями його біологічного субстрату (генома) як критерію соціального (та еволюційного) прогресу.

У смислогенетичній теорії культурогенезу російського дослідника Андрія Картерка людські цивілізації проходить дві макростадії еволюції. Часова межа між ними проходить у V ст. до н. е. Їх буде названо міфологічною (традиційною) і техногенною цивілізаціями.

Зі свого боку, еволюція останньої, техногенної макростадії, має ще одну точку дивергенції. У цій точці розходяться так звана логоцентрична фаза стадії еволюції техногенної цивілізації (аксіологічна інтерпретація об'єктивної реальності й ціннісний пріоритет перетворення зовнішнього середовища проживання, відповідно до якогось ідеального образу) і особистісна фаза (реалізація персоніфікованих екзистенціальних проєктів і ціннісний пріоритет самовираження, *self-made men* не тільки в духовному, але й тілесному значенні цього виразу). Особистісну фазу автор цієї концепції вважає більш прогресивною, що витісняє логоцентричний соціокультурний тип.

За логікою А. А. Пелипенка, траєкторія культурогенезу є результатом поєднання двох еволюційних трендів – вертикального (макрокультурних трансформацій, що ведуть до розширення соціокультурного середовища існування) і горизонтального (локальних адаптацій до умов існування). Проте ідентифікація особистісної фази виявляється утрудненою. Технологізована реалізація індивідуальних екзистенціальних проєктів передбачає і локальну адаптацію індивіда до особистої соціокультурної

ніші на основі вільного вибору, і розпад людства на різні з біологічного погляду спільноти.

Цей тренд, зі свого боку, урівноважено ірраціональним страхом можливого втручання в людську психіку ззовні, він порушує вільну волю індивіда та змушує її діяти всупереч його "людській природі". Простежують його принаймні з біблійних часів і легенд про перевертнів та вампірів, через готичні романи XVIII ст. до сучасних трилерів і наукової фантастики останніх років.

Система соціокультурних противаг, що забезпечують самоідентичність *Homo sapiens*, виявилася дуже стійкою, однак лише до моменту народження технологій керованої еволюції, коли онтологічна антиномія Еволюція *versus* Розумний задум виявилася остаточно подоланою. У результаті обмеження, що впливають з обмеженості технологічних засобів перетворення реальності, виявилися подоланими принаймні *in potentio*. Єдиним убудованим усередину САСН стабілізатором перебігу глобального еволюційного процесу залишається семантичний код гуманізації/дегуманізації, який сам по собі допускає значні стохастичні коливання, відкритий для технологічних інтервенцій і потребує тому безперервного моніторингу.

Із появою технологій High-Hume рівень ризику досяг екзистенціального рівня значущості. Водночас екзистенційний рівень техногенного ризику означає вже за визначенням еволюційний ризик, оскільки зумовлює генезис можливості зникнення людства як біологічного виду (але не обов'язково – розумного життя та ноосфери взагалі).

В епоху, коли, власне, еволюція стає предметом раціоналістичного управління та/або маніпулювання, виявляється необхідним прораховувати під час складання прогнозу і визначення величини інноваційного ризику ті особливості соціальної реакції на науково-технологічний розвиток, які впливають із субстанціональної основи людської свідомості та культури, є результатом попередньої біосоціальної еволюції.

Зміна технокультурного балансу є адаптивною реакцією соціокультурного компонента САСН на описані раніше процеси, що привело до трансформації класичної науки у її постакадемічну форму. У межах тієї самої глобально-еволюційної трансформації доводиться розглядати й появу біоетики як одного з різновидів сучасної (трансдисциплінарної) наукової концепції, що поєднує в собі риси гуманітарного знання, класичної наукової теорії та соціальної утопії. Не так давно Е. Кунін, чия монографію

автори кілька разів цитували, дуже наочно діагностував цікаву особливість пояснювальних моделей сучасної еволюційної біології: усі вони становлять наративи з більшою або меншою, але завжди наявною часткою телеологічності. Тим більше це справедливо для тієї фази еволюції Людини й Розуму, яку в цій роботі названо IV фазою еволюції САСН і яка характеризується загальним процесом раціоналізації та технологізації еволюційного процесу. Саме прикладом такої пояснювальної моделі є запропонована тут модель еволюційного ризику, у якій поєднуються, відповідно до принципу додатковості, об'єктивно-наукові (еволюційна ефективність) і суб'єктивно-гуманітарні (еволюційна коректність) критерії величини цього параметра. Пропонована концепція значною мірою є методологічною. Інакше кажучи, вона становить метатеорію, яка, на думку авторів, здатна стати евристичним стимулом формування досить великої кількості доступних емпіричній та соціальній верифікації конкретно-наукових гіпотез.

Це підсумкове міркування, зі свого боку, визначає цивілізаційну та еволюційну функцію біоетики. А ригорі очевидно, що кожен із трьох модулів еволюційної стратегії помилково має власну систему самозбереження. У біологічному модулі її найбільш добре досліджено й позначено як імунітет. У технораціоналістичному модулі такою системою є концепція технології верифікації та фальсифікації достовірності й обґрунтованості наукового знання. У соціокультурному модулі цю функцію виконує система предиспозицій, що регулюють самоідентифікацію людини в ході глобально-еволюційних трансформацій.

Асиметричність семантичних комунікацій визначає нерівноцінність складу соціокультурного модуля. Ця дихотомія виникає, унаслідок процесу соціокультурної самоідентифікації, і передбачає співвіднесення один з одним двох бінарних опозицій каузального (причинно-наслідкових) та семантичної (об'єкт і його позначення). У такому разі все, що має всередині культурну детермінацію (гуманність) можна позначити як те, що захищається етичними та правовими нормами. Навпаки, усі елементи, що мають у своїй основі стимульований культурою розвиток біолого-генетичних елементів організації, можна вважати лише символами людських атрибутів (людською природою), відкритих для технологічних маніпуляцій та управління. Природно, що найбільш стійкою й еволюційно-пластичною організацією еволюційної стратегії людини буде в тому разі, коли система самоідентифікації соціокультурного модуля збігається у своїй основі з об'єктивним

знанням про сутність антропогенезу, що генерується технорационалістичним модулем.

Проблема еволюційного ризику та його компонентів вступає в межі концептуального поля антропного принципу, оскільки один із параметрів рівняння Судного дня одночасно стає не тільки світової константою, істотною для генезису людини у Всесвіті, але й похідною від характеристик соціокультурної та біологічної еволюції. На це не забув указати один із першовідкривачів антропного принципу Брендон Картер [151].

1960 р. Хайнц фон Ферстер сформулював закон гіперболічного зростання кількості *Homo sapiens*, відомий також під неакадемічною назвою "рівняння Судного дня" [201]:

$$\frac{dN}{N} dt = \frac{N}{T},$$

де  $N$  – кількість *Homo sapiens*;

$t$  – час;

$T$  – константа (імовірно, видоспецифічна), про фізичний сенс якої буде сказано далі.

Відповідно до рівняння Ферстера, зростання кількості населення протягом останніх 10 тис. років підпорядковано рівнянню гіперболи, тобто зростає зі щораз більшим прискоренням, і приблизно до 2025 р. стане нескінченним, власне втратить фізичний зміст. Це буде означати припинення еволюційної історії людини розумної, хоча й не обов'язково передбачає загибель розумного життя взагалі. Найімовірніше, це передбачає проходження точки якоїсь еволюційної сингулярності, досягнення величини еволюційного ризику значення, близького до одиниці.

У рівнянні Ферстера параметр  $T$  авторами був розрахований суто емпірично і, за їхньою оцінкою, дорівнював приблизно  $2 \cdot 10^{11}$ . Брендон Картер у процитованій раніше роботі [151] розглядає цей параметр як члена пулу світових констант, які визначили появу людини та формування нею здатної до рефлексії законів природи цивілізації. У його розумінні ця величина є функцією обсягу інформації ( $10^{10}$  біт), ув'язненої в геномі людини та тривалості життя одного покоління (20 років). У разі зниження цього параметра нижче від порогової величини перехід від біологічної до соціокультурної, а потім технологічної фаз антропогенезу стає неможливим.

І феноменологічну інтерпретацію, і пояснювальну модель рівняння Судного дня Ферстера цілком погоджено з уявленнями про організацію САСН і механізмами формування еволюційного ризику, обстоюваними в цьому дослідженні.

З одного боку, зростання населення збільшує частоту технорационалістичних і соціокультурних інновацій/адаптацій та швидкість їхнього поширення в популяції, яка, згідно з модулем Ламарка, відбувається за контагіозним механізмом. Тим самим розширюється екологічна ніша, доступна для освоєння *Homo sapiens*, і створюються умови для подальшого прискорення демографічного зростання [72].

З іншого боку, цілісність структури тримодульної САСН передбачає наявність певних міжмодульних комунікативних відповідностей між елементами біологічного й соціокультурного модулів коеволюційної семантики. Навіть за умови неоднозначності семантичних зв'язків між модулями з перевищенням деякого порогу кількості адаптивних соціокультурних елементів, порівняно з пулом біологічно детермінувальних ознак, із ними порівнянних, ефективність адаптаціогенезу різко спадає. Зовні це виявляється в накопиченні генно-культурного дисбалансу, невідповідностей вимог соціокультурного середовища та психофізіологічних можливостей організму (еволюційного вантажу). У першому наближенні пороговою величиною, за якою починається зона перелому кривої демографічного зростання, буде досягнення обсягу адаптивної інформації, реплікованої з допомогою соціокультурної спадкоємності, величини, порівнянної з обсягом інформації, накопиченої в геномі. Ця ситуація має два принципові, але альтернативні еволюційні рішення.

Перше ("жорстке") рішення означає технологізацію біологічної еволюції людини, тобто "удосконалення" (enhancement) *Homo sapiens* із допомогою генно-інженерних і под. технологій, що загрожує, як уже зазначалося, завершенням еволюційної історії людства (утратою самоідентичності поколінь носіїв розуму).

"М'яке" рішення передбачає створення радикальним чином трансформованого варіанта еволюційної семантики, що регулює перебіг генно-культурної коеволюції та техногуманітарного балансу. Знову виникла коеволюційна семантика має забезпечити кращу відповідність біологічного й технорационалістичного модулів так званим загальнолюдським ціннісним пріоритетам, що зберігають самоідентичність носіїв розуму.

Слід підбити підсумок цього екскурсу в дослідження еволюційно-натурфілософської трансдисциплінарної парадигми біотехнології та синтетичної біології.

На відміну від класичної (дисциплінарної) матриці, ця парадигма становить бінарний зв'язок дескриптивного й аксіологічного ядра як результат перетину епістемологічного (наукового) та аксіологічного (публічного) дискурсів.

Тримодульна модель стабільної еволюційної стратегії *Homo sapiens* становить дескриптивне абстрактно-теоретичне ядро. Відмінною особливістю цієї моделі є теза про раціоналізацію глобально-еволюційного процесу та генерацію постійно зростального еволюційного ризику як основних атрибутів САСН.

Біоетика значною мірою є методологічною концепцією. Інакше кажучи, вона становить метатеорію, яка, на думку авторів, здатна бути стабілізатором системи атрибутів-ідентифікаторів самоідентифікації людини, так само як системи культурно-ментальних predisposicій, що формуються на їхній основі. Така система забезпечує підтримання поточного варіанта еволюційної семантики NBIC-технологічного комплексу в межах загальнолюдських цінностей, що забезпечують збереження людства у процесі перманентного розвитку технологій, звернених на суб'єкт еволюційного процесу. Таким чином, біоетика виконує функцію аксіологічного ядра трансдисциплінарної матриці синтетичної біології та біотехнології.

Сутність унікального феномену стабільної еволюційної стратегії нашого біологічного виду, очевидно, найбільш адекватно й повно висловила Олена Князева [66, с. 16]: *"Людина, що конструює, і конструйований нею світ становлять процесуальну єдність"*.

Логічний зв'язок між обома парадигмальними ядрами біоетики та біотехнології одночасно реалізує антропний принцип, найбільш адекватний проблематиці технологій керованої еволюції вираз [203] якого: **"Observers are necessary to bring the Universe into being"** (антропний принцип участі Джона Уїлера) [203].

З урахуванням реалій, створених нанобіотехнологіями, антропний принцип необхідно виразити таким чином: тільки той Всесвіт, у якому існує наділений розумом діяльний суб'єкт, набуває статусу Реальності. Із спостерігача, суб'єкта, що пізнає закони Природи, людина перетворюється на суб'єкт діяльності, Учасника і спів-Творця Реальності.



Антропний принцип у цьому формулюванні через свій космолого-екзистенціальний зміст є центральним вихідним принципом будь-якої онтології людської природи у філософському значенні цього слова (природа людини як сутність носія розумного початку у Всесвіті).

Другий метафізичний принцип перекидає міст до антропології генних та інших технологій керованої еволюції. Він стверджує тримодульну організацію еволюційної стратегії *Homo sapiens* як носія Розуму, як причину й механізм реалізації антропного принципу участі. У результаті невідповідності швидкостей біологічної, соціокультурної й технорационалістичної еволюції та наявності коеволюційних відносин між ними еволюційний процес і розшаровується на об'єктивно-спонтанну суб'єктивно-телеологічну складову. Через це періоди відносно спокійного розвитку змінюються еволюційними кризами із-за накопичення конфліктів між сукупностями елементів біологічного, соціокультурного та технорационалістичного модулів. Вирішення цих конфліктів досягають або через фіксацію біологічних мутацій, або за допомогою переформатування соціокультурної ніші, або за допомогою технологічних інтервенцій у психосоматичну конституцію та культурні стереотипи людини.

Використовуючи обидва ці принципи як посилення дедуктивного висновку, автори стверджують тезу про глобальну еволюцію людинорозмірних систем як послідовності рекурсивних адаптивних інверсій, у ході яких об'єкт і суб'єкт трансформацій реальності міняються місцями. Водночас кожна наступна проєктивно-діяльнісна інверсія не скасовує попередню, а вбудовується в неї. Це надає еволюційній траєкторії нелінійний і відкритий характер.

Із цієї метафізичної тріади, очевидно, можна побудувати онтологічний концептуально-термінологічний каркас, на виході якого автори знаходять логічно несуперечливі теорії конструювання соціоекологічної ніші, багаторівневого відбору й поняття еволюційного техногенного ризику, еволюційної ефективності, еволюційної коректності та якості життя. За допомогою цих логічних конструктів стає можливим створювати верифікувальні пояснювальні моделі соціокультурноантропогенезу і, зокрема, опис еволюційних наслідків науково-технологічного розвитку.

Коеволюційна інтерпретація антропного принципу стає явною, коли разом із вихідним циклом трансформацій Суб'єкт – Об'єкт з'являється друга гілка – Суб'єкт – Суб'єктних (само)трансформацій. Таким чином,

виникає своєрідний еволюційний гіперцикл, де цілеспрямована трансформація Світу реалізується паралельно і взаємозумовлено із самоконструюванням і самоманіпулюванням раціонально діючого Суб'єкта. Цей подвійний гіперцикл є феноменологічною дескрипцією поточної Реальності як такої. Однаковою мірою можна вжити вираз самодескрипція, оскільки об'єктивною іпостассю Реальності є виникнення NBIC, яке також виявляється наслідком антропоного принципу.

Із цього моменту глобальний еволюційний процес набуває гуманістичного змісту, що припускає породжуваний людиною Ризик неминучим атрибутом Реальності, який монотонно наближається до одиниці за величиною і став еволюційним за формою. Наука й технологія не тільки є засобами виживання людства та джерелами влади над "бурхливою" Реальністю, але ведуть до таких девіацій, які порушують антропний принцип – відповідність параметрів соціоприродного середовища існування необхідною й достатньою умовами існування розумного життя у Всесвіті. Цей оператор імперативності та відповідальності людини перед Реальністю логічно впливає з формулювання Уїлера й не простежується у явному вигляді в канонічних, тобто "сильному" та "слабкому" варіантах Б. Картера.

З антропоного принципу співучасті впливає необхідність у трансдисциплінарному перегляді трьох аспектів проблеми Реальності:

1. Онтологічний аспект – реконструкція категоріального апарату, за допомогою якого формується пізнавально-проективний образ (Design) Реальності.

2. Епістемологічний аспект – створення концетуального поля проблеми комунікації Макро- ("Об'єкт") і Мікрокосму ("Суб'єкт") як двох атрибутів Реальності, що взаємообумовлюють і взаємно детермінують один одного.

3. Антропологічний аспект – розкриття внутрішньої природи та часових трендів генезису бінарної комунікації Мікро- і Макрокосму.

У процесі переходу від онтології до антропології переміщуються з філософсько-світоглядного рівня через еволюційну антропологію (мета-теоретичний рівень) у сферу конкретно-наукових теоретичних досліджень.

"Трьома китами" нової, трансдисциплінарної теорії наукового знання є онтологічний енактивізм, еволюційна епістемологія та теорія розширеної [extended] Еволюції.

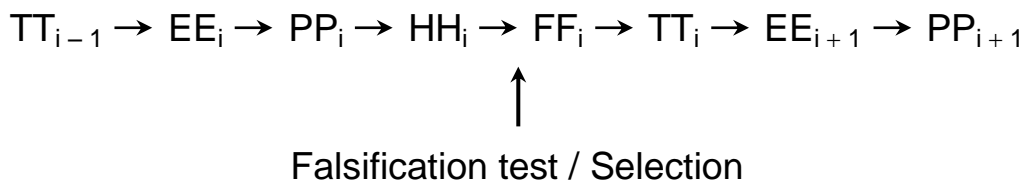
У своїй сукупності всі вони виходять з інтенції подолання декартівського дуалізму (точніше, декартової антиномії) об'єкта й суб'єкта пізнавальної діяльності.

Енактивізм стверджує [66, с. 5, 53], що процес пізнання не є процесом формування об'єктивізованої рефлексії матеріальної Реальності у свідомості людини, становить створення реальності, унаслідок коеволюційної взаємодії організму із середовищем існування. Відповідно, об'єкт і суб'єкт становлять нерозривну цілісність, продуктом пізнання є не знання, а взаємна адаптація світу й організму один до одного.

Інакше кажучи, у ході пізнання встановлюється цикл інформаційно-комунікативних зв'язків, у ході реалізації якого виникає двостороння відповідність тілесної організації та середовища існування.

У такій інтерпретації, по-перше, "знання" і "діяльність" відповідають двом аспектам адаптаціогенезу. По-друге, розум виявляється соматично детермінованим, його форма впливає з тілесної організації. І, по-третє, відмінності між фізичною ("світ сущого") та віртуальною ("світ належного" і "світ можливого") реальностями виявляються удаваними, оскільки вони є просто безліччю сценаріїв глобальної еволюції.

Аналогічно, еволюційна епістемологія прийшла до висновку [150, р. 141; 241] про тотожність процесу адаптивної еволюції та пізнання. Гомологія між ними впливає з єдиної функціональної схеми:



*Умовні позначення:*

$EE_i$  – отримані емпіричним шляхом дані;

$PP_i$  – проблемні ситуації, тобто розбіжність між наявними даними та їхнім теоретичним поясненням ( $TT_{i-1}$ );

$NN_i$  – запропоновані пояснювальні моделі;

$FF_i$  – фальсифікатори, дедуктивно передбачувані наслідки, які допускають можливість емпіричної перевірки;

$TT_i$  – гіпотези, які пройшли тест на фальсифікації та здобули статус достовірних теорій;

$EE_{i+1}$  і  $PP_{i+1}$  – нові дані й нові проблемні ситуації, виявлені в результаті розвитку  $TT_i$ .

Аналогія між процесом пізнання й адаптивною еволюцією стає очевидною в результаті зіставлення (1) сукупностей даних і сукупностей генів, (2) безлічі гіпотез і безлічі мутацій, (3) проблемних ситуацій і трансформацій екологічного середовища, (4) теорій і біологічних популяцій / біологічних видів, (5) процедури фальсифікації та природного відбору. Таким чином, і в цьому разі логічним є ототожнення еволюційної адаптації та достовірного знання. Зростання наукового знання і зростання адаптивної складності виявляються цілком еквівалентними та впливаючими з еволюційної стратегії *Homo sapiens*.

Внесок "номінантів" на статус парадигми сучасної еволюційної теорії в аналіз еволюційних аспектів соціальної верифікації імплементації всіх різновидів NBIC-технологій має три концептуальні іпостасі: "розширена [*extended*] еволюція", "конструювання (соціо)екологічної ніші" та "потрійна спіраль".

Концепція розширеної еволюції становить спробу метафізичного узагальнення еволюційної теорії шляхом розширення класичної дарвінівської тріади (спадкоємність – мінливість – відбір) [184]. Тим самим створюється концептуальне поле, у якому гомологічні методи дослідження та створений ними концептуальний апарат можуть бути застосовані одночасно і з однаковою ефективністю не тільки в теорії біологічної еволюції та еволюційної епістемології, але й у соціогуманітарному знанні взагалі, оскільки у всіх цих випадках об'єктом дослідження є складні адаптивні системи (здатні до самонавчання регуляторні мережеві структури – *regulatory network structures*) [187, р. 109]. Цю філософську ідею конкретизовано за кількома напрямками й, насамперед, у двох уже верифікувальних концепціях.

"Конструювання ніші" розглядає еволюційний процес з акцентом на статичну організацію, "потрійна спіраль" – на динамічні тенденції формування адаптивної складності систем, що самоорганізуються.

Відповідно до концептуальної моделі "конструювання ніші" [170, р. 191–202; 181, р. 246], у процесі адаптації до умов середовища живі організми змінюють не тільки власну соматичну та поведінкову організацію, але й умови власного існування спонтанно або (у разі *Homo sapiens*) цілеспрямовано. Таким чином, власне, еволюційний процес розглядають у межах цієї пояснювальної моделі як розвиток живих організмів і (соціо)екологічної ніші. Її результатом стає взаємна адаптація, "притирання" умов ніші й популяції організмів, що експлуатує її (нішу).

Наслідком цього є відомий закон Гаузе: одну й ту саму екологічну нішу займає не більше від одного екологічного виду. В альтернативі спостерігають або вимирання інших видів, або розшарування ніші. Особливістю антропогенезу є те, що висхідна гілка коеволюційного циклу (організм → середовище проживання) у своїй раціоналістичній формі превалює над питомою вагою спонтанно-низхідної гілки (середовище проживання → організм). Загальний вектор і конкретна траєкторія соціокультуроантропогенезу все меншою мірою детермінується екологічною динамікою та стає все більш мимовільним (інтенціональним). Цю особливість названо еволюційною адаптивною інверсією (вираз А. А. Зубова). У результаті власне екологічна ніша щодо людини перетворюється на культурно-екологічну і її межі перманентно розширюють межі біосфери, після чого починається "відбрунькування" мікроекологічних штучних екосистем, що містять людину.

Наступна концепція досліджує механізми цієї коеволюційної взаємодії – так звана концепція потрійної спіралі [171, р. 109]. За своєю логічною організацією – це постгеґелівська, постмарксистська інтерпретація діалектики. Як було показано, ще на початку ХХ століття щодо коеволюційовувальних систем бінарна геґелівська схема не може пояснити феномен зростання адаптивної системної складності. "Боротьба протилежностей" (прикладом є система "хижак – жертва") закінчується формуванням стійкої бінарної опозиції, що осцилюється навколо положення рівноваги невизначено довгий час (модель Лотки – Вольтерри).

Феномен прогресованого зростання складності (геґелівська спіраль) самоорганізовуваних систем зобов'язаний своїм виникненням додаванню до бінарної кон'юнкції третього елемента. Із його появою вся система набуває здатності до формування стійкого й незворотного еволюційного тренда – або до ускладнення організації, або до поступової ерозії та руйнування.

До виникнення людини системна складність формувалася в результаті функціонування коеволюційовувальної тріади "генотип – фенотип – екологічна система". Сукупність елементів генома піддавалася епігенетичним модифікаціям у процесі реалізації генетичної інформації та формувала фенотип організмів. Зі свого боку, виживання організмів визначалося їхньою адаптацією до умов біотичних та абіотичних параметрів екологічної ніші й тими трансформаціями, які життєдіяльність живих істот

вносила в ці параметри. Усі три елементи цієї тріади були взаємозалежні один від одного й пов'язані складною мережею прямих і зворотних впливів, значну роль у яких відігравала інформаційна комунікація між особами (соціальність).

З'єднання антропного принципу та тримодульної моделі стабільної еволюційної стратегії *Homo sapiens* у єдину дедуктивну логічну конструкцію веде до принципово важливого висновку, а саме: найбільш потенційно сприятливий ефект від імплементації технологій керованої еволюції буде спостерігатися у сфері неперекриття сфер дії еволюційної ефективності та еволюційної коректності. Інакше кажучи, найбільшу користь Human enhancement може дати в ході технологічних маніпуляцій з атрибутами людської тілесності та психофізіологічної організації, асоційованими з вищими позиціями в системі загальнолюдських ціннісних пріоритетів ("етика біологічного виду" Габермаса). Друга умова полягає у відсутності ефективного контролю за біологічним адаптивним модулем. До цієї галузі належать, наприклад, особливості онтогенетичного розвитку людського організму після досягнення індивідуумом віку 30 – 40 років (геронтологічна проблематика).

Відповідно, найбільший техногенний еволюційний ризик формується в зонах перекривання сфер дії соціокультурної (еволюційна коректність) і біологічної (еволюційна ефективність) складових соціокультурноантропогенезу. Тут атрибути самоідентифікації людини утворюють складну мережу коеволюційних семантичних вузлів біологічно й соціокультурно детермінувальних ознак і системна (нелінійна) величина ризику техногенного втручання наближається до екзистенціального рівня.

Значення створення ефективних механізмів, процесів і соціальних інститутів контролю за техногенним ризиком ("біоетики") для майбутньої долі цивілізації особливо велика.

Якщо скористатися біблійною метафорою, не засвоївши повністю плодів пізнання Добра та Зла ми вже простягнули руку до гілок Дерева Життя. Від нас залежить, чи наблизяться наші нащадки до ідеалу божественної всемогутності та благоді або втратять право називатися людьми. Відповідно до антропних принципів, останнє буде означати загибель тієї Реальності, творцем і гарантами якому є *Homo sapiens* як носій розумної першооснови в нашому Всесвіті.

## Розділ 2

### Антропологічний вимір соціальності

Становлення і розвиток індустріального та постіндустріального суспільства спричинив кардинальні трансформації традиційних соціальних основ, форм і способів соціального життя людини та механізмів її соціалізації. Причому ці докорінні зміни мають для соціальності подвійні наслідки. З одного боку, зростання індивідуалізації у процесі цивілізаційного розвитку в сучасних умовах спричиняє поширення патогенних для соціальності форм індивідуалізму. Його агресивно девіантні та відверто егоцентричні форми, розростаючись і легітимуючись на тлі деформації й занепаду традиційних форм соціального буття: сім'ї, спільноти, етносу, нації тощо, – становлять загрозу десоціалізації людини. З іншого боку, дедалі більша інституалізація соціальності, ускладнення соціальних практик і їхнє динамічне оновлення, виникнення й поширення нових засобів та форм комунікації, а також і маніпуляції людською свідомістю тощо утворюють загрозу дегуманізації соціальності: відчуження від людини об'єктивних форм її соціального життя й деградацію суб'єктності людини, посилення влади над нею зовнішніх соціальних сил – економічних, політичних, духовних, сил масового виробництва, масового споживання, масової комунікації тощо.

Описана проблематизація антропологічного виміру соціальності, безумовно, потребує теоретичного осмислення. Причому розгортання теоретичного дискурсу соціального здатне бути своєрідним проектом конструювання соціальності, адже дискурсивні утворення, завдяки своєму символічному потенціалу, самі певною мірою перетворюються на дійсність, що створюється людьми. І хоча соціальна теорія як своєрідний проект конструювання соціальності не має бути ангажованою чи обмеженою соціальними інтересами науки, але має їх урахувати як неминучий дискурсивний контекст. Отже, практичну актуальність теми дослідження невідривно пов'язано із її теоретичним значенням. Останнє, зі свого боку, обумовлено такими наріжними обставинами.

По-перше, соціальність у своїх об'єктивованих і суб'єктивованих формах так чи інакше входить до предмета дослідження майже всіх соціально-гуманітарних дисциплін. Разом із тим кожна конкретна наука,

фіксуючи власний предметний аспект соціальності, схильна або гіпертрофувати, або нівелювати її антропологічний вимір. Показовими в останньому відношенні можуть бути соціологія і політологія, що зосередилися на вивченні, насамперед, інституціональних механізмів соціуму, а також діагнозі "смерть суб'єкта", який наприкінці ХХ ст. став одним із найпоширеніших для соціально-гуманітарного пізнання загалом. Усвідомлення теоретичної неспроможності та практичної небезпеки такої "десуб'єктивації" соціальності вже на початку ХХІ ст. активізувало пошук того теоретико-методологічного інструментарію, що дозволить повернути соціальності її антропологічний вимір. Це знайшло виявлення в актуалізації дискурсу самопізнання й самоствердження людини через моделювання соціальної реальності соціогуманітарними дискурсами. Поняттями, що набули в цьому теоретичному контексті засадничого концептуального значення, стали "соціальна реальність" і "суб'єктність". Перше дозволяє реконструювати антропологічний вимір в онтології соціальності, наголошуючи на її непідвладності суцільній об'єктивації, а друге – артикулювати той вимір людини, що, сутнісно конституюючи її як соціального дієвця, здатен захистити її від усіх стратегій панування соціального ладу (А. Турен). Проте, незважаючи на увесь свій засадничий статус та поширеність, поняття "соціальна реальність" і "суб'єктність" не набули в соціально-гуманітарному пізнанні належного теоретичного опрацювання, смислової та категоріальної визначеності. Але завдання теоретичного прояснення смислової наповненості базових понять не може бути вирішене силами окремих наук, унаслідок їхньої неминучої схильності до фрагментації дійсності, відповідно до специфіки власного предмета. Тут потрібен філософський аналіз. Саме філософія віднаходить те, що є власне нормативним осередком загального дискурсу: загальнозначущі поняття та судження [42]. Саме філософське мислення є квінтесенцією гуманітаристики, адже воно, виходячи за межі здорового глузду та звичних вірувань, здатне запропонувати безліч можливостей для збільшення нашого знання щодо того, чим речі *можуть бути* [102, с. 104].

## **2.1. Філософсько-антропологічна рефлексія соціальності**

Філософія, маючи справу з поняттями, що є інтегративними для соціально-гуманітарного пізнання, не може ігнорувати здобутки конкретних



наук і здійснювати свої концептуальні пошуки поза межами міждисциплінарного синтезу. І хоча сам такий синтез є ще далеко невирішеним теоретичним завданням, дискурсивні передумови для нього вже склалися та вказують на теоретичну необхідність у міждисциплінарних синтезах і їхню доцільність у межах самої філософії у процесі дослідження соціальності. Насамперед, затребуваним стає становлення такого теоретичного дискурсу соціальності, що долає дисциплінарні межі соціальної філософії та філософської антропології, інтегруючи водночас їхні здобутки. Соціальна філософія дозволяє розглянути соціальність як сутнісну характеристику людини та способу її буття у світі не як абстракт, властивий окремому індивідові, а в об'єктивованій дійсності всієї сукупності її суспільних відносин, у її конкретно-історичних формах, на чому наполягав ще К. Маркс. Водночас такий соціально-філософський підхід, не врівноважений філософсько-антропологічною рефлексією, може призвести до того, до чого він і призвів у пізньому марксизмі та його радянській рецепції, – надмірного соціологізму та економізму в розумінні соціальності. Вихідне конститутивне й інтегративне значення філософсько-антропологічної рефлексії для практичної філософії та соціальної гуманітаристики загалом зумовлене повсюдною наявністю в соціальному та індивідуальному житті людської дії у її різних модальностях, формах, результатах. Призначення та спроможність філософської антропології забезпечувати міждисциплінарні синтези як усередині самої філософії, так і за її межами було підтверджено антропологічним поворотом, що відбувся у філософії та соціально-гуманітарному пізнанні наприкінці ХХ ст. Усе зазначене раніше і визначає затребуваність дослідження саме філософсько-антропологічного виміру соціальності.

Однак (пост)сучасні контексти вносять суттєві корективи в наше сприйняття соціальності та суб'єктності й потребують урахування нових реалій і нових способів теоретизації. Склалася парадоксальна ситуація: з одного боку, соціальна філософія активно тематизує постсучасність, постулюючи десоціалізацію світу [14] і, тим самим, виносить "за дужки" питання про сутність соціальної реальності; з іншого – соціогуманітарні галузі прикладного характеру (наприклад, соціологія чи політологія) активно вживають поняття "соціальна реальність", розглядаючи його здебільшого ситуативно та операціонально, виносячи постсучасність "за дужки" дослідницького інтересу цих наукових дисциплін.

Саме постсучасні контексти, динамізм соціальності в сьогоденні висуває на перший план соціальну філософію за умови, що вона буде

постійно співвідносити свої теоретичні постулати із соціальною конкретикою й тим типом суб'єктності, що визначає та визначається цією соціальністю.

Водночас у теоретичному дискурсі соціальності затребуваною стає не тільки врахування специфіки постсучасних контекстів виявлення сутності соціальної суб'єктності, а й пошук аргументів на користь універсалізму ідеї сутності суб'єкта, незалежно від особливостей конкретної культури та соціальності. Ця ідея суб'єктності як такої є предметом філософської антропології, що досліджує необхідні умови існування суб'єктних форм соціокультурного життя. Звернення до антропологічних констант дозволяє зберегти вкоріненість людини у трансцендентальному й залучити випадкове, ситуативне та з урахуванням теоретико-методологічної специфіки дати актуальне цілісне визначення соціальної суб'єктності, яким будуть послуговуватися прикладні науки.

Постсучасні конотації соціальності інспірують не тільки міждисциплінарні, але й міжпарадигмальні синтези. Сам префікс "пост" указує на надзвичайний динамізм сучасності, що знаходить вияв у прискореному оновленні та виникненні нових форм соціальності, а отже, і нових об'єктів пізнання. Існує реальна загроза того, що парадигмальний шлях, навіть плюралістичний, заведе соціогуманітарне знання у глухий кут, тож базові філософські концепти потребують нагального перегляду поза традиціями окремих парадигм і наукових шкіл.

Незважаючи на те що ця розвідка спровокована постмодерном, що актуалізував потребу в перегляді й переосмисленні поняття суб'єктності та соціальної реальності, вона не є постмодерністською й не конструює суто постмодерний концепт соціальності. Це спроба осягнення сутності соціальної реальності й суб'єктності в (із) ситуації "післяпостмодерну", ретроспективний погляд на конкретно-історичні репрезентації соціальної реальності, спроба "схопити" її конститутивні параметри, виявити модерні (післяпостмодерні), соціальні, політичні та інші конотації, що дозволяє сформувати цілісний соціально-антропологічний концепт соціальності на онтологічному рівні, що мав би проєктивні щодо конструювання людинорозмірної соціальної реальності можливості.

Осмислення проблемної ситуації людства й окремої людини, виняткового різноманіття цивілізаційних здобутків та актуальних екзистенціальних, моральних, світоглядно-очікуваних ситуацій і проблем об'єднує всі новітні філософські течії та школи. Антропологічні зміни, що відбулися

у філософії ще в останній третині ХХ ст., спричинили сьогодні надзвичайне загострення в царині філософсько-антропологічної рефлексії питань метафізичного діапазону: необхідність у ревізії попередньої парадигми антропологічного мислення із властивими їй світоглядним і методологічним антропо- і раціоцентризмом, есенціоналізмом та атомізмом, універсалізмом і монологізмом. Але на концептуальному й методологічному рівні проблема подолання розбіжності між людиною, постсучасними формами її буття як предметом дослідження та традиційними методами його пізнання залишається ще далеко не вирішеною. Це призводить до евристичної кризи філософсько-антропологічного пізнання. Її ускладнено станом методологічного й концептуального плюралізму, який властивий для постметафізики загалом. Цей плюралізм дається взнаки і під час визначення пізнавального статусу самої філософсько-антропологічної рефлексії як у царині філософії, так і її міждисциплінарних відносинах із соціально-гуманітарними науками. Саме всі ці обставини актуалізують проблему визначення теоретичних передумов і перспектив філософсько-антропологічної рефлексії соціальності.

Людина та світ завжди були двома полюсами, взаємне тяжіння між якими визначало предметне поле філософії з моменту її виникнення. Відтак людинорозмірність, антропологізм явно чи неявно були та є невід'ємними властивостями філософської рефлексії. Але сутнісний антропологізм філософської рефлексії ще не надає їй характеру власне філософсько-антропологічної рефлексії. На цю обставину звертає увагу М. Фуко, наполягаючи на хибності уявлень, що людина була головним об'єктом пізнання ще за часів Сократа.

На його думку, лише в ХІХ ст. людина стає самостійним об'єктом науки, коли її починають розглядати як результат і вершину біологічної еволюції [55, с. 133]. Проте навіть за таких умов науковий статус людинознавства продовжував залишатися проблематичним. М. Фуко це пояснює тим, що "людина як об'єкт пізнання має три обмеження: її життям, працею, мовою. У цьому потрійному відношенні людина як суб'єкт пізнання відкриває свою смерть, тим самим знімаючи необхідність у вивченні людини як такої. Уся позитивна наука абстрагується від людини, і вона стає об'єктом дослідження гуманітарних наук" [55, с. 134]. Але й у соціально-гуманітарних науках статус людини як об'єкта пізнання не є беззаперечним. Гасло "Людина помирає – залишаються структури" стає визначальним аж до останньої третини ХХ ст. не тільки у структуралізмі

та постструктуралізмі, але й соціології, політології, культурології, психології, історії, лінгвістиці, семіотиці тощо.

Прагнення досягнути буття, вільне від людини, скеровує філософські пошуки не тільки в постструктуралізмі, представники якого переконані, що "гіпертрофія антропологічної теми, завищений інтерес до людини є джерелом теоретичних збочень" [55, с. 132], а й у всіх позитивістськи і сцієнтистськи орієнтованих напрямках. "Гуманістична проблематика в таких концепціях зникає разом із людиною, тематика наукових і філософських досліджень "деперсоніфікується". Людину або зовсім виносять "за дужки" філософського аналізу, або тлумачать як щось похідне, залежне від співіснування автономних деструктивних практик" [55, с. 133].

Така недовіра до людини як повноправного об'єкта пізнання, зокрема й філософського, підсилювалася і специфікою розвитку філософської антропології як самостійної наукової дисципліни. Із моменту набуття самостійного дисциплінарного статусу філософська антропологія була спрямована на здобуття цілісного знання про людину в усій повноті її буття. Уже в М. Шелера цю настанову було оформлено у визначену програму поєднання конкретно-наукового, предметного вивчення різних сфер людського буття із цілісним, філософським його осмисленням. Але програма, висунута Шелером, так і залишилася невиконаною. О. Ф. Больнов [147] визнавав, що філософська антропологія, незважаючи на постійне зростання кількості її прихильників, не знайшла такого методичного підходу до проблеми людини, який дозволив би їй реалізувати свої прагнення. Можна припустити, що філософська антропологія, незважаючи на певні наукові й теоретичні знахідки, набуті у її річищі, не змогла стати цілісним ученням про людину. Тим більше, вона вилилася в окремі філософсько осмислені регіональні антропології – біологічну, культурну, релігійну, психологічну та інші, які за певної їхньої принципової спільності, що поєднує їх у межах єдиної філософської течії, виявили суттєві відмінності як у методах дослідження, так і розумінні характеру та призначення самої філософської антропології. До проблематичності дисциплінарного статусу філософської антропології привертає увагу А. М. Лой: "У європейській філософії поява й утвердження нової дисципліни наприкінці 20-х років минулого століття викликала запеклі дискусії й суперечки. Авторитетні неокантіанці Г. Ріккерт і Е. Касієрер визнали дисциплінарний статус філософської антропології й навіть писали в цьому жанрі, тим часом як ні сам

Гуссерль, ні його прибічники у феноменології, як і фундатор онтології М. Гайдеггер, нової дисципліни не визнавали" [83, с. 30].

Необхідність в усвідомленні проблематичності дисциплінарного статусу філософської антропології, а також, у зв'язку із цим, осмислення специфіки власне філософсько-антропологічної рефлексії є особливо актуальною для пострадянської філософії, де склалася достатньо парадоксальна ситуація. Услід за А. М. Лоєм, її можна схарактеризувати так: "Ніхто, зрештою, не заперечує проти існування такої дисципліни, навіть деінде створюються навчальні та наукові підрозділи (тим більше, існує відповідна спеціальність, що легітимує самостійний дисциплінарний статус філософської антропології – О. К.), але її статус залишається невизначеним, дифузним і розпливчастим. Головне, що ніяких дискусій щодо цього як не було, так і немає" [83, с. 30].

Як же можна наблизитися до виходу із раніше окресленої ситуації? На думку авторів, розпливчастість дисциплінарного статусу філософської антропології можна подолати тільки через визначення специфіки власне філософсько-антропологічної рефлексії, оскільки предмет у неї як підрозділу філософського знання залишається тим самим, що й у філософії загалом, – універсальним чином осмислений взаємозв'язок людини та світу, специфічним стає ракурс, спосіб осмислення цього предмета. Можна цілком погодитися з А. М. Лоєм, що "хоча філософська антропологія, знову-таки за Кантом, має відповідати на запитання "Що є людина?", тут не може бути аналогії із запитанням "Що є тварина?" або "Що є лев?". Адже тут не досить посилань на емпіричні факти різноманітних біологічних наук та етології, бо тут ... фігурують ще й посилання на трансцендентальні умови, а, отже, відповідь на це запитання не редукується до емпіричних фактів життєдіяльності, бо суттєвою є модифікація запитання "Що є людина в бутті?", "Що становить буття людини?" [82, с. 60]. Така специфікація була вже визначена у філософській програмі антропологічного пізнання К. Маркса. Повною ж мірою вона була оформлена й послідовно реалізовувалася не тільки засновником філософської антропології як самостійної дисципліни, а і його безпосередніми послідовниками, набувши прозорої артикуляції в Г. Плеснера, коли він разом із класичним запитанням "Що є людина?" поставив запитання "Хто є людина?" [83, с. 42]. Із зазначеного раніше можна виокремити принаймні два висновки.

По-перше, специфіка філософсько-антропологічної рефлексії, що й визначає дисциплінарний статус філософської антропології, міститься в тому, що вона спрямовує свою увагу на визначення граничних підстав людського способу буття у світі, що й визначають власне людське в людині. По-друге, така рефлексія не може бути самодостатньою, оскільки без інтеграції позитивного наукового знання про людину та форми її життєдіяльності вона неминуче залишиться в царині метафізичних спекуляцій і у кращому разі буде здатною дати відповідь на запитання "Що є людина?".

У цьому контексті заслуговує на увагу визначення філософської антропології, запропоноване А. М. Лоєм: "Філософська антропологія – своєрідна філософська дисципліна, яка, з одного боку, орієнтується на певні трансцендентальні умови можливості самоконституювання буття людини (і в цьому значенні вона намагається позиціонувати себе як трансцендентальна антропологія), а з іншого – для неї не менш важливо як це самоконституювання відбувається в реаліях конкретної повноти людської життєдіяльності, де фігурують тілесність, мова, міжособистісні стосунки, інститути та ін. Філософська антропологія амбівалентна у своїх дисциплінарних виявах та амбіціях, їй доводиться поєднувати обидва зазначені аспекти: вона цікавиться тим, як під час життєдіяльності її емпіричні параметри (мова, тілесність, інститути та ін.) набувають трансцендентальних (надемпіричних) значень, коли в мові, наприклад, виявляється дія чогось такого, що перевершує перебування в конкретному мовному середовищі. Аналогічним чином це стосується інститутів або, зокрема, тілесності. Із цього погляду людина є унікальною істотою, бо в межах власної їй життєдіяльності вона здатна самотрансцендентувати сутнісні для неї моменти власної життєдіяльності, перетворюючи їх у доконані факти власного буття, трансцендентальну фактичність людського буття" [82, с. 58].

Таким чином, філософсько-антропологічна рефлексія, спрямовуючи свою увагу до граничних підвалин людського способу буття у світі, виходить в онтологічну площину і саме тут знаходить соціальність як сутнісну конститутивну ознаку людини. Таке "знаходження" соціальності було здійснене ще К. Марксом. Але саме в нього теоретичне розгортання онтології соціальності спричинило витіснення філософсько-антропологічної проблематики й зосередження уваги виключно на "онтології суспільного

буття" (Д. Лукач). З огляду на таку небезпеку, занурення філософської антропології в онтологічну площину потребує від неї збереження особливого, антропоонтологічного погляду, коли "фактичність людського буття з онтологічного погляду є не просто фактичністю наявних обставин, наявного буття, наявного суцього як такого, а таким виявом людиною себе в наявних обставинах, коли самоочевидність смислу й беззастережність того, що відбувається за цих обставин, стає безумовним фактом самовідношення та саморозуміння, що є трансцендентальним чинником життєдіяльності" [82, с. 58].

Отже, онтологічна царина, у якій філософсько-антропологічна рефлексія має віднайти людину й соціальність, що конститує її сутність, не є наявним суцям як таким, наявним буттям, що виражається космологічним поняттям світу, яке "охоплює сукупність усього дійсного, узятого самого по собі, і такого, що перебуває у взаємодії одне з одним" [135, с. 200]. Не є вона й соціальним світом як таким, що виражається соціологічним поняттям суспільства, яке охоплює об'єктивну сукупність або суспільних відносин, або соціальних інститутів, соціальних структур, або систем тощо. Навіть поняття "життєвого світу", яке найкраще виражає трансцендентальну фактичність людського буття, для онтологічно спрямованої філософсько-антропологічної рефлексії є недостатнім, оскільки позначає лише перед-даний людині світ допредикативного життєвого досвіду і, тим самим, звужує антропологічну ідею світу, залишаючи за межами інші її складові. На думку авторів, більш адекватно виразити антропологічну ідею світу може поняття "соціальна реальність", що вміщує й об'єктивний вимір соціального світу, і його самоконституювання як людське буття, і його суб'єктивне сприйняття, переживання, а також розуміння або нерозуміння людиною, а також ті духовні форми, у яких це світосприйняття об'єктивується (включаючи не тільки донаукові, але й наукові та позанаукові). Поняття "соціальна реальність" охоплює також не тільки дійсне, але й можливе, не тільки явлене, але й потенційне, не тільки розумне ("усе дійсне є розумним, а все розумне – дійсним"), але й нерозумне, абсурдне, навіть нереальне, що може набувати статусу реальності. Саме тому у процесі розкриття онтологічного виміру соціальності автори будуть оперувати поняттям "соціальна реальність".

Антропологічна ідея світу з необхідністю "тягне" за собою ідею суб'єктності. Як переконливо доводить Г. Шалашенко, "антропологічна ідея світу не просто як розпізнавальна ознака має родовий відмінок – світ

завжди є чийось світ – вона перебуває у строгій корелятивності з поняттям суб'єктності. Суб'єктність і світ взаємно започатковують один одного, а їхня "відношеннєвість" є настільки взаємоконститутивною, що філософсько-антропологічна рефлексія навіть стверджує, що лише суб'єкт у повному значенні слова є "субстанцією". Світ належить суб'єктові, і ця належність відрізняє суб'єкт від речі, яка є тим, чим вона є, тим часом як суб'єкт є тим, як і до чого він ставиться. Так само і суб'єкт належить світові, адже це відношення "до чого" і "як" не здійснюється кожного разу наново й ізольовано, кожний окремий випадок набуває свого значення з більшого, структурованого контексту, – повністю чи частково. Цей контекст – це і є "світ", – світ дійсного суб'єкта" [135, с. 200].

Але "світ" є "світом дійсного суб'єкта", завдяки тому, що цей суб'єкт є сутнісно діяльний. Й. Фіхте дав класичне визначення діяльності як абсолютної креативної сили суб'єкта (Я), яка є як джерелом реальності, так і способом самоствердження суб'єкта: "Поняття *самопокладання і діяльності* взагалі є одне й те саме". Це означає, що реальність дієва, а все дієве є реальністю. Діяльність є *позитивна*, абсолютна реальність [124, с. 121–122].

У діяльності суб'єкт самоусвідомлює себе та своє власне "Я": "Джерелом будь-якої реальності є "Я" тому, що воно є безпосередньо і безумовно покладене. Тільки через "Я" і разом із ним дається й поняття реальності" [124, с. 121]. Таким чином, діяльність є універсальним способом творення світу та самоствердження, самоусвідомлення суб'єктом свого творчого акту. Діяльність мають розглядати як послідовний, методично організований процес генезису реальності. Розгортаючись у просторі й часі, діяльність завжди повертається до свого витoku – суб'єкта, його самосвідомості та волі [69, с. 53–54].

Ця спекулятивна теорія діяльності знайшла своє подальше втілення в багатьох філософських і соціальних доктринах ХІХ ст. Так, молодогогегельянці (М. Гесс, М. Штірнер, А. Цешковський, Д. Штраус) убачали в людській діяльності силу, що спроможна докорінно змінити засади буття, навіть саме буття. Для них не буття, а людська діяльність була першою й останньою підвалиною світу [69, с. 54]. Ця відома теза М. Гесса з особливою силою уособлювала діяльнісну парадигму тієї історичної доби, у якій формувалася філософська, зокрема філософсько-антропологічна, та соціально-економічна доктрина марксизму, де засадничим принципом став принцип практики. Принцип практики скеровував і скеровує



теоретичні пошуки не тільки в марксистськи орієнтованій філософії, а й далеко за її межами, проникаючи в численні напрями сучасного соціально-гуманітарного пізнання якщо не безпосередньо, то через поняття "практика"/"практики".

Не менший вплив має і феноменологія, що наголошує на конститутивній щодо світу ролі діяльності свідомості людини. У сучасному соціально-гуманітарному пізнанні феноменологія все наполегливіше претендує на статус загальної методологічної програми.

Універсальність людської діяльності як конститутивної щодо світу сили переконливо обґрунтував один із фундаторів Київської світоглядно-антропологічної філософської школи В. П. Іванов. Він, виходячи за межі як суто марксистського, так і феноменологічного розуміння діяльності, трактував світ як особливу багатовимірну реальність, яка у своїх витоках і способі існування фундаментально залежить від **універсальної** людської діяльності. На його переконання, світопорядок центрується навколо суб'єкта саме тому, що світ "завжди захоплений силовим полем людської діяльності" [69, с. 58]. Саме такий підхід, де діяльність не обмежується своїми суто практичними чи суто ідеальними формами, а "схоплюється" у своїй універсальності, є, на думку авторів, найбільш продуктивним для розкриття багатовимірної природи соціальної реальності, складного переплетення в ній об'єктивно-предметних і смислових компонентів.

Таким чином, в онтологічному полі філософсько-антропологічної рефлексії соціальності з'являється суб'єкт. Але суб'єкт не як індивід, не як щось атомарне й монологічне, не в картезіанському сенсі "Я мислю, отже, я існую", а як суб'єктність, "схоплена" у її універсальній дієвості. Суб'єктність, осягнута таким чином, – це свого роду інтерсуб'єктивна явленість суб'єкта. Уже в пізнього Гуссерля визначальною стає думка, що соціальний світ конститується суб'єктом *разом з іншими у їхній спільній активності*: "... У спільному житті з іншими світ має для нас безумовне значення саме тому, що ми належимо до нього спільно, і тому, що цей світ нам відкриває первинний буттєвий сенс" [163, с. 108–109]. Саме суб'єктність як універсальна дієвість є принципом конституювання буттєвого сенсу "об'єктивного світу", принципом його організації та водночас способом самотрасцендентування людини за межі наявного буття, що "робить суттєвою рисою світу людини **його принципову відкритість**, усвідомлення якої стає не лише набутком філософії, а й починає проникати в сучасні пізнавально-методологічні стратегії" [135, с. 201].

## 2.2. Соціальна реальність як антропологічний образ світу

Сама специфіка філософсько-антропологічної рефлексії продукує пізнавальну увагу до соціальності, оформлюючи її в запитання "Що є соціальність як така?", "Що є суб'єктність як така?". У такому ставленні запитання приховано суттєвий інтегрувальний потенціал як для самого філософсько-антропологічного знання, так і для соціально-гуманітарного знання загалом.

Щодо філософсько-антропологічного знання, то можна побачити, що в усіх регіональних антропологіях – біологічній, культурній, соціальній, історичній, політичній, педагогічній тощо – граничні підстави "людяності" шукають саме через виокремлення інваріантів **соціального** буття. Таке прагнення видається цілком природним, оскільки історична й політична антропології виникають як спеціальні відгалуження антропології соціальної, а культурна антропологія розглядає культуру як підсистему соціального буття. Таке саме прагнення є особливо наочним в емпірично орієнтованій філософській антропології, де ці інваріанти виявляють за допомогою вивчення примітивних суспільств чи племенних спільнот. І навіть за відміни загальнометодологічних підходів, що застосовують, мета дослідницьких пошуків залишається спільною. Так Ж. Баландьє звертає увагу на те, що "структурна антропологія займається складанням суспільства загалом, виходячи з уявлень і категорій, динамістська антропологія вибудовує соціальну цілісність, виходячи із соціальних практик і ситуацій, що їх виявляють" [8, с. 10]. Але прагнення теоретично реконструювати "суспільство загалом", так само як і прагнення відшукати інваріантів соціального буття, насправді означає дати відповідь на запитання "Що є соціальність як така?".

Вочевидь, антропологічний бум сучасності буде сприяти тому, що уявлення про людське буття й соціальність, що визначає його специфіку, стане більш багатовимірним і повним. Наразі дослідниками синтезуються антропологічні підходи, що вже стали класичними (див., наприклад, [48; 49; 78; 112]). Показовою спробою інтеграції філософсько-антропологічного знання на "ґрунті" соціальності є біосоціальна антропологія. Вона виникає як "збірна назва екологічної, етологічної, конституційної, психологічної, педагогічної, спортивної, ергономічної та низки інших антропологій. Вона реалізує уявлення про соматопсихічну та особистісно-соціокультурну

цілісність в інтересах управління розвитком психіки й особистості людини під час вирішення завдань інтелектуального, духовного, фізичного вдосконалення".

Усе це, безперечно, буде сприяти виокремленню інваріантів соціального буття, що знайдуть відображення в онтологічній моделі соціальної реальності, проте за умови, що в людині буде фіксуватися біологічна засада соціальності, а в біологічному субстраті буде віднайдене соціальне як його іманентний пласт. Це зовсім не передбачає зведення людини до нижчої форми організації життя, навпаки, в останній убачають зародки, витoki майбутньої соціальності, що розвивається в історичному процесі до інституціональних форм.

Щодо інтегрувального потенціалу філософсько-антропологічної рефлексії соціальності для соціально-гуманітарного знання загалом, то він зумовлений низкою обставин. Насамперед, це його явна чи неявна репрезентованість у концептуальних основах інших наук, як філософських, так і нефілософських, що визначено загальним теоретико-методологічним потенціалом філософії. "Соціальність" належить до низки тих понять, які є ключовими й наскрізними для всіх соціально-гуманітарних наук. Але воно є таким імпліцитно. Експліцитно ж воно репрезентовано у своїй предикативній формі як "соціальне". Саме поняття "соціальне" фігурує і в назві всього корпусу цього знання, і назві його окремих підрозділів – соціальній філософії, соціології, соціальній психології, соціальній педагогіці, соціальній герменевтиці тощо, – а також наведено тут термінологічно – соціальний досвід, соціальний характер, соціальні ресурси тощо. Але ця ситуація схожа на ту, із якою зіткнувся ще Сократ, роз'яснюючи, що красива дівчина, красивий посуд, красива кобилиця ще не дають відповіді на запитання "Що є краса як така?". Якщо екстраполювати зауваження Сократа на ситуацію, що склалася в сучасному соціально-гуманітарному пізнанні, де процеси диференціації знання значно переважають над процесами його інтеграції, то можна стверджувати, що вона зумовлена як відсутністю певної задовільної відповіді на запитання "Що таке соціальність як така?", так і ще більше тим, що само це запитання ще недостатньо чітко артикульоване. Тож філософсько-антропологічна рефлексія соціальності може сприяти інтеграції соціально-гуманітарного знання в подвійному аспекті – чітко артикульовати це запитання та наблизитися до його вирішення.

Наявність філософсько-антропологічної орієнтації в поняттях конкретного знання актуалізується й повсюдністю дії, що через свої ціннісно-сміслові та мотиваційні складові конститує людину як особистість, суб'єкта і дієвця ("актора"). Як зазначає щодо цього А. М. Лой: "Медицину, як і педагогіку або соціологію, політологію чи економічну науку, як і прив'язану до застосування інформаційних систем когнітологію або лінгвістику тощо, неможливо позбавити філософсько-антропологічних орієнтацій у межах їхніх власних базових понять. Адже факт людської дії ("людських чинників") є мимоволі "трансцендентальним", а отже, безперечним, який варто скрізь брати до уваги" [83, с. 45]. І далі він продовжує: "Якщо врахувати, що людська дія має риси соціальності, що має пряму дотичність і до мислення, – а тому часто говорять про феномен "соціальної ментальності" (social cognition), – тобто загалом соціалізує життєдіяльність, то це поєднує також і протилежну тенденцію, коли людина проходить через горнило "індивідуалізації", де для неї важливу роль відіграє "самовідношення", здатність зберігати та підтримувати власну "самість". Практична філософія насправді в різних варіаціях зачіпає цю делікатну тему поєднання у факті людської дії (і життєдіяльності загалом) зазначених суперечливих тенденцій. Філософська антропологія відгукується в цьому разі й реагує на мисленнєву ситуацію, яка склалася поза нею" [83, с. 45]. Виходячи з усього зазначеного раніше, можна цілком погодитися з А. М. Лоєм, що "філософська антропологія не є винаходом філософів. Вона є, радше, відповіддю філософської думки на ту реальну (об'єктивну) мисленнєву ситуацію, яка виникла в середині наук, які у своїй предметній царині мимоволі дотичні до проблематики людини" [83, с. 50].

Філософсько-антропологічна рефлексія соціальності не тільки потенційно має інтегративні можливості, але має і плідний досвід їхньої реалізації. "Філософська антропологія із самого початку свого оформлення як окремішньої дисципліни показувала свою пов'язаність із соціальними прикладними науками. Це виявилось, зокрема, і в тому, що саме фундатори філософської антропології (Шелер, Плеснер, Ґелен) були водночас знаковими постатями в історії соціології" [83, с. 41]. На особливу увагу заслуговує той факт, що "соціологія уявлялася фундаторами філософської антропології тим полюсом взаємодії та методологічного застосування, без орієнтації на який її власна рефлексія приречена на безперспективні спекуляції. Саме з орієнтацією на соціологію плеснерівська антропологічна

позиція, що активно сприймається сучасними соціологами-теоретиками, прочитується і розуміється у своїх імплікаціях як така, що, окрім класичного запитання "Що є людина?", ставить поряд також інше – "Хто є людина?"... Не варто забувати про те, що дискусії навколо теми взаємовідносин суспільства і спільноти перетікали із соціології у філософську антропологію й навпаки... Тема дії та інститутів зміцнює ту соціально-гуманітарну цілісність знань і переконань, ядром якої є в Гелена його філософсько-антропологічна концепція" [83, с. 41–42].

Евристичний вплив філософсько-антропологічної та соціологічної рефлексій, як у теоретичній площині їхнього дисциплінарного розвитку, так і практичній площині осмислення ситуації людини, завжди є взаємним. Філософсько-антропологічна рефлексія завжди наявна у практичній площині соціології, виявляючи тут свій подвійний характер. "Адже для соціолога важливо не тільки "що є людина" у її функціональній поведінці, у раціональній дії зрештою, але й те, як носій соціальних ролей самоідентифікує себе, як він задає себе у ставленні до цінностей або норм, яким чином складається його мотивації, як він формується як особистість, незалежно від його власних самоуявлень і самооцінювань" [82, с. 60].

Людина все більш упевнено "повертається" і в постсучасну (зокрема постмодерну) філософію, і постсучасну (постнекласичну) науку, а філософсько-антропологічна рефлексія стає тут не просто все більш затребуваною, але й усе більш дієвою. Показовою щодо цього є еволюція образу людини в епоху постмодерну. "Якщо раннім його версіям був притаманний відвертий епатаж, – зазначає В. П. Загороднюк, – то в більш пізніх, більш поміркованих і виважених версіях есхатологічні мотиви "смерті людини", "кінця історії", "смерті автора" звучать приглушено і поступово стають анахронізмом" [55, с. 137]. Таку еволюцію українській філософ пояснює, звертаючись до одного з найбільш провокативних мислителів постмодерну Ж. Дерріда та його пізньої праці "Привиди Маркса".

Оскільки "зізнання" французького мислителя є показовими багато в чому, а до есхатологічної проблематики автори будуть звертатися ще неодноразово, то слід також навести ці "зізнання": "Есхатологічні теми "кінця історії", "кінця марксизму", "кінця філософії", "кінця людини", "останньої людини" і т. ін. були нашим насущним хлібом у 1950-ті рр., 40 років тому. Ми, звичайно, смакували цим апокаліптичним "хлібом"

і звично проймалися "апокаліптичним тоном у філософії"... Яким був смак того "хліба"? Якою була його консистенція? З одного боку, це прочитання та аналіз тих філософів, кого можна було б назвати класиками кінця. Вони формували канон сучасного апокаліпсису: кінець Історії, кінець Людини, кінець Філософії (Гегель, Маркс, Ніцше, Гайдеґґер). З іншого – осмислення жаху тоталітарного терору в колишніх постсоціалістичних країнах. Віднині для тих, із ким я поділяв цей подвійний та унікальний досвід (водночас філософський і політичний), медіапарад сучасних дискурсів про кінець історії та останню людину найчастіше видається нудним анахронізмом... Щось із цієї нудоти ще й нині проступає на тлі сучасної культури. Що стосується тих, хто й нині віддається цьому з молодечим запалом, то вони нагадують зівак, що сподіваються сісти на останній потяг після його відходу. Їм здається, що вони ще запізнюються на кінець історії. Як можна запізнитися на кінець історії? Це питання актуальності. Воно досить серйозне, бо примушує ще раз замислитися, як ми це робимо з часів Гегеля, над тим, що відбувається після історії й заслуговує імені *подія*, та ще раз запитати, чи кінець історії не є просто кінцем певного концепту історії" [51, с. 29–31]. Можна цілком погодитися із В. П. Загороднюком, що Дерріда веде мову "не про реальну "смерть людини" чи "кінець історії", хоча людство досягло нині такої стадії розвитку, на якій можливе і фізичне знищення людини та людської історії. Французький мислитель наголошує на тому, що ... приходить кінець певному розумінню філософії, науки, історії, людини й натомість мають прийти нові образи, нові концепти, нові бачення людини та її світу" [55, с. 136]. Саме маючи на увазі таку необхідність в оновленні теоретичних і філософських дискурсів, і введено до проблемної площини цього дослідження тему постсучасності.

Що ж до еволюції образу людини у філософії постмодерну, то показовою щодо цього є й позиція ще одного теоретика постмодерну П. Козловського, який "узагалі вважає цілісність людини автентичним виявом постмодерного світосприйняття. На його думку, саме людина є моделлю для пізнання світу. Тому постмодерна філософія за своєю сутністю є антропоморфною і її головним завданням є вивчення людського досвіду в різних царинах людського буття. До цих теоретичних настанов приєднується і Ю. Кристева, яка вважає, що людина епохи постмодерну не може бути адекватною тій чи тій моделі світу"; для неї характерним

і визначальним є можливість буття в умовах "полілогу", плюральності соціальних і культурних пізнавальних практик" [55, с. 135].

Реалізація інтегративного потенціалу філософсько-антропологічної рефлексії соціальності є необхідною і для розвитку самої філософської антропології. Як переконливо доводить А. М. Лой: "Філософська антропологія не є самодостатньою у своїх інтенціях, її рефлексія має прагматичне спрямування на практичну філософію і за нормальних умов мотивується (явно чи неявно) осмисленням, що відбувається поза її межами. Філософсько-антропологічна рефлексія живиться подібною мотивацією. Позбавляючись мотиваційної прагматики, прив'язки до мінливого рельєфу практично-філософських дисциплін, вона приречена перебувати в ролі додатка до онтології, етики, гносеології та ін. Філософська антропологія – це своєрідна прелюдія до практичної філософії" [83, с. 43].

Визнання того, що філософська антропологія – "це прима-дисципліна щодо практичної філософії, яка не нав'язує якихось готових онтологічних конструкцій, а здебільшого аплікує їх із тим, щоб удосконалювати, модифікувати їхні конфігурації, ураховуючи когнітивні надбання і мотивацію практичних дисциплін, що, завдяки антропологічній рефлексії, філософія, зокрема онтологія, має під рукою чутливий засіб (понятійний апарат) "рекогнозії" ситуації людини" [83, с. 50], має для цього дослідження ключові теоретико-методологічні наслідки. По-перше, це дозволяє авторам вийти за дисциплінарні межі філософської антропології, зберігаючи й реалізуючи водночас інтегративний потенціал філософсько-антропологічної рефлексії соціальності. По-друге, застосовуючи антропоонтологічний підхід до дослідження соціальності, не будувати якусь нову регіональну онтологію людини (у чому якраз звинувачував філософську антропологію М. Гайдеґґер), а здійснювати "рекогнозію" ситуації людини у її універсально-буттєвих і конкретно-історичних характеристиках. По-третє, знаходити й реалізовувати мотивації для філософсько-антропологічної рефлексії соціальності в теоретичній площині міждисциплінарних відносин, насамперед із соціологією та політичними науками, які безпосередньо експлікують ситуацію людини з наголосом на її сучасній/постсучасній специфіці. Водночас надзвичайно важливо усвідомлювати, що головним завданням філософсько-антропологічної рефлексії соціальності у процесі здійснення міждисциплінарних синтезів є не поглинання конкретно-наукового знання, а налагодження "мостів взаєморозуміння" [175, с. 29–32]. По-четверте,

у процесі зміцнення мотиваційних зв'язків між філософсько-антропологічною рефлексією соціальності та практично орієнтованими теоретичними дискурсами у сфері соціально-гуманітарного пізнання слід урахувати, що постсучасні конотації соціальності заявляють про себе і в ускладненій діалектиці теоретичного, практичного та прагматичного розуму. Теоретична раціональність соціального передбачає створення суспільства ідеалізованих сутностей, практична раціональність орієнтується на конкретні особливості наявного суспільства та обставини його існування. Прагматика є ситуативною, вона враховує реальний розклад сил, що утворюють соціальну дійсність і взаємодіють у ній [53]. Вона виробляє стратегію дій з урахуванням обставин. Цей дієвий розум завжди спрямований на щось у намаганні досягти результату. Сисловою наповнюваністю сучасного практичного розуму є також "знання заради діяльності" через аналіз наявного стану речей (Арістотель).

У цьому сенсі практичний розум не потребує теоретичного розуму й не визначається ззовні, він інтенціональний і серед таких "дороговказів у майбутнє" (Б. Гаврилишин) – необхідність у вирішенні екологічних проблем. Тут наявні взаємодоповнення і взаємовпливи теоретичного та прагматичного видів раціональності, опрацьовані щодо права й політики С. В. Пролєєвим [101]. Філософський дискурс постсучасності демонструє підвищений інтерес до екологічних проблем, пов'язуючи їх із найактуальнішими дискурсами сучасності, наприклад гендерним. Це надає можливості артикуляції нових тематичних зв'язків – від соціальної реальності та відчуження до екології людини. Таким чином, постсучасні конотації визначають нові способи й нові тематичні лінії розгортання філософсько-антропологічної рефлексії соціальності.

Узагальнюючи, можна зробити висновок, що теоретико-методологічні передумови й перспективи філософсько-антропологічної рефлексії соціальності внутрішньо пов'язані з актуалізацією дискурсу самопізнання та самостворення людини через міждисциплінарне моделювання соціальної реальності соціогуманітарними дискурсами з урахуванням постсучасних конотацій. Здійснений аналіз дозволив авторам окреслити загальні контури антропоонтологічного підходу та визначити основні проблемні лінії його розгортання.



## Розділ 3

### Міжпарадигмальні/міждисциплінарні пошуки суб'єкта соціальної дії (практики) та рефлексії полісуб'єктності соціальної реальності

Усі наявні в соціально-гуманітарному знанні моделі соціальної реальності імпліцитно містять *факт взаємодії* певних сутностей, яка породжує цю реальність (остання постає *результатом* такої взаємодії). Це є підґрунтям для виокремлення в соціальній реальності атрибутів *діяльності* та *множинності*, а екстеріоризація цієї взаємодії зумовлює *фактичність* соціальної реальності, що виявляє себе як в артефактах, так і надіндивідуальних, інтерсуб'єктивних феноменах. Якщо для соціальних фундаменталістів, як зазначає Н. Гудмен, догматами віри є те, що факти знаходять, а не створюють, що вони становлять один єдиний реальний світ, а знання складається з фактичних припущень, то насправді цей світ найчастіше сприймають як реальний через те, що дійсність у світі, подібно до реалізму в художній творчості, є значною мірою питанням звички [39].

У відносній дійсності відбувається божевільне примноження світів, оскільки "все залежить від ...". Тому реальний світ, як уважає Н. Гудмен, можна розглядати як світ однієї з альтернативних правильних версій (або груп версій) та розцінювати решту версій як версії того самого світу, що відрізняються від стандартної певними обчислювальними способами [16]. Зазначена атрибутика соціальної реальності та факт "божевільного примноження світів", зі свого боку, обумовлені буттям соціального суб'єкта, його суб'єктністю, реалізуючи яку він стає ініціатором взаємодії, тим самим – творцем соціальної реальності. Можна сказати, що в соціальній реальності "все залежить від суб'єкта".

#### 3.1. Соціально-філософські експлікації суб'єкта

Наявні моделі соціальної реальності виходять із фактичності того чи того суб'єкта та його властивостей, таким чином уже моделюючи процеси, структури та результати цієї взаємодії. На цих рівнях суб'єкти й залучаються до моделей соціальної реальності. Однак як самостійний *атрибут* цієї реальності зі своїми онтологічними характеристиками їх виносять "за дужки" та фактично в такій якості не співвідносять із цими моделями.

Тому доцільно розглянути всю сукупність ідей, пов'язаних у сучасному соціальному знанні з проблемою суб'єкта й суб'єктності. Це вкрай важливо для вироблення онтологічної моделі соціальної реальності, що буде враховувати не лише фактичність соціального суб'єкта, але і його онтологічні характеристики, оскільки вони в кінцевому підсумку і виявляються в соціальній реальності. Атрибут множинності соціальної реальності зумовлює її полісуб'єктність, яку вчені намагаються досягнути з історичних, емпіричних і теоретичних позицій. Водночас полісуб'єктна структура соціуму, що формується взаємодією різнотипних суб'єктів, не дозволяє в побудові онтологічної моделі соціальної реальності виходити виключно з антропологічного підходу, яким би змістовним він не був.

Слід наголосити, що, наприклад, у соціальній психології антропологічний підхід наразі оформився у філософсько-антропологічну теорію спілкування як загальну методологію, яка формулює певні найбільш загальні принципи, свідомо чи несвідомо вживані в дослідженнях. У ній розкривають системну природу спілкування та інтегрують усі компоненти структури взаємодії суб'єктів. Філософсько-антропологічна теорія спілкування створює теоретичну модель предмета, який вивчають, у його цілісності, тобто в закономірностях його будови, функціонування й розвитку, виходячи з місця цього предмета в соціальній реальності. Важливим здається те, що ця теорія визначає для окремої (спеціальної) методології соціальної психології разом із принципами системності й діяльнісного опосередкування принцип *суб'єктності* та *полісуб'єктності*. Проте це оформлення відбулося за відсутності глибокого, власне соціально-філософського опрацювання проблеми суб'єктності й полісуб'єктності. Соціально-філософській думці все ще властиве ототожнення *суб'єкта* та *суб'єктності*, тоді як у процесі становлення першого формується і виявляється його *суб'єктивність*. Водночас *принцип суб'єктності* постає загальнонауковим принципом пізнання людини та суспільства і знаходить вияв у різних сферах соціального пізнання: філософії, соціології, психології, соціальній психології та історії.

Наразі багато в чому завдяки соціально-філософському підходові, розвинутому В. В. Шкодою, концепція полісуб'єктної соціальності лише починає набувати чітких контурів (див. [136]). "Концепція *полісуб'єктної соціальності* – це пропозиція вийти за межі стереотипів, що редукують соціальність до зовнішніх щодо індивідів, "речоподібних" структур або "двоїстих" схем діалогових, соціальних, комунікативних, розуміючих

та інших взаємодій. Ця концепція – засіб подолання традиційних опозицій соціального та індивідуального, засадничого й поверхневого, внутрішнього та зовнішнього, феноменологічного й метафізичного. Необхідність у такому подоланні є тим виразнішою, чим вищий практичний і світоглядний запит на розуміння змін у формах сучасного соціального світу [65, с. 12].

Із погляду В. Є. Кемерова, ця концепція вказує на радикальний поворот у методології сучасного суспільствознавства, унаслідок чого вона наштовхується на потужні стереотипи, закріплені як у засадах методології суспільствознавства, так і пов'язані з певними побутовими формами. Так, стереотип, що протиставляє *соціальне* та *індивідуальне*, не дозволяє досягнути процес відтворення соціального, що відбувається як у формах безпосередньої спільності, так і формах безпосередньо індивідних. Ключем до цього розуміння, на думку В. Є. Кемерова, є *трактування соціальності як спільності різних суб'єктів*, де їхні розрізнення й особливості відтворюються як різниця в соціальному часі та соціальному просторі. Водночас *спільне* уявляється не як *зведення* розрізнень, а як зв'язок між ними, що задає такому спільному особливий режим існування, що є вкрай важливою методологічною проблемою. Цей режим "не "схоплюється" й не описується в натуралістичних і абстрактно-метафізичних схемах класики та споріднених із ними схемах традиційного й побутового мислення" [64, с. 16].

В. Є. Кемеров у вибудовуванні своєї концепції робить акцент на людських індивідах як "ядерних" структурах соціальності, що забезпечують енергетику соціального буття, відтворюють його "тканину", "незалежно від того, у які надіндивідуальні суб'єкти вони об'єднуються та до яких соціальних систем редукуються". Тому "саме *суб'єктність* людських індивідів ...виявляється вирішальною умовою оновлення соціальних форм" [64, с. 15]. Очевидно, що такий підхід – це відповідь на ту ситуацію, що склалася свого часу в радянському суспільствознавстві та все ще впливає на сучасних дослідників. У ньому, насправді, випало таке поняття, як "людина", витіснене глибшим поняттям "суспільство", що закріплено в назві всього напряму наукових досліджень – "суспільствознавство".

На цьому тлі звернення до індивіда як наріжної модальності суб'єкта соціальної дії є цілком обґрунтованим і перспективним. В. Є. Кемеров вказує на те, що як суб'єкт у філософії можуть бути представлені не лише окремі індивіди, але і їхні групи, класи, держава. Водночас "практика соціального аналізу й соціології ХХ ст. демонструє, що спроба будувати

соціальні онтології, тобто схеми соціального буття, відволікаючись від людських індивідів як суб'єктів соціального процесу, призводить до серйозних суперечностей: із теорії зникають люди та їхня енергія перетворення соціальних форм, а соціальні системи (і "надлюдські суб'єкти") набувають якостей квазіприродних сил, що стоять над людським буттям" [109, с. 526–527].

Однак визнання самого факту наявності надіндивідуальних суб'єктів через онтологічні характеристики *суб'єкта* як такого вводить ці надіндивідуальні суб'єкти до структури полісуб'єктної соціальності й неминуче задає їй особливого ритму буття. Тому уявлення про сукупність суб'єктів, які побутують у цій соціальності та взаємообумовлюють свої суб'єктні позиції, здається важливим для правильного розуміння природи соціальної реальності. Можна констатувати, що в самому питанні визначення тих, хто є учасником соціального процесу, хто формує цю полісуб'єктну соціальність, їхню структурну супідрядність, а тим більше їхню назву, відсутня загальна думка. Так, говорять про "соціальні сили", "суб'єктів" та "агентів", "акторів" та "акторів", уживаючи ці поняття або як синоніми, або прагнучи надати їм специфічного, часто ситуативного значення.

Вітчизняній науковій традиції властиве вживання поняття "суб'єкт" для позначення носія предметно-практичної діяльності чи пізнання. Суб'єктами можуть бути індивіди чи соціальні групи, тобто "тілесні" суб'єкти. Це зумовлювало, насамперед, розроблення праксеологічної та гносеологічної проблематики, пов'язаної із цим поняттям. Якщо праксеологія, особливо у її марксистському варіанті, займалася пошуком "справжнього суб'єкта історії", то гносеологія вирішувала проблему тотожності суб'єкта як активного начала пізнавального процесу й об'єкта у процесі досягнення всезагального та необхідного знання.

Наразі досягнуто консенсус щодо ключових ознак соціального суб'єкта, серед яких прийнято вирізняти такі: 1) соціальна активність; 2) атрибутивність свідомості; 3) емоційно-вольова компонента його біосоціальної природи; 4) соціокомунікативна форма буття. Ці іманентні властивості соціального суб'єкта зумовлюють його потребу взаємодію із соціальною реальністю. Означену взаємодію пропонують розглядати, відповідно, у чотирьох аспектах – виконавчому, когнітивному, емоційному й комунікативному.

Саме становлення соціального суб'єкта будь-якого типу і ступеня загальності пов'язане із процесом *самоідентифікації*. Ще П. Сорокін,

розглядаючи проблеми соціальної стратифікації та мобільності, зазначав, що, характеризуючи стан будь-якого соціального організму, необхідно виходити з того, що "не лише великі соціальні агрегати, але й будь-яка організована соціальна група, як тільки вона організувалася, неминуче до певної міри самоідентифікується" [110, с. 306]. Завдяки цьому процесові, формується "*самість*" суб'єкта, яка, власне, і постає в найзагальнішому плані як його *суб'єктність*, що реалізується через *самодіяльність*, *самоорганізацію*, *самовизначення*, *самосвідомість* тощо.

Проте слід зважити й на той факт, що полісуб'єктна модель соціальності вибудовується не лише в напрямі надіндивідуальних утворень. Так, у психології й саму особистість можна розуміти як *мультисуб'єктне утворення*, що ще більше проблематизує розуміння суб'єкта. Промовляючи "суб'єкт", слід бачити не лише людину з усім багатством її внутрішнього світу, але й надіндивідуальні сутності, що мають суб'єктні властивості. Отже, полісуб'єктність соціуму відображує той факт, що соціальна дійсність структурується різнотипними суб'єктами. Слід зазначити, що інтерес до суб'єкта обумовлено, насамперед, спробою осягнути сутність, призначення й механізми побутування таких феноменів, як Людина, Влада й Історія.

"Суб'єкт" – термін водночас *гносеологічний*, *граматичний* і *соціально-політичний* – набув останнім часом популярності не лише як синонім слова "індивід". Справа в тому, що цей термін дозволяє говорити про те, що індивіди й сама концепція індивідуального історично формуються суб'єктною взаємодією (зокрема, *мовою* та *суспільством*). Індивід так званого буржуазного гуманізму, який вільно творить себе та світ, уже відійшов у минуле, принаймні в теорії, що шукає можливість його раціонального коригування з наявними соціальними структурами. Перрі Андерсон зазначає, що одна із ключових проблем, що не дає спокою всім "воїнам" на полі битви сучасної соціальної теорії, – це "природа відносин між структурою й суб'єктом у людській історії та суспільстві" [1].

За визнанням самого Андерсона, своїми висновками він багато в чому завдячує розділу "Активність, структура" роботи Е. Гіденса "Головні проблеми соціальної теорії". Його трактування терміна "суб'єкт" передбачає наявність двоскладового процесу суб'єктифікації. З одного боку, у цьому процесі індивіди формуються як носії свідомості й ініціатори дії, наділяються суб'єктивністю та здатністю до дії. З іншого – вони наділяються соціокультурною позицією, соціокультурною мотивацією, отже,

піддаються примусам усередині соціальних мереж і культурних кодів, котрі в кінцевому підсумку виходять за межі їхнього розуміння чи контролю [1]. Слід зазначити, що в цьому разі результатом процесу суб'єктифікації є формування суб'єктивності, а не суб'єктності, яку Андерсон пов'язує з феноменом свідомості.

Уважають, що, розчиняючись у структурах, суб'єкт утрачає свою *самість*. Концепція полісуб'єктної соціальності, зі свого боку, сприяє подоланню класичних опозицій, насамперед індивіда та структури, якщо останню розуміти як взаємообумовленість надіндивідуальних суб'єктів, що забезпечують індивіда соціокультурними позиціями й мотивацією для їхнього освоєння – так на авансцену виходить суб'єкт *онтологічний*.

Прагнучи осмислити з онтологічного погляду категорію *суб'єкта* та похідні від неї поняття *суб'єктності* й *суб'єктивності*, доцільно, вочевидь, ураховувати зауваження П. Тілліха, що "категорії виявляють свій онтологічний характер через їхню подвійну співвіднесеність із буттям і небуттям. Вони виявляють буття, хоча водночас виявляють і небуття, відносно якого все, що є, є суб'єктом" [116, с. 191]. Можна також виходити з позиції Ж.-П. Сартра, згідно з якою бути буттям – значить, бути суб'єктом. У решті випадків буття неможливо відрізнити від існування. Тривале панування суб'єкт-об'єктної гносеологічної дихотомії призвело до того, що поняття "суб'єкт" мало виключно гносеологічний і функціональний сенс; уважали (і досі вважають), що в субстанціальному плані категорії суб'єкта та об'єкта не можна вживати.

Проте соціальна реальність поза суб'єктами, які взаємодіють, не існує. І в цій реальності суб'єкт є не лише тим, хто пізнає та діє (ці аспекти досить широко опрацьовують у науці), проте зі своїми фундаментальними властивостями він є *підґрунтям*, із якого виростає соціальність. Тобто вихідне значення суб'єкта як буттєвої основи суцього через гносеологічний ухил у філософії XVII – XX ст. залишалось неартикульованим.

Можливим здається таке виокремлення етапів становлення концепції "суб'єкта", "соціального суб'єкта".

Перший етап – від античності до Спінози й Декарта – характеризується зближенням і навіть ототожненням ознак "суб'єктності", "субстрату", "підґрунтя", "субстанціальності".

Другий етап – аж до німецької класичної філософії – пов'язаний із виокремленням специфічного феномену суб'єктності, відмінного від субстанції, особливо за лінією натуралістично-матеріалістичної традиції.

На третьому етапі – німецька філософія XVII – XIX ст. – у межах філософії історії досліджують зв'язок людини з надіндивідуальними феноменами (державою, класом, нацією, народом, натовпом, що містять ознаки соціальної суб'єктності).

Четвертому етапу – XX ст. – властиві як індивідуалізація соціального суб'єкта, так і його глобалізація. Вивчення суб'єкта стає предметом численних соціально-гуманітарних наук, що закладають міждисциплінарне підґрунтя для експлікації категорії "соціальний суб'єкт" і відпрацювання її конкретного змісту.

Оскільки сьогодні в соціально-гуманітарному знанні перевагу віддають не суб'єкт-об'єктному, а суб'єкт-суб'єктному підходу, дослідження всіх аспектів буття суб'єкта може мати істотне практичне й методологічне значення. Об'єктивне існування ідеального в соціумі як відчуженого від розуму людини доводить невичерпаність та евристичність дихотомії "суб'єкт – об'єкт", "ідеальне – матеріальне" в сучасному філософському дискурсі.

Якщо в полі соціальної практики прийняти тезу, що буття є суб'єктом щодо небуття, то показником утрати сучасною людиною своєї суб'єктної сутності є, як зазначає В. О. Кутирев, "тотальна криза ідентичності", що не дозволяє людині провести демаркацію меж власного буття. Її виявляють у втраті людиною тотожності свого буття, її трансформації на "ніхто", що призводить до тотальної кризи людського буття, філософським виявом якої є криза онтології та її заміна *нігітологією*. "Утрата тотожності, ідентичності, онтології; це логіко-наукові та філософські терміни для позначення... втрати людьми особистісного статусу, його розчинення в соціотехнічних системах, перетворення людини із суб'єкта діяльності на її чинник" [77, с. 28]. Автор зазначає, що цю проблему наразі обговорюють, переважно, у психологічному аспекті, у зв'язку з долею індивіда; у найкращому разі – соціальному, опікуючись віковою, етнічною, культурною, а тепер уже статевою ідентичністю.

Практично не осмислюють кризу ідентичності людини як родової істоти, пов'язану із загрозою демонтажу й переходу в постлюдський стан, коли реальністю стають генна інженерія, маніпулювання тілесністю, психотехнологічне зомбування, програмування, навчання поза особистістю, пересадження чужих і заміна природних органів штучними, нестатеве розмноження, уживлення електронних чипів у мозок тощо. Для досягнення подібної ситуації здається суттєвим розуміння процесів суб'єктивації, суб'єктогенези й суб'єктифікації загалом.

Проте в сучасній соціальній філософії більш поширеною є інша – постмодерністська – тенденція, що ґрунтується на розмиванні визначеності суб'єкт-об'єктної опозиції в межах сучасного типу філософствування й декларуванні "кінця соціального" та "смерті суб'єкта". Дійсно, культура постмодернізму задає низку семантико-аксіологічних векторів філософствування, усередині яких практично неможливо задати жорстку дихотомію суб'єкта й об'єкта. До напрямів такого кшталту належать, насамперед, парадигми структурного психоаналізу, "занепаду великих нарацій" і деконструктивізму.

Незважаючи на те що заперечення принципового розрізнення об'єкта та суб'єкта почалося із заперечення такого розрізнення між буттям і мисленням у філософії Гегеля, некласична філософія, яка підготувала оформлення постмодерністської парадигми, сама по собі ще не розмикає суб'єкт-об'єктну опозицію. Так, європейська класика завжди бачила за текстом об'єкт, у тексті – позатекстовий зміст; у психоаналізі суб'єкт – у нормі – адаптований до об'єктивного світу; об'єкт, осягнутий у формі практики, протистоїть у марксизмі суб'єктові дії та пізнання; свідомість витлумачено феноменологією як "свідомість про об'єкт".

Некласична філософія, починаючи з філософії життя, почала багато в чому деформувати традиційно-класичне розуміння суб'єкта як носія когнітивної раціональності. Монолітність суб'єкта розхитують у некласичній філософії протистоянням "Воно" і "Над-Я" у класичному фрейдизмі, перманентним марксистським зверненням до абстракції суспільства, фокусуванням уваги феноменологією на інтенціональності свідомості, структуралістським перенесенням центра тяжіння з особового суб'єкта на безособовий текст тощо.

Поступово раціональний суб'єкт декартівського типу, як і жадаючий суб'єкт фрейдівського типу, змінюються "децентрованим" інструментом презентації культурних смислів мови. Суб'єкт дії та пізнання перетворюється на "суб'єкт мовлення", що призводить до "смерті людини", розчиненої в детермінаційному впливові структур мови та дискурсивних практик на індивідуальну свідомість, тобто до "смерті суб'єкта" у Фуко: варто змінити наріжні основи культури, і людина зітреться як обличчя, намальоване на прибережному піску.

Нівелювання об'єкта й суб'єкта в М. Гайдеггера, Ж. Дерріда та їхніх прихильників трансформувалося у філософських побудовах у важливий висновок: реальність покладається не поза мовою чи до мови, мова



вважається настільки ж реальною, наскільки реальні соціальні практики. Соціальну й культурну трансформацію визначають трансформацією мови й несвідомого. Фактично смерть суб'єкта була підготовлена поширенням децентрувальної семіотичної практики, що за авансценою семіотичного об'єкта – фенотексту – відкрила "другу сцену", де відбувається інтенсивна робота з виробництва фенотекстового смислу. Цю "другу сцену" Ю. Кристева назвала генотекстом. Генотекст – це суверенне царство "розрізнення", де відсутні центр і периферія, немає суб'єктності, немає комунікативного завдання; це неструктурована смислова множинність, що має структурну впорядкованість лише на рівні фенотексту.

Проте в цьому разі, на думку авторів, розглядають взаємодію суб'єкта як "автора" або "читача" із соціальною реальністю як гіпертекстом. У цій взаємодії через замкненість суб'єкт-об'єктної опозиції паралельно "децентрації" суб'єкта не може не здійснюватися й деформація інтерпретації об'єкта. Тому онтологія як структурно організована категоріальна матриця для опису "об'єктивного об'єкта" в ситуації постмодерну стає неможливою, адже останній бачить світ крізь призму його принципового культурного аранжування. На зміну класичній вимозі визначеності значення, жорсткої співвіднесеності його з конкретним денотатом приходиться принципова відкритість значення, детермінована невичерпність множини його культурних інтерпретацій.

Насправді постмодернізм фіксує лише множинність смислів, властивих іманентно як самому об'єкту, так і тому культурному контексту, у який він може занурюватися. Суб'єкт утрачає монополію на однозначно правильне прочитання текстів, тим самим фактично соціальна реальність як "гносеологічний об'єкт" урівнюється у правах із суб'єктом. Тому здається доцільним не констатувати смерть суб'єкта, а радше визнати за соціальною реальністю загалом властивості суб'єктності, тобто говорити про соціальну реальність як надіндивідуальний суб'єкт, проте не "тілесного", а "структурного" штибу.

Про це свідчить те, що у класичному психоаналізі визнають презумпцію підкореності несвідомих бажань культурним нормативам Супер-Его, структурний психоаналіз говорить уже про заданість артикуляційних правил мовними структурами, насправді – про здійснення диктату логіко-граматичної будови мови над творчою свободою та мисленням. Постструктуралізм, де розуміння суб'єктне протилежне метафізичному антропологізму й гуманізму, на місце екзистенціалістського індивідуального

суб'єкта та структуралістського суб'єкта як точки перетину мовних практик ставить колективне Я (Ми), малу групу однодумців.

У теорії постструктуралізму в аналізі суб'єкта багато було запозичено з лаканівської психології, котра пов'язує суб'єктивність (не суб'єктність!) із процесом позначення та артикуляцією. Лакан уважав людину децентрованим суб'єктом, оскільки вона втягнута до символічного світу мови, "гри символів", у яку вона вступає з дитинства. Таким чином, з одного боку, поліструктурна соціальність, що твориться різнотипними соціальними суб'єктами у процесі їхньої взаємодії, з іншого боку, фіксований пріоритет структур над суб'єктом створюють, на погляд авторів, лише видимість "смерті суб'єкта". Проте фактом залишається те, що тілесний суб'єкт у діяльності, а структурний суб'єкт через діяльність реалізують свою як природну, так і соціальну сутність. Цю онтологічну лінію не здаєтен ліквідувати постмодернізм.

Різні модифікації структуралістського й постструктуралістського формалізму багатьма були витлумачені як спроби поставити під питання саму можливість історичного розуміння й історичного досвіду. Тенденції такого ґатунку загрожували розчинити історію в тому, що П. Андерсон визначив як антиномію об'єктивістського детермінізму й суб'єктивістської "вільної гри" – антиномію, що виключає вплив на історію з боку людей – чи то індивідуальних, чи то колективних суб'єктів. На думку дослідника, на боротьбу з категорією історичного актора теоретики нацькували дві примари – структуралістський детермінізм і постструктуралістську випадковість. Останню Андерсон в'їдливо позначив "суб'єктивізмом без суб'єкта". Усе це породжує культурологічні апеляції до Історії, а інколи просто позитивістські протести проти них [1].

Однак феномен "смерті суб'єкта" дійсно наявний у постсоціальності: він виявляє себе в соціально-політичних зрізах буття соціуму. Так, у XX – XXI ст. масово відтворюються ситуації, які породжують безвілля й безсуб'єктність, тому остання стає характерною ознакою сучасності. *Воля* конститує суб'єкт, це його модус; *суб'єкт* – це те, що саме себе робить в іншому. У цьому разі безвілля – це чиста *безсуб'єктність*, тобто те, що саме себе не робить. Для неї немає нічого іншого ані в собі, ані поза собою. Ф. І. Гіренок вважає, що в сьогоденні існують класи, але відсутня воля класу. Є нації, проте немає волі націй. Тому хитання між безвіллям і свавіллям становить зміст нашого вирішення екологічних проблем [29, с. 45–49]. Одначе, констатуючи в сучасності безсуб'єктність носіїв

соціальної дії, дослідник водночас виявляє суб'єктність соціальної реальності як такої. Вона виявляє себе в механізмі породження речей, котрий формується поза нашою волею, відчужує нашу силу, тобто перетворюється на механізми насилля. Можна припустити, що цей механізм постає безособовим (анонімним) суб'єктом.

В аналізі Ф. І. Гіренка суб'єктність соціальної реальності протистоїть суб'єктивності особистості. Проте чи виключає вона суб'єктність? У другому розділі своєї роботи він окремо зупиняється на аналізі людського в людині, намагаючись осмислити його крізь дилему феноменів суб'єктивності – суб'єктності [29, с. 51–58]. У його інтерпретації суб'єктивність породжується не "тілом" (коли ми у своїй дії та розумінні залежні від пристрастей свого тіла), а зчепленням соціальних зв'язків. Ці зв'язки (соціальна машина) складаються поза залежністю від людських якостей. Проте соціальна "техніка" спрацьовує не завжди чи спрацьовує не так ефективно, як хотілося б. І тоді, на думку Ф. І. Гіренка, з'являється людське суспільство, а разом із ним у системі соціальних зв'язків з'являються суб'єктивність і свавілля, а також право, що регламентує це свавілля.

А де ж тоді суб'єктність? Вона виявляється у зв'язку людського в людині з її *самістю*, що зумовлює не лише зовнішні, але й внутрішні інтенції індивіда. І тут виникає проблема взаємодії, координації особистісних, соціальних і суспільних структур, що вже сама по собі постає життєвою проблемою. Ф. І. Гіренко протиставляє особисте й соціальне, оскільки "все те, що в нас з'являється, незалежно від наших зусиль стати людиною, це не особисті якості, а соціальні" [29, с. 56], тому й акцентує увагу лише на "координації особистісних і соціальних структур людини". Дослідник наголошує на дуже важливій особливості, коли йдеться про те, що наші особистісні структури є надлишковими щодо соціальних зв'язків [29, с. 57].

Уся соціальна динаміка, вочевидь, ґрунтується на тому, що людина є надлишковою щодо кожної конкретної структури, у яку вона залучена певною потребою, на яку ця структура орієнтована. Ця надлишковість і різноманіття потреб, що залучають людину до інших структур і забезпечують тим самим континуальність соціального світу, провокують інноваційні процеси в окремих структурах, "частинами" змінюючи соціальний світ.

Суспільні структури виявляють себе як "об'єктивні структури світу", як "соціальні машини", у які "наша самість не вбудована. ... Вона з'являється в той момент, коли ми самі по собі починаємо нову низку явищ у соціальному світі. Проте вибудовувати ці соціальні "низки" та ґрунтувати

їх на непевності людини стати людиною небезпечно", тому "добре було б знайти такий об'єктивний соціальний механізм, що детермінував би появу особистісних структур у людині" [29, с. 58]. Виходить, і це є фактом, що суб'єктність людини є не самодостатньою, її визначеність і завершеність задаються суб'єктністю надіндивідуальних суб'єктів, суб'єктністю самої соціальної реальності.

З аналізу Ф. І. Гіренка можна зробити такий висновок: сам феномен безсуб'єктності – насамперед, це феномен надіндивідуальних суб'єктів (класів, націй тощо), формування єдиної волі є вельми складним. Водночас суб'єктність людини може бути елімінована із соціальної реальності лише із самою людськістю, тоді як суб'єктивність, що породжує свавілля, має бути обмежена в цій реальності правом.

Одночасно суб'єкт-об'єктна опозиція як семантичний стрижень класичної ментальності та спроба її подолання постмодернізмом загалом зумовили необґрунтовану онтологічну дискредитацію суб'єкта, що поширилася Заходом різною мірою на весь корпус суспільствознавчих наук.

Це відображено й у працях П. Бурдьє, який увів до своєї праксеології *агента* на протигагу *суб'єктові* та *індивідові*. Тим самим учений прагне відгородитися від структуралістського і феноменологічного підходів до вивчення соціальної реальності. На думку П. Бурдьє, поняття "суб'єкт" застосовують у значно поширених уявленнях про "моделі", "структури", "правила", коли дослідник ніби переймає об'єктивістську думку, убагаючи в суб'єкті маріонетку, якою структура керує, позбавляючи власної активності.

В інтерпретації П. Бурдьє *суб'єкт* – це той, хто реалізує свідому, цілеспрямовану практику, підкорюючись певному правилу. Водночас агенти в ученого не є автоматами, вони реалізують стратегії – своєрідні системи практики, скеровані метою, проте неусвідомлено. Як зазначає Н. А. Шматко, поняття "агент" у П. Бурдьє відображає "насамперед, таку властивість індивіда, як активність і здатність діяти, бути носієм практики певного штибу та здійснювати стратегії, спрямовані на збереження чи зміну своєї позиції в соціальному просторі" [137, с. 16].

Однак для цього науковця реальним діячем є не лише агент, але й "сукупність агентів", мобілізованих і готових до боротьби. Решта надіндивідуальних суб'єктів є продуктом логічних висновків і теоретичного конструювання, що мають *можливе* існування. Так, для П. Бурдьє класи, які можна виокремити в соціальному просторі, "не існують як реальні групи,

незважаючи на те що вони пояснюють імовірність своєї організації у практичні групи, родини, асоціації й навіть фахові чи політичні "рухи" [16, с. 60]. Але оскільки можливе є наріжною характеристикою соціальної реальності, то класи, що сьогодні зійшли з історичної арени, можуть завтра на неї знову повернутися, бо вони *реальні*.

Доказом неусуваності буття суб'єкта із соціальної реальності є принаймні те, що сучасність центрується довкола проблеми суб'єкта й суб'єктності та у зв'язку з такими феноменами, як тероризм, екстремізм і агресія, зростання яких на зламі тисячоліть розглядають як початок Третьої світової війни. У цих феноменах, на думку низки дослідників, виявляють онтологічні характеристики суб'єкта, що дає можливість уважати цю війну закономірним етапом суб'єктної еволюції людства. Так, ключовий висновок О. Дугіна полягає в тому, що традиційні ідеологічні засади групового тероризму відійшли в минуле, його суб'єктами наразі є індивіди, котрим властива агресія, прагнення тотальності й подолання меж буття. У своїй доктрині "Суб'єкт без кордонів" [218] він аналізує метафізичне коріння агресії та тероризму й доходить висновку, що "зберігається особливий тип людей, від яких агресія невіддільна, вони відчують невпинну, нестерпну жагу "тоталізації суб'єкта", виходу за межі до сфери трансцендентності. Саме вони починають закладати основи нової ідеології, універсальної ідеології по той бік застарілих і віджилих кліше" [218].

За логікою О. Дугіна, *структура всієї реальності ґрунтується саме на різноманітних кордонах*, що відділяють кожну річ і кожну модальність існування від решти. Отже, *агресія є чимось усезагальним, універсальним, невіддільним від основ самої реальності*. В агресії здійснюється *позитивна* експансія суб'єкта, розширення сфери його можливостей. *Негативний* аспект агресії полягає в тому, що саме факт агресії перетворює той чи той суб'єкт, власне, на об'єкт. Фактично "світова спільнота" жертв сама породила терор проти себе, елімінувавши із соціальності можливість реалізації суб'єктності – прагнення суб'єкта до тотальності, до Абсолюту.

Як бачимо, у соціальній реальності суб'єкт прагне вийти за межі, утвердитися у своїй тотальності. Тому він має бути названий власним іменем, щоб його суб'єктність не була втаємниченою для соціуму, у якому він маніфестує себе, як, утім, і суб'єктність самого соціуму, завдяки якій соціум розширює й раціоналізує своє домінування.

Таким чином, процеси суб'єктивації та суб'єктифікації, що постійно тривають у соціумі, зумовлюють виробництво і відтворення різнотипними соціальними суб'єктами, виходячи з їхнього становища в соціальному просторі й часі, полісуб'єктної та поліструктурної соціальної реальності. Під час аналізу цих процесів відбувається зміщення парадигмального погляду на соціум, завдяки чому з поля зору можуть зникати ті чи ті типи соціальних суб'єктів, що й породжує такі оцінки, як "кінець соціальності", "смерть суб'єкта" та "безсуб'єктність" [28; 30]. Окремий, тимчасовий перехід у небуття граматичного, гносеологічного чи соціально-політичного суб'єктів осмислюють як загальну тенденцію смерті суб'єкта онтологічного, тоді як реальне життя не викликає жодного сумніву у його бутті.

### **3.2. Соціологічні інтерпретації суб'єкта**

Чи насправді людині протистоїть абсолютне зло або це лише сприйняття світу людиною, яка не зуміла підлаштуватися під його структури? Суспільство, розглядаючи людину як об'єкт, реалізує свою суб'єктність, проте саме воно як результат діяльності людини є полісуб'єктним та поліструктурним і його можна розглядати як об'єкт. У соціологічній теорії точиться нескінченна дискусія щодо суб'єкта діяльності. Експліцитно вона маркується дихотомічним протистоянням парадигм мікро- чи макро-соціологічного аналізу / дії чи структури / суб'єктивізму чи об'єктивізму / номіналізму чи реалізму.

Хоча, на перший погляд, настанови, що конституують, наприклад, мікро-/макротеорії та концепції дії/структури, здаються схожими, буде перебільшенням уважати їх тотожними [104, с. 479–481]. Позиціонування мікро-/макродосліджень властиве американській соціологічній теорії, тоді як європейська соціологічна традиція жила розрізненням соціальної дії та соціальної структури (знане і як протистояння суб'єктивізму/об'єктивізму або номіналізму/реалізму). Маргарет Арчер навіть зауважила, що проблему структури та дії стали розглядати як головне питання сучасної соціальної теорії.

Мультипарадигмальність сучасної соціології є результатом відтворення певної структури соціальності: соціологія прагне віднайти об'єктивні "механізми" соціальних взаємодій і починає розглядати як другорядні впливи індивідів на соціальні структури, форми самореалізації й самотвердження людей у суспільстві. Попри розбіжності у трактуванні

предмета соціології, у разі *різнорівневості* моделей дослідження їхні результати є *взаємодоповнювальними*. Але збіг явищ і процесів, що досліджують, призводить до *взаємовиключних* висновків. Оскільки всі результати, досягнуті, відповідно до наукових стандартів, визнають істинними, вони є неспіввимірними. Сама методологія *взаємовиключного взаємодоповнення* інспірована неокантіанським розрізненням "наук про природу" та "наук про дух". В. Віндельбанд і Г. Ріккерт фактично обґрунтовують подвійність методології як для пізнання загалом, так і для суспільствознавства. Вони розрізняють і протиставляють види пізнання не за предметами, а за методами: узагальнювальний метод створює предмет, який називають "природа", а індивідуалізувальний метод указує на сферу життя (та його акциденції), яку називають "культура". Оскільки такий розподіл має, передусім, методологічний характер, він стосується не тільки розрізнення природних і суспільних наук, але й поширюється на внутрішній простір суспільствознавства, де можуть бути виокремлені, переважно, узагальнювальні й індивідуалізувальні дисципліни; навіть більше, як зазначає В. Кемеров, "ця методологія може бути використана щодо трактування окремої дисципліни" [64, с. 7].

У спрощеному вигляді принципів розбіжності між парадигмами в соціології визначають вирішенням трьох дилем, які є результатом суперечливої відповіді на наскрізні запитання соціології: *що, як і навіщо досліджувати*. Перша дилема – це запитання "Дія чи структура?". Обидва варіанти її вирішення мають численних прихильників, даючи змогу кодифікувати це розрізнення за дихотомією "реалізм (макросоціологія) – номіналізм (мікросоціологія)".

Соціологічний реалізм стверджує, що суспільство – це реальність особливого штибу (*sui generis*), відмінна й навіть незалежна від реальності індивідів, які її складають. Такої позиції дотримувалися засновники соціології, найбільш чітко це наведено в Е. Дюркгейма. У своїй праці "Правила соціологічного методу" (1895) (у рос. пер. – "Метод социологии") він проголосив фундаментальний принцип своєї методології за допомогою формули "соціальні факти слід розглядати як речі". В інтерпретації Дюркгейма це означало, що, передусім, треба досліджувати не поняття про соціальну реальність, а безпосередньо її саму. Сам він уважав, що пояснення соціального життя має виходити не з уявлень соціальних суб'єктів, а із глибинних чинників, що перебувають поза свідомістю (хоча як прихильник кантіанства Е. Дюркгейм визнавав неможливість пізнання

соціальної реальності без логічного інструментарію). Утім, водночас не враховує, що самі соціальні факти є об'єктами пізнання – істинного або хибного. Визнаючи, що суспільство виникає, унаслідок взаємодії індивідів, учений уважав, що після свого виникнення воно живе вже за власними законами. Суб'єктом завжди є соціальний організм або орган, а не конкретна особа. Людина тільки має суб'єктивні ілюзії, наче від її особистої волі щось залежить. Отже, предмет соціології – це соціальні факти, тобто незалежні від кожного окремого індивіда способи мислення та дії, що визначають його вчинки, інакше кажучи, соціальні структури. Характер соціальних структур детермінує характер соціальних дій або, ще виразніше, індивідуальні дії є похідними від соціальних структур.

Соціологічний номіналізм (від лат. *nomen* – ім'я) наголошує, що реальні лише індивіди, які становлять суспільство, а саме воно не утворює окремої реальності. Яскравим представником такого підходу був опонент Е. Дюркгейма Г. Тард, який уважав соціологію тотожною інтерпсихології, а спадкоємність – у формі звичаю, моди тощо – основою соціальності. Зазвичай подібну позицію приписують і М. Веберу, який у своїй концепції соціальної дії вважав суб'єктом останньої тільки конкретну особу. Коли вам здається, що ви боретеся з організацією, взаємодієте з тим чи тим соціальним інститутом – це хибна думка, адже за ним завжди стоїть воля та розум конкретної людини. Держава, корпорація, фірма, банда – різні маски, оболонки суб'єкта, а реальний суб'єкт – завжди особистість.

Предмет соціології – це соціальні дії, тобто вчинки індивідів, за своїм сенсом орієнтовані на відповідні вчинки інших людей. Сукупності індивідуальних дій утворюють повторювані ситуації взаємодій, відомі як "структури". Таким чином, соціальні структури не існують окремо, незалежно від дій, і досліджувати їх можливо, тільки вивчаючи соціальні дії. Тобто соціальні структури є похідними від індивідуальних дій. За такої онтології соціальну реальність редуковано до уявлень про неї, а роль суспільних наук обмежено "оцінкою думок" соціальних суб'єктів. Тут стикаються із другою дилемою соціології: "факти чи смисли?", що спровокувала розрізнення об'єктивізм/суб'єктивізм, демаркуючи протилежність "позитивістської" та "розуміючої" соціології.

Ідея позитивістської соціології була сформульована О. Контом та набула подальшого розвитку в Е. Дюркгейма, який уважав, що пояснити соціальні факти можна, установивши об'єктивні причинно-наслідкові зв'язки між фактами. Конституювання ж розуміючої соціології пов'язують



із М. Вебером та його твердженням про те, що пояснювати соціальні дії слід за допомогою реконструкції та інтерпретації їхніх суб'єктивних смислів. Супротивники інтерпретаційної соціології зауважують, що для того аби робити загальнозначущі висновки, дослідник має оперувати об'єктивними фактами, які отримують, фіксуючи усталені взірці взаємодії, форми спільного життя людей, тоді як інтерпретація іманентних смислів обертається довільними висновками. Їхні візаві наголошують на тому, що науково-природнича модель дослідження причинно-наслідкових зв'язків не релевантна соціології, оскільки люди вчиняють дії свідомо; і щодо соціальних явищ та процесів детермінувальні зв'язки – це зв'язки смислові.

У просторі виключно соціології суб'єктивістська позиція найбільш виразно відображена в етнометодології й розуміючій соціології А. Шюца, який займає протилежну, порівняно з Е. Дюркгеймом, позицію: поле, спостережуване соціальним дослідником і назване соціальною реальністю, має специфічне значення та структуру, у якій існують, діють і мислять людські істоти; за допомогою смислових конструкцій вони попередньо вибрали та пояснили цей світ, який розуміють як реальність повсякденного життя. "Саме ці об'єкти мислення, – зазначає А. Шюц, – впливають на їхню поведінку, визначають цілі їхніх дій та можливі засоби їхніх досягнень... Об'єкти мислення, створені соціальними вченими, відсилають нас до об'єктів мислення, створених здоровим глуздом людей, що ведуть повсякденне життя серед інших людей, і засновані на таких об'єктах. Ті самі конструкти, що використовуються соціальним ученим, є, так би мовити, конструктами другого рівня, а саме конструктами конструктів, створеними дійовими особами на соціальній сцені" [138, с. 9].

Є повна протилежність: у першому випадку опанування наукового знання припускає відрив від первинних уявлень, що були названі "допонятійними" Е. Дюркгеймом та "ідеологічними" К. Марксом. У другому – наукове знання розуміють як продовження буденного знання, тому що воно є лише "конструкцією конструкцій". Утім, жорстке протиставлення об'єктивізму та суб'єктивізму не могло не здаватися штучним. З одного боку, об'єктивні структури, які відтворюють соціологи, працюючи в межах об'єктивізму, залишаючи осторонь суб'єктивні уявлення, становлять фундамент останніх і створюють структурні межі, що локалізують взаємодію суб'єктів. З іншого – суб'єктивні уявлення також слід мати на увазі щодо дослідження повсякденних індивідуальних і колективних дій, спрямованих на трансформацію або збереження зазначених структур. Це свідчить

про те, що об'єктивізм і структуралізм перебувають у діалектичному взаємозв'язку та що суб'єктивізм, попри його зовнішню близькість до інтеракціонізму або етнометодологічного аналізу, має якісну своєрідність: уявлення розглядають як такі та пов'язують із позиціями відповідних суб'єктів у структурі.

Остаточно позбутися штучного протиставлення структури й уявлень можна, лише відмовившись від певного способу мислення, названого Ернстом Касіером субстанціалізмом, згідно з яким люди визнають реальністю лише засновані на інтуїції знання, що використовують в індивідуальному або колективному досвіді. Важливою заслугою структуралізму стало застосування до соціального світу властивого сучасній фізиці та математиці релятивного принципу, що ідентифікує реальність із взаємозв'язками, а не із субстанціями. Соціальна реальність, про яку говорив Е. Дюркгейм, є мережею непомітних зв'язків, що утворюють простір, який складається із зовнішніх щодо одна одної позицій, який характеризується співвідношенням одного з іншим – близькістю, сусідством або віддаленістю, а також взаємним розташуванням у просторі – вищим або нижчим, проміжним або серединним. Соціологія в її об'єктивістському тлумаченні – це соціальна топологія.

У науковій літературі, згідно з філософською тріадою "одиничне – особливе – загальне", виділяють три рівні, яким відповідають типи соціальних суб'єктів: на рівні одиничного суб'єктом є індивід, на рівні особливого – групові суб'єкти, на рівні загального – суспільство загалом. Однак філософська тенденція розмивання суб'єкт-об'єктної гносеологічної опозиції призвела до того, що в соціології, як і політології найчастіше вживають поняття "агент" та "актор". І якщо П. Бурдьє вводить поняття "агент" навмисно, то представники вітчизняної науки, які вивчають людину та похідну від неї реальність, наслідують це за інерцією, віддаючи данину науковій моді. Вони застосовують ці поняття як синоніми, змішуючи, таким чином, тілесні (індивідуальні й колективні) та структурні (інституціональні й організаційні) суб'єкти.

У соціології все менше використовують поняття "суб'єкт"; це пов'язано з тим, що увагу дослідників найбільше акцентовано на вивченні повсякденності, інтерперсональних взаємодій, рольових теорій, що не припускає метафізичних узагальнень, тому можна обмежитися поняттями "людина", "індивід", "особистість". Для самого П. Бурдьє теорія практики була спробою ліквідувати протилежність між об'єктивізмом (реалізмом)

і суб'єктивізмом (номіналізмом) та трансформувати їх у діалектичний зв'язок між структурою й агентністю. Засоби пізнання, що розрізняють за згаданою опозицією, "однаково необхідні для науки про соціальний світ, яку неможливо звести ані до соціальної феноменології, ані до соціальної фізики" [17, с. 49].

Третя дилема є відголосом старої суперечки навколо демаркації науки та не-науки, неангажованості та ангажованості соціальної теорії – "науковість/об'єктивізм чи упередженість/активізм?". Класичні роз'яснення цієї апорії надані М. Вебером і К. Марксом. Протилежність їхніх рішень визначає розрізнення традиційної та критичної соціології. Ідеал наукової об'єктивності соціології маніфестовано М. Вебером як принцип свободи від ціннісних суджень. Він виокремлює в цій сфері дві проблеми: проблему свободи від ціннісних суджень у точному значенні та проблему співвідношення пізнання й цінностей. У першому випадку мова йде про необхідність точно розрізняти емпірично доведені факти й закономірності та їхню оцінку зі світоглядного погляду самого дослідника. У другому – про можливість та необхідність у врахуванні й дослідженні ціннісних компонентів будь-якого (і насамперед соціального) пізнання. Проте сам М. Вебер заперечував абсолютну нейтральність щодо об'єкта, що вивчають.

Неминучу тенденційність соціології слід не приховувати, а, навпаки, дієво використовувати. К. Маркс і представники Франкфуртської школи принципу свободи від ціннісних суджень протиставляли принцип свободи від панівної ідеології, яка під виглядом наукових ідей та фактів уособлює виправдання ладу, що існує. Ален Турен замість неупередженості вимагає від соціологів утручання в соціальні процеси – соціологічної інтервенції [120].

У межах соціологічної теорії проблему соціального суб'єкта розробляють у теоріях соціальної дії, соціального характеру, моделей людини. Першу – теорію соціальної дії – можна розглядати як "лакмусовий папірець" *мультипарадигмальності* сучасної соціології. Неважко помітити, що проблему суб'єкта та суб'єктності кореспондовано з усіма трьома дилемами, але найбільш виразно фіксовано першою. Тому слід зосередитися саме на протиставленні "дія – структура", тим більше, що можливий "кінець" мультипарадигмальності пов'язано зі "зняттям" саме цієї опозиції.

Дихотомія "дія – структура" повертає нас до вже окресленої дуальності побудови соціальної реальності соціологічною теорією: один із підходів позиціонують як "соціологію соціальної дії", другий – як "соціологію

соціальної структури". Обидва підходи містять чітку філософсько-антропологічну перспективу, підкреслюючи фундаментальні антропологічні характеристики, що визначають соціальність людини. "Соціологія соціальної структури", убезпечуючись від непередбачуваної людини, здатної творити не тільки себе, але й навколишній світ, вважає за потрібне обмежити її свавілля інституціональним контролем. "Соціологія соціальної дії" сприймає творчий потенціал людини не як ваду, а як перевагу.

Попри це зрозуміло, що й перший, і другий підходи доречно використовувати не як конкурентні, а як доповнювальні програми з дослідження соціальної реальності. Релевантне соціологічне пояснення мало б спиратися на переваги обох. Навіть більше, об'єднання зазначених дослідницьких програм вважаєть доцільним [9, с. 22–31]. Розуміння такої необхідності привело до появи низки соціологічних теорій, що інтегрують "соціологію дії" та "соціологію структури". Рітцер, зокрема, виокремлює чотири таких спроби: теорію комунікативної дії Ю. Габермаса, структураційну теорію Е. Гіденса, морфогенетичну теорію М. Арчер, структуралістський конструктивізм П. Бурдьє [104, с. 101–102]. Ці різновиди сучасної теоретичної соціології наполягають на дуальному/дуалістичному характерові соціальної реальності, у якій людина постає і як творець, і як творіння цієї реальності. Суб'єкти конструюють її своїми діями та водночас потерпають від тих обмежень, які вона застосовує до їхнього життя.

Показовим є розрізнення Ю. Габермасом "системи" та "життєвого світу". Перша відтворюється цілераціональною дією, друга – комунікативною. Цілераціональна дія відтворює суспільство як систему, тобто комплекс формальних норм, що визначають найбільш ефективні засоби забезпечення добробуту та безпеки індивідів. Комунікативна ж дія відтворює суспільство як життєвий світ, тобто комплекс символічних структур, що визначають шляхи надання сенсу подіям і діям індивідів. До того ж система є формально організованими сферами дії в царині економіки та політики (господарства й держави), а життєвий світ структуровано комунікативно як приватну та суспільну сфери.

Система й життєвий світ нерозривно пов'язані та взаємозалежні: система забезпечує "матеріальні підвалини" комунікативної дії за допомогою ефективного використання ресурсів і результатів цілераціональної дії, а життєвий світ – мотивацію цілераціональної дії шляхом продукування значень, орієнтуючись на які, люди вибирають культурно, соціально й індивідуально прийнятні цілі та співвідносять цілі із засобами.

Нестійка рівновага порушується, коли капіталістична раціоналізація проникає в комунікативно-структуровані сфери (культури, де продукують і транслюють знання; спільноти, де встановлюють та підтримують відчуття єдності – солідарності; соціалізації особистості, у якій формують ідентичність).

Господарська підсистема підпорядковує собі "життєву форму приватності"; повсякденну комунікативну практику примусово раціоналізовано на користь утилітаристського життєвого стилю. На кшталт того як приватну сферу підпорядковано господарству, суспільна сфера опановується адміністративною системою. Бюрократичний контроль за механізмами виробництва суспільної думки та волевиявлення розширює можливості цілеспрямованого формування масової лояльності. Система "колонізує" життєвий світ. Колонізація життєвого світу – головна структурна проблема сучасного світу, адже розпад символічних структур призводить до мотиваційної кризи: смислова мотивація дій зникає та поширюється "системне насилля".

Якщо бажано пояснити патології, що фіксуються, за Габермасом, утратою смислу та свободи, то слід звернути увагу на проникнення форм економічної й адміністративної раціональності до тих сфер дії, які опираються переорієнтації на гроші та владу, оскільки залишаються спеціалізовано пов'язаними з культурною традицією, соціальною інтеграцією, вихованням, орієнтованими на взаєморозуміння як механізм координації дії: "Соціальні патології відбуваються тільки внаслідок вторгнення відносин обміну й бюрократичного регулювання в комунікативні основи приватної та публічної сфер життєвого світу" [129, с. 265]. За своєю сутністю вся теорія комунікативної дії є розгорнутим теоретичним визначенням умов реалізації інтерсуб'єктивності та, відповідно, умов утілення індивідуальної й колективної суб'єктності. Опозиція "життєвий світ – система" в Габермаса, "агент – структурна дуальність" у Гіденса та інтерес до співвідношення між габітусом і полем у Бурдьє – усе це свідчить про актуалізацію діяльнісного підходу, виокремлення світу повсякденності, який будується суб'єктом і який "будує" суб'єкта.

Ангажованість світом повсякденності в сучасній соціальній теорії відроджують під знаком "практичного повороту" (practice turn) – виокремленням світу повсякденних рутинних дій у самостійну галузь досліджень і спробами формування нового теоретичного консенсусу на основі поняття практики (див., наприклад, [190; 197]). У міру того, як це поняття посідає

все більш помітне місце в сучасній соціології, світ повсякденності знову стає актуальним предметом соціологічного дослідження. "Знову", тому що сьогодні спостерігають найімовірніше "віднайдення", відродження соціології (та філософії [63]) повсякденності, ніж появу принципово нових соціологічних підходів. Утім, деякі фундаментальні зміни у визначенні повсякденності за її "повторного народження" все-таки відбулися: якщо в колишніх – феноменологічних і неомарксистських – теоретичних проєктах мова йшла про страту "життєвого світу" (Lebenswelt), що становить "верховну реальність" людського існування, то тепер повсякденність повертається в образі вмістища рутинних практик, своєрідної арени неререфлексивних дій.

Які наслідки викликає подібна ревізія повсякденності? Як теоретична експансія "практики" впливає на проблематизацію повсякденної соціальної реальності в соціологічній теорії? Чи існують альтернативи практико-орієнтованому підходу? За справедливим твердженням В. В. Волкова, "сьогодні практична парадигма якщо й існує, то лише як зручна територія для міждисциплінарних досліджень. З одного боку, практика (або практики) найчастіше фігурують як основна категорія в антропології, філософії, історії, соціології, політичній теорії, теорії мови, літературній теорії, і в цьому сенсі формується деяка загальна для соціальних наук парадигма. З іншого боку, однак, для кожної дисципліни характерний свій, відмінний від інших спосіб включення цих понять у дослідницьку традицію, свій спосіб концептуалізації. Останній до того ж варіюють, залежно від окремих авторів" [22]. Той самий Волков, наприклад, до найбільш власне соціологічних концептуалізацій "практики" зараховує три сучасні теорії: структуралістський конструктивізм П. Бурдьє [17; 19], теорію структурації Е. Гіденса [11] й етнометодологію Г. Гарфінкеля [160; 161]. Однак спробам соціологічної концептуалізації цього поняття передували етапи його розроблення в межах філософії й соціальної антропології.

Практичний акт уперше стає предметом філософського осмислення в роботах Дейвіда Г'юма. У повсякденному житті, зазначає Д. Г'юм, елементарні неререфлексивні дії – звичка (habit) або звичай (custom) – з успіхом заміщають логічні й моральні обґрунтування, що зазвичай використовують для пояснення людської поведінки [139]. Звичку поводитися певним чином вважають достатньою підставою для подальших дій. "Звичка, – пише Д. Г'юм, – це корінь розуму", його фундаментальна настанова. У цьому аспекті звичка до-розумна й тому споконвічна, "природна":

"Звичка є не що інше, як один із принципів природи, і всією своєю силою вона зобов'язана цьому походженню" [139, с. 230–231].

Така концептуалізація практичної дії (її розуміння як "дії за звичкою") має дві відмітні риси:

1) практична дія домінує у світі буденного, повсякденного життя й тим самим скріплює фундаментальний рівень спільного існування людей (саме на цьому фундаменті вибудовують споруду суспільних інститутів і "загальних правил" поведінки);

2) практична дія принципово відмінна від дій рефлексивних, осмислених, спричинених розумом або обов'язком.

Ці два ключові аспекти у визначенні практичної дії запозичують у Г'юма сучасна соціальна теорія і філософія практики. "У Г'юма звичка відіграла роль першопричини, причому не зовнішньої, а іманентної самій дії, потенційно замінюючи будь-які форми каузальності й будучи її джерелом, – пише В. В. Волков. – Мислення або дія "за звичкою", – а це не тільки перше, але й найбільш консервативне розуміння практики – дає можливість діяти, не звертаючись до філософських, логічних, моральних або інших обґрунтувань" [22]. Важливою для В. В. Волкова є саме можливість відмовитися від усіх перелічених обґрунтувань й надати тим самим практиці статусу "причини, іманентної самій дії".

Подібна інтерпретація емпіристської теорії Г'юма не нова. Жиль Дельоз у книзі, присвяченій філософії Г'юма, також відстоює автономію практичної дії: "Справа в тому, що розум не визначає практику: він практично й технічно недостатній. Безсумнівно, розум впливає на практику або повідомляючи нам про існування певної речі, об'єкта, властивого якому-небудь афекту, або розкриваючи зв'язок між причинами й наслідками, розкриваючи засіб для [досягнення] задоволення. Але не можна сказати, ні що розум робить дію, ні що афект суперечить йому, ні що розум бореться з афектом <...> практика за своєю природою (але не за своїх обставин) байдужа до розуму" [50, с. 23].

Ця невеличка ретроспективна подорож до спадщини Г'юма все ж дає уявлення про його вплив на сучасну практико-орієнтовану соціологію повсякденності. Поки що слід зафіксувати таке: уже на ранньому етапі філософської концептуалізації поняття практики виявляють ті конститутивні його риси, які потім сприймаються соціологічною теорією. Практичну дію, що сприймається панівною формою існування у світі повсякденності, протиставлено дії рефлексивній, суб'єктивно осмисленій (цю частину

г'юмівської спадщини було використано П. Бурдьє), практичну свідомість – свідомості дискурсивній (цю тезу розробляє, наприклад, Е. Гіденс).

Звернення до наявних соціологічних інтерпретацій агент-структурної опозиції не дозволяє докладно зупинитися на всіх філософських джерелах теорії практик (до яких, окрім г'юмівської емпіристської філософії, належать марксистська концепція "праксисту" й неомарксистські її імплікації в роботах А. Грамші, Д. Лукача, Л. Альтюссера, Ж.-П. Сартра, а також "Філософські дослідження" Л. Вітгенштайна [20] і ранні роботи М. Гайдеґґера [35]), однак автори будуть звертатися до них у міру потреби в контексті подальшого розгляду теоретичних ресурсів соціології повсякденності.

Власне соціологічний етап концептуалізації "практики" починається в 70-х рр. ХХ ст. 1972 р. П. Бурдьє опублікував "Нарис теорії практики" [149], 1973 р. вийшла робота К. Гірца "Інтерпретація культур" [31]. Обидва тексти є найімовірніше соціально-антропологічними, ніж соціологічними – корінням вони сягають досвіду аналізу й інтерпретації польових антропологічних досліджень, однак найбільший вплив ці роботи справили саме на соціологічну теорію. Завдяки їм поняття практики стає затребуваним у соціологічному теоретизуванні "інструментом фокусування".

Чому апеляції до категорії практики виявляються настільки частими саме в 70-х роках минулого століття? У цьому відіграв свою роль запит, що сформувався в післявоєнній соціології, на нову теоретичну мову опису, вільну від антагонізму класичних підходів. "У соціологічній теорії, – як влучно зазначає В. В. Волков, – термін "практика" на початковому етапі символізував пошуки компромісу між об'єктивізмом системно-структуралістського підходу й суб'єктивізмом феноменології та водночас – спроби запропонувати "третьій шлях": або за допомогою категоріального синтезу, як, наприклад, у теорії структурації Е. Гіденса, або вказівкою на втіленість соціально-класових структур у самому діячеві, як це спробував зробити П. Бурдьє за допомогою концепції габітусу" [22]. Розвиваючи цю тезу, можна зробити висновок, що категорія практики із самого початку слугує для "зняття" фундаментальної дихотомії соціології – дихотомії суб'єктивізму/об'єктивізму. Показово в цьому сенсі, що ця теоретична інтенція обумовлена третьою конститутивною рисою поняття практики – рисою, що бере свій початок не в емпіристській філософії Д. Г'юма, а в діалектичній філософії Г. В. Ф. Геґеля.

Робота П. Бурдьє "Le sens pratique", у якій автор докладно описує свою концепцію практико-орієнтованої соціології, містить явну алюзію



на геґелівську ідею "практичного почуття". Власне, "Практичне почуття" – це один із можливих перекладів назви цієї роботи українською мовою. Однак перекладачі вибрали інший варіант – "Практичний смисл" – оскільки "почуття" містить "... поворот до суб'єктивізму та психологізму, відсилання до свідомості" [137, с. 549]. Водночас переклад слова *sens* як "смисл" перешкоджає розумінню практики як дорефлексивного акту, що принципово відмінний від дії у веберівському визначенні, заснованому на смислі, що суб'єктивно вбачають.

"Практичне почуття" – поняття, запропоноване Г. Геґелем у роботі "Феноменологія духу". Практичне почуття, зауважує Геґель, з одного боку, знає себе як об'єктивно значуще самовизначення, як щось "у-собі-й-для-себе-визначене", але водночас, з іншого боку, так само і як щось безпосередньо або ззовні визначене, як щось підпорядковане непричетній до нього визначеності зовнішніх впливів [25]. Практичне почуття – не суб'єктивне і водночас не об'єктивне. У цьому концепті не міститься ніякого відсилання до сенсуалізму (ця підозра перекладачів роботи П. Бурдьє російською мовою недостатньо обґрунтована). Будучи етапом становлення практичного духу, практичне почуття перебуває "по інший бік суб'єктивного й об'єктивного", не знаючи "ні суб'єкта, ні об'єкта". Навіть більше, за Г. Геґелем, практичне почуття передує самому розрізненню суб'єктивного й об'єктивного, внутрішнього та зовнішнього. Про практичне почуття не можна сказати, що воно є лише продуктом самодетермінації або детермінації ззовні. Як щось "у-собі-й-для-себе-визначене" та водночас підпорядковане визначеності зовнішніх впливів практичне почуття виявляється поза опозицією внутрішнього/зовнішнього.

Завдяки геґелівському обґрунтуванню цього поняття, ідею практики в соціології пізніше доповнять ще однією конститутивною характеристикою: практика перебуває поза опозицією "суб'єктивної/об'єктивної" визначеності, вона розташовується по той бік "внутрішнього" й "зовнішнього" як діалектично "у-собі-й-для-себе-визначена" й одночасно ззовні детермінована.

Висхідна теза роботи П. Бурдьє саме й полягає у прагненні, що наполегливо декларують, – "зняти" дихотомію об'єктивістського й суб'єктивістського способів пізнання. "З усіх опозицій, які штучно розподіляють соціальні науки, найфундаментальнішою і найбільш згубною є та, що протиставляє суб'єктивізм об'єктивізму, – стверджує він. – Для подолання антагонізму, що протиставляє ці два засоби пізнання, ... потрібно показати

передумови, властиві їм обом як інструментам наукового пізнання, маючи на увазі, що останні самі протистоять тому засобу практичного пізнання, який розглядають як основу повсякденного досвіду соціального світу" [17, с. 50]. Отже, практичне знання як знання повсякденне протистоїть рівною мірою й "об'єктивістському" і "суб'єктивістському" пізнанню як формам знання теоретичного, відстороненого. Розуміння практики виключає дистанціювання. Зрозуміти практику "поглядом збоку" неможливо, збоку її можна тільки проінтерпретувати або, якщо запозичити висловлювання К. Гірца, скласти її "ущільнений опис" [31].

Таким чином, повсякденний досвід соціального світу у практико-орієнтованій теорії П. Бурдьє проголошено опозицією досвіду теоретичного знання. Думка сама по собі не нова. Відносно новою її робить гранично широке трактування "теоретичного знання". "Теоретичне" тут означає відсторонене, дистанційоване й рефлексивне. Тому рефлексія суб'єкта, що спостерігає соціальну реальність, підпадає під ту саму характеристику "дистанційованості", що й наукова теорія в позитивістському розумінні.

Апеляція до практики як категорії, що дозволяє зняти протиставлення об'єктивізму й суб'єктивізму, можлива лише в тому разі, якщо "практичне знання" тлумачать не лише як не-теоретичне, але й як до-теоретичне. Практика поза межам опозиціям, оскільки передує їм. Операції розрізнення та зведення виявлених відмінностей до протилежностей властиві теоретичному розуму, тоді як "практичне почуття не знає ані суб'єкта, ані об'єкта".

За зовні яким та очевидним прагненням П. Бурдьє використати категорію практики, із метою подолання "епістемологічного антагонізму" суб'єктивізму й об'єктивізму в соціальних науках, виявляється радикальний намір скасувати саме розрізнення *суб'єктивності* й *об'єктивності*. У П. Бурдьє "на місце, що нібито зайняте суб'єктивністю", приходять "об'єктивація об'єктивності": викриття "соціальних категорій мислення, сприйняття й оцінювання" як створених соціальною практикою [17, с. 45]. Завдання ж практико-орієнтованої соціології полягає у відкритті "зовнішнього" в самому центрі "внутрішнього", об'єктивного – у суб'єктивному.

Яскравим прикладом подібного "відкриття" є, зокрема, ідея габітусу Бурдьє як "привласненого зовнішнього", "інкорпорованого в тіло" й "такого, що стало внутрішнім". Таким чином, у практико-орієнтованій соціології саме розрізнення "зовнішнього" та "внутрішнього" втрачає сенс. "Слідом

за цим, – продовжує Бурдьє, розвиваючи концепцію габітусу, – ми відрікаємося від універсального суб'єкта, трансцендентального Его феноменології..." [18, с. 185]. У суб'єкті не залишається нічого власне суб'єктивного. (У деяких інтерпретаціях ця теза приводить до прагнення замістити поняття "свідомість" поняттям "габітус" [130; 196].) "Усередині" те саме, що й "зовні": диспозиції, схеми класифікації, категорії сприйняття й мислення продукуються практиками й існують у потоці практик, так само, як квазіоб'єктивні структури соціального світу.

Згідно із зауваженням французького соціолога практик Ф. Коркюфа, вимога щодо подолання класичних дихотомій припускає "подвійний рух інтеріоризації зовнішнього й екстеріоризації внутрішнього" [71, с. 26]. (У Бурдьє ця інтенція обертається мотивом "об'єктивації об'єктивувального суб'єкта", у Гіденса – виявленням "дуальності структури".) Тут Ф. Коркюф практично дослівно відтворює логіку інтерпретації робіт Г. Геґеля й К. Маркса Ж.-П. Сартром.

Саме Ж.-П. Сартр виводить на перший план "інтенцію позамежності", вважаючи її невід'ємною частиною діалектичного методу. "Для Маркса особливості зовнішньої детермінації нерозривно пов'язані з особливостями прогресованої синтетичної єдності, якою є людська практика, – пише Ж.-П. Сартр. – Для того щоб зробити найбільш вагомий теоретичний внесок у марксизм, можливо, треба поставити за мету подолати (transcender) протилежності внутрішнього й зовнішнього..." [107, с. 107].

Висвітлюючи такий напрям розвитку ідей діалектики, Ж.-П. Сартр апелює однаковою мірою і до К. Маркса, і до Г. Геґеля. Дотримуючись геґелівсько-марксистської інтенції визначення практики як того, у чому долається протиставлення "внутрішньої" й "зовнішньої" визначеності, П. Бурдьє перетворює практику на універсальну пояснювальну категорію. У підсумку не тільки соціологію повсякденності оголошено практико-орієнтованою, але й уся соціологія стає наукою про практики, до яких може бути редуковано більш складні соціальні феномени.

Подібну інтенцію простежують і в теорії структурації Е. Гіденса. Висхідна ланка його міркувань та сама, що й у П. Бурдьє: критика суб'єктивістсько-об'єктивістського антагонізму в соціології. "Якщо розуміючи соціологія ґрунтується на імперіалізмі суб'єкта, то функціоналізм і структуралізм сповідують пріоритет соціального об'єкта. Формулюючи теорію структурації, ми прагнемо покласти кінець створенню подібних імперій. Згідно з нашою теорією, предметом соціальних наук є не досвід індивідуального

актора, не існування якої-небудь форми соціетальної тотальності, а соціальні практики, упорядковані у просторі й часі" [26, с. 40].

Е. Гіденс беззастережно приймає тезу про необхідність у "знятті" суб'єкт-об'єктної дихотомії за допомогою категорії практики. "Соціальні практики, що розгортаються у просторі й часі, – пише він, – є джерелом утворення й суб'єкта, і соціального об'єкта" [26, с. 17]. Але якщо П. Бурдьє використовує поняття "практика" для усунення дихотомії суб'єктивного й об'єктивного, то в теорії структурації Е. Гіденса практика слугує найімовірніше подоланню опозиції структури й дії. Подолання це відбувається специфічним, характерним для стилю Е. Гіденса теоретичним ходом: заміною відносин "протилежності" відносинами "дуальності", двоєдності, обопільного конституювання. "Теорія структурації претендує на "зняття" ряду класичних протилежностей, які переглядають у цьому разі у вигляді дуальностей. Так, дуалізм "індивід – суспільство" перетворюється на дуальність діяльності та структури" [26, с. 239].

Що означає "дуальність діяльності та структури"? Передусім, те, що тепер сама практична дія та її структурний контекст варто розглядати в дусі єдності протилежностей. Структура більше не перебуває "поза і навколо" дії, вона іманентно в ній наявна. Розвиваючи тезу про дуальність структури, Е. Гіденс зауважує: "Структура не є чимось "зовнішнім" щодо індивідів: як своєрідні відбитки у їхній пам'яті, що виявляють у соціальній практиці, вона постає найімовірніше "внутрішньою", ніж зовнішньою (як це вважав Дюркгейм) щодо їхньої діяльності" [26, с. 70].

П. Бурдьє прагнув виявити "зовнішнє у внутрішньому", Е. Гіденс виявляє "внутрішність зовнішнього" – розчинення структури в діяльності. Обидві ці інтенції в остаточному підсумку спрямовано на подолання самого розрізнення "внутрішнього" й "зовнішнього". Чи є ця спроба зруйнувати класичні соціологічні дихотомії – суб'єктивне/об'єктивне, дія/структура – послідовним постмарксистським розвитком гегелівської ідеї "практичного почуття" або вона виявилася результатом пошуку нового теоретичного консенсусу? Правомірні, на погляд авторів, обидві гіпотези. Спроба порівняння двох практико-орієнтованих концепцій дозволяє зазначити, що претензія на "зняття" класичних дихотомій за допомогою категорії "практика" є своєрідною максимою цих побудов. Саме це закріплення діалектичної нерозрізненості "внутрішнього" й "зовнішнього" у практичній дії і є "альфою" й "омегаю" практико-орієнтованого підходу до дослідження повсякденного світу.

Щодо вивчення повсякденності тезу про нерозрізненість "внутрішнього" та "зовнішнього" формулюють у такий спосіб: повсякденні практичні дії й умови їхнього здійснення не існують у відриві одні від інших, а утворюють нерозривну динамічну єдність. Маргарет Арчер, представниця школи британського реалізму та послідовний критик теорії структуризації, для позначення подібного теоретичного прийому – розчинення практичних дій і їхніх умов у єдиному та внутрішньо недиференційованому понятті "практика" – використовує визначення "конфляціонізм" (від *conflation* – з'єднання, сплав чого-небудь або зведення двох текстів в один) та "елізіонізм" (від *elision* – випадіння складу під час з'єднання двох слів, які йдуть одне за іншим) [7, с. 157].

Спираючись на роботи філософа Роя Бгаскара, М. Арчер описує три моделі елізії: розчинення структури в дії (елізія "знизу вгору" – як це, на її думку, відбувається у феноменологічній соціальній теорії), підпорядкування дій структурі (елізія "згори вниз" – наприклад, концепція General Action System Т. Парсонса) і власне рішення Е. Гіденса – "зрощення посередині". Бгаскар підкреслює: "У першій моделі є дія, але немає умов; у другій – є умови, але немає дії; третя модель не робить розрізнення між ними" [146, с. 77].

Таким чином, дія, редукована Е. Гіденсом до практик, виявляється не просто дією поза контекстом, а дією, що не відрізняється від контексту. "Як незручно виходить, – зауважує М. Арчер, – раз тепер обидва елементи взаємно конституювані, то не може й мови бути про те, щоб розглянути їхню взаємодію та виявити їх незалежно обумовлювальні сили. Умови та дії потрібно розглядати окремо, щоб можна було говорити про обумовлену дію" [7, с. 165].

М. Арчер справедливо вказує на незадовільність "конфляціонізму" Е. Гіденса щодо дослідження повсякденних соціальних дій, не акцентуючи, утім, уваги на тій обставині, що конфляціонізм – це закономірний вияв загальної максими практико-орієнтованих теорій. Інший її закономірний наслідок – проліферація самого поняття "практика", що збагачується все новими й новими значеннями, утрачаючи чіткість визначення. "Якщо все що завгодно ідентифіковано як практики, то цей термін просто позбавлений емпіричного змісту", – стверджує ще один критик теорії структуризації Маргарет Бертільсон [145, с. 343]. Як зауважує І. Ф. Дев'ятко, "у цих різноманітних концепціях <...> "практика" перетворилася на всеохопне поняття з невиразно широким концептуальним полем" [46, с. 290].

Стрімка проліферація приводить до того, що "практика" перестає розглядатися як атрибут повсякденності й перетворюється на метакатегорію соціологічного дослідження. "Практика, – пише Н. А. Шматко, – це все те, що соціальний агент робить сам і з чим він стикається в соціальному світі" [137, с. 551]. Подібне твердження висловлює В. В. Волков: "Практики – це все, що ми робимо" [22]. Визначившись із тим, що практики – тобто "все", можна редукувати до сукупності практик будь-який предмет соціологічного дослідження. Ця теоретична експансія приводить до того, що категорію "практики" не просто оголошено провідною категорією соціології, ба більше, вона претендує на роль "загального знаменника", що конституює нову мову опису й "перезавантаження" соціальної реальності.

Які наслідки для соціології повсякденності має теоретична експансія поняття "практики" та стрімке поширення практико-орієнтованих теорій? Найважливішим із них є деконтекстуалізація повсякденної дії. Першим кроком у цьому напрямі буде відмова від розрізнення "внутрішнього" й "зовнішнього" (суб'єкта й об'єкта, структури та дії), переклад мовою практик тих соціологічних концептів, які це розмежування підтримували та на яке вони спиралися.

Здавалося б, соціологія повсякденності тільки виграє від подібного зведення. Воно спричиняє відмову від соціологічних наративів у категоріях макросоціологічного аналізу на користь соціологічних описів на кшталт "приземленого" та гранично "конкретного". Однак у результаті такої редукції межі "повсякденного" втрачають свої обриси. Категорію "практики" однаково можна застосовувати й до опису "близького" життєвого світу, і до розгляду "масштабних" соціальних феноменів, що не спостерігають безпосередньо й не переживають в індивідуальному досвіді: від "схованих механізмів" виробництва суспільної думки до "інституціоналізованих процедур" відтворення викладацького складу в закладах вищої освіти.

Якщо практика – це все, що робиться соціальними акторами, то контекстом практики може бути тільки інша практика. Інакше кажучи, у практиці як дії, що не рефлектується, відсутні які-небудь трансцендентні компоненти – вона становить винятково іманентне явище. А тому будь-який предмет соціологічного дослідження в цій перспективі позбавлено його трансцендентного виміру.

Структуралістський конструктивізм, як і теорії комунікативної дії та структурації, повно описує й пояснює явища на перетині мікросоціального

й макросоціального рівнів. Але інтегративні парадигми не ліквідують дуалізму у вирішенні дилем "структура/дія", "факти/сенси" тощо. Навіть більше, нові парадигми, що поєднують концепції визначального впливу дії або детермінувального характеру структур, лише примножують кількість альтернативних підходів і сприяють закріпленню в соціології ситуації мультипарадигмальності.

Насамперед, таку ситуацію спричинено, як вважають постмодерністи, вичерпаністю "моделі суб'єкта доби модерну". Узагальнена сучасна концептуалізація модерного суб'єкта репрезентує індивіда як "Я", що має унікальну ідентичність, неповторну істоту, головною метою якої є самореалізація. Індивід здатний бути свідомим суб'єктом соціального та культурного процесу. Такий суб'єкт керується, передусім, розумом; саме розум є стрижнем суб'єктної й суб'єктивної самореалізації. Створення умов для самореалізації такого індивідуально-автономного суб'єкта є наскрізною метою історичного й культурного процесу в межах західної цивілізації. Функцію та смисл соціальних інститутів убачають у тому, аби забезпечити умови такої самореалізації для всіх та кожного. Саме таку концептуалізацію суб'єкта було проголошено постмодерністами неспроможною.

Клод Леві-Стросс стверджує "смерть людини", яка є лише засобом, за допомогою якого реалізують та функціонують різноманітні структури. Ролан Барт веде мову про "смерть автора", якщо розуміти його як того, хто створює текст. Мішель Фуко оцінює модерну концепцію суб'єкта як щось таке, що можна стерти. Яким би не став так званий постмодерн у майбутньому, його будуть сприймати як епоху, що вважала за можливе залишити поняття суб'єкта. У розумінні постструктуралістів і постмодерністів суб'єкт є фрагментованою істотою, позбавленою чітко визначеної та сталої ідентичності.

Постмодернізм розглядає структуру "Я" як щось розмите та строкате: з одного боку, фрагментоване досвідом, а з іншого – безпорадністю, яку відчувають індивіди, зіткнувшись із глобалізаційними тенденціями соціального та культурного життя. Повсякденність у цьому разі формується як результат вторгнення символічних систем, масової культури, що конституюють світ за допомогою моделей і символів, які роблять його абсолютно штучним. Уже ніхто не апелює до "реального" об'єкта, оскільки не робить розрізнення між уявленнями про об'єкт і сам об'єкт, у навколишньому світі домінують штучні моделі. Відношення зі світом радикально трансформуються, і саме втрата зв'язку з реальним світом створює відчуття

"пустоти" та "безглуздості" життя. Відповідну позицію марковано терміном "постгуманізм". Постгуманізм спрямовано, переважно, проти "проекту Просвітництва", якщо його розглядають як такий, що зазнав поразки, та проти модерного уявлення про суб'єкт, оскільки гуманізм є найважливішою складовою модерну.

Утім, наприклад, Ю. Габермас [130] і А. Турен [196] теоретично фіксують реальні умови існування суб'єкта епохи модерну та розглядають його лише як частково реалізовану можливість, можливість, яка ще підлягає реалізації. "Вичерпаність ідеї суспільства означає, – пише А. Турен, – передусім, новий етап модерну й секуляризації" [196, с. 409.]. Людина вже не є громадянином суспільства, яким воно вбачалося просвітникам; вона вже й не творіння Боже. Вона відповідальна лише перед собою. Суб'єкт пориває із законом соціальної корисності та логікою соціальних сутностей. Соціальний суб'єкт має бути організатором свого середовища, а воно вже не регулюється цінностями, нормами або навіть конвенціями. Такий підхід реанімує традицію критичної соціології; паралельно соціологія модернізації перетворюється на соціологію дії, що протиставляє цінності свободи цінностям системи. Нарешті, соціологія дії перетворюється на соціологію суб'єкта. Вона завжди була такою, але зараз звільняється від історичистських домішок.

Як зазначає А. Турен, в оцінках і діях слід виходити з того, що протягом останніх двох століть ми стикалися з "обмеженим модерном". Якщо модерн – це уявлення про те, що суспільство є продуктом нашої діяльності, то модерн досі був таким лише частково. Наприкінці ХХ ст. модерн зникає, зводяться до "прискореного авангардизму", що перетворюється на дезорієнтований постмодерн. Із такої кризи народжується – разом із виставами постмодерну та жахами тоталітарного світу – більш повний модерн, до якого ми наближаємося.

Сьогодні суспільство модерну опиняється на роздоріжжі: воно може бути повністю підпорядковане логіці інструментальної дії та вимогам ринку, довести секуляризацію до повного нівелювання будь-якого уявлення про суб'єкт, обмежитися поєднанням інструментальної раціональності й масового споживання з пам'яттю про традиції та із сексуальністю, звільненою від соціальних норм. Інший шлях полягає в поєднанні раціоналізації й суб'єктивації, ефективності та свободи. Цей шлях потрібно деякою мірою відокремлювати від крайнього утилітаризму та від набридливого пошуку ідентичності. Розум не зводять ані до інтересу, ані до ринку, а суб'єкт не редукують до спільноти, колективного "ми".



Водночас, підкреслює А. Турен, лише завдяки ставленню до іншого як до суб'єкта індивід припиняє бути елементом функціонування соціальної системи та стає творцем самого себе, творцем суспільства. Ті, хто "споживає" суспільство замість того, аби створювати та трансформувати його, підпадає під владу тих, хто привласнює економіку, політику й інформацію. Тому для А. Турена, суспільство – це арена боротьби акторів за ствердження їхніх цілей та уявлень про те, як мають вибудовувати взаємини між людьми, цінності та норми. Соціальні структури породжуються не будь-якою дією, а виключно "історичною", тобто обтяженою боротьбою щодо підтримки або зміни спільних умов існування людей.

Історичність (тобто здатність творити суспільство як історичне явище) – це характеристика, яку набуває діяльність індивідів у тому разі, якщо вони стають учасниками соціального руху – організованої колективної поведінки акторів, які змагаються за інтереси свого класу. "Суб'єкт, – наголошує А. Турен, – існує лише як соціальний рух, як сперечання навколо логіки порядку, незалежно від того, чи набуває воно утилітаристської форми чи є суто пошуком соціальної інтеграції" [196, с. 273]. Реалізований модерн має на меті лише щастя, відчуття індивідом того, що він є суб'єктом і здатен до соціальних дій, спрямованих на зростання його свободи та творчості. Це особисте щастя невід'ємне від бажання щастя для інших, від солідарності та пошуку блага. Модерне відчуття суб'єкта – це водночас свобода і праця, спільність та індивідуалізм, порядок і рух. Тож наявні соціологічні інтерпретації суб'єкта не залишають загалом традиційне поле репрезентації суб'єкт-об'єктної опозиції, живлячи "споконвічні" теоретичні суперечки навколо висхідних рівнів аналізу суспільства та людини.

Обопільне відношення між соціальною дією та соціальною структурою – це завжди процесуальне відношення, що означає динамічну й детерміновану взаємодію сторін відношення. Соціальний суб'єкт – це індивідуальний, тілесно-емоційний індивід, що діє в історично й соціально конкретних, обмежених і навіть випадкових життєвих умовах. Незважаючи на творення ним дійсності, він залишається обумовленим тим, що відбувається в дійсності. Людина здатна створювати суспільство й історію, постійно продукувати нові форми свого існування. Водночас ці форми мають зворотний вплив на людину. Місце й час історичного існування визначають, яким є та чи та індивідуальна людина.

Використання авторами поняття "суб'єкт", а не інших таких змістовно близьких і функціонально синонімічних понять, як "актор", "агент", "діюва особа", "особистість", має на меті виокремлення певної специфіки щодо досліджуваної проблематики. Саме поняття "суб'єкт" підкреслює факт самоконституювання, самоствердження, "волюнтаризму", відсутне в інших поняттях. Загалом ідея соціального суб'єкта передбачає соціальну зрілість індивідів, їхню здатність творити себе та навколишній світ, їхню вільну самореалізацію. У фокусі такого розуміння перебуває конкретний індивід, конкретна людина.

У реальності, звісно, усе має набагато складніший вигляд. Соціальне життя є сукупністю взаємопов'язаних і взаємообумовлених соціальних систем, важливою характеристикою яких є їхня відносна самодетермінація, що дозволяє кожну соціальну систему розглядати як метасуб'єкт щодо її структурних елементів. Проте навіть на одному й тому самому рівні соціальні суб'єкти відрізняються структурними та якісними характеристиками, на рівні особливого – ступенем загальності, що загалом визначає наявність загального й особливого у їхній взаємодії з навколишнім світом. А. Г. Здравомислов, конкретизуючи уявлення про суб'єкт діяльності як носія потреб, серед соціальних суб'єктів вирізняє: людського індивіда; людську спільноту, що склалася природним шляхом (рід, родина, плем'я, народ); соціальну верству або соціальну групу в межах цього суспільства (клас, стан, нація, фахова група, покоління); суспільство як певну соціальну систему; соціальний інститут, що функціонує в межах цього суспільства (система освіти, держава та її органи тощо); людство загалом [58, с. 15].

Запропонований А. Г. Здравомисловим перелік соціальних суб'єктів варто доповнити з урахуванням організаційного рівня соціальної реальності ще одним суб'єктом – соціальними організаціями, члени яких інтегровані спільними інтересами, цілями, цінностями. Найважливіша функція цих організацій – підвищення впорядкованості дій їхніх членів у соціальних процесах [123]. Це найдієвіші соціальні суб'єкти як у структурах громадянського суспільства (економічні, організації, культурні, етнічні, релігійні об'єднання, благодійні організації тощо), так і держави (насамперед партії), тому є предметом глибокого аналізу не лише в політології, але й галузевій соціології організацій.

## Розділ 4

# Теорія і практика концепції "м'якої сили" в міжнародних відносинах

### 4.1. Історична еволюція поняття "сила"

Ще з давніх часів силу трактували як один із важливих інструментів держави в досягненні бажаних цілей як у внутрішній, так і зовнішній політиці. Така тенденція збереглася й до сьогодні. Проте все ще відкритим залишається питання щодо змістового наповнення поняття "сила", що підтверджено наявністю в сучасній політичній науці цілої низки теоретичних підходів до визначення сили держави. Здебільшого під силою розуміють можливість сильнішого актора нав'язати свою волю слабшому, тим самим змінити зміст відносин на свою користь. Проте таке тлумачення є досить вузьким і не висвітлює всіх аспектів, через які розкривають сучасне розуміння сили держави. Цілком очевидно, що зміст поняття "сила" не є сталим, а залежить від особливостей розвитку й побудови міжнародної системи конкретного періоду, які, власне, і зумовлюють виникнення нових параметрів сили. Відтак, є потреба в уточненні поняття "сила" з урахуванням тих чинників, які були характерними для минулих періодів становлення системи міжнародних відносин, а також наявних у сучасній світовій політиці. З огляду на це, доцільним видається конкретизувати змістове наповнення поняття "сила" в межах різних теоретичних підходів, а саме: політичного ідеалізму, політичного реалізму, теорії геополітики й теорії еліт, постмодернізму, неомарксизму, політичного нео-реалізму, політичного неолібералізму, плюралізму та політичного конструктивізму.

Починаючи з античності й до сьогодні змістове наповнення поняття "сила" в теорії ідеалізму пройшло складний шлях трансформації. Політичний ідеалізм як теорія міжнародних відносин знайшла відображення в західних ліберальних традиціях і пропагує глибоку віру в добро, яке властиве людській природі. Прихильники ідеалізму вважають, що міжнародні системи моралі, права, організації та договору, можуть і мають існувати як певна протидія анархічному характерові побудови міжнародної арени [256].

Так, представник ідеалізму часів античності Платон у своїй праці "Держава" поняття "сила" здебільшого розглядав у контексті ведення внутрішньої політики "ідеальної держави". На думку мислителя, найдосконалішою формою державного правління є рабовласницька аристократія, де сила є основним засобом для пригноблення та утримання в покорі народу, що дозволяє підтримувати панування аристократів-рабовласників [97, с. 37]. Важливо зазначити й те, що, за Платоном, форма політичного правління визначає не тільки внутрішню організацію держави, але й спосіб ведення зовнішніх справ [89, с. 224]. Тим самим можна припустити, що й у зовнішній політиці аристократична держава також мала застосовувати силові методи для досягнення бажаних цілей.

Інший, не менш відомий давньогрецький філософ Арістотель у праці "Політика" проаналізував не лише процес виникнення та функції держави, а й класифікував форми державного правління, приділив значну увагу особливостям функціонування держави в міжнародному співтоваристві. Зокрема й поняттю "сила" як дієвому засобу захисту державної цілісності. Він розумів під силою військову могутність, яка, однак, не є першочерговою метою держави. Військова сила необхідна тільки в разі війни, проте деяким державам наявність військових сил потрібна постійно, по-перше, для "навіювання" страху на ворогів, а, по-друге, для надання допомоги державам-союзникам [5, с. 45].

Голландський політичний мислитель Г. Гроцій як представник теорії ідеалізму у своїй праці "Про право війни та миру" заклав теоретичні основи міжнародного права. Він також сформулював концепцію гармонійних і безконфліктних міжнародних відносин. Під силою в зовнішній політиці мислитель розумів військову міць, застосування якої в разі потреби відстояти справедливість (за вичерпності всіх можливих мирних засобів або ж неможливості їхнього застосування) є не тільки морально допустимою, але й законною. На думку Г. Гроція, силові методи є прийнятними лише в тому разі, коли вони не порушують "чужі права". Таким чином, учений робить наголос на тому, що сила має "обмежуватися правом та стояти на службі у права" [38, с. 69]. Таке обмеження стосується, насамперед, цілей, заради яких застосовують силу, а саме: самозахист, повернення майна та покарання.

У період Нового часу важливого значення набула концепція французького філософа Ж.-Ж. Руссо. Незважаючи на демократичні засади теорії "суспільного договору", у питаннях, які стосуються міжнародних

відносин, він своєрідно підходить до поняття сили. Так, на думку просвітника, у світовій політиці гармонія, взаємодія інтересів і наявність доброї волі існує вкрай рідко, тому замінити їх можна тільки силовими методами взаємодії, використовуючи примус та військову силу [236].

Погляди ідеалістів відображено й у працях німецького філософа І. Канта. У своїй праці "До вічного миру" він обґрунтував можливість міжнародного права впливати на встановлення позитивних відносин між державами. Поняття "сила" в розумінні військової потуги (постійної армії, озброєння тощо), на його думку, не мають практикувати у світі, де панує "вічний мир". Відповідно до авторського проекту світової угоди, І. Кант висловлює ідею про доцільність ліквідації постійних армій, позаяк вони створюють гонку військових озброєнь між країнами та посилюють напругу в системі міжнародних відносин [62, с. 240].

Варто звернути увагу на ідеї не менш відомого ідеаліста Нового часу – англійського юриста Є. Бентама, який пропагував нагальну потребу в установленні міжнародного миру. Щодо поняття "сила", яку, як і в попередніх випадках, трактують із позиції військової сили, то обґрунтованим є підхід автора до "обмеження сили" в міжнародних відносинах. Зокрема, він пропонує вдосконалити правові норми, щоб запобігти подальшому виникненню суперечностей на міжнародній арені [235]. Для обмеження застосування військової сили в міжнародній політиці, за переконанням Є. Бентама, необхідно, по-перше, увести особисту відповідальність членів уряду за "втягнення" народів у війну; по-друге, припинити мілітаризацію, послабити вплив армії на розвиток суспільства та здійснити загальне роззброєння; по-третє, ліквідувати практику "таємної" дипломатії; по-четверте, створити міжнародну організацію, яка буде вирішувати суперечки між державами [89, с. 230]. Запропонований Є. Бентамом проект "європейського миру" мав на меті створити на основі міжнародної організації постійно діючий конгрес, робота якого мала ґрунтуватися на рівноправному представництві держав, спільних судових і військових структурах, що передбачало скорочення національних армій [235].

Можна зробити висновок про те, що поняття "сила" ідеалісти трактували як військову могутність. Проте вони обґрунтували ідею створення не лише держави, чия внутрішньополітична і зовнішньополітична діяльність мала ґрунтуватися на демократичних принципах (зокрема моралі та права), а й світового порядку, за якого в системі міжнародних відносин

буде панувати мир. Відтак, застосування міжнародним співтовариством військової сили втратить свою актуальність.

Теоретики політичного реалізму, який виник на основі критики ідей політичного ідеалізму, розвивали твердження про те, що людина за своєю природою егоїстична, а найважливішим її інтересом є боротьба за владу, яку здійснюють за допомогою силових методів [89, с. 257]. Відтак, саме сила, а не норми міжнародного права та моралі, є інструментом регулювання відносин у системі міжнародної взаємодії.

Так, на думку італійського мислителя Н. Макіавеллі (низка тверджень якого заклали основи реалізму), політичний курс держави має ґрунтуватися на принципах моралі до того часу, поки такий тип політики є ефективним. Як тільки він утрачає свою дієздатність, актуальним стає застосування сили, яка розглядалася ним у поєднанні з військовою могутністю держави як у внутрішній, так і зовнішній політиці. Поняття "сила" неодноразово згадується і в семи найважливіших правилах успішної зовнішньої політики, за Н. Макіавеллі. Відповідно до них, діяльність держави має бути спрямованою на підтримку вигідного дисбалансу силових потенціалів держав-сусідів через запобігання посиленню ворожих об'єднань, відмові в наданні допомоги іншим акторам міжнародної взаємодії, якщо це є потенційною небезпекою для функціонування держави [87, с. 396–453].

Варто зазначити, що в межах концепції політичного реалізму було вироблено атрибутивний підхід до розуміння сили, який розглядав її як "невід'ємну властивість міжнародного актора (у цьому разі держави) та такої характеристики держави, яку можна обчислити як величину". Тут варто згадати визначення сили англійським філософом Т. Гоббсом "як наявних засобів для отримання в майбутньому очевидних благ" [257]. Розуміючи силу як певний ресурс, американський політолог Г. Морґентау розглядає зовнішню політику через поняття *power*, яке об'єднує силу, могутність, владу та вплив. Дослідник наголошує, що для досягнення зовнішніх цілей держава не може використовувати тільки військові ресурси, а має враховувати й промисловий потенціал, природні ресурси, геостратегічні переваги, кількість населення, культурні характеристики, національну мораль, якість дипломатії та державного керівництва [177, р. 139].

Трактування сили як ресурсу також знайшло своє відображення у працях американських дослідників А. Орґанського, А. Сноутґейта, Б. Рассета та Д. Зінґера. Так, А. Орґанський до основних характеристик сили

держави зараховує кількість населення, ефективність її уряду та рівень економічного розвитку [182, р. 436]. Натомість Б. Рассет вважає, що рівень споживання державою палива та електроенергії найточніше відображає силу держави, а Д. Зінґер розкриває силу через демографічні, промислові та військові можливості [189, р. 287–292].

Натомість інший представник школи політичного реалізму американський учений А. Уолферс намагається розмежувати силу, владу, міць і вплив міжнародних акторів. Сила, на його думку, – це здатність актора змінити поведінку інших міжнародних гравців шляхом примусу, а вплив учений розуміє як здатність змінити їхню поведінку за допомогою переконання [250]. Схожу позицію займає й американський дослідник Г. Кіссінджер, стверджуючи, що сила в зовнішній політиці виявляється як вплив [167, р. 57].

Вагомий внесок у становлення теоретичних засад політичного реалізму зробив і французький політолог Р. Арон, який здебільшого застосовував поняття "сила" до зовнішньої політики держави, наголошуючи, що першочергова мета держави є забезпечення національної безпеки та нарощення власного силового потенціалу, із метою дістати перевагу в міжнародних конфліктах. На відміну від Н. Макіавеллі та Г. Морґентау, поняття "сила" Р. Арон розглядав не лише з позиції військової сили, а значно розширив його змістове і функціональне наповнення, апелюючи до економічних, ідеологічних та інших несилкових методів реалізації бажаних цілей зовнішньої політики, до прикладу, союзницькі відносини держави, її авторитет у світовому співтоваристві [6, с. 33].

Як бачимо, у теорії політичного реалізму поняттю "сила", яке більшою мірою стосувалося зовнішньополітичного курсу держави, відведено ключову роль. Його зміст, на відміну від теорії політичного ідеалізму, розкривають не лише через військову силу, а й економічний, ідеологічний тощо потенціал держави.

Наприкінці 1970-х – на початку 1980-х рр. політичний реалізм відродився в новому, дещо реформованому вигляді – неореалізмі або структурному реалізмі. Теоретики неореалізму (К. Волтц, Р. Гілпін та ін.) акцентували увагу на таких класичних поняттях реалізму, як національний інтерес, боротьба за владу, зокрема й поняття "сила". Так, американський учений Р. Гілпін стверджує, що сила держави охоплює як її збройні сили, так і економічні можливості та технологічну ефективність [255]. Так само

й К. Волтц стверджує, що основну роль у міжнародних відносинах відіграють матеріально-силові чинники [23, с. 97]. Як бачимо, у теорії неолібералізму (подібно до теорії реалізму) силу держави розглядали з позиції поєднання військових, економічних, технічних ресурсів. Разом із тим між цими двома підходами існує суттєва відмінність. Слід нагадати, що в теорії політичного реалізму людину розглядають як істоту, що є егоїстичною за своєю природою та з народження прагне до накопичення силових ресурсів, із метою домінувати над іншими. Такий підхід означає, що держава на чолі з індивідом також прагне переважати над суперниками. Звідси силу (насамперед, військову та економічну) розглядають як самоціль держави. Натомість провідною тезою неореалізму є твердження про те, що саме структура міжнародної системи змушує держави нарощувати воєнний потенціал. На переконання неореалістів, у системі, за якої не існує вищого лідера, а, відтак, ніхто не може гарантувати безпеки, рівень могутності держави завжди має перебувати на доволі високому рівні, із метою протистояти агресору, зберегти свою незалежність і цілісність. Відтак, у теорії неореалізму силу трактують, насамперед, як засіб досягнення мети, яка може полягати в підвищенні рівня свого добробуту, статусу та зростанні в ієрархії міжнародних систем, реалізації системи національної безпеки тощо.

Значно ширшого змістового та функціонального наповнення поняття "сила" держави набуло в геополітичній теорії та теорії еліт. У межах першої варто відзначити напрацювання Л. Гумпловича, Р. Челлена та А. Мехена. Так, Л. Гумплович сформулював головні закони зовнішньої політики, із-поміж яких виокремив постійну боротьбу між сусідніми державами за прикордонну лінію. Натомість до вторинних законів зарахував прагнення держави збільшувати свою могутність і запобігати посиленню могутності сусіда, контроль держави над торговельними шляхами, а також нарощення її військової сили, що, на переконання Л. Гумпловича, є основою зовнішньої політики, яка визначає статус держави та її активність на міжнародній арені [40].

Натомість Р. Челлен зіставив державу з живим організмом, який складається з п'яти основних частин, а саме: геопросторової, демографічної, економічної, соціальної та політичної сфер. Що ж стосується сили держави, то, за Р. Челленом, її визначають за розміром території, її компактністю, а також зручністю комунікаційної структури [230]. Своєрідний підхід



обґрунтував А. Мехен, який розглядав силу держави через три складові, зокрема: географічне положення, її національний характер і морську силу, що визначають за кількістю морських баз, військово-морського та торговельного флотів [233].

Отже, з огляду на зазначене раніше, можна зробити висновок про те, що характерною особливістю репрезентації сили держави в теорії геополітики є додавання до неї географічного чинника (його вплив на спосіб ведення зовнішньої політики), чого раніше не спостерігалось.

Представники теорії еліт (Г. Моска, В. Парето, Р. Міхельс) ототожнювали державу з політичним організмом, який складався із двох класів: керівних і керованих. Правляча еліта (клас керівних) завжди вирізнялася моральністю, вищим рівнем інтелектуального розвитку та матеріальною перевагою. Що ж стосується мас (клас керованих), то, на переконання Г. Моски, вони завжди апатичні та схильні підкорятися силі лідера, який, щоб зробити еліту невразливою, має володіти силою переконання й бути готовим до застосування силових методів. Г. Моска вважав, що "сила як військова могутність мала важливе значення на ранніх етапах розвитку суспільства, проте в сучасному суспільстві визначальну роль відведено моральній і матеріальній перевагам, що пояснено взаємозалежністю політичної влади й багатства (як багатство створює політичну владу, так і сама влада створює багатство)" [232].

Отже, у теорії еліт силу держави тлумачать як необхідність у поєднанні матеріальної та моральної складової, тоді як силу в розумінні військової могутності розглядають як таку, що втратила актуальність у сучасному світі.

Подальшу трансформацію змістового наповнення поняття "сила" відслідковують у теоретичних положеннях постмодернізму. Поняття "сила" (А. Тойнбі, М. Ґайдеггер та ін.) розглядають тут як "ілюзорну концепцію, що нічого не розкриває, оскільки їй не можна поставити у відповідність незалежні факти" [221]. Попри таке скептичне трактування сили, постмодерністи все ж визнали, що сила – це "можливість маніпулювання, управління цінностями та сприйняттями". Варто також наголосити на тому, що низка прихильників постмодернізму (П. Діседжер, М. Фуко та ін.) використовують поняття "четверте обличчя" сили, де під силою розуміють "здатність створювати нових суб'єктів відносин і змінювати пріоритетність інтересів у світовій політиці. У загальному вигляді поняття "сила"

в теорії постмодернізму зведено до здатності впливати на уявлення, цінності та бажання, створювати альтернативні світи та руйнувати світи, створені іншими [221].

Поняття "сила" стало предметом вивчення і для теоретиків політичного неолібералізму. Основну увагу тут приділяють проблемам співробітництва та взаємозалежності між учасниками міжнародних відносин. Представники теорії неолібералізму (М. Ніколсон, Ч. Ліпсон, С. Стрендж, А. Гіршман та ін.) надали поняттю "сила" дещо іншого значення в зіставленні з ідеями теоретиків політичного ідеалізму та реалізму. На їхнє переконання, сила, у значенні військової могутності, утратила свої переваги на міжнародній арені, що, насамперед, пов'язано з появою таких нових характеристик міжнародних відносин, як транснаціоналізм, глобалізація тощо [221].

Варто звернути увагу на те, що в межах теорії неолібералізму розвинулися два напрями: плюралізм та теорія світового суспільства. Якщо теоретики "світового суспільства" (Дж. Бартон, Р. Фолк, Г. Кларк та ін.) не акцентують особливої уваги на понятті "сила", то представники плюралізму (Дж. Най, Р. Когейн, Дж. Розенау) у своїх теоретичних напрацюваннях пріоритетності надають саме дослідженню сили держави. Значний внесок у тлумачення поняття "сила" та розвиток плюралізму зробили Р. Когейн та Дж. Най. У своїй праці "Power and Interdependence: World Politics in Transition" (1977) дослідники сформулювали теорію "комплексної взаємозалежності", тим самим надавши поняттю "сила" цілком нового значення. Провідним у цій теорії є твердження про те, що сьогодні активний вплив на міжнародну політику, окрім держав, здійснюють ТНК, неурядові організації (НУО) та глобальні фінансові ринки, які посилюють як міждержавну, так і транснаціональну взаємозалежність [166, р. 330]

Не можна оминати увагою й те, що поняття "сила" набуло подальшого розвитку в межах концепції "м'якої" (*soft power*) та "розумної сили" (*smart power*), основоположником яких вважають Дж. Ная. Усі актори міжнародних відносин, на переконання дослідника, мають ієрархію цінностей, на яку можна справляти вплив за допомогою переконання. Відтак, під "м'якою силою" Дж. Най розуміє "здатність домагатися бажаного результату через добровільну участь суб'єктів міжнародної взаємодії, а не за допомогою примусу чи виплат" [234].

Отже, аналізуючи кожен зі згаданих раніше підходів можна прослідкувати чітку трансформацію змістового наповнення поняття "сила". Якщо

раніше силу держави ототожнювали з військовою могутністю, то в сучасній системі міжнародних відносин сила є комплексним поняттям та охоплює, окрім військової, низку нових складових, зокрема соціокультурну, інформаційно-комунікативну, ідеологічну, моральну тощо. Проте з подальшим розвитком світового політичного процесу таке формально-теоретичне обґрунтування все ж не повною мірою розкривало всю складність і багатомірність поняття "сила". Відтак, щоб надати йому вичерпного та всеосяжного тлумачення, низка дослідників запропонувала підрахункове визначення сили держави. Такий підхід спершу передбачав виокремлення основних параметрів сили, а згодом і створення на їхній основі максимально лаконічних, проте довершених математичних формул. Як уже зазначалося, зміст поняття "сила" не є сталим і залежить від специфіки функціонування міжнародних відносин на конкретному етапі їхнього розвитку. Тому, якщо раніше силу держави розглядали, головню, через вияв одного чи декількох кількісних параметрів (демографічного, військового, економічного), то сьогодні, у зв'язку з виникненням на міжнародній арені низки новітніх процесів, кількість параметрів значно зросла. Окрім того, важливо врахувати ще й якісні параметри сили, як-от: ефективність державного правління, політичну ідеологію, культуру, пріоритети зовнішньої політики тощо.

## **4.2. Організаційна складова політики "м'якої сили"**

Україна, здобувши незалежність у кінці ХХ століття, стала новим суб'єктом міжнародних відносин. Сучасний глобалізаційний світ змінюється, як і міжнародні відносини, принципи їхнього ведення та механізми реалізації міждержавних відносин. Наша держава має враховувати нові тенденції, які відбуваються у сфері міжнародних відносин. У контексті цієї проблематики альтернативними є ідеї професора Гарвардського університету Дж. Ная і його стратегія "м'якої сили" (*soft power*) саме в системі міжнародних відносин ХХ ст. Цю стратегію трактують як здатність досягати бажаного результату більше через привабливість (*attractive power*), ніж через примус та підкуп, і, фактично, вона передбачає використання класичного інструментарію PR у міжнародних відносинах. Формується новий геополітичний простір із новою стратегією. "М'яку силу" реалізують через такі складові, як: по-перше, культура; по-друге, політичні цінності;

по-третє, зовнішня політика [179, р. 11]. Дійсно, і це підкреслює американський дипломат Дж. Най, в епоху глобалізації та інформаційної революції дуже важливо розуміти, що вже неможливо стверджувати, що силою володіє той, чия армія перемагає. Зараз головним і вагомим у міжнародних відносинах є принцип уміння переконувати й головна мета держави (зокрема і для України) будувати мережі партнерства та співробітництва.

Для забезпечення ефективної діяльності суб'єктів зовнішньополітичної діяльності вельми важливо вчасно мати науково обґрунтовані рекомендації щодо "нових правил гри" у глобалізаційному просторі, що є особливо значущим для України. У контексті "м'якої сили" зазвичай мова йде про держави, що є світовими лідерами – США, країни ЄС, Росію або Китай, – які можуть упроваджувати і "тверду силу" щодо інших держав світу, але "м'яку силу" може мати й будь-яка країна. Треба підкреслити, що Джозеф Най уважав, що ресурс "м'якої сили" був і в колишнього СРСР, однак він його втратив через невдалу пропаганду та неефективну зовнішню політику [133, с. 49]. Для нас є важливим цей момент, бо Україна також має запас "м'якої" нереалізованої сили, яку й треба реалізовувати сьогодні. До того ж можливості "розмовляти" з позиції сили з іншими державами в нашій державі обмежені. Переважно, "м'яка сила" ґрунтується на власному прикладі держави, якій удалося досягти високого рівня добробуту свого населення. Інші держави визнають переваги її системи цінностей, її досвід, політичну культуру, віддають належне її відкритості світу, ефективній зовнішній політиці тощо.

Наша країна формується, живе й розвивається в епоху подвійних змін як на регіональному рівні (розпад СРСР), так і міжнародному (процеси глобалізації). Процес створення нової конфігурації системи міжнародних відносин продовжується. Більшість дослідників припускає, наприклад, що глобальна система міжнародних відносин буде розвиватися під впливом "шестиполюсного світу" із центрами сили у США, Європі, Китаї, Японії, Росії, Індії (Г. Кіссінджер, М. Лібіцкі та ін.) [228]. Геополітичне становище України передбачає вплив на неї інших країн (насамперед Росії та США). Вітчизняні експерти вважають, що є безпека того, що Україна, яка не володіє достатніми власними ресурсами для надійного забезпечення безпеки й розвитку, може залишитися поза системою міжнародних відносин і внаслідок чого виникає загроза її перетворення на об'єкт

експансії з боку більш потужних сусідів чи навіть втрати державності через внутрішні конфлікти. Події останніх років підтверджують ці висновки. Тому Україні край необхідно використовувати стратегію "м'якої" сили як усередині держави (розроблення національної ідеї), так і щодо інших держав. До того ж розпад СРСР і припинення глобальної воєнно-політичної конфронтації різко змінили співвідношення між воєнними та невоєнними аспектами національної й міжнародної безпеки. Для України на передній план вийшли так звані "м'які" (невоєнні) чинники безпеки та питання формування та використання "жорсткої" (воєнно-політичної) сили.

Наша держава постійно відчуває стратегію "м'якої" сили вже від інших держав (особливо Росії та США). Мова йде, передусім, про її використання в інформаційному просторі України та роботу на території України неурядових іноземних організацій. Чужа "м'яка сила", що прийшла ззовні, успішна тільки там і тоді, де немає протидії цьому процесу, причому вона має бути активною, наступальною. У ситуації, що склалася, вихід один – створювати та поширювати свою стратегію "м'якої" сили. Політика "м'якої" сили для свого ефективного здійснення потребує організаційних структур усередині країни – об'єкта цієї політики й людей, які цю політику будуть здійснювати. У державі має бути відбудовано організаційну матрицю цієї політики. Організаційна складова політики "м'якої сили" в міжнародних відносинах складається з чотирьох секторів: політичного, економічного, культурного та комунікаційного [73].

#### **4.3. Політичний сектор організаційної складової політики "м'якої сили"**

Перший сектор організаційної складової політики "м'якої сили" – *політичний*. Головними його компонентами є стабільне функціонування політичної системи, високий рівень громадянського суспільства та наявність державної ідеології на основі формування української національної ідеї. Наявність і стабільність цих компонентів дають можливість говорити про привабливість образу України та прагнення інших держав моделювати цю організаційну складову у своєму випадку. Стабільність політичної системи визначено збалансованістю діяльності політичних інститутів, високим рівнем керованості соціально-економічними процесами в державі, достатньою авторитетністю державної влади, відсутністю політичних

конфліктів або їхнім мирним урегулюванням на основі консенсусу, стійкими політичними цінностями та невисоким рівнем політичної активності населення (оскільки перше місце серед їхніх пріоритетів посідають не політичні, а звичайні, буденні потреби). На жаль, стабільність не є характеристикою української політичної системи.

Слід зазначити, що важливою організаційною складовою політики "м'якої сили" України є інститут виборів та його складові. Вибори в сучасному демократичному суспільстві є багатограним явищем. Їх не зведено тільки до голосування й обрання кандидатур, яких висувають до складу представницького органу влади або на заміщення певної посади. Як справедливо зазначав Р. Майер, у загальнонаціональному масштабі вибори – це наймасовіший процес, який знає право [37, с. 125].

Авторитетний американський політолог Р. Даль, аналізуючи демократію, дає перелік політичних інститутів сучасної демократії (їхня причетність до інституту виборів не викликає питань):

1. Вибірність посадових осіб (Elected officials), за якими конституційно закріплений контроль за рішеннями уряду щодо політичного курсу.

2. Вільні, чесні вибори (Free and fair elections), що проводять на регулярній і періодичній основі та за яких виключено механізм примусу.

3. Загальне голосування (Inclusive suffrage), за якого практично все доросле населення має право участі у виборах.

4. Право практично всього дорослого населення претендувати на виборну посаду (Right to run for office).

5. Свобода слова (Freedom of expression) як право громадян висловлювати свою думку без загрози суворого покарання з найширшого кола політичних питань, включаючи критику органів влади, посадових осіб, уряду, режиму, соціально-економічного порядку та панівної ідеології.

6. Альтернативна інформація (Alternative information) як право громадян звертатися до альтернативних і незалежних джерел інформації, що мають реально існувати й охоронятися законом.

7. Незалежність самоорганізації (Associational autonomy) як право громадян на реалізацію своїх різноманітних прав створювати відносно незалежні асоціації й організації, включаючи незалежні партії та групи інтересів [43, с. 85].

Можна стверджувати, що Р. Даль створив організаційну матрицю політичних інститутів сучасної демократії або поліархії. Це є прикладом

та еталоном для всіх країн, що розвиваються в контексті демократичних принципів. Адаптувавши цю матрицю під себе та переробивши її на основі регіональної особливості, Україна має її використовувати для стратегії "м'якої сили" щодо інших сусідніх країн.

Інститут виборів – це обличчя держави для іноземних країн і показник розвитку демократії у країні, який піддається серйозному моніторингу з боку іноземних організацій та фондів. Саме завдяки йому формується імідж держави за кордоном. Яскравий приклад – парламентські вибори в Україні – 2012. (Автор вважає, що вибори 2014 р. відбувалися на основі форс-мажорних обставин, що не дає змогу аналізувати їх системно.) Моніторингом виборів 2012 р. займалися Місія спостерігачів ПАРЄ, Місія спостерігачів Канади, Асоціація "Спільний простір" / Комітет "Рівність можливостей" за підтримки спільної програми Європейського Союзу та Ради Європи "Сприяння європейським стандартам в українському медійному середовищі", Національний фонд підтримки демократії (The National Endowment for Democracy – NED), Міжнародний фонд "Відродження" (входить до заснованої Дж. Соросом мережі фондів відкритого суспільства, що складається з національних і регіональних фондів у понад 70 країнах світу), Європейська мережа організацій спостереження за виборами (ENEMO – мережа 22 неурядових організацій, які здійснювали спостереження за виборами в 17 країнах Центральної та Східної Європи й Центральної Азії. Її діяльність підтримують уряди США та Великої Британії, міністерства закордонних справ Німеччини й Королівства Нідерландів та Чорноморський фонд регіональної співпраці), Організація з безпеки та співробітництва у Європі (ОБСЄ), Міжпарламентська асамблея СНД та ін. Загалом ЦВК зареєструвала перед виборами до Верховної Ради 3 797 офіційних спостерігачів, зокрема від 28 іноземних держав і 35 міжнародних організацій [248]. Дійсно, роль виборів для створення іміджу України дуже значна та вагома для іноземних держав. Слід зазначити, що загальний висновок спостерігачів був невтішним: вибори характеризувалися недостатньою змагальністю й були зловживання державними ресурсами, відсутність прозорості кампанії та фінансування партій, а також і відсутність збалансованого висвітлення у ЗМІ. Керівництву держави треба завжди прислухатися до всіх рекомендацій міжнародних організацій щодо процесу виборів і зрозуміти їхню значущість для іміджу країни та використання стратегії "м'якої сили".

Також важливою організаційною складовою політики "м'якої сили" України є інститут політичних партій, які відіграють значну роль щодо формування іміджу України. Політичні партії є основними суб'єктами виборчого процесу. Основна ключова суспільна функція політичних партій – участь у демократичних і вільних виборах – визначає тип відносин цих об'єднань громадян із державою. Звідси випливає потреба у правовій інституціоналізації політичних партій, забезпечення умов їхнього легального існування. Наявність і ступінь розвитку політичних партій разом з іншими об'єднаннями громадян свідчить про рівень зрілості демократичних цінностей у державі та рівень розвитку громадянського суспільства.

Партії репрезентують інтереси певних соціальних груп і виконують функцію політичної орієнтації суспільства загалом та формування громадської думки про певні як внутрішньополітичні, так і зовнішньополітичні події. Але глобалізаційні процеси у світі та прагнення до євроінтеграції потребують від сучасних політичних партій України участі в міжнародних асоціаціях партійних організацій та захисту національних інтересів на міжнародному рівні, що і є стратегією "м'якою сили". Таку організаційну складову цієї політики необхідно максимально використовувати для формування демократичного іміджу України.

Процес розвитку партійної системи в Україні характеризується динамізмом, активізацією партійної діяльності у виборчий період та зростанням кількості політичних партій. Щодо кількості політичних партій, то ми маємо достатню палітру політичних партій. За даними Державної реєстраційної служби України станом на лютий 2018 року в Україні діє 352 політичні партії [239]. На жаль, більшість партій представлено, переважно, не в парламенті (за результатами парламентських виборів 2014 р. тільки шість партій потрапили до Верховної Ради України), що не дозволяє їм повноцінно здійснювати головну функцію, але в державі є плюралізм політичних партій і можливість для виборців обирати, а це головне в розвитку демократичних інститутів у державі.

Необхідно звернути увагу на міжнародну співпрацю українських парламентських партій, які розуміють іміджеві переваги від цієї діяльності всередині країни. Це пріоритетне завдання партій у контексті євроінтеграції. У Європі поступово було створено наднаціональну політичну систему країн ЄС, що тісно пов'язана з національними політичними системами, які їй надають їй належну легітимність. Але сьогодні значна кількість спільних політик у країнах ЄС регулюється не національними урядами,



а європейськими інституціями, у яких політичні партії є їхніми центральними складовими. Ця тенденція засвідчує, що на зміну концепції "Європа націй", яку розробив Шарль де Голль і яка до кінця 90-х рр. ХХ ст. була визначальною в політичному правлінні країн ЄС, приходить нова концепція "Європа партій", теоретичне обґрунтування якої належить відомим британським політологам С. Хіксу та К. Лорду [91, с. 25].

Після Помаранчевої революції та імплементації нової політики, яка дістала назву "Східне партнерство", увагу європартій було звернено й на Україну. Із 2005 р. починається встановлення контактів і поглиблення співпраці між окремими українськими партіями та партіями європейського рівня. На сьогодні три українські політичні партії мають статус спостерігачів у Європейській народній партії (ЄНП): політична партія "Народний Союз "УДАР" Віталія Кличка, Народний рух України та ВО "Батьківщина". Партія Зелених України є повноправним членом Європейської партії зелених. ВО "Свобода" із 2009 р. стала членом Альянсу європейських націоналістичних рухів, який хоча й не є загальноєвропейською партією, проте координує діяльність крайніх правих партій Європи.

У сучасного українського виборця є широка можливість вибору як владних партій, політичних лідерів так і опозиційних, але коли мова заходить про те, щоб бути обраним, то виникають перешкоди, подолати які дуже складно. Основні партії в Україні є закритими клубами, що забезпечують задоволення потреб та інтересів політичної еліти, а сама електоральна демократія перетворилася на ефективний засіб легітимації й інституціоналізації олігархії, де не було місця рядовому виборцю, а це негативно впливає на імідж України й Революція Гідності мала цей процес виправити. 2004 та 2014 р. в Україні відбулися знакові події щодо поліпшення іміджу України – Помаранчева революція та Революція Гідності. Про Україну дізнався весь світ і виникли сприятливі умови для реалізації політики "м'якої сили" принаймні на регіональному рівні.

Інститут опозиції – ще одна важлива організаційна складова політики "м'якої сили України", що в демократичному суспільстві визнається владою та партією влади як визначний актор у політичному просторі та співпрацює з нею. Наявність авторитарного режиму призводить до ігнорування опозиції, а іноді до силового тиску. Після Помаранчевої революції в Україні 2004 р. опозиція посідала значне місце в електоральному процесі, і зараз можна говорити про нову для України інституціоналізовану форму політичної опозиції – опозиційний уряд, який і був рушійною

силою Революції Гідності. На думку авторів, опозиція нарівні з політичними партіями здійснювала тактику "м'якої сили" щодо європейських держав. Наприклад, у січні 2010 р. голова "тіньового кабінету" України відвідала Брюссель, де зустрілася із президентом Європейської комісії Жузе-Мануелем Баррозу, комісарами Бенітою Ферреро-Вальднер, Пітером Мендельсоном, Андрісом Пібалґсом та Франко Фраттіні, Високим представником ЄС у справах спільної зовнішньої та безпекової політики Хав'єром Соланою та виступила перед членами Комітету у справах зовнішніх відносин Європейського парламенту. Помітного резонансу набула тема згортання демократії в Україні, яку опозиційний уряд пропагує серед закордонного політикуму [240, с. 19].

#### **4.4. Економічний сектор організаційної складової політики "м'якої сили"**

Другий сектор організаційної складової політики "м'якої сили" – *економічний*. Ця складова має велике значення для інституціалізації та реалізації політики "м'якої сили", у зв'язку з якісними змінами, що відбуваються у світовій економіці. Загострення конкурентної боротьби йде не тільки між країнами, але й регіонами та фірмами. На початок XXI ст. можна констатувати факт появи економіки нового типу – неоекономіки. Ринок визначено загальноцивілізаційною цінністю, сила та могутність будь-якої держави щораз більше визначають конкурентоспроможністю його виробників, і забезпечення конкурентоспроможності лежить в основі розроблення стратегії розвитку держави та національних фінансово-економічних груп. Держава має використовувати економічний потенціал для впровадження політики "м'якої сили".

Економічна сфера держави більше залежить від світових глобалізаційних процесів. У міжнародному контексті мікроінтеграцію української економіки пов'язано, насамперед, із процесами її транснаціоналізації. Але вже є небезпека використання транснаціональними компаніями (ТНК) людських, природних та інших ресурсів України. Загалом мова йде про відмирання національних держав у найближчому майбутньому. Р. О'Брайєн у своїй роботі "Глобальна фінансова інтеграція. Кінець географії" вважає, що глобальна інтеграція цілісності веде до кінця географії та відмирання держави [60, с. 50]. Дійсно, нові глобальні актори – транснаціональні

структури й неурядові організації – підсилюють свою економічну потужність і протиставляють її державі в боротьбі за унікальні природні, людські, інтелектуальні, інформаційні та інші рідкісні види ресурсів, але роль держави є ще пріоритетною і, наприклад, стабільність фінансових ринків можна забезпечувати лише за допомогою державних інституцій.

Імідж кожної країни (зокрема України) формується на Заході й на основі економічного розвитку держави та участі її економічних суб'єктів (транснаціональних корпорацій, міждержавних організацій, союзів підприємців, фірм) у міжнародних економічних об'єднаннях, консорціумах, транснаціональних стратегічних альянсах, банках та ін. Усі ці економічні суб'єкти є також організаційною складовою політики "м'якої сили" України. Наприклад, Україна брала участь у консорціумному проекті "Sea Launch", учасниками якого є також США, Росія та початково була Норвегія. Передумовою ефективної участі України в цьому проекті є її традиційна для останніх десятиліть спеціалізація на військово-космічних розробках і виробництві, що робить для країни особливо перспективним співробітництво в галузі мирного космосу. Крім участі у проекті "Sea Launch", слід зазначити широке використання українських ракет у міжнародних космічних запусках. Наприкінці 90-х рр. ХХ ст. у підконтрольній національному космічному агентству України сфері працювало 17 державних організацій і 7 акціонерних товариств, які є світовими лідерами у багатьох напрямках аерокосмічного виробництва [114, с. 51]. Саме в цьому разі працює алгоритм: "через економічні міжнародні відносини до позитивного іміджу України".

Значну роль у здійсненні Україною політики "м'якої сили" та формуванні позитивного іміджу України відіграє міжнародна діяльність (і сам факт появи в державі) транснаціональних корпорацій (ТНК). До перших ТНК, що почали формуватися в Україні, можна зарахувати ФПГ "СКМ", Холдинг "ДСН", НВГ "Інтерпайп", ВАТ "Укрнафта", NEMIROFF Холдинг, ЗАТ "ВО "КОНТИ", КК "ROSHEN". Але найбільшою фінансово-промисловою групою України є СКМ (System Capital Management), яка об'єднує більше ніж 100 компаній і, крім українських активів, СКМ володіє компаніями у країнах Європи (Італії, Швейцарії, Великій Британії, Росії) та США [208]. Інші ТНК України теж мають свій бізнес за кордоном і за допомогою конкуренції відстоювати свої економічні інтереси. З іншого боку, українські ТНК популяризують Україну та знайомлять із нею представників інших держав і тим самим формують імідж України.

В Україні поступово створюють інститути громадської самоорганізації (громадські об'єднання підприємців), завдяки чому забезпечують існування формальних інституціоналізованих відносин між державою та приватними структурами. Зокрема функціонує Український союз промисловців та підприємців (УСПП), Спілка підприємців малих і середніх приватизованих підприємств України (СПМСППУ), Діловий союз України (ДСУ) та інші громадські організації економічного характеру. Усі ці організації активно здійснюють міжнародну співпрацю. Наприклад ще 2000 р. з ініціативи УСПП було засновано Українсько-німецький форум, робота якого сприяє встановленню ділових контактів між землями Німеччини й регіонами України. УСПП приділяє величезну увагу формуванню сучасних зовнішньоекономічних контактів. Про це говорить зміцнення позицій союзу в колі ділових об'єднань країн, що є членами Міжнародного конгресу промисловців і підприємців. 2010 – 2011 рр. президент УСПП А. Кінах двічі обирався головою ради цієї впливової міжнародної економічної організації. Загалом ж союзом укладено 85 міжнародних угод про співробітництво й партнерство, зокрема з організаціями промисловців і підприємців Англії, Аргентини, Білорусі, Бельгії, Вірменії, Іспанії, Казахстану, Китаю, Кореї, Латвії, Чехії, Чилі, Японії; у 21 країні світу відкрито відділення УСПП [231].

Але пріоритетним напрямом політики "м'якої сили" в економіці є європейський вектор. Необхідно підкреслити, що для України європейська інтеграція – це не тільки інтеграція у європейський політичний простір, але й економічний, і для цього й необхідно використовувати стратегію "м'якої сили", але на основі інституціалізації організаційної складової цієї політики, її економічної сфери. Щодо цього питання існує проблема, що всі ці організації та об'єднання не здійснюють реальний вплив на економічні, політичні, управлінські процеси України, оскільки не володіють тією владою, якою володіють представники олігархічних кіл. Владу значно менше турбує комфортність нашого бізнесу та інвестицій за кордоном. А це позначається й на міжнародній співпраці, інтенсивності взаємодії із закордонними партнерами та на привабливості економічного сектору України для іноземних країн.

Більшість дослідників вважають економічну потужність держави ресурсом на міжнародній арені для здійснення "жорсткої сили", але, на думку авторів, окремі аспекти діяльності суб'єктів економіки держави можна

вважати виявом "м'якої сили". Загалом Україна поки ще не може говорити про потужність своєї економіки. Таким чином, економічний сектор організаційної складової політики "м'якої сили" України має велике значення для формування іміджу країни, її привабливості. Але для цього необхідна чітка стратегія та підтримка на державному рівні. Потрібно "захищати" свого виробника як у державі, так і за кордоном. Можна погодитися з думкою українських і польських дослідників, що назву країни як своєрідний бренд пов'язано з відповідним іміджем, який допомагає споживачам оцінити невідомі йому бренди продукції на основі інформації про країну походження, а також полегшує ухвалення рішення про купівлю, оскільки вводить у дію відповідний евристичний механізм. Назва країни виділяє певний продукт із-поміж інших і є гарантією якості, подібно до бренда продукції [36, с. 76].

#### **4.5. Культурний сектор організаційної складової політики "м'якої сили"**

Третій сектор організаційної складової політики "м'якої сили" – *культурний*. Мова йде про заклади культури та інформаційно-культурні проекти, які формують імідж країни й за допомогою яких держава впливає на образ і менталітет своєї нації за кордоном. Треба звернути увагу, що "м'яка сила" – це привабливість через спокусу, зваблення, тобто через апелювання до ірраціональної сфери свідомості. Дж. Най ніде не пише, що "м'яка сила" будується виключно на об'єктивній реальності. Навпаки, серед ресурсів "м'якої сили" він називає чинники, або суб'єктивного характеру (цінності, ідеологія), або міфічні (кінофільми, література), або навіть такі, які мають відверто маніпулятивний характер (корегування порядку денного світових ЗМІ). Можна погодитися з думкою українського дослідника Валерія Пантелєєва про те, що "м'яка сила" ґрунтується не на об'єктивній картині, а на тому образі, який формується глобальними ЗМІ та масовою культурою" [94, с. 37]. Тому головне завдання закладів культури та інформаційно-культурних проектів України сформувати (на рівні підсвідомості) український позитивний імідж у пересічного громадянина інших країн, а це дуже складний та копіткий процес.

Головною організаційною складовою політики "м'якої сили" в цьому сенсі є Міністерство культури України та структурні підрозділи місцевих

державних адміністрацій, які мають визначити пріоритети розвитку державної політики у сфері культури й організаційно забезпечити просування української культури та національного культурного продукту за кордоном. Для цього необхідно розширити та модернізувати форму міжнародної культурної співпраці України, із метою формування й поширення у світі її позитивного іміджу. Мова йде про офіційну співпрацю Міністерства культури України з ЮНЕСКО, ЄС, Радою Європи та розвиток двосторонньої культурної співпраці й обмінів із європейськими країнами.

Також організаційною складовою політики "м'якої сили" є світові агентські мережі промоції (просування) та дистрибуції (поширення) української культури й національного інформаційно-культурного продукту (культурно-інформаційні центри за кордоном). Слід підкреслити що ця ініціатива має нормативно-правову основу. Згідно з розпорядженням Кабінету Міністрів України від 03.12.2008 р. № 1501-р, культурно-інформаційні центри створюють у складі дипломатичних установ України у 28 державах. Більшість держав – це посткомуністичні держави, але в цьому списку є і Велика Британія, КНР, США, Німеччина [225]. Здебільшого культурно-інформаційні центри створюють там, де проживають або працюють українці, але треба розширювати географію створення цих центрів. Загалом двосторонні відносини між державами мають на увазі співробітництво в галузі культури, освіти, науки та техніки. Дійсно, роботу виконують у цьому напрямі, але не з метою стратегії "м'якої сили", а "за протоколом" та інформаційного приводу не достатньо для створення позитивного іміджу.

Треба підкреслити, що керівництво країни розуміє важливість формування позитивного іміджу за кордоном, за допомогою якого треба здійснювати політику "м'якої сили". Цей факт підтверджує проект уряду Державної цільової програми формування позитивного міжнародного іміджу України на 2013 – 2015 роки, у якому говориться, що "формування позитивного міжнародного іміджу України є необхідною складовою внутрішніх соціально-економічних і суспільних перетворень, зокрема успішної реалізації започаткованих владою системних реформ в Україні, підвищення рівня національної самосвідомості та зміцнення суспільної єдності". Цікавим фактом є ідея утворення спеціалізованого державного органу, на який покладено функції із забезпечення на міжвідомчому рівні постійної, оперативної та скоординованої підготовки й поширення в міжнародному інформаційному просторі позитивних відомостей про державу [224]. Але утворення спеціалізованого державного органу потребує значних видатків

державного бюджету, тому головний напрям – це співпраця з різноманітними іноземними організаціями, зокрема й у сфері культури.

Не останню роль у формуванні зовнішнього іміджу України відіграють і благодійні фонди (вітчизняні та міжнародні), які теж є культурною організаційною складовою політики "м'якої сили" України. В Україні близько 200 благодійних фондів і хоча спеціалізація фондів різноманітна в дослідженні буде проаналізовано саме фонди із пріоритетом у сфері культури. У зв'язку з недостатнім фінансуванням сфери культури в Україні, благодійні фонди покликані:

- здійснювати підтримку організацій освіти, культури та спорту і фінансування освітньо-наукових та історико-культурних програм;

- охороняти та зберігати культурну спадщину держави;

- знаходити, допомагати та презентувати нові імена у сфері мистецтва і літератури;

- здійснювати культурно-мистецькі акції за кордоном.

Щодо використання своєї діяльності в контексті політики "м'якої сили" необхідно підкреслити функціонування фонду Арсенія Яценюка "Відкрий Україну" (Open Ukraine), який через програму "Культурні горизонти" підтримує сучасні мистецькі ініціативи та презентує їх українській і міжнародній громадськості. Фонд сприяє появі кращих зразків сучасного українського візуального мистецтва та літератури у європейському культурному просторі. Автори вважають що, з іншого боку, з огляду на список тих, хто підтримує цей фонд (Chatham House, Міжнародний фонд "Відродження", Фонд сприяння демократії, Відділ преси, освіти та культури Посольства США в Україні, Посольство Республіки Польща в Україні та ін.) [247], можна говорити про використання політики "м'якої сили" іншими державами щодо України за допомогою цього фонду. Але це взаємовигідний процес, і ця підтримка таких впливових організацій необхідна для фонду у процесі поширення інформації щодо України та формування позитивного іміджу України. Також фонд приділяє увагу розвитку й поглиблення культурних зв'язків із закордонними українцями для реалізації потреби у збереженні національно-культурної ідентичності та з метою співпраці в поширенні українських культурних цінностей у світі.

Фонд Віктора Пінчука також займається діяльністю, напрям якої пов'язано з підвищенням позитивного іміджу України за кордоном. Фонд підтримує Східноєвропейську та українську програму Інституту міжнародної економіки Петерсона для того, щоб привернути увагу Заходу до нинішніх

економічних перетворень в Україні шляхом їхнього публічного аналізу та пропаганди й підтримує програму Інституту Брукінґза за назвою "Кордони Європи". Щорічно під час Всесвітнього економічного форуму в Давосі фонд організовує та проводить Українську ланч-конференцію, у ході якої обговорюють тенденції розвитку нашої країни. Це одна з міжнародних подій, покликаних пропагувати Україну серед світової еліти та спонукати міжнародну спільноту до діалогу. Резонансними проектами фонду є створення в Києві Музею сучасного мистецтва, сприяння участі України у Венеціанському бієнале, підтримка молодих художників [103, с. 56].

Треба наголосити, що всі елементи організаційної складової політики "м'якої сили" України мають займатися іміджем держави як внутрішнім, так і зовнішнім та необхідна чітка стратегія й допомога саме держави в цьому питанні. Першим кроком загальнодержавного рівня, спрямованим на організацію скоординованої та комплексної роботи органів виконавчої влади щодо забезпечення позитивного міжнародного іміджу України, стало започаткування Державної програми формування позитивного міжнародного іміджу України на 2003 – 2006 роки. Але через низку причин ця програма фактично залишилася не виконаною. З урахуванням недоліків цієї програми 2007 р. урядом України було затверджено концепцію Державної програми забезпечення позитивного міжнародного іміджу України на 2007 – 2010 роки. Державним замовником програми й основним фінансовим розпорядником коштів державного бюджету, розрахованих на імідж України, було визначено Міністерство освіти і науки України. У МЗС було ліквідовано структурний підрозділ, що спеціалізовано займався міжнародним іміджем України. Хоча саме МЗС, на відміну від Міністерства освіти і науки України, має значний досвід роботи із закордонними PR-агенціями та світовими ЗМІ. Міністерство освіти і науки України програму не написало. Зараз знову іміджем України займається Міністерство закордонних справ. У назві й тексті концепції роки 2007 – 2010 замінено спочатку на 2008 – 2011, потім на 2013 – 2015.

Війна в Україні змінила ставлення всього світу до нас, адже до цих жахливих подій про Україну мало знали у Європі й майже не цікавилися подіями в нашій країні, тому в західноєвропейських медіа не було багато власних кореспондентів у Києві. Це призводить до того, що європейці дізнаються про Україну з новин тільки в контексті гучних скандалів, революцій чи катастроф, хоча іноземна преса й бачить значний науково-технічний потенціал України, вважає нас країною з багатими ресурсами



(як природними, так і людськими), проте ми здаємося неспроможними належним чином розпорядитися своїми ресурсами. Ці висновки вдало ілюструє наведена далі таблиця [214], яка вміщує дані Всеукраїнської громадської місії "Україна відома", котра, зі свого боку, докладає чимало зусиль для поліпшення іміджу України у світі.

Таблиця

### **Найхарактерніші риси України за результатами опитувань закордонних експертів**

| Показники               | % опитаних |
|-------------------------|------------|
| Загалом невідома країна | 67,77      |
| Культурна нація         | 38,02      |
| Ринок надій             | 37,19      |
| Спортивна нація         | 19,01      |
| Військова міць          | 15,70      |
| Надійний партнер        | 5,79       |

Треба підкреслити, що це показники без врахування чемпіонату Європу з футболу (Євро – 2012), що проходив в Україні та який був впливовим інформаційним приводом для країн Європи й дав шанс змінити імідж України, але відсоток недовіри до нашої країни залишається все одно дуже високим.

І остаточною організаційною складовою політики "м'якої сили" у сфері культури є *освітні заклади* (передусім вищої освіти). Освіта відіграє надто важливу роль у формуванні позитивного іміджу країни. Окрім того, що держава формує гідні кадри для себе, вона може приймати іноземних студентів. Україна має використовувати досвід США, Китаю щодо збільшення кількості іноземних студентів. Перебуваючи та навчаючись в Україні вони пізнають українську культуру та є носіями її культурного коду. Тому уряд України має використовувати цей інструмент впливу для впровадження "м'якою сили" щодо навчання іноземних студентів. Проаналізувавши тенденції щодо навчання іноземних студентів у закладах вищої освіти України, слід зазначити: із кожним роком збільшується кількість іноземних студентів, які виявляють бажання навчатися саме в Україні. Але держави, які вони репрезентують, належать до країн, які розвиваються (Азербайджан, Алжир, Іран, Конго, Китай, Камерун, Палестина,

Туркменістан, Туреччина та ін.), – це держави, до яких є можливість використовувати "м'яку" силу за допомогою освіти та культурних, політичних цінностей України. Необхідно для привабливості освітніх закладів України для іноземних студентів підвищувати якість освіти та здійснювати інтеграцію у європейський освітній простір.

Можна погодитися з думкою Д. Звягіної, що "сьогодні сфера культури стала справжнім полем битви держав, які намагаються встановити свою гегемонію у світі, і держав, що стараються зберегти суверенітет. Використовуючи "м'яку силу" і, зокрема, її культурний вплив, країна-гегемон прагне до зміни культурних кодів інших країн і заміни їх на свій код" [56, с. 97]. Для України важливо не загубити свій культурний код у боротьбі з іншими державами (США, Росія, держави ЄС). Для цього необхідно розвивати та удосконалювати ще одну (мабуть головну) організаційну складову політики "м'якої сили" України – *комунікаційну сферу* (ЗМІ, кіноіндустрію, інтернет-ресурси, компанії, які надають послуги у сфері стратегічних комунікацій).

Стратегія "м'якої сили" держави спирається на формування позитивного іміджу держави, який, зі свого боку, у науковій літературі здебільшого використовують як створений за допомогою інформаційно-комунікативних технологій образ певного соціального об'єкта. Нові риси держав формують, переважно, під впливом ЗМІ. На жаль, Україна представлена у світі так, як її репрезентують закордонні засоби масової інформації. Треба підкреслити, що в українському інформаційному просторі багато закордонної інформаційної продукції, що впливає на свідомість пересічного українця, який має можливість дивитися інформаційну продукцію США, до недавнього часу Росії, Польщі та інших країн. Уже було чимало випадків, коли наша країна програвала "інформаційну війну" Росії. Загалом як північноамериканські видання, так і західноєвропейські пишуть, переважно, про корумпованість української влади, розквіт злочинності, економічну кризу, політичні репресії. До того ж соціальні мережі інших держав (Facebook, "Однокласники", "ВКонтакте") мають велику загрозу для національних інтересів України. Необхідно підкреслити, що Україна є не активним суб'єктом інформаційних впливів, а пасивним об'єктом інформаційної експансії інших країн. У демократичній державі має бути альтернативна інформація й заборона соціальних мереж у принципі неможлива, тому необхідно розвивати вітчизняні інформаційні проекти та мас-медіа, інформатизацію українського суспільства, упровадження з боку

держави новітніх інформаційних технологій, наповнення продуктивною інформацією і захист вітчизняного інформаційного простору саме за допомогою конкуренції.

Важливою організаційною складовою політики "м'якої сили" України є й компанії, які надають послуги у сфері *стратегічних комунікацій*. Яскравим прикладом є компанія CFC Consulting, яка займається проектом керівництва України – бренд "Україна". Можна говорити про значні кроки у цьому напрямі. 2002 р. CFC Consulting переконала канал Euronews унести Україну в щоденний огляд європейського прогнозу погоди, унаслідок чого телеканал змінив дизайн погодної сітки та додав до неї 4 українські міста (у державному бюджеті на 2013 р. є стаття щодо створення та функціонування україномовної версії міжнародного каналу EuroNews). Пріоритетним напрямом діяльності цієї компанії є і створення іміджу й участь українських виконавців у пісенному конкурсі Євробачення, де Україна досягла дуже пристойних результатів (зокрема, перемоги співачок Руслани та Джамали). 2007 р. CFC Consulting розробила та запустила перший у мережі Інтернет портал про Україну арабською мовою: новини, історія, політика, економіка, інвестиційні можливості, а також імplementована іміджева інформаційна кампанія України на каналі CNN International за назвою "Ukraine. All About U". Це і є прикладом використання політики "м'якої сили", створення позитивного іміджу України в суб'єктивному вимірі за допомогою інформаційних технологій. Україна необхідно позиціонувати Україну як державу, що дотримується принципів демократії, ринкової економіки, має значний інноваційний, науково-технічний, промисловий, сільськогосподарський і туристичний потенціал, культурні та історичні традиції.

Для привабливості України, для формування її позитивного іміджу, що дає змогу здійснювати політику "м'якої сили", державі необхідно комплексно та професійно проводити ефективні рекламно-промоційні кампанії міжнародних культурно-мистецьких і культурно-інформаційних проєктів, включаючи концерти, вистави, презентації, експозиції, фестивалі, конкурси та майстер-класи, круглі столи, конференції, радіо- та телепрограми, публікації у пресі тощо. Але використання стратегії "м'якої сили" потребує значних витрат. Наприклад, 2008 р. Росія витратила на іміджеві потреби понад 300 млн дол. США, США – 1,5 млрд дол. Китай на формування свого позитивного іміджу 2009 р. запланував рекордні витрати – 6 млрд дол. США. Зокрема, у процесі підготовки державного бюджету

на 2010 р. пропонувалося на іміджеві потреби України 70 млн грн, але в держбюджеті на 2018 р. таку статтю не заплановано. 362,5 млн грн буде витрачено на заходи у сфері національного інформаційного простору; 483,2 млн грн – на фінансування системи державного іномовлення України (у 2,2 рази більше ніж 2017 р.); 990 млн грн виділять на підтримку суспільної національної телерадіокомпанії. Ще 1 млрд грн – на держпідтримку вітчизняного кінематографа [211].

Яскраво стратегія "м'якої сили" України виявилася в культурному проекті – чемпіонаті Європи з футболу 2012 р. (Євро – 2012). Подібна культурна акція мала не тільки європейський, а й глобальний вплив, тому що об'єктом цього заходу стала універсальна телевізійна аудиторія та європейські вболівальники, які побачили Україну особисто. Чемпіонат, насправді, став своєрідним тестом на те, наскільки Україна готова взяти на себе серйозні міжнародні зобов'язання та успішно їх виконати. Світ "побачив" Україну скрізь призму європейськості, що має великий потенціал у своєму демократичному розвитку. На думку авторів, комунікаційна організаційна складова політики "м'якої сили" України напередодні Євро – 2012 спрацювала на дуже низькому рівні, тому що було вкрай негативне медійне висвітлення чемпіонату у країнах ЄС. Інформаційно напередодні Україна програла, але, завдяки культурним цінностям, привабливості історії, унікальній природі та самим мешканцям держави, які, на думку європейців, є освіченими та дружніми, Євро – 2012 виявилось успішним іміджевим проектом України у Євросоюзі.

Таким чином, можна зробити висновки, що організаційна складова політики "м'якої сили" в міжнародних відносинах складається з чотирьох секторів: політичного, економічного, культурного та комунікаційного. Політичний сектор – важлива організаційна складова політики "м'якої сили", у зв'язку з офіційним статусом її елементів, що мають змогу впливати на формування політичного іміджу України серед інших держав. Але для цього необхідна стабільність політичної системи та збалансованість діяльності всіх політичних інститутів. На думку авторів, інститут виборів та його складові (інститут партій, опозиції та ін.) є тією основою, завдяки якій формують позитивний імідж країни та її привабливість для інших держав, але за умов, що електоральний процес має демократичний характер.

Політичним виборам в Україні приділяють значну увагу у європейських державах. Моніторинг та аналіз процесу політичних виборів в Україні

дозволяє зробити висновки політичним колам західних держав про розвиток демократії в нашій державі та загалом сформувати імідж України на Заході. Аналізуючи результати опитувань закордонних експертів, можна зробити висновок про те, що висвітлювання політичних процесів в Україні в державах Західної Європи та США має негативний характер (корупція, повернення до авторитаризму, переслідування опозиції та ін.). Автори вважають, що політичні партії України, як і інститут опозиції, ще перебувають у процесі інституалізації (слабка структура, ідеологія, стратегія) і це впливає на міжнародну інтеграцію їх із європартіями, яка має поки що формальний характер. Але всі парламентські партії України встановлюють контакти та поглиблюють співпрацю з європейськими партіями, і це позитивно впливає на імідж України.

Другий сектор – економічний – має велике значення для інституалізації та реалізації політики "м'якої сили", у зв'язку з якісними змінами, що відбуваються у світовій економіці. Сам факт появи в Україні ТНК та їхня діяльність уже дає змогу здійснювати політику "м'якої сили" за допомогою економічних структурних елементів. Економічна еліта України має допомагати державі щодо впровадження цієї політики, а остання забезпечувати всі умови для розвитку бізнесу в Україні та добиватися економічної потужності держави для використання цього ресурсу на міжнародній арені.

Третій сектор організаційної складової політики "м'якої сили" України – культурний. Міністерство культури України та структурні підрозділи місцевих державних адміністрацій, агентські мережі промоції та дистрибуції, благодійні фонди, освітні установи – усі елементи організаційної складової політики "м'якої сили" України мають займатися як внутрішнім іміджем держави, так і зовнішнім. І державні установи, і компанії, які надають послуги у сфері стратегічних комунікацій, і благодійні фонди займаються цими питаннями, але це "крапля в морі", необхідна чітка стратегія та допомога саме держави в цьому питанні. На жаль, жоден з українських урядів із часів незалежності системно не займався формуванням та/або корекцією іміджу всередині країни та за кордоном.

Невід'ємною складовою частиною політики "м'якої сили" є масові комунікації. "М'яка сила" не є ефективною, якщо держава не розвиває відповідну інформаційно-комунікаційну систему, якщо не має власних символів, роль яких у сучасному інформаційному суспільстві виходить на перше місце. Загалом створення якісного інформаційного продукту,

національного інформаційного потенціалу, конкурентоспроможної кіноіндустрії, супутникового інформаційного каналу – це пріоритетні завдання нашої держави. Необхідно доводити до відома мешканців Росії, Західної Європи, США та інших країн інформацію про позитивні явища в розвитку українського суспільства, а саме: розбудову та зміцнення демократичних інститутів, захист прав людини, наявний науково-технічний, промисловий і туристичний потенціали, досягнення в галузі культури та спорту. Слід використовувати новітні технології у формуванні позитивного іміджу та бути привабливими для інших.

Але є й загальні недоліки, що виявляють у: відсутності чіткої стратегії держави в цьому процесі та центру координації й керівництва організаційної складової політики "м'якої сили" України загалом; недостатності фінансування; слабкій матеріально-технічній й технологічній підтримці з боку держави; невикористанні значного потенціалу ділових кіл і економічної еліти для підтримки позитивного інвестиційного іміджу України; відсутності незалежного інформаційного простору України та стабільності політичного процесу. Вирішення цих проблем дасть змогу стабілізувати діяльність організаційної складової політики "м'якої сили" України для впровадження позитивного іміджу країни з погляду її привабливості для інших держав. Формування позитивного іміджу країни й досягнення нею "м'якої сили" – навіть за найсприятливіших умов – це довгий процес, результати якого стають зазвичай помітними в середньому через два десятиліття (тобто на країну по-новому погляне вже наступне покоління). Причому це саме процес, а не жорстко контрольована процедура. Але без підтримки держави, чіткої програми дій, достатнього фінансування та стабільності політичних процесів не можна формувати свій позитивний імідж за допомогою політики "м'якої сили".

## **Розділ 5**

### **Онтологічна сутність соціальних конфліктів в умовах трансформації суспільства**

Розуміння глобального світу з його складними конфліктогенними нелінійними процесами зіткнулося з різноманітними проблемами теоретико-методологічного характеру, які потребують пошуку нового понятійного апарату й методологічного інструментарію. Однією з таких проблем стало розуміння конфліктів, їхнього генезису, природи, становлення та вирішення в сучасному нестабільному світі.

Слід зазначити, що проблематика конфлікту є однією з вічних тем філософського дослідження, головним чином, тому, що природа буття, найімовірніше, є суперечливою, ніж гармонійною. Тому питання вивчення різного роду конфліктів як в онтологічному, так і в соціально-філософському контекстах, їхнього походження, розгортання, регулювання та вирішення завжди є актуальним і своєчасним. Очевидно, що інтерпретацій конфлікту може бути визначено безліч, вони можуть виходити з різних ціннісно-нормативних і когнітивних посилянь, різних завдань та цілей. Конфлікт як соціальний феномен вивчають багато наук, такі як соціологія, конфліктологія, психологія, педагогіка, історія, політологія, економіка, які розглядають різні аспекти цього явища. Однак складна й багатогранна сутність самого феномену конфлікту потребує його філософського осмислення, без якого належне глибоке розуміння конфлікту не можливе, а вибір способів і засобів його подолання буде залишатися прийнятним лише на емпіричному рівні.

Філософія через притаманний їй понятійний апарат і методологічні засоби аналізу здатна створити єдину феноменологію конфліктів, сформулювати та розвинути його цілісну концепцію. У цьому разі вивчення конфлікту стане узагальненим, а не фрагментарним, створить можливість для плідної інтеграції поглядів різних наук на сутність і функції конфлікту в суспільстві.

Сприяння раціоналізації наявних конфліктів з урахуванням їхньої концентрації, а також, переважно, стихійного, деструктивного характеру, обумовлених багато в чому змінами в галузі економіки, політики, культури, розглядається сьогодні філософами як завдання величезної науково-практичної важливості. "Філософія є там, де є шукання єдності духовного

життя на шляхах її раціоналізації" [54, с. 7]. Загальний же сенс соціально-філософських підходів убачають у пошуку технологій і методів діагностування, прогнозування, аналізу конфліктних процесів, їхньої локалізації й управління ними на основі інституціоналізації.

Слід зазначити, що кожний дослідник, осмислюючи явище соціального конфлікту, ґрунтувався на певних онтологічних та гносеологічно-методологічних засадах. Ці засади в донауковий період (за періодизацією розвитку наукового знання, запропонованою В. С. Стьопіним) зводилися здебільшого до протиставлення "теза-антитеза", а під час зміни наукових типів раціональності трансформувалися, відповідно до онтологічних і гносеологічних основ кожного з періодів розвитку науки [113, с. 10–11]. Однак на початку ХХІ ст. самі соціальні конфлікти та їхнє розуміння значно змінилися. Тож слід спробувати окреслити основні онтологічні характеристики перебігу сучасних соціальних конфліктів.

Соціальний конфлікт, разом із згодою та стабільністю, – це притаманна соціуму універсальна форма регулювання взаємовідносин, що обумовлюється необхідністю у відстоюванні індивідами або соціальними групами своїх корінних інтересів. Конфлікт є причиною, умовою і водночас наслідком соціальних змін на всіх рівнях соціальної реальності, набуваючи тим самим властивості всезагальності. Конфлікти, що відбуваються латентно або відкрито, також є свого роду індикаторами якісної вичерпаності розвитку соціальної системи [74, с. 76].

Проблему конфлікту доцільно буде розглядати у двох площинах. Першою теоретичною площиною є буття, перебіг конфлікту як елемента соціальної реальності, а другою – власне теоретичне відображення феномену конфлікту у працях дослідників. Їхній взаємозв'язок визначено специфічною взаємодією об'єкта дослідження й сукупністю наукових теорій, принципів, ідей і методів аналізу. До того ж кожна з теоретичних площин відрізняється своїми іманентними тенденціями розвитку, що потребують наукового осмислення та пояснення.

У межах цього дослідження особливе значення має предметна онтологія конфлікту, яку використовують для виявлення самої предметності конфлікту, що володіє концептуальним змістом, а також еволюція онтології картин (конструкцій) світу. Основні уявлення про підходи до онтології сучасного конфліктологічного знання ґрунтуються на деяких ідеях про онтологію:

- в основі уявлень і знання про конфлікти лежать філософські вчення, світогляд, картина світу, наука, методологія та релігія;



- конфліктологічне знання відповідає онтології конкретної епохи, його можна розподілити на донауковий, класичний, некласичний та постнекласичний періоди;

- перехід від однієї онтології до іншої, яку називають реонтологізацією, виникає не за рахунок появи нових знань, а за рахунок створення уявлень фундаментального характеру, які вносять революційні трансформації в знання;

- на сучасному етапі відбувається формування постнекласичної онтології, яка розвивається під впливом постнекласичної науки [207, с. 2].

Онтологія давно вийшла за межі свого первісного визначення як учення про буття, розділ філософії, що визначає устрій, структуру, співвідношення та взаємодію між складовими світу. У широкому сенсі онтологію розуміють як науку про суще. Зараз виникла метаонтологія, в основі якої лежать фундаментальні уявлення певної сфери науки та практики. Також поняття "онтологія" застосовують до предметної області науки, яка містить такі складові її структури: детермінацію, знаходження основних онтологічних елементів (об'єктів, властивостей, зв'язків і процедур), виконання дій над цими онтологічними елементами, побудову, аналіз. Логіка цього дослідження потребує осмислення ідеї історичності онтології конфліктогенного знання. Можна виділити донауковий, класичний, некласичний, постнекласичний періоди, співвідносячи онтологію з періодами розвитку науки.

Уявлення про конфлікт як соціальний феномен бере свій початок у філософії через ставлення питання про співвідношення об'єктивного "зовнішнього" світу та суб'єктивного "внутрішнього" світу людини, про відображення "об'єктивного" в "суб'єктивному". Інтерес соціальних наук до конфліктів обумовлено дією конфліктів на суспільство й різні аспекти взаємодії в соціумі. З іншого боку, розуміння конфліктів і їхньої ролі в суспільстві дозволяє зрозуміти та запобігти вчиненню дії, регулювати соціальну напруженість (страйки, революції, війни). Спроби виявити роль і місце конфлікту в динаміці життя суспільства становить континуум підходів, де одні автори ставляться позитивно до конфлікту та вбачають розвиток суспільства виключно шляхом боротьби, а інші, навпаки, вважають конфлікт побічним чинником руху соціального.

Етимологічний сенс поняття "конфлікт" має походження від латинського слова *conflictus* – "зіткнення". Слід зазначити, що в сучасній науковій

літературі немає єдиного смислового прочитання терміна "конфлікт", кожне визначення акцентує увагу на якійсь одній чи кількох рисах цього надзвичайно багатогранного, багатовимірного та мінливого феномену. Поняття "конфлікт" уживають у таких значеннях: конфлікт як серйозна розбіжність (аксіологічне значення); конфлікт як суперечка (комунікативне значення); конфлікт як активна незгода (праксеологічне значення); конфлікт як протилежність думок і принципів (пізнана закономірність) (гносеологічне значення); конфлікт як невід'ємна частина життя (онтологічне значення).

Так, на Заході найбільшого поширення набуло трактування терміна "конфлікт", запропоноване конфліктологом Л. Козером. Учений вважає, що конфлікт – це "боротьба за цінності та претензії на певний соціальний статус, владу й недостатні для всіх матеріальні та духовні блага; боротьба, що має на меті нейтралізацію конфліктних сторін, спричинення збитків супернику або його знищення" [67, с. 170]. Такої думки дотримуються багато науковців. Зокрема, М. Крозьє досліджує соціальний конфлікт як протиборство соціальних груп, які мають на меті несумісні завдання. На думку М. Дойча, конфлікт виникає завжди, коли відбувається зіткнення двох і більше соціальних явищ [158, с. 11–12]. Зі свого боку, Е. Гідденс під конфліктом розуміє "реальну боротьбу між людьми або групами, незалежно від джерел цієї боротьби, її способів і засобів, що мобілізує кожен зі сторін" [26, с. 198]. Зазначені твердження ґрунтуються, передусім, на безвідносній поведінці сторін конфлікту. Прихильники іншого підходу головним у конфліктах убачають не стан протидії, а протилежність цілей та інтересів. Відомий конфліктолог Р. Дарендорф визначив соціальний конфлікт як "будь-які відносини між елементами, що характеризуються через об'єктивні ("латентні") або суб'єктивні ("явні") протилежності" [44, с. 56]. Спираючись на ці та інші тлумачення конфлікту, можна дати таке узагальнене його визначення: конфлікт – це зіткнення та протиборство суспільних суб'єктів (індивідів, соціальних, етнонаціональних, релігійних та інших спільнот, а також держав чи їхніх блоків) для реалізації своїх суперечливих намірів, досягнення своїх цілей і забезпечення власних інтересів [57, с. 301].

Конфлікт є важливою детермінантою людської активності. Сучасна філософія розглядає проблематику конфліктів у багатьох аспектах і на різних рівнях соціального та духовного буття. Серед відомих філософських концепцій конфлікту немає єдності щодо природи та джерел виникнення,

місця й ролі конфлікту в сучасному світі, що відкриває широкий діапазон для соціально-філософського дослідження.

Об'єктом розгляду соціально-філософських наук є внутрішньоособистісні, міжособистісні, групові та міжнаціональні конфлікти. Історичний і соціальний досвід, накопичений людьми до початку XXI ст., показав, що в основі багатьох соціальних конфліктів нерідко лежать міжособистісні відносини, які зачіпають культурно-освітню, соціально-побутову, духовно-моральну, економічну, політичну, екологічну сфери життєдіяльності суспільства. Безумовно, на формування і рух суспільства впливають також специфічні історичні й національні умови життя країн, їхня культурна своєрідність, особливості існування економіки, дії панівної в суспільстві політичної еліти тощо. Але, крім цього, соціальні процеси та відносини обумовлено безліччю не тільки об'єктивних, але й суб'єктивних чинників, багато з яких мають важко передбачуваний, багатоваріантний, суперечливий характер. Тут переплітаються різні альтернативи, необхідність і випадковість [74, с. 80].

Феномен конфлікту посідає особливе місце в загальній сукупності соціальних явищ, поєднуючи індивідуальне й соціальне. Для нього характерні не тільки джерела, причини та приводи, але й своя структура і зміст. Понятійна схема опису конфліктів, запропонована А. Я. Анцуповим, охоплює 11 понятійно-категоріальних груп: власне сутність конфліктів, їхню класифікацію, структуру, функції, генезис, еволюцію, динаміку, системно-інформаційний опис, завершення, дослідження та діагностику конфліктів і запобігання їм [2, с. 58–59]. Однак ця схема, цілком достатня для конфліктології та психології конфлікту, не розкриває повністю цього феномену з позицій філософії, зокрема, не визначає його онтологічного статусу.

Як було зазначено раніше, у науковій літературі спостерігають плюралізм тлумачень і концепцій щодо визначення природи та сутності поняття "конфлікт", а саме від його трактування залежать підходи до всієї проблематики конфлікту. Соціологічні та психологічні теорії, незважаючи на все різноманіття інтерпретацій феномену "конфлікт", пояснення причинності й ролі конфліктів у житті окремої людини та суспільства, підходів до регулювання конфліктів, здебільшого відштовхуються від загальних філософсько-світоглядних настанов. Однією з них є настанова, пов'язана з розумінням конфлікту в контексті сутнісної природи самої людини. Саме відповідь на запитання про природу людини є джерелом філософського

теоретизування з інших запитань, що належать до проблематики конфлікту. Філософське пізнання людини, узагальнене, інтегральне розуміння особистості з її долею, місцем у природному й соціальному світі протягом усієї історії людства пов'язане з розумінням феномену "конфлікт" у таких суттєвих аспектах, як його сутність, роль конфліктів у житті людини й суспільства, як одна з найнапруженіших дилем для особистості. Крім того, пошук ідеалу людського життя завжди супроводжувала філософська рефлексія щодо раціоналізації та подолання конфліктів [98, с. 96].

У зв'язку із цим особливо актуальною постає проблема визначення онтологічного статусу конфлікту, доведення його закономірного вияву як одного з наслідків суперечливої природи самої людини. Людина, дійсно, становить найскладніший об'єкт пізнання й розуміння, що справедливо навіть у тому разі, коли вона прагне зрозуміти саму себе. Це пов'язано з тим, що людина водночас є біологічною і соціальною, розумною і культуротвірною істотою. Суперечливість породжує численні конфлікти: дрібні й істотні, миттєві та довготривалі, випадкові й закономірні. Вони здатні серйозно ускладнювати життя й діяльність індивіда, негативно впливати на його психологічний стан. Тому філософська рефлексія феномену конфлікту як об'єктивної реальності та специфічного суспільного екзистенціалу є не тільки актуальною, але й цікавою і важливою проблемою для більш глибокого розуміння сутності людини та її діяльності.

## **5.1. Історико-філософські аспекти розвитку уявлень про конфлікт**

Феномен соціального конфлікту завжди був невід'ємною частиною людського суспільства та змінювався разом із ним. Із примітивного явища первісних народів соціальний конфлікт виріс у потужний високотехнологічний, соціоформувальний механізм, який містить велику кількість причинно-наслідкових зв'язків. На думку авторів, вихідним пунктом аналізу соціального конфлікту є висвітлення його еволюції в історико-філософському контексті.

Слід зазначити, що поняття "конфлікт" в історії філософії виникло не відразу. Протягом багатьох століть філософи розвивали конфліктологічні ідеї в межах концепцій про суперечність, боротьбу протилежностей, війну і мир. Суперечливість процесів, що відбуваються у світі природи й людському суспільстві, сприймалася як щось всюдисуще, дане спочатку.

Так, мислителі стародавнього Китаю VII – VI ст. до н. е. вважали, що основа світобудови та джерело розвитку всього суцього в постійному протиборстві позитивних (Ян) і негативних (Інь) сторін матерії, що призводять до виникнення конфліктів між їх носіями.

В античній філософії феномен конфлікту розглядався, з одного боку, в онтологічному аспекті (протилежність і єдність явищ, речей та їхніх сутностей), а з іншого – у практичному (соціальному), зокрема в контексті дослідження збройних зіткнень, війн. Філософські погляди мілетців ґрунтуються на вченні про протилежності та їхню роль у виникненні й розвитку речей. Так, Анаксимандр стверджував, що речі виникають не через гру стихій, а через те, що у вічному русі виявляють протилежності. Саме цей філософ чи не першим звернув увагу на роль протилежностей, суперечностей у розвитку [84, с. 56–58].

Розгляд конфлікту як війни та збройного зіткнення також має своє підтвердження в античних джерелах. Філософ-діалектик Геракліт уявляв рух речей і явищ як необхідний та закономірний процес, що породжується боротьбою протилежностей. Він уважав, що все у світі піддається вічному круговороту та взаємоперетворенню, зокрема й відносини між людьми; у світі все народжується через боротьбу та чвари. Філософ називав війну "батьком і царем усього суцього". Конфлікт тут є важливою й неодмінною умовою розвитку людства та обґрунтовується його позитивна роль у процесі цього розвитку.

Ідеї Геракліта щодо конфлікту й боротьби як основи всіх речей поділяв інший філософ – Епікур. Однак він мріяв про безконфліктний стан суспільства та вважав, що негативні наслідки постійних зіткнень змусять людство відмовитися від них і жити в постійному мирі. Таким чином, ідеї про мирне існування суспільства мали перше теоретичне обґрунтування. Пізніше конфлікт став розглядатися грецькими мислителями в межах громадської системи, зокрема, фігурував у питаннях війни та миру, соціального життя та світської етики [84, с. 60–67].

Перші узагальнення щодо ролі соціального конфлікту з'являються у працях давньогрецького філософа Платона. Ідеальна держава Платона є справедливим суспільством для взаємного задоволення потреб. За Платоном, мудрі думають, мужні захищають, помірні виробляють. За умови, що різні люди виконують різні суспільні функції, вони доповнюють один одного, що, зі свого боку, виключає міжособистісні конфлікти. Чинниками стабільності суспільства, гармонійності міжособистісних

відносин і відносин людини й соціуму є, за Платоном, рівномірний розподіл багатства, незначна диференціація між багатими та бідними, оскільки саме багатство породжує заздрість і конфлікти. Заборона приватної власності та скасування інституту сім'ї – найефективніші способи упокорення егоїстичних інтересів, стабілізації суспільства й запобігання конфліктам [96, с. 79–85].

Особливу цінність становлять у філософії конфлікту ідеї Арістотеля, які багато в чому підтверджують і доповнюють Платона, особливо щодо теоретизування з питання системи чеснот, що є гарантом сталого розвитку суспільства та запобігання конфліктам (трактат "Політика"). Так, дружба, уважає Арістотель, будучи однією з головних людських чеснот, джерелом якої є взаємне визнання та взаємне пізнання у кінцевому підсумку є соціально-корисним досвідом, засвоєнням правильних норм і позицій, які, зі свого боку, є гарантом правильного вибору між альтернативними діями. Мова тут іде і про набуття морального почуття. Етична компетенція, за Арістотелем, – це умова розумних і справедливих дій. Юридичний рівень справедливої держави трактується Арістотелем як справедливий обмін і справедливий розподіл, тобто економічно. Передумовою справедливого, безконфліктного суспільства є забезпечення в державі умов для максимальної реалізації людських здібностей. Створюючи свою концепцію держави, яка існує від природи, Арістотель одним із перших європейських філософів стверджує ідею людини як істоти суспільної, політичної (як частини цілого – держави), від природи схильної до співпраці [3, с. 170–176]. Ці положення Платона й Арістотеля стали основою філософського теоретизування в аспекті філософії конфлікту в наступні епохи.

В епоху Середньовіччя підґрунтям конфліктів уважали суперечність між тілесним і духовним у людині; конфлікти в основному мали релігійний характер. Зокрема, Аврелій Августин уважав, що людська й божественна історія відбувається у протилежних, але нероздільних сферах. Такий перебіг викликає вічну битву двох царств – Божого та Земного. Фома Аквінський у своїх трактатах, присвячених проблемам права, філософії держави та суспільства, як найвищу цінність звеличував справедливість. Однак він розвинув думку про те, що війни допустимі в житті суспільства, тобто конфлікти є об'єктивною реальністю, але на них необхідна санкція з боку суспільства та церкви.

Суттєвою особливістю поглядів філософів епохи Відродження на проблему конфліктів були думки про велич людського розуму. Миколай Коперник, Джордано Бруно, Нікколо Макіавеллі вірили в силу людини, її розум і гармонію, здатність подолати соціальні конфлікти. Так, Нікколо Макіавеллі, видатний державний діяч і теоретик, одним із перших спробував проаналізувати соціальні конфлікти. Заслуга його полягає у відході від релігійних поглядів на джерела суспільного розвитку. Н. Макіавеллі розуміє конфлікт як універсальний і перманентний стан суспільства, що детермінується ганебною природою самої людини, її прагненням до необмеженого збагачення. Макіавеллі приписував людям більше негативних якостей, аніж позитивних: "Люди завжди погані, доки їх не змусить до добра необхідність" [86, с. 55]. Із метою зменшення негативного впливу масштабних соціальних конфліктів потрібно навчитися ними правильно керувати. Він обґрунтовує необхідність в існуванні держави як інституту легітимного насилля для приборкання егоїстичної природи людини [86, с. 55–57].

В епоху Відродження виникали складні й суперечливі оцінки конфліктів. Із різким засудженням соціальних зіткнень і збройних конфліктів виступали такі відомі гуманісти, як Томас Мор, Еразм Роттердамський. Видатний гуманіст Ренесансу Мішель Монтень багато своїх роздумів присвятив людині та її гідності. Так, він уважав, що внутрішні суперечності, переживання та конфлікти відіграють позитивну роль, оскільки дають можливість людині виявити свої кращі сторони. Міжособистісні конфлікти потрібно вирішувати, керуючись розумом, а не гнівом, задля забезпечення миру треба дати можливість опоненту висловити свої негативні емоції.

У період Нового часу та епохи Просвітництва відбувався бурхливий економічний і культурний підйом європейських країн, що створювало передумови для системного пізнання навколишнього світу та нових підходів до проблем конфліктології. Дослідження конфліктів почали здійснювати на засадах логіко-раціональної методології. Головною причиною виникнення конфлікту визнавали соціальну нерівність.

Цікаві погляди на конфлікт висловив Френсис Бекон. Він уперше піддав ґрунтовному теоретичному аналізу причини соціальних конфліктів усередині країни, розглянувши матеріальні, політичні та психологічні умови соціальних заворушень, а також можливі способи їхнього подолання. Головну причину виникнення таких конфліктів Ф. Бекон убачав у важкому матеріальному становищі народу.

Нові погляди на філософію конфлікту привносить теорія Томаса Гоббса, вирішуючи питання про співвідношення особистості й суспільства на користь людини як окремої самоцінної істоти. Т. Гоббс оголошує, що природний стан суспільства – це "війна всіх проти всіх" ("Левіафан, або Матерія, форма і влада держави церковної та цивільної"). Уважаючи, що люди від природи рівні щодо фізичних і розумових здібностей, вони тією самою мірою рівні й у своїх намаганнях досягнення цілей. Однак дефіцит ресурсів, що лежить в основі ціледосягнення, породжує суперництво, недовіру й марнославство, що призводить до конфліктів і в кінцевому підсумку може призвести до знищення самого суспільства. Ця внутрішня тенденція суспільства до самознищення зобов'язує його до політичного оформлення держави, що є результатом суспільного договору, дійсним благом і цінністю, оскільки гарантує права своїх підданих та суспільну злагоду. Таким чином, саме з політичної теорії Т. Гоббса випливають висновки про природу конфлікту, зумовленого природною рівністю людей. Необхідно зазначити, що таке розуміння сутності конфлікту в подальшому стає визначальним у західній філософській традиції [35, с. 278–286].

У період розквіту новоєвропейської філософії й гуманістичних теорій французьких просвітителів проблему конфлікту було вплетено в контекст роздумів про соціальні суперечності, зіткнення інтересів і цінностей людини. Із відкритою критикою збройних конфліктів і насильства у VIII ст. виступили Д. Дідро, Ш. Монтеск'є, Ж.-Ж. Руссо, Вольтер. Вони говорили про можливість прийти до вічного миру й людської гармонії за допомогою ліквідації феодальних підвалів. У своєму трактаті "Про суспільний договір" Жан-Жак Руссо висловив свою думку про те, що від природи люди не є ворогами один одному, від природи вони вільні та рівні.

Німецький філософ Іммануїл Кант уважав, що стан миру між людьми, що живуть по сусідству, "не є природним станом ... останній, навпаки, є станом війни, тобто якщо й не безперервні ворожі дії, то постійна загроза". Отже, стан миру має бути встановлено [62, с. 415]. На думку німецького філософа Георга Гегеля, головна причина конфлікту криється в соціальній поляризації між "накопиченням багатства", з одного боку, і "прив'язаного до праці класу", з іншого. Будучи прихильником сильної державної влади, Гегель був проти смут і заворушень усередині країни, які розхитують державну єдність. Він уважав, що держава становить інтереси всього суспільства та зобов'язана регулювати конфлікти [25, с. 271–278].



Класичний етап науки (кінець XVII – кінець XIX ст.) характеризується спеціалізацією й диференціацією підходів і норм дисциплінарних досліджень. Для конфліктологічної науки цей етап відбувався з кінця XIX до середини XX ст. Його визначено тим, що практично всі дисципліни залучають до проблематики конфліктів. У зв'язку із цим відбувається перехід від специфікованого розуміння конфліктів до формування конфліктології як єдиної науки, що займається побудовою категоріальних систем, систематизацією знання про конфлікти різного роду.

Подальший розвиток суспільних наук сприяв тому, що конфлікт стали вивчати в окремих сферах наукового знання, де він уже мав власні ситуативні атрибути та властивості. Ідеї, які стали витокami конфліктологічного знання, висувалися головним чином соціологами та економістами: А. Смітом, О. Контом, К. Марксом, В. Парето, Р. Парком, Е. У. Берджесом, А. В. Смоллом, Г. Москою, Ж. Сорелем, А. Бентлі, Т. Парсонсом, Е. Мейо та багатьма іншими.

Уперше конфлікт як багаторівневе соціальне явище було вивчено у праці Адама Сміта "Дослідження про природу і причини багатства народів". В основі конфлікту лежать розподіл суспільства на класи (капіталісти, земельні власники, наймані робітники) та економічне суперництво. Протиборство між класами А. Сміт розглядав як джерело поступального розвитку суспільства, а соціальний конфлікт, отже, як певне благо людства.

Із розвитком природознавства вчення про конфлікт перемістилися у природничо-наукову площину та знайшли своє виявлення, насамперед, у дарвінізмі. У концепції Ч. Дарвіна боротьба за існування посідала центральне місце. Його вчення заклало основи для багатьох соціологічних і психологічних теорій конфлікту. Так, значного поширення у XIX – XX ст. набула теорія соціального дарвінізму, прихильники якої (Г. Спенсер, У. Самнер) пояснювали еволюцію людського суспільства біологічними законами боротьби за існування та природного відбору, вони вважали, що природна агресивність людини неминуче виявляється в різного роду конфліктах [207, с. 4].

Із другої половини XX ст. виникла необхідність у пошуку нових критеріїв оцінювання соціальної стабільності в межах об'єктивно наявної соціальної динаміки, що призвело до значних змін у теоретичних підходах до конфліктів. У процесі розгляду проблеми конфлікту необхідно використовувати найважливіші елементи всіх основних теорій, що дозволить зрозуміти специфіку соціального конфлікту в сучасній науці.

Наприкінці XIX – початку XX ст. виникають класичні уявлення про сутність конфліктів, подані декількома традиціями. Засновником традиції розуміння конфлікту як соціальної патології був О. Конт. Він створює позитивну філософію, для якої "порядок становить завжди основну умову прогресу, і, навпаки, прогрес є необхідною метою порядку" та згідно з якою людство має пройти три інтелектуальні стадії розвитку для того, щоб створити позитивне суспільство. У цьому новому позитивному суспільстві революції та конфлікти будуть зайвими як певні види соціальних патологій. Проте О. Конт вважає, що конфлікти все одно будуть існувати в суспільстві та "єдине нормальне вирішення звичайних спорів, що виникають між робітниками й підприємцями, можливе лише шляхом посередництва філософським авторитетом, який поважають усі" [54, с. 10–11]. Отже, він засновує традицію протиставлення порядку й патології, яку в подальшому будуть розвивати в межах марксизму. К. Маркс уважав, що конфлікт між класами є неминучим і революційним шляхом зміни суспільства. На його думку, диференціація суспільства на класи породжує ситуацію експлуатації однієї людини іншою. Згідно з марксистською традицією в розумінні сутності конфліктів, виникнення класів є історичним явищем, а класова боротьба є рушійною силою розвитку суспільства. Конфлікти, які виникають між класами в суспільстві, ведуть до соціальних змін.

Розгляд конфлікту як деструктивного процесу продовжують у межах функціоналістської парадигми. Функціоналісти (Е. Дюркгейм, Т. Парсонс, Е. Мейо, В. Парето та ін.) наголошують на важливості внутрішньої гармонії й упорядкованості суспільства. Для того щоб суспільство продовжувало існування, усі його спеціалізовані інституції мають гармоніювати одна з одною. Цей підхід ґрунтується на уявленнях про конфлікт як деструктивний процес. Так, наприклад, Т. Парсонс вважає, що суспільство завжди прагне стану "абсолютної рівноваги", а конфлікти – явище аномальне, своєрідна "хвороба" суспільства. На його думку, головне завдання суспільства полягає в запобіганні конфліктам та підтриманні безконфліктних відносин між його елементами, що зможе забезпечити соціальну рівновагу, взаєморозуміння та співробітництво [2, с. 304]. Е. Дюркгейм, досліджуючи проблеми взаємодії суспільства та індивіда, наголошував, що соціальна солідарність більш нормальне й універсальне явище, ніж соціальний конфлікт, тому саме в ній убачав критерій суспільного процесу [223, с. 3].

На протипагу традиції розуміння конфлікту як соціальної патології, виникає традиція розуміння конфлікту як природного соціального явища. Прихильники конфліктологічного підходу (Л. Козер, Дж. Рекс, Р. Дарендорф, Г. Зіммель та ін.) розглядають конфлікт як явище цілковито нормальне й неминуче в суспільстві, розподіленому на класи, які мають неоднакові ресурси. Загальна концепція соціального конфлікту почала складатися в ХІХ – на початку ХХ ст. у працях німецьких учених Макса Вебера та Георга Зіммеля. Вони довели, що конфлікти є невід'ємною частиною соціального життя. У межах цієї традиції Г. Зіммель осмислює позитивні функції конфліктів у житті суспільства. Він розглядає конфлікт як "форму громадського об'єднання, яка здійснює стабілізувальні та інтегровальні функції в суспільстві" [59, с. 236] та вважає, що конфлікти неможливо вирішити, адже вони становлять необхідну універсальну властивість соціального життя. Г. Зіммель виходив із того, що наявна в суспільстві множинність егоїстичних груп не роздібнена, а, навпаки, тісно пов'язана між собою тисячами невидимих ниток. Саме ці перетини групових інтересів пом'якшують конфлікти та слугують ґрунтом для стійкості демократичних суспільств. Тим не менше повністю конфліктів не уникнути, вони є необхідною універсальною властивістю соціального життя. М. Вебер уважав, що суспільство – це сукупність груп, різних за статусом. Тому їхні інтереси різняться, що й породжує соціальні конфлікти. Усякі надії на можливість їхнього усунення з життя суспільства – ілюзія. Треба визнати неминучість існування на Землі вічної боротьби одних людей проти інших.

Послідовником Г. Зіммеля був Л. Козер, який намагався довести, що конфлікти не протиставляються порядку в суспільстві, а є невід'ємною частиною цього порядку. Він уважав, що навіть відкритий конфлікт за певних умов сприяє збереженню життєвості та стійкості інституціоналізованих зразків соціальної організації [68, с. 103]. Його концепція має прагматичний зміст, адже у її центрі перебуває конфлікт як такий, що дає користь суспільству. Л. Козер обґрунтовує позитивну роль конфлікту, який є своєрідним застережним клапаном системи, котрий дозволяє приводити соціальний організм у відповідність до умов, що змінюються. Конфлікт Л. Козер визначав, насамперед, як боротьбу за цінності й соціальний статус, владу, матеріальні та духовні блага, проте ця боротьба виконує й позитивні функції. По-перше, дає можливість для виходу негативних емоцій; по-друге, люди під час конфлікту краще пізнають один

одного, а взаємне пізнання може трансформувати ворожі відносини у відносини співпраці. Соціальний конфлікт, на думку Л. Козера, стимулює соціальні зміни, появу нових суспільних порядків, норм та відносин [68, с. 184–187].

Представником конфліктологічної теорії, а саме: традиції розгляду конфлікту як даності, є Р. Дарендорф. Він уважав, що конфлікт є визначальним чинником будь-якого суспільного об'єднання – від невеликої групи до суспільства загалом. У такій оптиці розгляду дійсність є процесом конфліктів щодо авторитету в різних типах об'єднань, що безперервно повторюється: "Не наявність, а відсутність конфлікту є чимось дивним і ненормальним" [44, с. 170]. Конфлікти, за Р. Дарендорфом, – це джерело інноваційних і соціальних змін. Вони не дозволяють суспільству застоюватися, постійно створюючи напругу. Придушення чи "скасування" конфлікту веде до його загострення. Дарендорф зазначав, що конфлікт не може бути вирішеним або придушеним, його можна тільки регулювати, але "конфлікти не зникають за допомогою їхнього регулювання; вони необов'язково одразу стають менш інтенсивними, але такою мірою, у якій їх удається регулювати, вони стають контрольованими, і їхня творча сила стає на службу поступового розвитку соціальних структур" [45, с. 145]. Конфлікт піддається контролю за умови його інституціоналізації та легалізації в межах чинного правового поля держави. А це відкриває перед сучасним суспільством перспективу не революційних переворотів, а поступових еволюційних змін. Дарендорф зазначає, що "той, хто вміє впоратися з конфліктами шляхом їхнього визнання й регулювання, бере під свій контроль ритм історії; той, хто втрачає таку можливість, отримує цей ритм собі в супротивники" [44, с. 312]. Саме звідси в Р. Дарендорфа виникає ідея принципової регульованості та керованості конфліктами за допомогою переговорів, посередництва й арбітражу.

Таким чином, наявність теоретичної бази, що визначає природу конфлікту, закономірності виникнення та особливості функціонування, дозволила у другій половині ХХ ст. з'явитися новій галузі знань – конфліктології. Суттєвий внесок у завершення формування конфліктології як самостійної наукової дисципліни зробив ще один американський соціолог – Кеннет Боулдінг, який здійснив спробу, спираючись на вже наявні досягнення в дослідженні конфліктів, викласти загальну теорію конфліктної взаємодії. Він зазначав, що всі конфлікти мають спільні зразки розвитку

та що вивчення саме цих спільних елементів може дати уявлення про феномен конфлікту в будь-якому його специфічному вияві [148, р. 113–115].

Отже, у процесі аналізу підходів до регулювання та вирішення конфліктів слід виділити дві взаємовиключні концептуальні теорії щодо загального оцінного боку конфліктів у сучасній науці. Водночас ці концепції розглядають конфлікт як властивість, що іманентно притаманна природі людини. Так, ряд учених (філософи, соціологи, психологи тощо) трактують конфлікт як результат соціальної напруженості, як дисфункціональний, деструктивний початок, який може й має бути подолано раціональними засобами. Інші дослідники оголошують конфлікти формами соціальної напруженості, органічною складовою суспільного процесу й характеризують їх як явище функціональне, як норму відносин між людьми, виділяючи такі позитивні функції конфлікту, як виявлення потреб та інтересів конфліктних сторін, отримання додаткової інформації, виявлення проблем; установлення рівноваги, стабільності, стимулювання й адаптації соціальної системи та її елементів (включаючи окремих суб'єктів) до зовнішнього середовища тощо. Ці підходи до осмислення функцій конфлікту доповнюють ще однією думкою, яка визнає бімодальність будь-якого конфлікту, потенційне укладання в ньому позитивного та негативного зарядів. Кінцевий же знак конфлікту – функціональні або дисфункціональні наслідки – залежить від підходу до його управління.

## **5.2. Розгляд феномену соціального конфлікту в контексті діалектичного методу**

Починаючи з кінця ХХ ст. проблему конфліктів широко досліджують у межах різних наук: конфліктології, психології, соціології, політології, економіки, філософії тощо. Звернення до праць видатних філософів не залишає сумніву в тому, що вони стали предтечою соціології та психології конфлікту, оскільки теоретизування з основних питань конфлікту (природа, причинність, взаємозв'язок конфліктів різного рівня, способи їхньому запобіганню та їхнього подолання) прямо або побічно первісно заявлено саме в історії філософської думки. Саме тому сучасній конфліктологічній науці, створюючи методологічну базу вивчення й аналізу конфліктів, доцільно спиратися на концептуальні дослідження, насамперед, соціальної філософії.

Соціальна філософія – це сукупний методологічний і теоретичний критерій, який дозволяє вибрати оптимальні раціональні дослідні методи та прийоми у висвітленні конфлікту. Вона становить категоріальну основу теорії конфлікту в широкому (універсальному) і вузькому (спеціалізованому) сенсах. З опорою на принципи соціальної філософії можливе формулювання загальних принципів розрізнення суттєвого й несуттєвого, необхідного та випадкового як у структурі конфліктних взаємин, так і структурі тих соціальних відносин, які опосередковано конфліктами; підведення методологічної бази для систематизації форм закономірності; здійснення співвіднесення змін у суспільстві, визначення субстанціональної специфіки соціального конфлікту та принципів його взаємодії з іншими субстанціональними системами (соціум, діяльність, соціальний простір і соціальний час); виявлення критеріїв істинності наукових суджень тощо. Філософські принципи й поняття, логіка філософського дискурсу не просто допомагають глибше осмислити сутність природи конфлікту, а й сприяють успішному переведенню теоретичних положень конфліктології у сферу практичного застосування [217, с. 36–37].

Зараз знову намічається повернення до філософського аналізу феномену "конфлікт". Водночас важливо підкреслити, що головним питанням філософії конфлікту було й залишається питання щодо його онтологічної сутності. Сучасна теорія конфлікту, синтезуючи два принципово відмінні погляди, виходить із того, що природі, людині та суспільству властиві як біологічні, психологічні, так і соціальні чинники, що породжують різноманітні та численні конфлікти. З іншого боку, визнають тією самою мірою наявність чинників соціально-психологічного порядку, що обумовлюють прагнення людей співпрацювати. Виходячи із цього, важливо підкреслити цю істотну особливість: природою самої людини через її здатність і прагнення до гармонійних відносин, єдності з іншими людьми передбачено внутрішній ціннісний орієнтир, який мають урахувати в межах процесу оптимізації соціального конфлікту.

Конфлікт як відкрита форма соціальної протидії, що припускає реалізацію інтересів одних за рахунок утиску інтересів інших, супроводжує людське суспільство з моменту його зародження. За первинного розгляду конфлікт є біполярним явищем – протистоянням двох начал, що виявляють в активності сторін, спрямованій на подолання суперечності, причому сторони конфлікту репрезентовано активним суб'єктом. Подальший аналіз щодо застосування терміна "конфлікт" визначено тим, у яких

саме сферах буття та пізнання розгортається суперечність, який характер протистояння сторін, як відбувається їхня взаємодія тощо. Історичний досвід свідчить, що в період докорінних змін суспільних систем загострення соціальних конфліктів є об'єктивною реальністю. Дуже часто конфлікти набували небезпечного розмаху, виходили з-під контролю як державних, так і громадських організацій; виникала реальна загроза національній безпеці країни, і суспільство опинялося на межі катастрофи. До того ж у процесі політичних зламів виявлялися й специфічні внутрішні суперечності, що додатково впливали на розвиток усіх та перебіг значної частини соціальних процесів.

Слід зазначити, що соціальний конфлікт посідає особливе місце в загальній сукупності можливих конфліктів. Він потребує особливих підходів до свого аналізу, які мають ґрунтуватися на методології соціальної філософії, зокрема на використанні методів соціального пізнання. Однак, передусім, необхідно чітко визначити сутність такого конфлікту. Так, автори Нової філософської енциклопедії вважають, що соціальний конфлікт становить "зіткнення протилежних соціальних груп, особистостей, інститутів, інтересів, поглядів, прагнень; розлад, розраду, незгоду, чвару, суперечку, що загрожує важкими соціальними наслідками" [57, с. 301–302]. Дослідники підкреслюють, що соціальний конфлікт є завершальною ланкою механізму вирішення суперечностей у системі суспільних відносин. Історія розвитку цивілізації свідчить, за їхніми словами, "про постійне виникнення та вирішення різноманітних соціальних конфліктів у різних галузях суспільного життя". Саме тому соціальний конфлікт "виявляється не відхиленням від норм, а нормою відносин людей у соціумі, формою відновлення (і заміни) пріоритетів системи інтересів, потреб, суспільних відносин" [57, с. 302].

Як відомо, соціум – це породження людської культури, яка має свою специфіку та характеристики, що суттєво відрізняються від природи. Виходячи із цього, основною відмінністю соціального конфлікту від природного є його характер. Якщо у природі поширені конфлікти більш радикального характеру, як у разі із кругообігом життя та смерті, повним руйнуванням і формуванням нових матерій, то в соціальному середовищі конфлікти покликані стабілізувати відносини між суб'єктами, повернути колишню згоду або вийти на принципово новий рівень соціального партнерства. Тобто з онтологічного погляду поняття соціальний конфлікт немислимий без поняття соціальної злагоди (консенсусу), ці два терміни

взаємовизначають один одного та в суспільстві не можуть існувати окремо. Починаючи з античних часів така ідея збереглася і в сучасних дослідженнях феномену конфлікту. Саме із цього положення і було зроблено висновок про неминучість конфлікту, його незаперечну включеність у будь-яку систему соціальних відносин [81, с. 19].

Французький соціальний психолог Х. Таузард зазначав, що соціальний конфлікт не може бути повністю описано за допомогою психологічних категорій; ворожість, агресія не завжди наявні в соціальному конфлікті, тому його не може бути приведено до власних афективних та імпульсивних аспектів. Сам конфлікт визначено автором як "ситуація, у якій дійові особи (індивіди, групи, організації, нації) або мають на меті несумісні завдання та цінності, або одночасно в конкурентній манері прагнуть досягнути одну й ту саму мету" [98, с. 100].

Звичайно, за такого підходу постає запитання: "Чи вважати конфліктом усі явища антагоністичного характеру, що мають місце як у свідомості індивідів та груп, так і у їхній поведінці на всіх рівнях суспільства, чи лише відкрите протиборство, зіткнення сторін?" Логічно припустити, що суперечності далеко не завжди спричиняють конфлікти. Для перетворення суперечностей на конфлікти необхідним є усвідомлення протилежності інтересів і відповідна поведінка [143, с. 245]. Із цього погляду конфлікт є, насамперед, усвідомленою, осмисленою суперечністю протилежних або конфронтаційних інтересів сторін, готових удатися або таких, що вже вдалися, до певного протистояння. Сьогодні правомірно говорити про утвердження підходу, що сама зовнішня ситуація не може автоматично зумовлювати розвиток конфлікту, обов'язковою умовою конфлікту є суб'єктивна невирішуваність ситуації, яка не може бути нічим іншим як інтерпретацією, оцінюванням та сприйняттям її з боку суб'єктів. Конфлікт обов'язково передбачає усвідомлення суперечності та суб'єктивну реакцію на нього.

Здійснюючи певну філософсько-методологічну систематизацію в підходах до поняття "конфлікт", можна зробити висновок про те, що здебільшого автори у тлумаченні цієї категорії відштовхуються або від поняття "суперечність" (у цьому разі вкладаючи в нього сенс "положення", "ставлення"), або від поняття "свобода волі" (взаємодія, протиборство). Навіть у підходах, де здійснюють спроби інтегрувати різні погляди, смисловий акцент проте роблять або на наявність суперечності, що лежить в основі



конфлікту (тобто на якусь даність, певний стан взаємовиключних елементів), або на взаємодію (процес, динамізм якого забезпечено спробами конфліктерів впливати один на одного). Ілюстрацією першого підходу може бути визначення конфлікту, дане К. Боулдінгом. На його думку, конфлікт "є дисонансом; поняття, протилежне конфлікту – це гармонія" [148, с. 32]. Водночас конфлікт розглядають як "суперечність, що виникає між людьми у значущих для них аспектах взаємодії та порушує їхню нормальну взаємодію, а тому викликає з боку учасників конфлікту певні дії щодо вирішення проблеми, яка виникла у своїх інтересах" [169, с. 33]. Пояснення терміна "конфлікт" через категорію "взаємодія" чітко простежують в американських учених Р. Парка, Е. Берджесса, А. Смолла. Звернувшись до соціологічної теорії П. Сорокіна, можна виявити, що як найпростіше соціальне явище він розглядає взаємодію. "Моделлю соціальних процесів можуть бути тільки процеси взаємодії між індивідами; моделлю суспільних явищ можуть бути тільки явища взаємодії людей" [111, с. 140]. Визнаючи соціальний конфлікт одним із таких явищ, необхідно зазначити, що конфлікт є, передусім, специфічним способом взаємодії між людьми. Але водночас цей спосіб взаємодії зумовлено саме наявністю суперечності як його мотиваційної основи.

Увесь арсенал таких філософських категорій, як форма та зміст, сутність і явище, загальне й одиничне, можливість і дійсність, боротьба, рух, розвиток, єдність та ін., є необхідним пізнавальним інструментарієм для формування всебічного об'єктивного знання про конфлікт і динаміку його розвитку. Однією із центральних методологічних та одночасно операціональних категорій у теорії конфлікту є парна категорія "причина-наслідок". Під причиною (лат. *causa*) "розуміють явище, дія якого викликає, визначає, змінює, виробляє або тягне за собою інше явище; останнє називають наслідком" [41, с. 353]. Причина та наслідок – це сторони, ланки універсальної взаємодії у природі й суспільстві, яка безпосередньо пов'язана з різними видами та формами матерії у процесі її руху й розвитку. Будь-який розвиток матеріальних або ідеальних систем відбувається через суперечність, постійну, безперервну зміну причин і наслідків, що знаходить своє виявлення в конфліктних взаємодіях.

Аналіз дефініцій конфлікту через філософську категорію "суперечність" дозволяє зробити висновок про те, що їхні автори пов'язують суперечність (а слідом за цим і конфлікт), передусім, з одним із його елементів – боротьбою протилежностей (інтересів, цінностей, цілей). Однак

нерозривний зв'язок поняття "конфлікт" із філософським поняттям "суперечність" зобов'язує до більш повного осмислення суперечності, яка у філософській науці, безумовно, виявляє сутність закону єдності та боротьби протилежностей: "суперечність діалектична – взаємодія протилежних, взаємовиключних сторін і тенденцій предметів і явищ, які разом із тим перебувають у внутрішній єдності та взаємопроникненні, будучи джерелом саморуху й розвитку об'єктивного світу та пізнання" [81, с. 19]. Найбільш повне філософське розуміння категорії "суперечність" (у цьому разі – визнання єдності, взаємопроникнення протилежностей) дозволяє уникнути дещо усіченого у смисловому плані розуміння як соціальної суперечності, так і соціального конфлікту, а отже, побачити й нові підходи до можливостей регуляції конфліктів. Метафізичне розуміння суперечності породжує все суще, початковий рух, що створює "енергію" для процесів розвитку. Відносини між конфліктними сторонами є суперечностями не тільки тією його мірою, де сторони представляють протидіючі сили за певні інтереси, але й тією – не менш важливою складовою суперечності, – де сторони взаємообумовлюють, доповнюють один одного, становлять діалектичну єдність і діалектичну цілісність. Таке розуміння суперечності дає можливість стверджувати, що соціальний конфлікт є і протидією суб'єктів, і їхньою єдністю.

Для виявлення справжніх джерел виникнення конфлікту потрібно добиратися до сутності суперечності, що його породило. Оскільки причина неминує породжує наслідок, то це є методологічною підставою для аналізу конфлікту як ланцюга безперервних стадій, кожна з яких є причиною наступної стадії ("наслідку"); одночасно кожний наслідок є причиною для подальших стадій тощо. Сторонами цього методологічного підходу є, по-перше, уявлення про конфлікт як про одну із загальних, універсальних (разом із солідарністю) форм взаємодії соціальних індивідів і груп у суспільстві; по-друге, усвідомлення того, що на рівні емпіричної реальності та первинних теоретичних узагальнень категорії причини й наслідки сприяють систематизації, упорядкуванню досить суперечливого та різно-рідного вихідного матеріалу. Таким чином, категорія "причина-наслідок" стає ключовою для аналізу структури, динамічних характеристик конфлікту, виявлення його латентних і відкритих стадій розвитку [207, с. 5–6].

Будь-який предмет, явище містять суперечність, тобто єдність протилежностей, взаємодія яких із неминучістю приводить до кількісних і якісних змін та розвитку. Суперечність є системою відносин, у межах

якої протилежності (несумісні одна з одною сторони) породжують одна одну, взаємопроникають і переходять одна в одну, формуючись у щось інше (нове). У змісті та структурі будь-якого конфлікту виявляють наявність двох протиборчих сторін, що перебувають в опозиції одна до одної, визначають динаміку та напруженість їхніх взаємовідносин, розкривають механізм взаємовпливу цих сторін, тобто єдність полярно протилежних сил. Із погляду практичної (емпіричної) застосовності такий підхід дозволяє: а) виділити суттєві властивості й елементи конфлікту; б) виявити джерела й умови зародження та розвитку конфлікту; в) позначити моменти, процеси взаємопереходу протилежностей (позицій, інтересів, мотивів, настанов).

Звідси випливає важливий висновок: конфлікт, як зазначає Геґель, "не слід уважати тільки за якусь аномалію, яка зустрічається лише іноді: він є негативним у його істотному визначенні, принципом усякого саморуку, що полягає не в чому іншому, як у деякому зображенні суперечності", його потрібно, отже, трактувати як явище об'єктивне, таке, що принципово неможливо знищити [25, с. 420–421]. За Геґелем, розвиток і вирішення внутрішніх суперечностей неминуче має закінчуватися примиренням протилежних суспільних інтересів. Слід зазначити, що цю ідею Геґеля представники ряду конфліктологічних напрямів згодом використовували як обґрунтування міжкласової солідарності та соціального партнерства.

Таким чином, стверджено наявність суперечностей в усьому суцюзі – у природному, духовному та соціальному світі. Суперечності в матеріальних утвореннях, духовній сфері, процесі пізнання є джерелами всякого руху, зміни у природі, соціумі та процесі мислення. Для повноти аналізу внутрішнього зв'язку між суперечністю й конфліктом доцільно спиратися на діяльнісний підхід. Він дозволяє виділити суб'єктивну складову конфлікту, побачити відмінність у потребах, інтересах, мотивах, цілях соціальних суб'єктів (індивідів, груп, класів, націй). Дійсно, жодна конфліктна взаємодія не може не відобразитися в почуттях і розумі людини. Виходячи із цього, можна стверджувати, що будь-який конфлікт є усвідомленням та емоційно-чуттєвим обробленням будь-якої суперечності.

Однак вирішальне значення в соціумі та для соціуму мають соціальні суперечності. Такі суперечності є особливими (приватними) щодо загального, тобто до суперечностей, властивих природі, матеріальному світу. Суперечності, що виникають з об'єктивних, не залежних від людини

причин, можуть набувати соціального змісту, якщо вони починають впливати на зміну соціальних процесів та інститутів, становлення нових пізнавальних і наукових методів. Якщо вони не справляють безпосереднього впливу на життя соціуму, то залишаються "річчю в собі". Соціальні суперечності можна було б назвати рукотворними, оскільки вони становлять результат діяльності соціальних суб'єктів. Із цього погляду суспільство можна розглядати як динамічну систему соціальних взаємозв'язків індивідів і груп, як систему спільної багатофакторної та багатофункціональної діяльності, як досить рухому матрицю розподілу статусів і ролей соціальних суб'єктів. Незліченна кількість векторів, які є вчинками (за М. Бахтіним) або соціальними діями (за М. Вебером), становлять багатоваріантну рівнодійну соціального розвитку суспільства або будь-якої його сфери (економічної, політичної тощо). У ряді випадків така рівнодійна, що має тривалий, відтворений характер, може набувати характеру соціального факту (у ряді випадків – соціальної закономірності). Тоді він є щодо окремого індивіда зовнішньою для нього силою, об'єктивною реальністю. Сутність соціальної суперечності – це результат, рівнодійна векторів сукупної творчо-перетворювальної, інтелектуальної, фізичної та інтуїтивної діяльності соціальних суб'єктів (індивідів, груп) [223, с. 4–5].

Практично жодна соціальна дія – якою би раціональною вона не була – не реалізується повністю, відповідно до поставленої мети. На шляху соціальної дії зустрічається певна кількість чинників об'єктивного та суб'єктивного змісту, які значно впливають на неї. Кількість останніх різко зростає в міру ускладнення соціальних дій і їхніх перетинів у просторі та часі, залучення в ці дії нових дійових осіб – суб'єктів, які мислять і мають свої інтереси й мотиви, різні здібності, рівні підготовки до цього виду діяльності та прагнуть до того ж до досягнення соціо- або егоцентристських цілей. Складність і різноманіття соціальних суперечностей породжує гігантську кількість соціальних конфліктів. Розкриття змісту конкретного конфлікту не завжди є безпосереднім розкриттям змісту соціальної суперечності.

Соціальна суперечність у чистому вигляді рідко себе маніфестує: генетично та змістовно вона часто переплетена з іншими соціальними суперечностями. Так, економічні суперечності можуть існувати в органічній єдності із соціальними, національними та іншими формами конфліктів. Можна стверджувати, що соціальний конфлікт не завжди є прямим

логічним продовженням соціальної суперечності; він може стати наслідком дії й декількох соціальних суперечностей. Звідси випливає, що осмислення й емоційно-почуттєве оброблення соціальної суперечності та її врегулювання здійснюють через соціальний конфлікт. Інакше кажучи, соціальний конфлікт – вища форма вирішення соціальної суперечності. Приховані до певного періоду соціальні суперечності є не що інше, як початок зав'язування предконфліктної ситуації та потім латентного, часто неусвідомленого перебігу конфлікту, період накопичення енергії. Перетворення латентного конфлікту у відкритий – це логічне продовження та завершення конфліктного процесу (соціальної суперечності). Складність сприйняття такого формулювання проблеми обумовлено тим, що зазвичай під суперечністю звикли розуміти зіткнення протилежностей на макрорівні (громадські, національні, міжнародні та інші суперечності) або мезорівні (внутрішньопартійні суперечності між центром і регіонами) і майже зовсім не розглядають суперечності на мікрорівні (сім'я, мала група). Навіть більше, переважним є уявлення про те, що різні кризи, конфлікти, протестні рухи, які відбуваються на мезо- і мікрорівнях, дедукуються із соціально-економічних макроподій і закономірностей, що мають об'єктивний характер. Однак логіку реального історичного процесу не зведено тільки до такого одностороннього трактування, вона передбачає наявність зустрічного індуктивно обумовленого процесу: сходження, наростання конфліктних, суперечливих взаємодій від міжособистісних, групових до класових, міжетнічних, міждержавних. Обидва потоки конфліктних взаємодій перебувають у діалектичній взаємодії, додатково "підживлюючи" один одного, або посилюючи руйнівну енергію, або придушуючи її, що наочно простежують у ситуації суспільної кризи [207, с. 7].

Слід зазначити, що рух від мікрорівня до макрорівня передбачає наростання численних змінних: агентів конфліктних ситуацій, інтересів, мотивів участі/неучасті, розподілу соціальних ролей, лідерства та ін. Тому вирішення та врегулювання конфліктів на мікрорівні здійснюють більш продуктивно, оскільки тут фіксують досить повно й детально об'єкт домагань, позиції та інтереси учасників конфліктної взаємодії, його масштаб і зону поширення. Водночас на вищих рівнях соціальної реальності позиції, інтереси багатьох безпосередніх та опосередкованих учасників часто неоднозначні, завуальовані й розмиті. Масові макроконфліктні явища, з огляду на зберігання в часі, повторюваність, стійкість, суспільну значущість зв'язків і соціальних норм, що існують у певних сферах людської діяльності, набувають форми закономірних, об'єктивних процесів.

Соціальні суперечності виникають через невирішені людиною проблеми, які їй незрозумілі із-за певних чинників, що обмежують пізнавальні здатності (соціокультурні, психологічні, моральні, фізіологічні та ін.), або байдужості до них соціальних суб'єктів, оскільки не порушують їхнє автономне буття й суверенність і зберігають безпечну дистанцію між причинами та наслідками, з одного боку, суперечностями й індивідуальної безпекою, з іншого. Соціальний конфлікт виявляє свою істинність тоді, коли в наявності є об'єкт домагання. Через нього починається зіткнення інтересів, ціннісних орієнтацій, цільових настанов, відбувається оформлення позицій протиборчих сторін. Таким чином, соціальний конфлікт – це усвідомлення порушення гармонії та злагодженості системи, порушення структурно-функціональних зв'язків, незалежно від того, внутрішній це світ людини чи взаємини між двома або кількома індивідами, усередині соціальної групи або організації, інституту, держави та між ними. Ці процеси виникають як усвідомлена необхідність, умова зміни середовища.

Виниклий конфлікт набуває своєї форми виявлення, яка означає, що суперечність стала предметом сприйняття, уваги індивіда або соціальної групи, можливо й не завжди повністю усвідомленим, тобто суперечність починає виходити зі стану "річ у собі", виявлятися, оформлятися в конфлікт. Суперечність, причини та динаміка якої до певного часу приховані від безпосереднього чуттєвого сприйняття, особливо в ситуації буденності, очевидно, належить до категорії сутності. Зрештою, сутність суперечності розкривається у вигляді досить конкретних явищ, що чуттєво сприймаються й емпірично фіксуються, тобто конфліктів. Тому логіка дослідження змісту, структури, форм і функцій конфлікту має виходити на більш широке коло соціальних проблем і закінчуватися не тільки пошуком причин та умов виникнення соціальних конфліктів, а й виявленням витоків соціальних суперечностей.

Соціальні конфлікти нашого часу можуть бути зумовлені тривалою та глибокою кризою в суспільно-політичній, соціально-економічній і навіть у духовно-культурній сферах суспільного життя України. Їхніми безпосередніми причинами можуть бути втрата роботи чи навіть загроза її втрати, низький рівень заробітної плати, різні вияви соціальної нерівності та несправедливості. Усі ці негаразди підвищують імовірність виникнення конфліктних ситуацій. Крім того, на неї певною мірою впливає зміна системи життєвих цілей і цінностей людей, посилення індивідуалізму та помітна трансформація характеру відносин із поширенням міжособистісного

спілкування, переважно, на суто ділових засадах, утратою доброзичливості, людяності та яскравого емоційного забарвлення дружніх відносин. Одним із центральних питань, що потребують свого вирішення у процесі дослідження онтологічної сутності конфліктів, є питання про причини та чинники, які обумовлюють виникнення конфліктних ситуацій і їхнє переростання в конфлікт. Складність їхнього вивчення полягає в тому, що, по-перше, досліднику важко відслідковувати увесь процес виникнення та розвитку конфліктної ситуації. По-друге, складність, різноманіття і суперечливість взаємовідносин між людьми породжують стільки можливих причин для виникнення напруженості, що з абсолютною точністю вказати першоджерело конфлікту часто не можуть навіть самі його учасники. Тому й між дослідниками проблематики, пов'язаної з конфліктами, існують суперечності, пов'язані з тим, наскільки стійкими, стабільними чи, навпаки, залежними від конкретних ситуацій взаємодії та взаємовідносин виявляються детермінанти вияву конфлікту.

Для більш глибокого розуміння онтологічного статусу конфлікту слід звернути увагу ще й на ту важливу обставину, що сутність і зміст конфлікту, його причини можуть істотною мірою залежати від конкретних особливостей сфери діяльності, соціального та професійного середовища, у якому конфлікт, власне, і відбуваються. Цю залежність зумовлено такою сукупністю чинників. По-перше, цілі, зміст і характер практично будь-якої діяльності містять певні суперечності, які посилюються ще й відмінністю цілей і прагнень учасників цієї діяльності. По-друге, звичайно для її учасників характерним є різний рівень освіченості та вихованості, їхньої загальної та професійної культури. По-третє, учасники спільної діяльності звичайно відрізняються один від одного своїми психічними характеристиками, зокрема, передусім, різним рівнем конфліктності. По-четверте, саме ставлення різних людей до своєї професії та професійної діяльності, її ціннісне сприйняття й розуміння її соціальної значущості теж може становити досить широкий спектр відмінностей. По-п'яте, цілі, зміст і характер будь-якої діяльності з часом зазнають певних змін, зумовлених досягненнями науково-технічного й соціального прогресу, мінливістю індивідуальних і суспільних потреб та переваг людей. Серед учасників же спільної діяльності майже завжди є як інноватори, які прагнуть до нового, більш досконалого, так і люди, які не сприймають нового через свою інерційність, залишаються прихильниками традиційних змісту та способів діяльності, що також об'єктивно створює передумови конфліктності [217, с. 8–9].

Усвідомлення онтологічних аспектів феномену конфлікту неможливе й без урахування того факту, що спільна діяльність людей та зумовлена нею їхня взаємодія і спілкування відбуваються у складному просторі взаємозв'язків між різними об'єктами, системами та явищами зовнішнього світу. Ось чому ускладнення умов і характеру самого людського буття породжує відповідне ускладнення цілей та характеру взаємодії, неоднозначність, а то й невизначеність ставлення різних її учасників до партнерів, самої взаємодії та своєї участі в ній. Отже, істотними потенційними чинниками конфлікту можуть бути також і феномени людської взаємодії та міжособистісного спілкування, оскільки вони посідають чільне місце серед інших монад у загальній структурі індивідуального й суспільного буття сучасної людини, здійснюючи значний вплив на її фізичний, психічний та інтелектуальний розвиток, соціалізацію. Усе це позначається на її характері й самопочутті [98, с. 102].

Сучасна філософія людського спілкування взагалі вважає його цікавим, складним і суперечливим явищем. Із позицій цього дослідження слід зазначити хоча б ту обставину, що спілкування може бути як джерелом конфлікту та його середовищем, так і ефективним засобом його подолання. Таким чином, сам конфлікт, його складність і суперечливість зумовлено величезною кількістю різноманітних чинників об'єктивної та суб'єктивної природи. Водночас обидва два полюси конфліктногенності ще й активно взаємодіють між собою, посилюючи рівень складності самого конфлікту й пошуку шляхів і засобів ефективного його подолання.

Однак необхідність у такому подоланні потребує глибокого проникнення в саму феноменологію та онтологію конфлікту. Уважають, що цьому може сприяти знайомство із працями відомого німецького філософа Г. Плеснера, одного з родоначальників філософської антропології, який дійшов до філософсько-антропологічних узагальнень через осмислення біофізичних аспектів людського ества, поєднуючи їх із культурно-духовними. Оскільки ж конфлікт є екзистенціалом суто людського походження й одним із модусів людського буття, його сутність також пов'язана як із біофізичною та біопсихічною, так і з культурно-духовною природою людини. Онтологічний статус конфлікту як екзистенціалу може виявлятися у складній взаємодії індивідуального й соціального та призводити як до позитивних, так і до негативних наслідків. Подолання ж конфлікту залежить виключно від людини, від її інтелектуального розвитку й морально-етичних позицій, від вихованості та переважання загальної психологічної спрямованості чи то на співпрацю, чи то на конфронтацію.



Питання про онтологічну сутність конфлікту пов'язано з розумінням природи й буття людини, характеру її взаємодії з іншими індивідами, суспільством і державою. У контексті буття конфлікту як елемента соціальної реальності слід зазначити такі проблеми:

- зростають кількісно і трансформуються за змістом передумови та причини виникнення конфліктів. Разом з "історично-традиційними" соціально-економічними та політичними причинами дедалі більшого значення набуває протистояння в боротьбі за володіння і використання інформації в різних сферах буття;

- зменшується часовий інтервал визрівання й активації між останнім і попереднім конфліктом у межах однієї сфери соціальної реальності;

- перебіг конфліктів характеризується непередбачуваністю, нелінійністю та швидкоплинністю [223, с. 102].

Одним із центральних питань, які потребують свого вирішення в дослідженні конфліктів, є питання про причини та чинники, що обумовлюють виникнення конфліктних ситуацій і їхнє переростання в конфлікт. Складність вивчення цього явища полягає в тому, що досліднику важко простежити увесь процес виникнення й розвитку конфліктної ситуації. Між дослідниками цієї проблематики існують суперечності, пов'язані з тим, наскільки стійкими, стабільними або ж, навпаки, залежними від конкретних ситуацій взаємодії розглядають детермінанти вияву конфлікту. Тих, хто пов'язує конфліктність з утвореннями, стабільними в часі (диспозиціями, конфліктними рисами особистості, настановами), умовно зараховують до диспозиційного підходу. Ті дослідники, які схильні розглядати конфліктну поведінку особистості як результат виняткового впливу ситуаційних чинників, що не залежить від "внутрішнього" ментально-мотиваційного, змістового плану, належать до представників ситуаційного підходу.

В умовах інтеграційних процесів, що відбуваються у всіх сферах суспільного життя, відповідно зростає взаємозалежність політичного, економічного, духовного, релігійного та інших сфер буття народів і країн. Конфліктна ситуація локального масштабу може перерости в континентальний чи глобальний конфлікт, оскільки до локального конфлікту приєднуються ті сили, інтереси яких зазнають утрат у конфліктному протистоянні. Первинні конфліктні сторони, до яких поступово приєднуються всі "зацікавлені", разом утворюють значні протилежні сторони конфлікту.

Отже, однією з характерних ознак сучасного конфлікту є (порівняно з іншими історичними епохами) щораз більша кількість суб'єктів конфліктних процесів та їхня масштабність. Зазначені характеристики, своєю чергою, спричиняють хвилеподібно нарощуваний резонанс поширення та непередбачувані наслідки конфліктної боротьби [242, с. 38–39].

У сучасній конфліктологічній науці загалом значну увагу приділено пошуку форм і засобів контролю за конфліктами, їхньому врегулюванню та вирішенню. Урегулювання конфліктів становить певний спосіб впливу на конфліктні сторони, що справляється, із метою утримати конфлікт у цивілізованих рамках, але на основі сформованих відносин, у межах чинної політики. Пошук технологій регулювання конфліктних взаємовідносин завжди спирається на вирішення низки універсальних завдань, спрямованих, залежно від основної настанови, на врегулювання чи вирішення суперечливих ситуацій: перешкодити розвитку конфлікту або його ескалації, а отже, переходу до такої фази, яка значно збільшує соціальну ціну його врегулювання; вивести всі латентні, неявні конфлікти у відкриту форму для того, щоб зменшити неконтрольованість процесів протиборства; запобігти випадковим, "обвальним" потрясінням, на які неможливо буде правильно й оперативно реагувати; мінімізувати ступінь соціального напруження, викликаного перебігом політичного конфлікту в суміжних із політичною сферах суспільного життя [54, с. 9]. Надзвичайно важливим є інституціоналізація перебігу будь-якого конфлікту. Інституціоналізовані конфлікти відбуваються в межах соціальних інститутів, які дозволяють зробити їх підконтрольними чинним у суспільстві правилам політичної гри за відповідними правовими процедурами.

Некласична наука (кінець XIX – середина XX ст.) містить у своєму змісті розуміння історичності картини світу, допущення альтернативності й додатковості описів однієї реальності; залучення суб'єкта в об'єктивний процес пізнання; унесення нових смислів у категоріальні системи, спрямовані на фіксацію процесуальності, імовірно, невизначеності, випадковості тощо. Для некласичної конфліктології це, можливо, той етап, коли конфліктологічне знання уявляють як історично мінливе та парадигмальне.

Постнекласична наука (остання чверть XX ст. – наші дні) характеризується взаємодією підходів і картин реальностей у різних науках та появою міждисциплінарних досліджень; розглядом об'єктів дослідження як нелінійних, нестабільних, нестійких. Постнекласичну конфліктологію можна уявити як конфлікт відносин нестабільних, нелінійних сутностей, якими можуть бути зовнішнє середовище, індивіди у вигляді окремих

суб'єктів та об'єктів, а також групи різного виду [207, с. 7]. Сучасні наукові уявлення дозволяють говорити про формування постнекласичної онтології, що становить цілісну систему поглядів на весь світ, а не тільки конфлікти. Постнекласична онтологія в умовах сучасного світу та сформованого стану науки необхідна й можлива. Виникає питання конституювання онтології на підставі постнекласики. Постнекласична наука та некласична раціональність привносять нові філософські погляди на конфлікт як категорію буття й онтологію конфліктологічного знання, що дає можливість конституювати зазначену онтологію в контексті постнекласичної науки в певних напрямках. Відкритість онтології як системи, можливість обміну інформацією з навколишнім середовищем дозволяють усунути наявний розрив між природничими й соціально-гуманітарними уявленнями конфліктологічного знання та дати йому нові онтологічні інтерпретації.

Таким чином, плюралізм наукових уявлень, множинність можливих інтерпретацій дійсності робить можливим і необхідним вивчення конфліктів різного рівня світу на єдиній онтологічній основі. Існування складних "людинорозмірних" систем, що розвиваються та беруть участь у конфліктах, ставить проблематику конфліктів на системний і синергетичний рівень постнекласичної науки.

## Розділ 6

# Демократія: політичні та духовно-культурні трансформації інформаційного суспільства

### 6.1. Цінності демократії

Демократія є історичним досягненням і найважливішою цінністю західного світу. Як політичний чинник розвитку античної цивілізації демократія сприяла виникненню систематичного раціонального пізнання, проте серед відомих представників світової філософської думки завжди чимало тих, хто є противником демократії та ставить під сумнів її духовний зміст. І справді, уже нічого не можна вдіяти з тим, що "антидемократична інвектива виявилася скріпленою печаткою геніальності Платона й Арістотеля" [75, с. 116]. Авторитет давньогрецьких класиків був настільки великим, що сам термін "демократія" ("влада народу") тривалий час зберігав негативне забарвлення і його замінювали поняттям "республіка" ("справа громади") [11, с. 23–24]. Разом із тим у сучасній західній культурі слово "демократія" часом "ототожнюють з усіма мислимими чеснотами, включаючи свободу, прогрес, ефективність тощо" [11, с. 9].

У ході суспільно-історичної боротьби за демократію орієнтиром є її цінності (свобода, справедливість, права людини та ін.) і найзагальніші ідеї. Тому філософський розгляд духовних аспектів демократії, який залишає "за дужками" проблему її політичної доцільності, можна вважати цілком виправданим. Так, М. О. Бердяєв підкреслював, що демократія стала культурним явищем, і зробив предметом дослідження її "духовні першооснови", "граничне виявлення" та ідейний зміст [209].

К. Маннгейм захищав тезу, згідно з якою "політична демократія – лише один із виявів усепронизливого принципу культури" [229, с. 168].

Великий внесок у вивчення соціально-культурних, ціннісних аспектів демократії зробили І. О. Ільїн, Б. О. Кістяковський, Ф. А. Степун, П. Б. Струве, Л. О. Тихомиров та ін.

Серед сучасних робіт, які стосуються культурних аспектів демократії, можна назвати історико-філософські дослідження Е. Я. Баталова [11], А. Г. Власкіна [21], Т. В. Кудрявцевої [75], Е. Б. Купріяничевої [226], Д. Б. Петруханова [238] та ін.

Осмислення феномену демократії було надзвичайно актуальним для мислителів кінця XIX – першої половини XX ст., коли в Російській імперії та Європі відбувалися революційні події, установлювали диктаторські режими, спостерігали кризу демократичних ідей та інститутів. Не менш важливою ця проблема залишається на рубежі XX – XXI ст., коли інформаційне суспільство породжує механізми симуляції демократії, а в культурі постмодерну іронічно трактують цінності класичної епохи.

За всіх різноманітних тлумачень і варіацій демократія – це, передусім, особлива форма організації владних відносин, а саме – влада всіх, багатьох, більшості. Ще однією суттєвою ознакою демократії є забезпечення прав і свобод громадянина [11, с. 21].

За свідченням Арістотеля, зосередження верховної влади в руках більшості та свобода – це саме ті риси, за якими найчастіше визначали демократію. Водночас він пояснював, що правління більшості було покликане забезпечити справедливість і рівність, а під свободою розуміли можливість жити за своїм бажанням, хоча, на думку давньогрецького класика, це слід розцінювати негативно, "адже слід уважати життя, котре погоджено з державним устроєм, не рабством, а порятунком" [4, с. 50].

Новий час приніс із собою усвідомлення того, що однієї участі більшості у владі недостатньо, необхідне визнання верховенства закону, перед яким є рівними всі. Саме так мають реалізувати принцип справедливості, у якому багато хто вбачає сенс демократії [24, с. 337].

Ліберально-демократична думка акцентує особливу увагу на тих, хто належить до меншості, її побудовано навколо визнання того, що більшість може помилятися, а також пригнічувати меншість. Із цього погляду справедливість мають забезпечувати захистом автономії особистості та прав соціальних меншин.

Однак лібералізм – це свого роду поступка, його не закладено в самій природі демократії, яка потребує суворого підпорядкування меншості більшості. Х. Ортеґа-і-Ґассет зазначав: "Лібералізм – це правова основа, згідно з якою Влада, якою б могутньою вона не була, обмежує себе і прагне, навіть на шкоду собі, зберегти в державному моноліті порожнечі для виживання тих, хто думає та відчуває наперекір їй, тобто всупереч силі, наперекір більшості. Лібералізм, і сьогодні варто про це пам'ятати, – це межа великодушності: це право, яким більшість поступається на користь меншості, і це найблагородніший заклик, який коли-небудь звучав на землі. Він сповістив про рішучість миритися з ворогом

і, мало того, ворогом слабким. Важко було очікувати, що людський рід зважиться на такий крок, настільки красивий, настільки парадоксальний, настільки вишуканий, настільки акробатичний, настільки неприродний" [92, с. 84].

Отже, якщо автократія (влада одного), аристократія й олігархія (влада небагатьох) апелюють до традиції, згідно з якою право голосу мають тільки кращі та враховують лише істину або верховну авторитетну думку, то демократія в ідеалі надає можливість брати участь у владі максимально широкому колу громадян і визнає значення кожного голосу та думки. Як уже було сказано, демократичне рішення більшості володіє силою, оскільки воно влаштовує переважну кількість людей і, таким чином, є більш справедливим, а не тому, що воно виявляє істину або наближається до неї. Як зазначав Р. Декарт, "... більшість голосів не є незаперечним свідченням на користь істин, які нелегко піддаються відкриттю, через те що на такі істини натрапить швидше окрема людина, ніж цілий народ" [47, с. 271].

Але аж ніяк не відкриття істини, а вільно досягнутий у ході дискусії консенсус – ось одна з найважливіших цінностей демократії. Дж. Дьюї писав: "Карлейль, застосовуючи свій дар сатири, висловив ідею, згідно з якою люди в залі зібрань, розмовляючи один з одним, можуть визначити справжній стан громадських справ не більше, ніж справжній стан речей у таблиці множення; проте ... коли люди, удаючись до кийків, будуть спотворювати та вбивати один одного, щоб довести, чому дорівнює сім по сім, то досить буде обґрунтованих причин звернутися до дискусій і переконань навіть і в цьому останньому випадку [52, с. 145].

К. Маннгайм звертав увагу на те, що коли Р. Декарт заявляв, що для істинного знання необхідні "ясні й чіткі" ідеї, він використовував "демократичні критерії" у сфері епістемології. К. Маннгайм писав: "Очевидно, що ідея "богоодкровенної істини" є несумісною з демократією. Демократичний спосіб мислення відкидає будь-яке знання, що претендує на істину, яке здобувають через особливі канали, відкриті лише для обраних. Воно сприймає як істину тільки те, у чому може переконатися кожен на власному досвіді, або те, що може бути незаперечно доведено методами, які кожен у змозі відтворити. Ясно, що таке визначення істини тісно пов'язане з фундаментальним демократичним принципом невід'ємної рівності всіх людей" [229, с. 176].

Неможливо заперечити, що раціоналісти ранньомодерної доби зробили колосальний внесок в емансипацію особистості та демократизацію суспільства. Вони переключили увагу на суб'єкта вільного мислення, розглядали критичну думку як основу особистості, виступаючи тим самим проти релігійного догматизму. Однак слід зазначити, що духу демократії не відповідає догматизм усякого роду, зокрема й такий, як віра в досягнення абсолютної істини. Претензію на пізнання й поширення абсолютної істини в деякому розумінні можна розцінювати як тоталітаристську. Демократії ж найбільшою мірою відповідає релятивізм, згідно з яким знання може мати тільки відносну істинність, установлення якої не приводить до припинення дискусії.

М. О. Бердяєв уважав, що демократії притаманна крайня форма релятивізму, вона є скептичною. Терпимість, яку в ній стверджують, стає можливою тільки завдяки індиферентності, яка, зі свого боку, викликана нездатністю провести межу між істинним і хибним, так само як між добрим і злим [209].

Г. П. Федотов підкреслював, що "на політичному імморалізмі може вирости тільки тиранія". Він уважав, що "більше від всякого іншого ладу демократія потребує "чесноти" [246, с. 160]. А Дж. Дьюї був упевнений у тому, що "джерело американської демократичної традиції – морального порядку ..., тому що воно ґрунтується на вірі у здатність природи людини домагатися особистої свободи, супроводжуваної повагою й увагою до інших людей і соціальною поступливістю, побудованою на згуртованості, а не на насильстві" [52, с. 179]. Однак слід визнати, що у плюралістичному просторі демократії відсутні чіткі критерії моральності. На практиці демократична влада байдужа до віри, яку сповідує громадянин, і поглядів, яких він дотримується, до того часу, поки їхні висловлювання та реалізація не заходять у явну суперечність із забезпеченням прав і свобод інших громадян.

Загалом кажучи, поняття істини як таке втрачає значущість у демократичному дискурсі, тоді як поняття "особиста думка", "плюралізм думок", навпроти, стають центральними та на них всіляко акцентують.

У контексті демократії заклик пізньоантичних скептиків до "утримання від суджень" здається неактуальним, на відміну від настанови софістів на переконання, нав'язування того, у чому не впевнений, але що дає користь.

Уважають цілком очевидним, що кожен може виробити власне уявлення з певного питання і має повне право її висловити, незалежно від того, наскільки воно є обґрунтованим, моральним або авторитетним. Вольтер закликав думати самостійно й дозволити цей привілей іншим. Його біограф Е. Холл інтерпретувала ставлення французького просвітника до свободи слова в такий спосіб: "Я не схвалюю те, що ви говорите, але готовий померти, захищаючи ваше право говорити це" [194, р. 199]. Це висловлювання, парадоксальне та ефектне, але як мінімум, спірне за своїм змістом, зазвичай приписують Вольтеру. Воно стало надзвичайно відомим і повсякденним. У ньому мова йде про захист загального принципу – свободи слова, але водночас міститься також настанова на безпринципність у кожному конкретному випадку, коли висловлюють помилкове або аморальне, із чийогось погляду, судження. Цю безпринципність можна назвати також індиферентністю або, якщо хочете, терпимістю.

Х. Ортега-і-Гассет у негативному сенсі говорив про "право не бути правим", якого набуває "людина маси". Залучена до обговорення, вона, насправді, не прагне пізнати істину, а лише реалізує у висловлюванні свою волю. Це може стати шляхом до вседозволеності та насильства [92, с. 81–82]. Дійсно, за відсутності критеріїв істинності й авторитетів страждає дисципліна мислення та висловлювання, а згодом і вчинків. Але у просторі демократичного "несумірного дискурсу" по-справжньому важливо лише те, щоб поняття власної думки не підмінювали поняттям верховної думки або істини в останній інстанції, тоді дискурс зберігає свій характер і не вироджується в тоталітарний.

Духу демократії найбільшою мірою відповідає ренесансне розуміння людини. Її гуманістичний зміст виявляють в акцентуванні індивідуальності людини, визнанні за нею невід'ємних прав і необмеженої свободи вибору. Хоча, насправді, вибір може бути нав'язаним, мислення – стереотипним, власна думка з того чи того питання – сформованою під впливом іззовні, нарешті, її взагалі може не бути.

Між тим усі віддані голоси під час підрахунку арифметично однако-ві. Постає запитання: "Чи є це дійсно справедливим і чи не є ця рівність "зрівнялівкою"?" Нарешті, чи розумно прирівнювати компетентну, обґрунтовану думку до будь-якої іншої? Звісно, ні, але, насправді, прирівнюють навіть не думки, а емоції й почуття які за ними криються та їх обумовлюють.



Ухвалене рішення має, передусім, емоційно задовольнити більшу кількість людей.

Дуже важливо підкреслити, що для демократії є характерним терпиме ставлення до людини, якій вона дає можливість залишатися собою й не потребує відповідності високим ідеалам. Тоталітарні системи ставлять жорсткі межі, що є часто виправданими або обґрунтованими з раціонального погляду, але не враховують і репресують позарозумну частину психіки людини. Наприклад, Платон уважав, що всі мають працювати за здібностями для блага суспільства, і це здається цілком розумним, але не переконує тих, хто хоче співати, не маючи голосу, або байдикувати, або працювати тільки заради власного збагачення. Демократія щодо цього є набагато більш реалістичною. Вона забезпечує комфортний громадський клімат не тільки тому, що дозволяє кожному індивіду відчувати свою значущість, а тому що позбавляє його від необхідності стримувати свої почуття й інстинкти (подібні до власницьких), страждати від усвідомлення своєї інтелектуальної та моральної недосконалості.

Говорячи про сучасну демократію, Б. М. Парамонов зазначив, що вона "схильна прощати, а не засуджувати", чому посприяла відмова від просвітницького культу людини. Раціоналізм потребує об'єктивності та справедливості, тоді як прощення характерне для релігійної свідомості, якій більшою мірою відповідає демократія в наші дні [95, с. 179].

Так чи інакше демократичне бачення людини завжди відрізняється поблажливістю, а сьогодні вона здається практично безмежною, оскільки межі дозволеного постійно розширюються (що дуже слабо нагадує про зв'язок демократії з християнською релігійною свідомістю).

Широко відомою є критика демократії прихильниками правління кращих, до яких Платон зараховував інтелектуалів, а Ф. Ніцше – героїв. В умовах демократії не потрібно бути ні високоінтелектуальною, ні героїчною особистістю, щоб прийти до влади або брати в ній участь. Демократія є прозаїчною за своїм духом, оскільки вона в певних аспектах зрівнює людей, установлює пріоритет більшості та спирається на людину маси.

Водночас у демократичному суспільстві особистість зберігає свою автономію. Індивіди, що формують ситуативну демократичну більшість, є вільними у своєму русі атомами суспільства, окремими самостійними одиницями, які можуть долучитися до інших, а можуть дистанціюватися від них.

М. О. Бердяєв бачив у цьому принциповому положенні черговий недолік демократії, на його думку, нездатної виявити духовні прагнення й реальну волю народу як цілісного організму [209]. "Демократія спроможна тільки механічно підсумовувати волю всіх, але загальної волі, органічної волі народу від цього не виходить. ... Волю цю виявляють у всьому історичному житті народу, усьому складі його культури і, передусім, ... у релігійному житті ... ", – стверджував мислитель [209].

Дійсно, волевиявлення демократичної більшості має кон'юнктурний характер. Негативний результат референдуму про незалежність Шотландії, проведеного 2014 р., було б доречніше пояснювати в термінах соціології, політичних технологій, ніж метафізики або історіософії, не виключаючи, зокрема, того, що повторний референдум, проведений найближчим часом, міг би дати протилежний результат.

На думку А. Ю. Мельвіля, невизначеність результатів демократичного процесу за визначеності його процедур як базової риси демократії приводить до того, що в реальному політичному житті існують дуже різні типи та форми демократії [90, с. 18].

Невизначеність, закладена в демократії, тягне за собою значні ризики. За умов тоталітарного режиму зрозуміло, хто здійснює владу, яка ідеологія є панівною тощо. Тоді як за умов невизначеності люди не відразу можуть адаптуватися до ситуації, що змінюється. Результати народного волевиявлення можуть спровокувати як позитивні, так і негативні зміни. Однак, згідно з К. Поппером, важливіше те, що за всієї сумнівності "чеснот демократії" вона єдина дає можливість без кровопролиття позбавлятися від "поганих правителів" [241]. До того ж слід ураховувати, що сама можливість змін, періодичного оновлення суспільного життя має величезну цінність.

Об'єктивний погляд на демократію підтверджує, що вона далеко не завжди є інструментом розуму. Не випадково М. Шелер використовував термін "демократія настрою" (нім. *Stimmungsdemokratie*), яка, на відміну від "демократії розуму" (нім. *Vernunftdemokratie*), реалізує минущі емоційні імпульси. Між іншим, це пояснює широкі можливості й успіхи сучасних політичних технологів, які вміло маніпулюють суспільством. Парадоксальним чином, "ірраціональність", яка призводить до непередбачених наслідків, в інформаційному суспільстві робить демократію керованою.

Можна погодитися з М. О. Бердяєвим у тому, що демократія "в межах принципу, який затверджено нею, не має ніякого змісту" [209]. Незважаючи на те що в епоху Просвітництва демократію, свободу й розум протиставляли тиранії, гнобленню та забобонам, критики народовладдя завжди підкреслювали, що воно побудовано лише на кількісній силі, а не на розумній або моральній [117, с. 68]. Ситуацію, за якої владу підпорядковано мінливій "волі багатоголового звіра", іноді розцінюють як "ідейно убогий утилітарний та егоїстичний демократизм" [140, с. 49–50]. Однак, якщо сприйняти цю критику і визнати, що влада має слугувати, насамперед, певним верховним ідеям, неминущим вищим моральним цілям, то можуть виникати резонні сумніви в тому, наскільки обґрунтованим є те чи те трактування загального блага і чи виправдані шляхи та методи його досягнення.

Індивідуалізм, дійсно, є бідним щодо морально-філософського змісту, але він є альтернативою тоталітарним ідеологіям, висхідним до платонівського принципу примату суспільного над особистим. Не випадково Б. Чичерін убачав в індивідуалізмі "наріжний камінь будь-якої істинно людської будови" [134, с. 66].

На думку деяких дослідників, однією з найважливіших рис демократії є рефлексивність, яка дозволяє їй змінюватися, породжувати нові форми, уникати тривіалізації та відповідати на виклики часу [226]. Це дозволяє їй компенсувати втрату сутнісного змісту та девальвацію смислів.

Беззмістовність демократії можна оскаржити, підводячи під неї релігійне підґрунтя. Так, Ф. А. Степун уважав, що християнство є безсумнівною істиною, але водночас воно дає вільний простір для творчого осмислення та перетворення соціальної реальності. Витоки християнської демократії він убачав у Реформації, хоча з часом демократію, на його думку, почали помилково ототожнювати з так званим "міщанським гуртожитком", коріння якого перебуває у Просвітництві [243].

У контексті з'ясування витоків демократії Реформацію та Просвітництво протиставляють небезпідставно. Духовні спадкоємці Реформації підводять під демократію фундамент у вигляді віри. Мислителі Просвітництва ж шукали науково-філософські обґрунтування невід'ємних природних прав людини та суспільного договору. Однак слід ураховувати, що Реформація й породжений нею протестантизм значною мірою створили ідейно-духовний фундамент для Просвітництва. Вони із самого початку мали "міщанські" тенденції до раціоналізації, прагматизму, спрощення, здешевлення тощо.

А. Берґсон підкреслював, що демократія є за своєю сутністю євангельською, а "її рушійна сила – любов" [12, с. 305]. Він убачав пуританський вплив у Декларації незалежності США. (Б. М. Парамонов небезпідставно зазначив, що сторонній людині нелегко вирішити, що ж таке Америка: нація або церква [95, с. 196]. І не випадково Ж. Бодріяр був уражений незруйновним сектантським духом американців [13, с. 166].)

Звісно, у Декларації незалежності США релігійне та раціональне є тісно пов'язаними одне з одним. У ній сказано: "Ми виходимо з тієї самоочевидної істини, що всі люди створені рівними й наділені їхнім Творцем певними невідчужуваними правами, до яких належать життя, свобода та прагнення до щастя" [216]. І далі: "Для забезпечення цих прав людьми засновуються уряди, що черпають свої законні повноваження зі згоди керованих. У разі, якщо будь-яка форма уряду стає згубною для самих цих цілей, народ має право змінити або скасувати її та створити новий уряд, заснований на таких принципах і формах організації влади, котрі, як йому уявляється, найкращим чином забезпечать людям безпеку та щастя" [216].

Не можна сказати, що просвітникам дійсно вдалося підвести під демократію переконливу раціональну базу, оскільки природно-правова теорія не має достатнього наукового обґрунтування й залишається постулятивною. Що стосується релігійного фундаменту, то неможливо ані довести, ані спростувати те, що Бог створив людей рівними, повелів любити та прощати. Віра не потребує обґрунтування.

Американський неопрагматист і поборник демократії Р. Рорті вважає цінність демократії самоочевидною. Він писав: "Дьюї та Уїтмену нічого сказати тим, кому потрібно доводити, що менше страждання і більш широкі різноманіття є найважливішими цілями політичних прагнень [105, с. 40].

Критично характеризуючи панівний тип західноєвропейського демократа початку ХХ ст., А. Ф. Степун зазначав, що це "у глибині свого серця завжди просвітник; раціоналіст, прогресист, оптиміст. До релігії він ставиться у кращому разі (на правому ліберальному фланзі) байдуже, у гіршому (на лівому соціалістичному) – негативно. З усього Геґеля він запам'ятав тільки одне положення, що "кількість переходить у якість", і тому вірить, що людина, яка отримала більшість голосів, є найдостойнішою людиною. В істину він не вірить, уважаючи її випадковою сумою панівних на той час думок. У науці він цінує найбільше техніку, у мистецтві – розвагу, у природі – галявину для відпочинку. У теорії він за сім'ю і вірність,

на практиці ж створив систему дводітної сім'ї та благополучних зрад. У теорії він пацифіст ..., на практиці ж, коли справа доходила до захисту своїх інтересів (правильно чи неправильно зрозумілих, все одно), він виявляє і міцні нерви, і військові доблесті, бо у свої інтереси він вірить не так, як в істину та мораль, а цілком серйозно, по-справжньому" [243].

У цьому описі впізнають цілком актуальні на сьогодні пізнавальні, етичні та естетичні цінності західного світу. Мабуть, виняток становить віра в закономірний прогрес (про це мова піде далі) й оптимізм, оскільки глобальні проблеми сучасного світу провокують поширення тривоги та похмурих очікувань. Але в іншому портрет правильний і для сучасності. У зв'язку із цим постає запитання: "Чи дійсно демократія є "міщанською", "дрібнобуржуазною" за своєю сутністю, на кого вона спирається та хто в ній зацікавлений?"

У Новий час демократичні тенденції політичного розвитку були пов'язані зі становленням капіталістичного способу господарювання і прагненням буржуазії до зламу невідгідної для неї станово-монархічної системи. Нова еліта, переважно, не була родовитою, причетною до військового (дворянського) або духовного стану служителів церкви. Отже, вона була зацікавлена у зрівнянні прав та обов'язків. Разом із тим ще Арістотель зазначав, що демократія "ремісників, торговців, поденників" є найгіршою, бо жодна з їхніх справ "не має нічого спільного з чеснотою" [4, с. 56]. Егоїзм, індивідуалізм, властивий буржуазії, загалом традиційно викликає і нарікання, і виправдання. Класичний приклад – це міркування А. Сміта щодо егоїзму підприємців і "невидимої руки ринку", що спрямовує їх до надання суспільної користі, яка в дійсності їх аж ніяк не цікавить. Водночас спроби пов'язати демократію з якоюсь більш консолідованою, морально та ідейно стійкою спільністю як соціальною базою є досить безперспективними. Історичний досвід указує на те, що "диктатура буржуазії" набагато більшою мірою відповідає духу демократії, ніж "диктатура пролетаріату".

## **6.2. Інновація і традиція в контексті сучасної західної демократії**

Можна стверджувати, що демократичному духу ближча не традиція, а інновація. Демократичне суспільство здатне прийняти найнесподіваніші,

радикальні зміни та повороти в розвитку. Про це, зокрема, свідчать трансформації, які переживає інститут сім'ї та шлюбу в сучасному західному світі. Однак властива демократії тенденція до оновлення не вказує на її внутрішній зв'язок із прогресивізмом.

У проекті Просвітництва демократія була наявною як найважливіша складова разом із вірою в закономірний соціальний прогрес. Але взаємозв'язок між цими ідеями не є безумовним. Саме закономірність прогресу неочевидна в контексті демократичного дискурсу. Радше прогресивний розвиток слід розуміти як результат зусиль більшості людей, які поділяють деякі ідеї та ставлять собі за спільні цілі.

Р. Рорті писав про "надії на заміну Царства Божого своєю національною державою" [105, с. 68]. Він називав Джефферсона, Уїтмена, Дьюї пророками "громадської релігії", а сутність їхнього вчення вбачав у тому, щоб побудувати державу мрій, здійснити соціальні надії, інакше кажучи, "знайти свою країну". Американцям ще належить це зробити, але реалізація такого проекту залежить від ступеня їхньої консолідації та докладених ними зусиль [105, с. 112].

Р. Рорті вважає особливим завданням філософської думки підтримувати демократичний дискурс та не допускати його виродження. Він зазначає, що американські філософи не мають цуратися політики, їм слід дбати про "мобілізацію національної гордості" [105, с. 102]. Р. Рорті дорікав, що популярність культурних лівих заважає зміцненню віри у свою державу. Це призводить до того, що "американську громадську релігію" сприймають як "вужьколюбий і застарілий націоналізм", а ще в XIX ст. американські мислителі вірили, що "Голгофа Духа в минулому" й "американська Декларація незалежності стала початком Великодня" [105, с. 31]. Р. Рорті висловлює деякі побоювання, що американський історичний проект може зазнати краху, принаймні філософ не захищає позицію історичистського оптимізму.

Якщо встати на бік прогресивізму і визнати, що перехід від нижчих форм розвитку до вищих має характер об'єктивної закономірності, то доведеться також погодитися з тим, що зусилля та вибір людей, насправді, мало що визначають. Прогресивізм претендує на відкриття законів розвитку суспільства, демократія ж ґрунтується на вірі в наявність вільного вибору та його непередбачуваність.

Що стосується традиційних культурних цінностей і норм, то вони не мають пріоритету в межах демократії, але за умов плюралізму здобувають

такий саме статус, як і всі інші. Більшість може бути носієм прогресивних прагнень, але так само може поділяти консервативні, реакційні погляди, іноді вона ратує за інновації, а іноді захищає традиції.

Цікаво, що в цілому ряді суспільств наприкінці ХХ – початку ХХІ ст. відбуваються процеси, які характеризують як "етнічний вибух" або "етнічний ренесанс". Феномен етнічного відродження здається досить нелогічним, по-перше, тому, що воно передбачає звернення до традицій минулого, здійснення чого за умов сучасного західного суспільства, об'єктивно кажучи, припустимо хіба що у вигляді симуляції, якщо це не стосується маргінальних культурних течій. По-друге, етнічність за умов глобалізації має тенденцію до зникнення (глобалізація призводить до вестернізації, а фактично – до американізації соціально-культурного простору). Тому етноренесанс називають також етнічним парадоксом [244].

У політологічній думці поняття "етнічний ренесанс" виникло у 1960-ті рр. Уже з 1970-х рр. його почали широко використовувати в дослідженнях американських авторів, котрі критикували теорію "плавильного казана", яка розглядає етнічні меншини як пережитки доіндустріальної (аграрної) доби [237]. Ця теорія акцентує на тому, що міста постійно зростають, приймають потоки мігрантів і синтезують їхні культури. Із цього погляду урбанізація й модернізація неминуче призводять до акультурації етносів, зокрема до їхньої мовної асиміляції. Але з часом виявляється, що не тільки мігранти спроможні зберегти свою етнокультурну ідентичність, а й автохтонне населення вдається до пошуку та відродження традицій, що були втрачені.

У широкому сенсі поняття етнічного ренесансу означає загальне зростання ролі етнічного чинника у світовій історії на рубіжі ХХ – ХХІ ст., що виявилось, насамперед, у поглибленні міжетнічних суперечностей і конфліктів. Треба уточнити, що цей термін застосовують до різних за рівнем розвитку країн, до багатьох різноманітних етносів, суб- і над-етносів.

О. О. Окладникова та А. О. Зобніна вказують, що "наявні в сучасній етнополітології та етнології визначення етноренесансу зведено до такого: переосмислення етнічної ідентифікації та звернення у її пошуках до ймовірних витоків рідної культури, яку необхідно відродити/відновити" [237]. Отже, зміст поняття етнічного ренесансу фіксує дві його сутнісні риси: розвиток етнічної самосвідомості та прагнення відродити елементи культури, котрі є (або їх вважають) репрезентативними рисами етнічності.

Аналізуючи причини етнічного відродження, дослідники роблять акценти на чинниках, пов'язаних із глобалізацією. Одним із них є те, що глобалізаційні процеси призводять до загострення етнонаціональних проблем. Етноренесанс часто розглядають як свідому або несвідому реакцію на уніфікацію культури, коли народи прагнуть захистити свою мову, релігію, побутову культуру тощо. Його можна трактувати як відповідь більш відсталих у розвитку народів на економічну й технологічну експансію з боку народів розвинених. Також його пояснюють підвищенням світової соціальної конкуренції, завдяки чому внутрішня етнічна взаємодія стає більш інтенсивною. Існує думка, що засоби масової комунікації сприяють полегшенню процесів згуртування великих соціальних груп в економіці, політиці, культурі, водночас саме етнічні спільноти перебувають у більш вигідному становищі щодо консолідації, порівняно з іншими групами, наприклад класами [244].

До психологічних причин зростання значення етнічної ідентичності зараховують, по-перше, пошук відносно сталих орієнтирів у нестабільному соціокультурному просторі, перенасиченому інформацією, а по-друге, більш чітке усвідомлення власної етнічної належності, у зв'язку з інтенсифікацією міжетнічної комунікації [244].

Незважаючи на те що етноренесанс можна вважати реакцією на культурну глобалізацію, він, парадоксальним чином, допомагає їй. Справа в тому, що вестернізацію здійснюють за рахунок руйнування, роз'єднання вже наявних масштабних культурних спільнот. Якщо відродження етнічних та регіональних традицій пов'язане з дезінтеграційними процесами, розколом надетносів, то воно перебуває цілком у руслі глобалізації.

У певному сенсі боротьба етносу за культурну окремішність і самотність може призвести в перспективі до її втрати. Так розколи у православ'ї, пов'язані з прагненням утворити національні автокефалії, призводять до ослаблення позицій православної культури загалом та сприяють успішній прозелітичній діяльності інших релігійних організацій на канонічній православній території.

Політичні та ідеологічні аспекти етнічного ренесансу тісно пов'язані із соціально-психологічними. Треба враховувати, що процеси етноренесансу та культурної регіоналізації у тій чи тій державі можуть підтримуватися зацікавленими політичними силами, зокрема іззовні, хоча вважати їх цілком штучними помилково.



У зростанні ролі етнічного чинника не останню роль відіграють інформаційні маніпуляції. Наприклад, засоби масової інформації зазвичай інтерпретують міжнародні або внутрішні соціальні конфлікти як етнорелігійні. Водночас ігнорують або приховують чинники, які перебувають у соціально-економічній площині, зокрема проблему міжнародної економічної нерівності.

У контексті питання, що розглядають, важливо підкреслити, що етноренесанс спрямовано не тільки на відродження культури й повернення до втрачених традицій, він має і модернізаційну інтенцію. За визначенням Е. Сміта, він є спробою "віднайти та зберегти своє етнічне минуле і водночас трансформувати його в дещо сучасне, сформувати нове суспільство через відродження старої етнічної ідентичності та зберегти кільця в ланцюгу поколінь" [108, с. 97].

Показовим є те, що наприкінці 1980-х – початку 1990-х рр. виникла така ідейно-світоглядна система, як етнофутуризм. Спочатку він був феноменом художньої культури, але згодом розширив власний географічний та соціокультурний простір і почав виявлятися в повсякденній культурі та ідеології.

Етнофутуризм – це етноренесансна відповідь на уніфікаційний вплив глобалізації. Його особливістю є діалогічність і прагнення до синтезу "свого" й "чужого", локального та глобального, архаїчного і техногенного. Толерантність до іншої етнічності робить етнофутуризм явищем, яке відповідає духу постмодерну [245].

На думку В. О. Шнірельмана, етноренесансні спроби відновлення давньої традиції здійснюються міською інтелігенцією за допомогою фрагментів давніх локальних вірувань та обрядів. Водночас декларованою метою є відродження національної духовності, але фактично відбувається конструювання ідеологічної основи для нової соціально-політичної спільності, яка більшою мірою відповідає умовам модернізації [252].

Таким чином, згідно із цією думкою, національне відродження стає не поверненням до забутих автентичних витоків етнічності, а створенням культури на основі застосування та адаптації спадщини традиційної народної культури. Можна додати, що відроджують і поширюють аж ніяк не сутнісні цінності та норми, а лише зовнішні риси, до того ж стилізовані. Повернення до традиційного родинного устрою або значне підвищення статусу релігії за сучасних умов було б проблематичним, оскільки ці принципи

положення більш не відповідають соціально-економічним і політико-правовим реаліям.

Звертаючись до досвіду національного відродження доби романтизму (перша половина XIX ст.), можна ясно бачити, що зацікавленість духовних еліт у народній традиційній культурі не була дозвільною. Вона мала за мету демократизацію суспільства, подолання станового розподілу, тієї величезної дистанції, що була між народом та носіями "глобальної" елітарної культури – дворянством і духівництвом. Результатом тих зусиль стало не лише збирання пам'яток народної творчості, а й започаткування народної освіти, розвиток національних літературних мов тощо.

Етноренесанс сучасної доби апелює до абстрактного народу як еталонного носія національної культури, тоді як культурні цінності та норми реально існуючих народних мас уже давно є модернізованими та стандартизованими через експансію комерційної культури. Уявлення про архаїчні часи, до яких звертаються в пошуках витоків етнічної культури, залишають великий простір для фантазій і дуже вільних інтерпретацій. Навіть якщо репрезентативні риси етнічності шукають у відносно недалекому минулому, то й тоді великого значення набувають трактування, обумовлені особливостями та потребами сучасного етапу розвитку суспільства. Так, греко-католицизм сприймають зараз як надзвичайно важливий репрезентативний чинник української культури, незважаючи на те що від самого початку він був чинником її вестернізації.

Так чи інакше етноренесансні процеси будь-якого періоду об'єднує спрямованість на формування єдиної етнічної спільноти, котра б здобула для себе певні права та преференції (культурні, політико-правові, соціально-економічні). Е. Геллнер, який досліджував зв'язок етнічності й держави та вивчав механізми етнічного відродження, розглядав націоналізм саме як продукт модернізації, а не повернення до архаїки.

Е. Геллнер зазначав, що націоналізм висунув принцип, згідно з яким державні кордони має бути обумовлено межами проживання націй, її культурного ареалу. Але, на його думку, нації не надано від природи, подібно до біологічних видів, національні держави не можна вважати кульмінацією розвитку етнокультурних груп. Націоналізм не є пробудженням і ствердженням нібито природних та заздальгідь заданих спільнот, а утворенням нових суспільств, які відповідають сучасним умовам, хоча використовують культурну спадщину донаціоналістичного світу. Водночас, як підкреслював

Е. Геллнер, нація є інтегративною, об'єднавчою формою, а певний інтерес до місцевих етнічних культур є лише поступкою.

Раціоналізована висока культура "прославляє себе в пісні й танці, запозичуючи їх (водночас стилізуючи) із народної культури, яку, як їй здається, вона любовно увічніює, захищає та наново стверджує" [212]. Під високою культурою Е. Геллнер розумів стандартизовану впорядковану систему ідей, за допомогою якої відбувається масова комунікація, необхідна для функціонування системи виробництва: "Людська праця стала за своїм характером семантичною. Її невід'ємною частиною є безособова, вільна від контексту масова комунікація. Це можливо лише в тому разі, якщо всі люди, залучені до цього масового процесу, дотримуються одних і тих самих правил формулювання та декодування повідомлень... Із цього випливає, що суспільство загалом ... має бути пронизане єдиною стандартизованою високою культурою. Таке суспільство не зможе вже терпіти дикого виростання різноманітних субкультур, пов'язаних кожна своїм контекстом і розподілених ... бар'єрами взаємонерозуміння" [213].

Отже, сучасна епоха характеризується складними етнокультурними процесами. Спостерігають відродження національних традицій, культурну регіоналізацію, суспільний запит на ідеї націоналізму. На перший погляд, це є антагоністичною тенденцією щодо глобалізації (вестернізації) світу, але взаємозв'язок між ними виявляється набагато складнішим.

Етнокультурний чинник на практиці може відігравати роль каталізатора глобалізаційних процесів. Це відбувається, завдяки відродженню та розвитку відносно дрібних субетнічних і субрегіональних культур, які починають загрожувати сталому існуванню великих культурних спільнот, дезінтегрують їх та роблять слабкішими перед гомогенним впливом глобалізації.

Надзвичайно важливим є те, що змістом етноренесансу не є виключно відродження втрачених традицій. Без модернізаційної спрямованості на оновлення суспільства етнічний ренесанс має декларативний, симуляційний характер.

### **6.3. Реалізм і утопізм демократії**

Раніше зазначалося, що демократичний погляд на соціальний прогрес відрізняється реалізмом, оскільки він потрапляє в залежність від вибору

народу й докладених ним зусиль для досягнення певних цілей. Сильний реалістичний аспект демократії полягає також у здоровому ставленні до людини, розумінні її природи та небажанні її змінювати. Але, зрозуміло, що не всім філософам, які осмислювали феномен демократії, притаманний реалізм.

І. О. Ільїн уважав, що умовою існування демократії (творчої, а не формальної, яка вироджується в тиранію або владу натовпу) є особливі якості, властиві народу [220]: відповідальність, чесність, широкий кругозір і знання (без яких "право голосу" буде завжди вкрадено політичним шахраєм"), почуття власної гідності (без якого голоси будуть продавати спритникам) [219]. Нарешті, має існувати "історично-національна й державна тканина солідарності", куди люди мають бути "вручені працею, родинністю, правосвідомістю, релігійним почуттям і патріотизмом" [219]. І. О. Ільїн підкреслював: "Вільний народ сам знає свої права, сам тримає себе в межах честі й закону; він знає, для чого йому дано свободу: він наповнює її правильною творчою ініціативою – у релігії, самоврядуванні, господарстві, спілкуванні, науці та мистецтві. Він не піде за негідниками, які спокушають його "вседозволеністю", але змусить їх замовкнути. Він не дозволить тоталітаристам відібрати в нього свободу, але зуміє відстояти її" [220].

Проблема полягає в тому, що в умовах свободи можна вибрати, наприклад, такий духовно-релігійний шлях, який відверне від родинності, патріотизму та праці, указаний, скажімо, якою-небудь тоталітарною сектою, або арт-групою, або просто почуттям самозбереження та егоїзмом. Що таке "правильна" творча ініціатива, залишається не дуже ясним, навіть якщо автор і намагається окреслити її межі. Крім того, "вільний народ", нехай навіть існуючий на конкретно-історичному етапі, – це радше ідеальне уявлення або ж поширений стереотип (для І. О. Ільїна, наприклад, англійці, американці за духом вільні, тоді як німці схильні до демагогічної тиранії) [219].

Загалом демократичному дискурсу аж ніяк не чужі міфи й утопічні риси, хоча демократія є прагматичною і підозри у її утопічному характері виникають не так часто.

Розрив між дійсністю та ідеалом породжує "дефіцит демократії" (Ж. Бешлер), під яким мають на увазі не тільки недоліки, властиві демократії, але й проблеми, які виникають у процесі її становлення. Такі "дефіцити"

бувають двох видів: перші виникають через те, що процес демократизації розтягнутий у часі, а другі пов'язані з обставинами, що заважають історично-конкретним демократіям наблизитися до свого ідеалу.

Звичайно, це можна сказати щодо будь-якої ідеології, що розглядають поза конкретно-історичним контекстом. Ідеальне уявлення завжди відрізняється від практичної реалізації. Однак навіть головне положення демократії про народовладдя можна визнати ідеалом, який у принципі неможливо реалізувати повністю.

Політичній історії відомі найрізноманітніші форми демократії (багато з яких трактують як змішані), а також псевдодемократичні моделі. До того ж ключове поняття "демос" тлумачать неоднозначно. Іноді великі категорії населення обмежено в політичних правах, а режими все одно претендують на звання демократичних. Але навіть якщо демос трактують максимально широко, то й тоді виникають підозри в ілюзорності його владних повноважень.

Х. Ортеґа-і-Ґассет підкреслював, що за демократії в будь-якому разі перемагає рішення тієї чи тієї меншості, котра пропонує свою програму та "запрошує масу схвалити проект рішення". Сама ж маса не може знайти й запропонувати рішення, і це, на думку іспанського філософа, навіть на краще [92, с. 66].

К. Поппер зазначав: "У теорії ... сучасні демократії ... виходять з абсолютно непрактичної ідеології, згідно з якою саме народ – усе доросле населення – є ... справжнім і єдино законним правителем. Але, звичайно, у дійсності народ ніде не править. Керують уряди (і, на жаль, також бюрократи, ... яких важко, майже неможливо, змусити відповідати за свої дії)" [241].

Справа не тільки в тому, що народ так чи інакше усувають від реальної участі у владі. Розглядаючи внутрішні проблеми сучасної демократії, Ф. К. Шміттер відзначав феномен так званого "самоусунення", коли "за відсутності виборчих компенсацій приватним особам громадяни в демократичному суспільстві "привчаються" до розуміння безглуздості голосувати, приєднуватися до асоціацій або рухів або навіть брати участь у громадській діяльності, бо різні дії окремих осіб зазвичай мало або зовсім не впливають на результат. Найчастіше громадяни делегують більшу частину такої діяльності професійним "політичним антрепренерам", які діють більш-менш незалежно від своїх послідовників або клієнтів" [251].

Як уже зазначалося раніше, головне місце в демократичному етосі належить категоріям свободи (від сваволі тиранії) і справедливості (рівності громадян перед законом). А там, де мова йде про встановлення справедливості й рівності, можна помітити ознаки утопічних поглядів і мрій. Недарма Б. Шоу порівнював демократію "з повітряною кулею, задивившись на яку, ми дозволяємо іншим обчищати наші кишені".

Безумовно, слід повною мірою визнати досягнення західної демократії, що прийшла на зміну становим монархічним системам, за яких права й обов'язки підданого залежали від його походження. У демократичному суспільстві кожен дістає шанс реалізувати свої здібності та досягти успіху, завдяки докладеним зусиллям, а не привілеям. Можливість вибитися в соціальні верхи теоретично є в кожного, і хоча вона практично є не дуже великою, але вселяє віру та надію на її реалізацію.

Рольовою моделлю стає людина, "яка зробила себе сама". Дж. Адамс розкрив сенс "американської мрії" таким чином: "Це мрія про землю, у якій життя має бути кращим, і багатшим, і повнішим для кожного, із можливістю для кожного, залежно від його здібностей або досягнень. Цю мрію важко адекватно інтерпретувати європейським вищим класам, та й занадто багато з нас самих втомлюються і втрачають довіру до неї. Це не мрія про легкові автомобілі та високу заробітну плату, а мрія про соціальний порядок, за якого кожен чоловік і кожна жінка мають бути в змозі досягти найповнішого зростання, на який вони здатні, і бути визнаними іншими за те, що вони є, незалежно від випадкових обставин народження або положення" [141, с. 214–215].

Однак наївно вважати, що рівність прав гарантує однаковий старт для діяльності індивідів, що належать до різних суспільних прошарків (передусім, майнових), а успіх визначено тільки талантом і працездатністю. За наявності глибокої майнової диференціації складно відстоювати тезу про чесну конкуренцію. Це давало підставу В. Леніну називати демократію "диктатурою буржуазії". Він писав: "Буржуазія змушена лицемірити й називати "загальнонародною владою", або демократією загалом, або чистою демократією (*буржуазну*) демократичну республіку, що насправді становить диктатуру буржуазії, диктатуру експлуататорів над трудящими масами" [227].

Однак у середині минулого століття, у післявоєнні роки, західні демократії почали приділяти неабияку увагу соціальній політиці. Тоді виник



проект побудови "держави благоденства". Держава бере на себе обов'язок перешкоджати зростанню економічної несправедливості та поглибленню майнового розшарування, надає соціальні гарантії й забезпечує підтримку певних груп населення. Чи можна говорити, що проблема подолана, і громадяни західних демократій реалізують свій потенціал в умовах однакових стартових можливостей і чесною та вільною конкуренції?

Щодо цього існують різні думки, деякі з них досить оптимістичні та прогнозують припинення соціальних конфліктів на ґрунті майнового розшарування. Подібний оптимізм загалом характерний для теоретиків постіндустріального або інформаційного суспільства – технологічних детерміністів. Деякою мірою вони ідеалізували сучасну стадію історичного розвитку. Наприклад, висловлювалася надія, що у глобальному інформаційному суспільстві конфлікти зведуть до мінімуму, уряд і суспільство будуть перебувати у згоді, тому зникне потреба мати великий державний апарат (І. Масуда).

Інформаційне суспільство, дійсно, характеризується зростанням добробуту: якщо в пізньому індустріальному суспільстві було успішно вирішено проблему продовольства, то в постіндустріальному задовольняють матеріальні потреби загалом. Якість життя й доходи населення більшості розвинених країн світу значно підвищуються. Розвиток технологій розширює можливості кожної окремої людини, зростає рівень її освіченості. В. Л. Іноземцев робить висновок, що прогрес інформаційних ресурсів і технологій просуває людство до "постекономічного суспільства", у якому здійснено перехід від праці як економічно мотивованої діяльності до творчості, спрямованої на самореалізацію особистості [61].

Інформаційне суспільство можна кваліфікувати як черговий етап розвитку капіталізму, але в певних аспектах інформаційну епоху припустимо розглядати як стадію подолання традиційного капіталізму та становлення нового соціально-економічного устрою (П. Друкер). О. Тоффлер уважав, що на зміну робочому класу прийшов так званий "когнітаріат" – це соціальна група, яка активно використовує знання, а не фізичну працю. Також висловлюють сумніви щодо збереження розподілу суспільства на класи, оскільки щораз більший вплив інформаційних технологій має приводити до того, що соціально диференційовані групи замінюють "інформаційні спільноти" (І. Масуда). Люди об'єднуються в "ситуси" – за професіями

та інтересами. Майновий статус утрачає першорядне значення, так само як і майнові конфлікти.

Уважають, що проблема експлуатації праці також стає менш гострою, оскільки в розвиненому демократичному суспільстві права робітників захищено, роботодавці забезпечують сприятливі умови праці, а також укладають гроші в підвищення кваліфікації та психологічну адаптацію найманих працівників.

Однак із критичного погляду (наприклад, сучасних марксистів) експлуатація робітників наявна. Різниця тільки в тому, що за умов глобалізації її здійснює західний капітал щодо дешевої робочої сили в Китаї, Кореї або на Тайвані, а в розвинених країнах класові конфлікти також є, хоча їх кваліфікують як міжетнічні, оскільки своїм станом незадоволені найчастіше мігранти, представники етнорелігійних меншин.

В історико-культурній періодизації Г. М. Маклюена епоху електронної комунікації характеризують як "розкутий і безтурботний світ", у якому відбувається зменшення ролі національної держави, децентралізація управління, розпад ієрархічних структур лідерства, посилення ролі культурних меншин.

У. Бек назвав сучасну стадію розвитку "суспільством ризику". У ньому реалізовано цілі щодо досягнення високого рівня добробуту та правового захисту населення. Але поступово на перший план вийшла проблема безпеки, оскільки вже досягнутий матеріальний рівень змушує турбуватися про його збереження. Тим більше, що в техногенному суспільстві відбуваються якісні трансформації природи соціального ризику, котрий тепер може поставити під питання існування людини та цивілізації. У сучасному "суспільстві ризику" зменшують увагу до проблеми внутрішньої свободи, яка страждає під впливом зовнішнього маніпулювання, але широкий спектр доступних благ і послуг компенсує цей недолік. Заради своєї безпеки сучасна людина згодна пожертвувати багатьом, зокрема перетворитися на об'єкт нагляду. Саме безпека, а не ідеали класичної доби (свобода, справедливість і рівність), стає головною цінністю.

М. Кастельс підкреслює, що в сучасну епоху культура підпорядкувала собі природу так, що її доводиться штучно відновлювати. Суспільство входить у період розвитку, коли інформація стає головним компонентом соціальної організації, основу громадської структури становлять потоки ідей та образів. Таким чином, суспільство наближається



до створення суто культурної структури соціальних взаємодій. "Ідеться про початок іншого буття, про прихід нового, інформаційного століття, позначеного самостійністю культури щодо матеріальної основи нашого існування", – пише М. Кастельс [222]. Соціокультурна площина набуває незалежного від природно-біологічних засад статусу.

Людина сучасності має у своєму розпорядженні технологічні можливості, які дозволяють їй долати біосоціальну обмеженість свого існування. Разом із тим щораз більш гостро постає проблема забезпечення інформаційної рівності та захисту від небезпечних інформаційних впливів. Відкритість інформаційного простору, яка є одним із найважливіших досягнень сучасної доби та здається гарантією свободи, аж ніяк не заважає зацікавленим структурам успішно здійснювати маніпулювання суспільною свідомістю. Спостерігають поступовий перехід від реальної демократії до імітаційних псевдodemократичних механізмів, симуляцію демократичного дискурсу, підміну реальної політичної боротьби протистоянням "брендів". Демократичні процеси, які мають бути засновані на змістовній і прозорій конкуренції політичних програм, знецінюються. Інформаційні (зокрема політичні) технології апелюють до емоцій, а не до розуму людей та успішно формують настрої, потреби й бажання, які є короткочасними та досить швидко змінюються, але дозволяють досягти бажаної мети.

Кажучи об'єктивно, здійснення класичної картезіанської настанови на самостійне критичне мислення й пошук достовірних підстав для міркувань тепер є важким, унаслідок надзвичайно великого обсягу та швидкого оновлення інформації, часто дуже сумнівної якості. До того ж відомості часто вирвано із загального контексту, а їхнє джерело невідоме. Свідомість реципієнта інтегровано до віртуального простору, відірваного від реальності.

Особливу роль відіграє орієнтація сучасної освіти на поглиблення спеціалізації, а не на всебічний розвиток особистості. Вузька спеціалізація, безумовно, є виправданою об'єктивними причинами, насамперед, накопиченням величезного масиву наукових знань. Але вона не дозволяє людині правильно оцінювати загальну соціокультурну й політичну ситуацію, цілісність розуміння світу неминуче втрачається.

Таким чином, інформаційне суспільство відзначає зростання добробуту населення, де проблему досягнення відносної економічної справедливості успішно вирішують. Але це слушно лише в локальному, а не глобальному

масштабі. На перший план у розвинених країнах виходять питання інформаційної нерівності та безпеки, і щодо цього говорити про наближення до ідеалу соціальної справедливості не доводиться.

Ще одна ілюзія, на яку, зокрема, указали Ф. Шміттер і Т. Карл, полягає у вірі в те, що "досягнувши демократії, суспільство вирішить усі свої політичні, соціальні, економічні, адміністративні та культурні проблеми" [258]. Демократія стає уявною панацеєю від усіх бід, водночас ризикам, які вона поширює, не приділяють належної уваги й не дають об'єктивної оцінки.

Утопічною складовою сучасного демократичного дискурсу можна вважати також положення про неминуче тотальне домінування демократії у світі, на якому ґрунтується месіанство, властиве зовнішній політиці США. Мають на увазі, що людство має покінчити з тиранією, порушенням прав особистості та всюди утвердити свободу та справедливість.

Ця віра зміцнилася в кінці ХХ ст., у зв'язку з "повсюдним переходом від автократії до демократії із середини сімдесятих років" [251] й особливо з розвалом СРСР і ліквідацією соціалістичного табору у Європі. Тоді Ф. Фукуяма оголосив про "кінець історії", у зв'язку з відсутністю будь-яких "життєздатних альтернатив" для західної ліберальної демократії, яка перемогла в боротьбі із "залишками абсолютизму, потім із більшовизмом і фашизмом і, нарешті, із новітнім марксизмом" [126, с. 134]. Якщо немає альтернатив на деякому історичному етапі, це, звичайно, не означає, що вони у принципі не можуть з'явитися, до того ж будь-яка демократична система містить загрози всередині самої себе. Вона може модифікуватися, "виродитися", набути імітаційного характеру, і тоді говорити про її тріумф безглуздо. "Демократію, переважно, руйнують не антидемократичні сили; вона зазнає краху в результаті дії незліченних чинників само-нейтралізації, що розвиваються в межах демократичної системи", – справедливо зазначав К. Маннгейм [229].

Крім того, є скепсис щодо відповідності демократичним стандартам міжнародних організацій, які набувають колосального значення за умов глобалізації. Р. Даль указував на те, що становлення демократії в масштабі країн (а не міст-держав, як це було спочатку) призвело до зменшення ролі місцевих органів влади; зі свого боку, глобалізація зменшить можливість громадян національних держав брати участь у владі та визначати свою долю. У зв'язку із цим Р. Даль ставить запитання: "Чи не мусимо

ми після надзвичайних тріумфів демократії у ХХ ст. повернутися в кінці століття до антидемократичних поглядів Платона й Конфуція, сподіваючись на те, що можемо довірити управління міжнародними організаціями правителям, які володіють відповідними чеснотами, мудрістю та непідкупністю?" [215].

#### **6.4. Демократизація культури**

Проблема співвідношення демократії й культури цікава, насамперед, не тим, як вибудовується взаємодія владних структур із діями та інституціями культури (зрозуміло, що політичні свободи дозволяють створити режим сприяння найрізноманітнішим напрямам культурної діяльності), а тим, як впливають на розвиток культури демократичні ідеї та сам демос.

Процес демократизації західної культури розпочався задовго до перемоги демократії. Він передбачає залучення мас до духовних цінностей, раніше доступних обмеженому колу представників вищих станів. Водночас демократизація має два аспекти: по-перше, відбувається залучення народу у простір елітарної культури, надання їм благ, яких вони були позбавлені (доступу до культурної спадщини, освіти, просвітництва, культурного дозвілля, розвитку особистості); по-друге, сама культура трансформує свої цінності й норми для того, щоб відповідати потребам, можливостям та очікуванням народу.

К. Маннгейм, аналізуючи феномен демократизації поза політичною сферою, ставив запитання таким чином: "... Як змінюється форма, фізіогноміка культури, якщо страти, які беруть активну участь у культурному житті як її творці або реципієнти, розширюються і стають більш численними та неоднорідними за своїм складом?" [229]. Зрозуміло, громадські низи ніколи не були осторонь від культуротворчої діяльності. Інша справа, що їхні представники не могли виявити себе у сфері авторської (елітарної, комерційної) культури: народна культура є стихійною та анонімною.

Демократизація культури передбачає здійснення принципу справедливості: кожен повинен мати можливість розвинути й реалізувати свій інтелектуальний і творчий потенціал, а також бути визнаним та оціненим належним чином. Дискримінація (за соціальною, національною, статевою ознакою) позбавила культуру величезної кількості талантів. Про це можна

судити за внеском тих, хто все-таки зумів подолати подібні перешкоди та відбутися, як Т. Шевченко, С. Ковалевська або І. Левітан.

Крім виконання моральної та правової функції, демократизація культури покликана сприяти досягненню суспільного прогресу, оптимізації використання людських ресурсів в інтересах суспільства, поліпшенню соціального клімату.

Процес демократизації культури від самого початку був пов'язаний із її комерціалізацією. Досвід античності свідчить про те, що сакральність знання робила його доступним лише для обраних, але ситуація змінюється, коли софісти перетворюють його на товар. Тоді знання стає надбанням більш широкого кола людей. Однак в умовах, коли демократизація культури зростається з комерціалізацією, неминуче настає зниження її інтелектуального, художнього та морального рівнів.

Наступний етап демократизації культури пов'язаний із її просуванням в маси на некомерційних засадах. Мова йде про безкоштовну освіту, просвітницьку діяльність, організацію дозвілля. Якщо це здійснюють не коштом самодіяльних сподвижників і незалежних громадських організацій, а коштом держави, то набуває актуальності проблема ідеологізації культури, тотального контролю над нею з боку державних структур.

Таким чином, уже зазначено негативні аспекти демократизації культури. По-перше, відбувається нав'язування народу деяких чужих для нього культурних цінностей, норм, ідей. По-друге, якість і творчий потенціал культури знижено на догоду широкій аудиторії.

Критику культурної демократизації здійснюють, головним чином, ті, хто вважає її недостатньою, і тими, хто принципово заперечує її позитивне значення для культури.

Демократизація культури має свої межі. Оскільки зразки високої культури створюються неординарними, видатними у творчому та інтелектуальному аспекті людьми, нерідко вони бувають зрозумілими тільки фахівцям або експертам. Елітарну культуру орієнтовано саме на вузьке коло знавців і цінителів, вона відрізняється закритістю. Чиста художня творчість або самостійне раціональне пізнання є духовною потребою, а їхні здобутки цінні самі по собі. Ці сфери є самозамкненими, вільними й непередбачуваними. І хоча жодну сферу діяльності не може бути цілком позбавлено від комерціалізації або політизації, держава або ринок можуть підпорядкувати собі мистецтво, науку, філософію лише частково.

Якщо суспільна цінність науки в техногенну епоху вже не потребує підтвердження, то значення філософії залишається важким для розуміння широкій аудиторії. Елітарність філософії обумовлено вже тим, що вона проблематизує буття, тобто ставить під сумнів те, що не підлягає ані найменшому сумніву в більшості людей. Сама проблематика філософського знання недоступна широкому колу. Таким чином, популяризація та демократизація елітарних сфер культури пов'язана з певними труднощами.

Просвітницька культурна модель передбачає знайомство мас із духовними досягненнями саме як результатами функціонування високої культури, незрозумілої та недоступної для непідготовленого реципієнта. Спеціалізовані культурні заклади (музей, театр, університет) сприймаються народом як храм (мистецтва, знання). Подібне ставлення прищеплюють у процесі виховання й освіти. Воно підтримується і працівниками таких закладів, які оберігають їхню елітарність.

Визнання ієрархічності культури перешкоджає її демократизації, так само як і градація людей за ступенем їхньої природної обдарованості. К. Маннгейм зазначив, що демократія, визнаючи онтологічне рівність усіх людей, не допускає "якісних, сутнісних" відмінностей між ними. Він писав: "Філософ, який демократично мислить, зовсім не заперечує людську "велич"; він просто інакше її інтерпретує, убачаючи в ній вияв тієї здатності до вдосконалення, яка є спільною спадщиною людини". "Велика людина" є великою не тому, що відрізняється від інших у своїй споконвічній сутності, а тому, що володіє більш широкими та сприятливими можливостями для саморозвитку [229, с. 174–175].

Зміну в оцінюванні людських типів К. Маннгейм уважав однією з головних характеристик процесу демократизації культури. Якщо для недемократичної ментальності талант або геній становить "абсолютну даність", "щось подібне до магічної харизми, яка виділяє певних індивідів серед рядових представників людського роду", то демократична культура акцентує на ідеї розвитку, підкреслює пластичність людської природи [229, с. 174].

Найчастіше майнове розшарування сприймають порівняно спокійно не тільки через те, що в сучасному демократичному (пост)капіталістичному суспільстві воно не є глибоким, а й тому, що кожен має хоча б теоретичний, примарний шанс нажити багатство, тим більше для цього є різні

шляхи. Такий вид нерівності є кількісним, а не якісним і не стосується невіддільних характеристик людини.

Талант і краса – те, що дістають від природи без заслуг, і цю "несправедливість", за логікою демократії, мають компенсувати працею над собою. Популярною стає думка, згідно з якою талант та успіх пов'язані один з одним не так тісно, як здається. (Прикладом може бути "правило десяти тисяч годин" М. Ґладуелла, згідно з яким для досягнення майстерності й успіху потрібно присвятити розвитку навичок указану тривалість часу, водночас серед тих, хто досягає успіху, виявляються як ті, кого вважали спочатку талановитими, так і ті, кого зараховували до необдарованих).

Демократизація значно вплинула на принципи освітньої діяльності, ідеал якої тепер полягає в гуманності, "необмеженій доступності та комунікабельності" [229], варіативності, партнерстві. "Побожне" ставлення до знання змінено прагматичним, встановлено пріоритет спеціального над універсальним, практичного над теоретичним. Однак, незважаючи на значні зміни в системі освіти, і тут вони наштовхуються на свої межі. Демократичні тенденції не можуть скасувати те, що певний сегмент освіти завжди залишається елітарним, а рівність між тими, хто володіє знаннями, і тими, хто їх здобуває, неможлива.

Недостатність демократизації культури призвела до критики її просвітницької моделі та пошуку альтернатив. У перші повоєнні десятиліття на Заході акцентували на "цивілізаційному значенні мистецтва", і першочергову увагу приділяли розширенню доступу до досягнень високої культури для широкого загалу, позбавленого цього блага через відсутність доходу або освіти. У 1970-ті рр. ХХ ст. у європейській культурній політиці розпочалися дебати про характер демократизації культури. Зазначалося, що її здійснюють "згори", ігноруючи культуру за межами основного канону, і за своїм характером вона є елітистською та гомогенізувальною. Виникла нова стратегія "культурної демократії", яка має забезпечити доступ не до творів мистецтва, а "до засобів культурного виробництва і поширення" [254].

Як уже зазначено, інший напрям критики демократизації культури констатує зниження її якості в результаті орієнтування на смаки, інтереси й потреби народу, прикладом чого є масова культура, яка набуває величезного значення в епоху капіталізму. Вона адаптує, стандартизує, тиражує

досягнення високої культури та виконує, крім багатьох інших, і просвітницьку функцію.

Головним недоліком масової культури є те, що через свій комерційний характер вона нерідко грає на низинних інстинктах людини для того, щоб заманити й охопити максимально широке коло споживачів без значних ризиків і зусиль. Із плином часу стає зрозуміло, що масова культура не стільки задовольняє запити й потреби суспільства, скільки формує їх. Цей вид культури найтіснішим чином пов'язаний з економікою, яка на сучасному етапі не може функціонувати, не провокуючи зростання все нових і нових потреб.

З одного боку, масова культура максимально відкрита, зрозуміла, демократична, глобальна. Вона відображає підвищення рівня життя, освіченості населення, демографічне зростання, збільшення дозвілля, технічний прогрес, завдяки якому розвиваються засоби комунікації. Продукт, що створюється мас-культурою, може бути дуже якісним, ставати класичним у своєму жанрі.

З іншого боку, масову культуру небезпідставно звинувачують у вторинності, примітивності, вульгарності, бездуховності. Вона не просто доступна, вона нав'язлива. Сьогодні їй можна сміливо закидати неповажне, корисливе й маніпулятивне ставлення до аудиторії.

Елітарна (висока) культура за своїми характеристиками є протилежною щодо масової (комерційної). Навіть більше, вона, на думку Х. Ортеґа-і-Ґассета, покликана диференціювати суспільство, у якому відсутня спадкова еліта: людину, не здатну зрозуміти авангардне мистецтво, можна автоматично зарахувати до "маси" або натовпу. Іспанський мислитель писав: "Із соціологічного погляду для нового мистецтва ... є характерним саме те, що воно розподіляє публіку на два класи людей: тих, які його розуміють, і тих, які не здатні його зрозуміти. Начебто існують два різновиди роду людського, із яких один має деякий орган відчуття, а інший його позбавлений" [93, с. 221].

Х. Ортеґа-і-Ґассет звертав увагу на те, що тривалий час, поки велася боротьба з академічним мистецтвом і діячі епохи романтизму шукали натхнення в народній культурі, виник стереотип, згідно з яким мистецтво звернуто до всіх, а не до обраного кола. Однак наприкінці XIX – початку XX ст. із розвитком авангардизму ситуація кардинально змінилася. "Тільки-но з'явившись на світ, молоде мистецтво змушує доброго

буржуа відчувати себе саме таким чином: добрий буржуа, істота, нездатна до сприйняття таємниць мистецтва, є сліпим і глухим до будь-якої безкорисливої краси. І це не може минути без наслідків після сотні років загального підлецування перед масою і звеличення "народу". Звикла у всьому панувати, тепер маса відчула себе ображеною цим новим мистецтвом у своїх людських "правах", бо це мистецтво привілейованих, мистецтво витонченої нервової організації, мистецтво аристократичного інстинкту" [93, с. 221].

Апологети елітарного мистецтва досить нещадні в характеристиці "людини маси", людини суспільства споживання ("однорозмірної людини"). Це самовдоволена посередність, яка проголошує своє "право на вульгарність". Але, як було сказано раніше, сучасна комерційна культура також не відрізняється повагою до своєї публіки: ставлення до неї зводиться до презирливого ємного вислову "піпл хаває", тобто споживає будь-що, незалежно від якості.

Тим часом в епоху постмодерну опозиція елітарної й масової культур утратила гостроту, і для цього є об'єктивні причини. З одного боку, тотальна комерціалізація заважає зберегти чистий характер культури, а непідконтрольне тиражування перешкоджає її закритості. Культурна спадщина минулих епох, яка є в наявності в загальному доступі, створює відчуття, що все є вторинним, усе вже було, спонукає до цитування, обігривання вже готових форм. Фігура автора втратила свій статус, авторський задум уже не володіє пріоритетом. Складно відстежити, де, у якому вигляді та якому контексті буде оприлюднено той чи той твір, і які змісли цей контекст йому повідомить. З іншого боку, реципієнт також перестає бути просто об'єктом залучення до культури, він дійсно має доступ до "засобів культурного виробництва і поширення", прагне до реалізації власної творчої енергії.

Не дивно, що (пост)сучасне мистецтво декларує відхід від елітарності та не намагається відмежуватися від масової аудиторії: у певному сенсі йому більше нічого не залишається робити. Воно позбавляється пафосу, претензії на новизну. Самоіронія та іронічне ставлення до публіки супроводжують один одного.

У постмодерністській культурі протиставлення масового й елітарного, високого та низького стає анахронізмом. Використано принцип подвійного кодування, коли твір однаковою мірою адресовано як масовій,



так і елітарній аудиторії. Наприклад, у тексті може бути наявна авантюрна фабула і водночас філософський контекст, приховані цитати, пародії на стилі та штампи, які помічають і розуміють тільки інтелектуали.

Культура постмодерну спонтанна, її простір неієрархічний, децентрований. Ця культура не визнає метанарацій, авторитетів. Інституційність культури втрачає своє значення. В усьому цьому виявлено її демократичність. З іншого боку, концептуальність постмодернізму неминуче призводить до утворення субкультур, "ранжування" аудиторії (не всі реципієнти однаковою мірою знайомі з культурною спадщиною, розуміють іронію і т. ін.). Схоже, що постмодернізм – це не продовження демократизації, а реакція на здійснення проекту демократизації культури, коли елітарне більше не може існувати у вигляді надбудови, а існує в масовому контексті.

Як висновок потрібно зазначити, що демократію як духовне явище можна характеризувати із гносеологічного, етичного та навіть естетичного погляду. Характерний для неї релятивізм дозволяє визнавати цінність приватних думок і підтримувати громадську дискусію. Ситуативні рішення ухвалює більшість, вона має задовольнити більшу кількість громадян. Водночас істина як цінність утрачає своє значення в демократичному дискурсі.

Можна стверджувати, що демократичному духу ближча не традиція, а інновація, хоча традиційні цінності за умов плюралізму мають такий саме статус, як і всі інші. Незважаючи на ознаки "етнічного ренесансу" кінця XX – початку XXI ст., відродження традицій минулого за умов сучасного західного суспільства припустиме хіба що у вигляді симуляції. Але важливо розуміти, що змістом сучасного етноренесансу не є виключно повернення втрачених традицій. Він має модернізаційну спрямованість, у його межах етнічність стає принципом оновлення суспільства.

Демократії притаманний, з одного боку, реалізм, з іншого – утопічність. Повага та визнання невід'ємних прав особистості не має на увазі ідеалізації людської природи або прагнення до її вдосконалення. Навпаки, терпиме ставлення до людини, сприйняття її такою, якою вона є, становить реалістичну і, мабуть, найсильнішу сторону демократії.

У межах демократичного дискурсу досягнення соціального прогресу розцінюють як результат зусиль, докладених людьми, а не як об'єктивно-закономірний рух на шляху до ідеального суспільства.

Тим часом демократії властиві також і утопічні, месіанські інтенції, засновані на вірі у свободу та справедливість як вищі універсальні цінності.

Прагнення до реалізації принципу справедливості та однакових можливостей спостерігають і в процесі демократизації культури, яка почалася задовго до перемоги демократії. Змістом цього процесу є забезпечення доступу мас до досягнень культури, а також засобів її створення та поширення. З іншого боку, сама культура рухається назустріч потребам, можливостям і очікуванням народу.

У процесі зламу станових систем елітарна культура зверталася до народної духовності, але із плином часу їй довелося зіткнутися з формуванням масової культури, що склала їй опозицію. За умов, коли відсутні спадкові еліти, висока культура об'єднує представників еліти духовної. Однак в епоху постмодерну відбувається відхід культури від елітарності, що може бути розцінено як реакцію на здійснення проекту культурної демократизації. Відтепер елітарне може існувати лише всередині масового контексту. Водночас демократизація має свої межі, і в різних сферах культури завжди наявний елітарний сегмент.

## Розділ 7

### Економіка в міфах, релігії, філософії та науці

У цьому розділі слід розглянути питання міфічних аспектів і компонентів, на які спирається сучасна економічна теорія. Останню, своєю чергою, узято, насамперед, як семіотичну (знакову) систему, усередині якої одні знаки вказують на другі, другі на треті тощо, поки врешті все не повертається до знаків початкових, тобто, поки не утворюється логічне коло. Наявність кола вважають серйозною логічною хибю всередині теорії, але, насправді, це коло є досить уявним і розімкнутим, оскільки початкові уявлення економічних, так само як і будь-яких інших теорій, спираються на певні положення, які беруть *ad hoc*, як самі собою зрозумілі.

Зрозумілими вони ж стають у межах певної ширшої системи уявлень, в основі яких лежить певний міф. Міф автори визначають, слідуючи за німецьким філософом Б. Гюбнером та російським О. Лосевим. Від першого беруть те, що міф є оповіддю чи системою уявлень, яка спирається на асоціації й ототожнення та покликана виконувати смислозадавальну функцію. Від другого – те, що міф є системою афектованих уявлень чи дискурсу.

Ці два підходи добре доповнюють один одного, оскільки, коли виникають афекти, логічне мислення припиняється, а починається ланцюжок асоціацій. З іншого боку, смислозадавальна функція може спиратися лише на афект як первинний варіант вибору, оскільки будь-який інший осмислений вибір є можливим лише всередині певної системи цінностей чи інших орієнтирів. Отже, головне – виявити та продемонструвати міфічні елементи всередині семіотичної системи економічної теорії. Для цього в першому наближенні необхідно: 1) проаналізувати феномен економічного життя як такого (мають на увазі товарно-ринкову, включаючи планову, економіку); 2) показати її вплив на розвиток семіотики внутрішньо-суспільних відносин; 3) проаналізувати феномен грошей як семіотичної системи.

Що таке "економіка"? "Ведення господарства", – відповідають ще давньогрецькі філософи. Сучасні уявлення зводять останнє фактично до процесу нарощування та отримання прибутків. Найкращі ж умови для такого процесу дає ринок або концепт, що репрезентує топос обміну товаром.

Ключовим поняттям класичної економічної (а також більшості сучасних) теорій є поняття вільного ринку. Це поняття є ідеалізацією, подібно іншим аналогічним поняттям, таким як ідеальний газ, математична точка тощо. Вільний ринок визначають як ринок, на якому діють лише ринкові (а не політичні, суспільно-культурні чи інші) чинники, які, своєю чергою, зведено до закону попиту та пропозиції. Простіше, вільний ринок – це ринок, який повністю визначено попитом і пропозицією. Є абсолютно очевидним, що такого (щоб діяв лише один закон попиту та пропозиції) ніколи не буває.

Канадський філософ Маршалл Мак-Люен пов'язує цей закон із загальними особливостями сприйняття в межах писемної культури, яке, за його теорією, є повністю підпорядкованим так званій візуальній логіці. Згідно з теорією Мак-Люена, писемна та усна (дописемна) культури характеризуються абсолютно різними типами сприйняття: візуальним у разі писемної й аудіотактильним у разі усної культури. Візуальна культура відрізняється від аудіотактильної тим, що в ній, на відміну від останньої, людина задіює для сприйняття інформації, переважно, зір, нехтуючи іншими п'ятьма чуттями. Аудіотактильна культура є культурою не абстрактного, а цілісного сприйняття дійсності, яке не дуже розрізняє між об'єктом і сприйманим суб'єктом та його суб'єктивними відчуттями, викликаними сприйняттям об'єкта. Об'єкт аудіотактильного сприйняття не є абстрактним візуальним образом, виокремленим із загального просторово-часового тла, об'єктом, повністю підпорядкованим логіці візуального сприйняття. Власне, у разі аудіотактильного сприйняття не можна навіть говорити про об'єкт у повному значенні цього слова, оскільки, як зазначає Мак-Люен, сприйняття аудіотактильної (дописемної) культури не робить часових і просторових зрізів, а сприймає процеси в усій цілісності, у якій окремі предмети є не окремими об'єктами, а лише виявами, деталями цілісності. Не відбувається також і виокремлення суб'єктивних відчуттів та асоціацій, пов'язаних із цілісними процесами [88, с. 27–36]. А це останнє і є основною особливістю міфічного світосприйняття.

Називання, думка чи згадка про ту чи іншу міфічну істоту чи силу є рівнозначними появі самої цієї істоти чи сили, тобто є епіфанією. Наприклад, перед тим як кинути спис, який-небудь герой "Іліади" звертається до того чи того бога, і, улучивши, дістає очевидний доказ наявності й допомоги з боку бога.

Іншим прикладом може бути антропоморфізація навколишньої дійсності, так властива дописемним культурам. Власне, ці й подібні їм переживання і створюють відчуття магічного, притаманне дописемним культурам.

Перехід від аудіотактильного до суто візуального сприйняття, за Мак-Люеном уперше почався десь у VI – V ст. до н. е. і розтягнувся понад дві тисячі років. Мак-Люен пов'язує перехід до візуальної культури з фонетичним письмом, яке інтеріоризуючись, призводить до звички сприймати, насамперед, візуальну інформацію, нехтуючи тим, що повідомляють інші відчуття. Отже, аудіотактильна культура є усною, візуальна – писемною.

Поява писемності, а отже, поступ у бік візуальності, означає також зрушення на шляху від магізму до сцієнтизму, сам шлях, однак, унаслідок цього поступу не стає коротшим. Власне, для зміни характеру культури як такої має значення не стільки сама поява писемності, як її поширення. Поширення ж писемності, читання і, як наслідок, зміни в характері культури пов'язуються Мак-Люеном із книгодрукуванням. Книг стає багато, люди починають багато читати, стереотипи візуального сприйняття все більше й більше інтеріоризуються, у результаті ж досягають світобачення, повністю підпорядкованого законам візуальної логіки, світобачення, що характеризується такими рисами:

по-перше, це відкидання (узяття в дужки) усього, що не відповідає можливостям візуальної репрезентації, тобто, з усього різноманіття сприйнятів роблять лише певну вибірку, решту відсувають кудись далеко на другий план [88, с. 151–156]. Іншими наслідками візуалізації стає десакралізація та деміфологізація навколишнього світу, тому що, насамперед, у візуальному світі немає місця для надприродного, без якого годі уявити міфічний світогляд;

по-друге ж, візуальне сприйняття, будучи абстрагованим і відстороненим від повноти цілісного аудіотактильного сприйняття, не передбачає генерування глибоких переживань, на яких ґрунтується міфічна свідомість [88, с. 103–107].

Ще однією особливістю візуальної свідомості є те, що світ бачать кінематографічно, тобто як послідовність окремих зрізів у часі, фіксованих візуальним сприйняттям, а не як послідовність завершених подій. Це дуже добре видно на прикладі середньовічного й новочасного живопису. Якщо останній уподібнено до більш пізньої фотографії, зупиняючи

мить, вирвану з потоку тривалості, то перший, намагаючись передати не абстраговані моменти, а процесуальність, використовує такий прийом, як зображення кількох основних етапів перебігу події на одній картині. Середньовічному, а до нього античному живопису загалом є чужою ідея просторової перспективи. Художник намагається передати повноту зображуваного безвідносно до місця, із якого ведеться спостереження. Живопис же Нового часу намагається показати все так, як воно постає для зору у якийсь конкретний момент із якогось конкретного місця [88, с. 352–356], тобто "фотографічно" відтворено один єдиний момент із перспективи одного єдиного спостерігача, нехтуючи всіма процесуальними подробицями та взаємозв'язками. Водночас те, що відтворюють, відтворено як сукупність окремих об'єктів, кожен із яких ніби існує сам по собі й лише в межах візуального простору взаємодіє з усіма іншими через певну систему відносин. Відносини можна розподілити на окремі типи, так само як і об'єкти. Звідси ідея абстрагування економічних відносин із загальної системи політичних, культурних, релігійних чи інших міжлюдських відносин, тобто, принаймні теоретично, можна уявити певний суспільний сегмент, у якому діють лише ринкові відносини, а саме закон попиту та пропозиції.

Суб'єктом ринкових відносин є люди, і якщо припустити, що діє лише закон попиту та пропозиції, то слід також припустити наявність відповідного типу людського суб'єкта або так званої "людини економічної", людини, поведінку якої повністю визначено одними економічними інтересами. Така людина має мислитися як ізольований (у своєму самосприйнятті) індивідуум, оскільки якщо така людина сприймає себе як члена якогось співтовариства (більшого за атомарну родину), то це суперечить її визначенню як людини економічної (поведінку якої визначено суто економічними, а не іншими суспільними чинниками).

Основу для можливості такого сприйняття та самосприйняття Мак-Люен так само пов'язує з особливостями візуального сприйняття. Ще однією з його особливостей є так званий я-центризм, або, простіше кажучи, індивідуалізм у сучасному розумінні цього слова. Людина дописемної культури мало цікавиться своєю зовнішністю, сприймаючи себе не ззовні, а зсередини (групового світосприйняття) [88, с. 80–82]. Глибока інтеріоризація характерних особливостей візуального світосприйняття змінює і сприйняття людиною себе самої. Сприймаючи себе візуально, людина

поступово втрачає сприйняття себе як невід'ємної частини групи й починає сприймати саму себе окремим суб'єктом, ізольованим від інших подібного роду візуальних суб'єктів, тобто, якщо в разі усної культури з її аудіотактильним сприйняттям сприйняття себе й навколишнього світу має органічно-процесуальний характер, що не передбачає розрізнення і виділення як окремих складових колективно-групового й індивідуального, об'єктивного та суб'єктивного, то писемна візуальна культура передбачає сприйняття себе як окремого візуального об'єкта в оточенні інших об'єктів.

Єдине, що робить цей я-об'єкт суб'єктом, є те, що він перебуває в центрі координат візуального сприйняття інших об'єктів. Суб'єкт як людина економічна керується власними інтересами, основа яких перебуває в зовнішньому просторі візуального сприйняття, а отже, долучається до сфери дії візуальної логіки, створюючи тим самим можливість відповідної наукової дисципліни.

За Ч. С. Пірсом, будь-яку наукову теорію (цілісну одиницю наукової дисципліни) *можна уявити як семіотичну систему*, у якій одні знаки вказують на другі, другі на треті, треті на четверті тощо. Категорію ж істинності може бути застосовано лише до системи загалом, тобто працює чи не працює ця *система загалом (прагматична істина)*. На думку авторів, підхід Пірса повністю відображає особливості функціонування економічних теорій, тобто, якщо застосування якогось економічного підходу чи теорії дозволяє збільшити прибутки, його (її) можна вважати істинним. Соціалізм був відкинутий через те, що він програв історичну боротьбу з ринковою економікою.

Але економіка прибутку є хоча й панівною, але не єдиною формою "ведення господарства". Альтернативою є так звана "економіка дарування". В її основі лежить так званий феномен потлачу, детально описаний такими антропологами, як Марсель Мосс, Броніслав Малиновський та ін. Уважають, що це слово походить від назви одного з індіанських племен північного сходу США і спочатку його перекладали як "велика їжа", або кількадекільний бенкет, який влаштовувала людина, що хотіла публічної поваги та вшанування. Загалом же в сучасній антропології потлач тлумачать як "дар", дуже часто ритуального характеру. Потлач є даром, яким, однак, не можна скористатися. Ще у XVIII ст. в мові північноамериканських переселенців виникає вислів "індіанський дар".

Наприклад, англійський джентльмен приходить у гості в одне індіанське плем'я. Його радо зустрічають, пригощають і на знак дружби, дарують майстерно вирізьблену люльку. Англієць у захопленні від такого коштовного подарунка, тішачись планами щодо того, щоб показати люльку спеціалістам, можливо, передати до якогось музею. Але наступного дня до нього в гості приходять представники іншого племені та просять показати люльку. Захоплено розглядаючи її, вони недвозначно дають зрозуміти, що він її має подарувати їм, тобто люлька є даром, який не може стати чиеюсь власністю. Він має постійно передаватися від однієї особи до іншої.

Як описує Малиновський на прикладі племен на островах поблизу Нової Гвінеї, інститут дарування є універсальним для первісних племен. Їхня економіка є економікою обміну дарами, а не отримання вигоди та прибутків. Дари потлачу не споживають, але постійно передають від одних осіб до інших за певною схемою. Деякий А дарує відповідний предмет особі В, В передає його С, С – D і так доти, доки об'єкт дару знову не повертається до А. У принципі предмет можна привласнити, але взамін треба запустити в обіг якийсь інший предмет еквівалентної вартості. Ланцюжок циркулювання дару не має перериватися, тому що саме він поєднує тих, хто беруть у ньому участь, у єдине суспільство.

Часто практика обміну дарами набуває змагального характеру, коли кожен, хто бере участь у ланцюжку обміну, намагається збільшити кількість своїх дарів. Тим самим він здобуває більшу шану й повагу серед одноплемінників. Але цінність дарованих предметів також автоматично зростає в міру їхнього багаторазового проходження ланцюжком дарування [132, с. 34–42]. Первісна комерція є комерцією обміну дарами, підпорядкованою принципу марнування, а не накопичення багатства. Вона є суто символічною, а не матеріалістичною. Сучасний американський автор Льюїс Гайд зазначає, що саме вона, а не ринкові відносини, як уважають ідеологи вільного ринку, створює підґрунтя існування суспільства. Ринкові відносини не створюють суспільний організм, але самі, для того щоб стати можливими, потребують суспільного організму.

Справді, як можуть бути задіяні механізми конкуренції та ринкового відбору, якщо немає суспільної цілісності, тобто, якщо кожен, замість того щоб платити за ринковими цінами, намагається застосувати силу. Суспільство створюють через сприйняття спільних правил гри, передумовою



яких є спільні цінності, тобто спільний символічний капітал. Останній і виникає в ході практики обміну дарами. Дари є знаками, які об'єднують людей у спільноту [132].

Для того щоб проаналізувати економіку дарування як семіотичну систему, потрібно звернутися до певних особливостей функціонування міфічного в первісному суспільстві. Як уже зазначалося на початку, автори визначають міф як асоціативну й афектовану семіотичну систему, що виконує смислозадавальну функцію. В основі міфічного мислення та світосприйняття лежить ототожнення одного об'єкта з іншим, у результаті якого перший стає символом другого й набуває незалежного існування. Сам міф іноді розширено тлумачать як символ чогось іншого, що набув незалежного існування. Наприклад, первісний тотем, що спочатку був зображенням (символом) якихось природніх сил, із часом стає незалежним елементом життя первісної людини й наділяється вже суто своїми власними особливостями.

Сучасними аналогами тотему є державний прапор, герб тощо. Предмет, який передають у ході обміну (циркуляції) дарами набуває сильного символічного забарвлення, яке визначає його цінність. Остання постійно зростає в ході циркуляції, що часто виявлено в тому, що той, хто передає предмет далі, додає до нього ще щось, що так само передають або відразу споживають, тобто цінність є суто символічною, а не прагматичною категорією. Із цінностями пов'язані відповідні афекти, які ведуть не до конкуренції, а, навпаки, до об'єднання. Афекти й символічний капітал репрезентують у міфічних оповіданнях про богів, героїв, смерть і воскресіння, творення світу тощо.

Отже, якщо матеріальні цінності розбазарюють, символічні – зростають. Чим більше хтось розбазарює матеріальні цінності, тим більше зростає його символічний капітал. Розбазарювання, слід зазначити, зовсім не обов'язково означає дарування, це може також бути просто знищення. Французький філософ Жорж Батай підкреслює, що практику потлачу в загальному вигляді не зведено до обміну дарами. Сутність феномену потлачу, за Батаєм, полягає саме у знищенні. Дарування є лише однією з форм знищення. Психічно здорова особистість є цілісною особистістю. Будь-які явні чи неявні відхилення (навіть такі, як буденна депресія чи невдоволеність життям) означають порушення цілісності. Згідно із цілою низкою теорій психоаналізу (М. Адлер, Ф. Перлз), намагання досягти повної

цілісності є основним лейтмотивом людського життя. Згідно ж із Батаєм, відсутність цілісності є принциповою особливістю людини, її відмінність від тварин.

Людина, на відміну від тварин, використовує знаряддя праці. Знаряддя є медіатором між нею, її бажанням та об'єктом цього бажання, медіатором, який розколює первісну цілісність переживання, у якій перебуває тварина. Людина, на думку Батая, навіть не в змозі уявити стан внутрішньої цілісності й повноти буття тварини. Тварина задовольняє свої бажання безпосередньо, людина опосередковано, за допомогою тих чи тих знарядь. Затримка поміж бажанням та його задоволенням означає розрив цілісності й повноти переживань і породжує відчуття люті, яку людина спрямовує на медіатор чи знаряддя. Людина відчуває інтуїтивно, що знищення знарядь чи інших штучних предметів дасть їй свободу та відновить первісну цілісність. Звідси практика знищення матеріальних цінностей, у ній людина намагається віднайти свій первісний, нині втрачений стан. Знищення реалізують, насамперед, у жертвоприношенні, потлач є лише окремою формою жертвоприношення.

Справжнім жертвоприношенням, згідно з Батаєм, може бути лише людське жертвоприношення, або, якщо ще точніше, принесення в жертву себе, самознищення. Самознищення, тобто знищення свого фізичного тіла, вивільняє внутрішню сутність, або душу, ув'язнену оболонкою тіла й уярмлену матерією. Вивільняється та виявляє себе повною мірою внутрішня сила, скована матерією. Знаряддя або інші матеріальні цінності також можуть бути знищені (або подаровані) як символічна частина себе самого. Чим більше знищують (дарують), тим більшу силу вивільняють. Відповідно зростає символічний капітал (повага з боку оточення). Придбання уярмлює, марнування вивільняє. Навіть набуття символічного капіталу також уярмлює. Але в суспільстві неможливо жертвувати без набуття того чи того символічного капіталу. Це означає, що справжній потлач є неможливий потлач [10, с. 71–75]. Замість цілісності внутрішньої, досягають цілісності суспільної.

Разом із тим, як зазначав Е. Дюркгейм, людина в суспільстві є суспільством усередині людини, тобто внутрішній світ окремої людини є відображенням світу колективних культурних кодів і символічно репрезентованих суспільних відносин навколо людини. Ринкові відносини не мають прямої причетності до цілісності суспільства. Вони можуть мати

місце лише всередині вже цілісного суспільства, створеного на рівні символічних відносин і символічного капіталу. Останні створено практикою потлачу й жертвоприношення (або практикою знищення матеріальних цінностей узагалі).

Жертвоприношення, дарування, потлач продовжують. Ті, хто практикує це, здобуває славу та владу. Таким чином, первинна економіка, яка створює суспільство, є, за Батаєм, економікою знищення. Усі первісні чи ранньоісторичні суспільства знали людські жертвоприношення. Серед іншого вони дозволяли підтримувати постійну кількість населення й тим самим гармонію (цілісність) із навколишнім середовищем.

Перехід до класових суспільств ознаменувався також переходом від економіки знищення багатств до економіки воєнної доцільності, а пізніше, після утворення великих централізованих держав, здатних забезпечити загальний мир, до економіки прибутку й накопичення багатства [10]. Накопичення ж неможливе без обміну, а обмін без певних еквівалентів вартості, які, урешті-решт, набувають форми грошей.

Протягом історії існування феномену роль грошей могли виконувати найрізноманітніші речі: мушлі, кавові зерна, міри рису тощо. Пізніше їх змінили міри та монети з дорогоцінних металів. Суто практична цінність цих металів сумнівна, однак серед їхніх переваг практично необмежена довговічність і зручність в обігу. Плюс ще одна суто символічна перевага. Дорогоцінні метали починають сприймати як щось благородне, як цінність у собі. Останнє підтримується їхньою рідкістю у природі.

Отже, перші грошові одиниці, монети є просто певними мірами дорогоцінних металів, через які визначають вартість усіх інших речей. Спочатку вони були навіть не засобом обміну, а радше накопичення та зберігання цінностей. Скарби монет чи просто виробів із дорогоцінних металів могли закопувати в таємних місцях чи топити в річках та болотах (для кращого зберігання). Вони були уособленням певної символічної переваги сім'ї чи клану і їх не передбачали витратити.

Таким чином, гроші із самого початку були не тільки й не стільки засобом обміну, але радше засіб вираження символічних цінностей, тобто їхній характер не операційний, а віртуальний. Щоправда, пізніше, із розвитком торговельно-економічних відносин на перший план все більше й більше виходить суто операційний аспект. Символічну перевагу грошей із дорогоцінних металів підтримують та обґрунтовують через рідкість

(відповідно дорожочінність) самого матеріалу, а отже, через усе той самий закон попиту та пропозиції. Щоправда, ще в середньовічній філософії робили спроби чітко розподілити ці види вартості. Так Альберт Великий виділяв ринкову вартість і вартість у собі, еквівалентом обчислення якої й були гроші. Справедлива ціна товару – це ринкова ціна, яка дорівнює певній об'єктивній вартості, вартості в собі. Як визначити останню? Робили спроби здійснити це через гроші як міру благородного металу, який тому й вартий, що благородний [176, с. 13–15]. Насправді, штучність такого підходу була занадто очевидною. У Новий час, коли економіка стає окремою науковою дисципліною, вартість у собі намагаються пов'язати із працею. Двоїстою є не лише природа вартості, але також і природа грошей, тобто, з одного боку, вони є еквівалентом вартості, чия вартість є суто конвенційною, з іншого – вартістю в собі, що визначають через вартість матеріалу, із якого вони виготовлені. Паперові гроші вперше з'явилися, як уважають, у Стародавньому Китаї десь у X – XIII ст. На початку свого існування паперові гроші були суто робочим замінником грошей справжніх (виготовлених із дорожочінних металів) і лише пізніше набувають форми справжніх грошей. Повна "емансипація" паперових грошей настає лише в часи Першої світової війни й пов'язана зі скасуванням так званого "золотого стандарту" (тобто золотих монет, на які паперові гроші могли бути обміняні).

Таким чином, гроші віртуалізовано як у вузькому, так і широкому значенні. Віртуалізація грошей у широкому значенні означає їхній перехід до національного еквівалента вартості чи національної валюти, яка контролюється центральним національним банком і діє (в основному) у межах національного організму (тобто спільноти, об'єднаної навколо держави). Віртуалізація у вузькому значенні чи поява справді віртуальних (тобто ніби нереальних, не підтримуваних офіційними установами) грошей означає появу таких різноманітних "квасівалют", як бони, спеціальні купони чи суто віртуальні валюти, що діють у мережі Інтернету. Віртуальна валюта є суто умовною величиною вартості, якою можна розраховуватися всередині мережі Інтернету.

Наприклад, *bitcoin* – це одна з найпопулярніших валют на сьогодні. У січні 2013 р. її вартість була близько \$15 (для дрібніших операцій її може бути розподілено до кількох десяткових знака), пізніше вона стрибнула до \$179. Стрибок пов'язують з останніми подіями на Кіпрі, коли багато

інвесторів почало шукати інших шляхів укладання грошей. Віртуальну валюту призначено для торгівлі через Інтернет. Її перевагою є можливість уникати банківських і, відповідно, податкових чи інших контрольних органів, а також значно менша комісія, порівняно з останніми. Вона цілком успішно й надійно функціонує всередині інтернетських онлайн-ринків (таких як, наприклад, Шовковий шлях, анонімний онлайн-ринок, захищений у мережі TOR, де можна серед іншого також замовляти нелегальні товари (наприклад наркотики) і розраховуватися віртуальною валютою).

Серед інших віртуальних валют можна згадати лінденські долари в мережі віртуального Second Life, QQ-монети в мережі китайського Інтернету, кредити Facebook та ін. Особливість саме bitcoin полягає в тому, що, на відміну від решти віртуальних чи реальних валют, вона не є адміністрованою жодною спеціалізованою установою на кшталт центрального банку. Уважають, що її творцем-винахідником був такий собі Сатоші Накамото, хакер чи група хакерів, який з'явився в мережі 2009 і зник 2010 р. [249, с. 28–29]. Загалом поки що (принаймні) зарано говорити про витіснення чи навіть просто конкуренцію реальним валютам із боку віртуальних, але сам факт існування віртуальних валют указує на семіотично-віртуальний характер грошей у сучасному (і не тільки) світі.

Отже, можна констатувати, що гроші є суто семіотичним елементом, який запускає в хід систему економіки, що внаслідок цього дістає змогу функціонувати як автономна семіотична система, автономна навіть від власне виробничої діяльності. Цю систему, однак, не можна вважати самодостатньою та формотвірною, оскільки вона функціонує всередині вже наявної соціальної системи як одна з її складових. Вона є автономною і як така може бути описана за допомогою теорій подібних до теорій природничих наук. Але все це діє лише в межах зведення феномену людини до феномену людини економічної та, відповідно, працює лише тією мірою, якою люди реальні згодні (схильні) дотримуватися принципів поведінки останньої.

Також слід розглянути проблему можливості побудови холістичної моделі світу (і холістичного світогляду як такого) в епоху постмодерну. Як відомо, постмодерн із підозрою ставиться до будь-яких ґранд-наративів, тавруючи їх як метафізику. Така настанова має численні причини й передумови, зокрема, це революція в науці першої половини ХХ ст., революція, яка значно релятивізувала наявні уявлення про навколишній світ.

Останнє знайшло своє відображення у книгах філософів постпозитивістів (Т. Куна, П. Фейєрабенда, С. Тулміна). І таким чином, складається ситуація, у якій ставити запитання світоглядного характеру набуває ознак поганого тону. Тим не менш, життя триває, науковці продовжують розвивати свої концепції, претендуючи на роль відкривачів таємниць природи, фактично продовжуючи поглиблювати вже наявний розрив між гуманітарним та природничо-технічним аспектами сучасної культури. Більшість спроб подолати цей розрив у ХІХ – ХХ ст. мали редукціоністський характер і не досягли успіху. Але залишаються також інші нереакційні підходи, зокрема, холістичні. Холістичні підходи розвивали у філософії (а пізніше і в інших науках), починаючи з часів античності. Зокрема, можна згадати філософські ідеї Парменіда, Платона та неоплатоніків, філософії веданти чи буддизму тощо. Останні у ХХ ст. розвивали як у галузі фізики (Д. Бом), так і психології (Ф. Перлз, К. Юнг, С. Ґроф), а також філософії та філософії науки (І. Цехмістро, В. Налімов, М. Байтальський).

Можна стверджувати, що найяскравішими представниками холізму можна вважати Девіда Бома та Кена Уїлбера. Слід розглянути перспективи побудови холістичної моделі Всесвіту на основі теорій англійського фізика Девіда Бома й американського психолога та філософа Кена Уїлбера. Для цього пропонують здійснити компаративістський аналіз зазначених теорій, окресливши чіткі межі застосування й розмежування однієї та другої, щоб здійснити синтез цих теорій і проаналізувати можливості побудови загальної моделі на їхній основі. Для цього ці теорії потрібно проаналізувати й порівняти не лише щодо змісту, але також і методології.

Холізм може бути умоглядним або інтуїтивним. Умоглядний холізм передбачає, що до ідеї цілісності універсуму приходять шляхом більш-менш прозорих дедуктивних чи індуктивних викладань; холізм же інтуїтивний спирається на інтуїцію, тобто не передбачає такої прозорості. Слід зазначити, що холізм емпіричний, тобто такий, який ґрунтується на відносно безпосередніх емпіричних даних, неможливий у принципі, оскільки всі емпіричні дані належать до об'єктивного множинного світу. Можна також говорити про (названо його так) екзистенційний холізм, тобто, коли ідея цілісності є безпосереднім відображенням глибоких рівнів внутрішнього досвіду, описаних у містичних ученнях Сходу й Заходу, тобто досвіду того, що Кен Уїлбер називає досвідом недуальної свідомості. Екзистенційний холізм є досвідом умоглядно-інтуїтивним – ідеєю чи підходом.

Власне уможлядно-інтуїтивний холізм передбачає два різновиди: логічний (логіко-методологічний) та онтологічний (метафізичний). Перший, фактично, зведено до проблеми необхідності в універсаліях, тобто, для того щоб мислити про щось категоріально, мусять розглядати його як елемент певної множини; елемент, наділений відповідними властивостями, які дозволяють включити його до складу цієї множини. Необхідність же в самій множині, власне, і є передумовою логічної цілісності процесу, складовою частиною якого є цей елемент.

Фактично, без логічного холізму світ розпадається на "шизофренічні" серії окремих подій. Цей момент є одним із висхідних пунктів давньогрецької філософії. Так, гармонія піфагорійців є своєрідним поєднанням межі й безмежності, прикладом чого може слугувати музична мелодія, яка, з одного боку, є серією окремих самодостатніх звукових елементів (безмежне), з іншого – сприймається в ролі мелодії лише сама цілісність цих елементів. Аналогічні властивості виявляють також послідовності чисел, на основі чого, власне, і відбулося ототожнення музики й математики в піфагорійській філософії.

У подальшому ідея цілісності набуває розвитку у філософії елеатів, а протилежна ідея – ідея всезагальної множинності – у філософії атомістів. Атомізм, урешті-решт забутий ще за часів пізньої античності, знову відроджується в XVII ст. (Бойль починає застосовувати його в хімії, Ньютон – у фізиці.) У XIX ст. атомістичні ідеї трансформовано в так званий механістичний світогляд, що намагається редукувати всі явища навколишнього світу до механічного руху окремих частинок-атомів. Питання про цілісність універсуму в механістичному світогляді не порушують.

Загалом, коли вживають категорію цілісності, то звичайно мають на увазі цілісність онтологічного характеру. В античній філософії онтологічна цілісність органічно народжувалася із логічної (унаслідок ототожнення буття й мислення), у новітні ж часи панівною стала протилежна механістична тенденція, і тому саме ставлення питання про онтологічну цілісність потребує нового типу світогляду. Можливості останнього може запропонувати сучасна фізика, Девід Бом пропонує побудувати такий світогляд на основі так званої голографічної метафори. Однак спочатку кілька слів про передумови нового холістичного світогляду. Вони впливають із революції у фізиці початку XX ст. Цю революцію обумовлено появою квантової теорії та теорії відносності. Теорія відносності пропонує

поглянути на все з позицій первинності не механічних частинок, а силових полів. Силове поле є подібним до потоку води, усередині якого можуть мати місце коловороти. Що таке коловорот? Це "не що інше, як шаблон плинної води" [119, с. 5]. Самі ж коловороти – "відносно постійні форми з незалежною поведінкою, абстраговані розумом із цілого у сприйнятті та думці" [210, с. 35]. Так само частинки в полі. Вони є "відносно сталими й незалежними структурами в тих обмежених зонах, де поле є сильним" [210, с. 41]. Однак тут холізм поширено лише на окремі поля, усезагальне ж поле загалом розглядають як механістичну систему.

Квантова фізика дозволяє зробити наступний крок (кроки) у бік від механіцизму. Три основні моменти квантової фізики, що руйнують засади механістичного світогляду, такі: по-перше, власне сам її "квантовий" характер, у ній усе відбувається "дискретними квантами", які "сплітають Всесвіт у єдине ціле, оскільки самі вони є неподільними; по-друге, це двоїстий і взаємодоповняльний характер матерії та енергії, тобто мікрооб'єкт поводить себе, залежно від обставин, то як частинка (матерія), то як поле (енергія); нарешті, по-третє, властивість, яку Д. Бом назвав "нелокальністю зв'язку". Властивість полягає в тому, що в деяких випадках виявляють зв'язок між частинками, які перебувають на значній відстані одна від одної, що порушує класичну вимогу локальності, згідно з якою лише об'єкти, близько розташовані один до одного, можуть взаємодіяти [210, с. 54]. Отже, фізика ХХ століття не вкладається у прокрустове ложе механістичної множинності. Це дозволяє говорити про організмичний характер буття та про необхідність у пошуку нових (холістичних) підвалин для картини Всесвіту.

Голографію було винайдено Денешом Ґабором, саме слово походить від слів *holo* – "ціле" і *grapho* – "пишу", тобто голографія – це написання цілого. Світло лазера падає на дзеркало, частина його відбивається від нього, а частина проходить крізь дзеркало та падає на предмет. Світло, що падає на предмет, розсіюється ним і в подальшому досягає світла, що відбилося від дзеркала. Відбувається інтерференція, і утворюється складний візерунок світла, який серед іншого дає певну інформацію про предмет, на якому відбулося розсіювання. Цей візерунок можна сфотографувати, фотографія не буде схожою на предмет, можливо, вона взагалі буде невидимою до часу. Але якщо крізь неї пропустити лазерний промінь, схожий на попередній, то утвориться зображення предмета, яке



буде не плоским, а тривимірним. Водночас і частина голограми, і ціла голограма дають зображення всього предмета (якщо фотоплатівку з голограмою розломити на дві частини, кожна з них буде давати зображення цілого предмета).

Сам феномен голографії загалом можна пояснити в межах тієї чи тієї версії механістичного світогляду. Девід Бом використовує образ голограми як метафору холістичної картини світу, тобто, що так само як і голограма, кожна частина Всесвіту містить інформацію про весь Усесвіт, хоча й у прихованій (згорнутій) формі. Голографічна метафора дозволяє ввести категорії розгорнутого (експліцитного) і згорнутого (імпліцитного) порядків. Голограма містить зображення предмета у згорнутій, прихованій формі. Для того щоб проявити ("розгорнути") зображення необхідно створити відповідні умови (пропустити лазерний промінь крізь голограму). Те саме, стверджує Бом, має місце і в разі реальності як такої. Імпліцитний (згорнутий) порядок є порядком первісної цілісності й чистої енергії, усі предмети зовнішнього, розгорнутого світу (експліцитного порядку) містяться в ньому у згорнутому вигляді, потенційно у формі інформації. На рівні фізичних законів згортання-розгортання виявляють як взаємні переходи енергії та матерії. Онтологічна ж цілісність виявляє себе у феномені нелокальності.

На думку Д. Бома, дихотомія імпліцитного-експліцитного дозволяє пояснити не лише самі фізичні явища, останнє було б занадто малоцікавим, але також цілу низку моментів, що стосуються психології, біології та інших наук. Тобто створити справді загальну онтологічну систему. В основі цієї системи лежить ідея так званого *сома-значення*. Ідея полягає в тому, що *сома* (або фізичне) і її *значення* (тобто ментальне) є двома аспектами однієї неподільної реальності.

Під *аспектом* тут Д. Бом розуміє спосіб бачення, або, інакше кажучи, форму, у якій виявляють "цілісність реальності". Водночас, зрозуміло, що один аспект віддзеркалює інший, тобто обидва вони є полюсами одного й того самого (на кшталт полюсів магніту). Зв'язок соми та значення означає, що кожен окремих вид значення ґрунтується на певному соматичному порядкуві, наприклад, літери на аркуші паперу передають значення, зрозуміле читачеві, або електричні сигнали в телевізійному приймачі передають образи, що сприймаються глядачем. Перше є очевидним, тобто таким, що маніфестує себе, *manifest* буквально означає

"те, що можна тримати в руці"; друге *неявним і тонким* – *subtle* від *subtextere*, що означає "сплетене з-під низу", тобто кожна соматична конфігурація має значення, яке розуміють на більш тонких рівнях соми. З іншого боку, саме значення активно впливає на сому більш явного рівня, тобто зміна значення означає зміну соми і, навпаки, зміна соми є зміною значення.

Це два боки одного й того самого процесу, дві сторони, які створюють те, що ще називають зворотним зв'язком. Згідно з Бомом, зовсім не обов'язково обмежуватися дихотомією сома-значення щодо людської свідомості чи навіть світу живих істот. Цю дихотомію пропонують також поширити на Всесвіт загалом. Якщо вважати квантовий рівень "донним рівнем" реальності, що становить основу для всього суцього, то тоді, слід гадати, на цьому рівні має зникнути й дихотомія соми та значення, тобто фізичного та ментального, матерії й інформації. Але цього не відбувається. Не відбувається принаймні, якщо виходити із інтерпретації квантової фізики Нільсом Бором. Його інтерпретація, згідно з Бомом, неявно вводить поняття "значення" у фізичну теорію.

Американський психолог і філософ Кен Уїлбер фактично розпочинає там, де Девід Бом закінчує. А саме із проблеми свідомості, суспільства тощо. Самі ідеї Бома Уїлбер сприймає досить-таки критично, докоряючи Бомові за "монологічний погляд". Свою власну теорію він на противагу називає діалектичною. Що стосується "діалектизму", то про це дещо пізніше. За основу Уїлбер бере феноменологічний аспект цілісності, тобто містичні чи трансперсональні переживання цілісності універсуму, узяті як феномени свідомості; феномени, що є самі по собі й не потребують жодного наукового чи метафізичного обґрунтування. Свідчення про подібні переживання Уїлбер бере з містичних учень Сходу й Заходу, із матеріалів трансперсональної психології, руху New Age тощо.

Отже, цілісність стає не результатом, а висхідним пунктом, із якого починається картина універсуму. Ключовими поняттями цього вчення є поняття *холону* і *холархії*. *Холон* визначають як цілісність, що входить до складу інших цілісностей. Прикладами холонів можуть бути атом (цілісність, що входить до складу молекули чи кристалічних ґрат), молекула (цілісність, що може входити до складу живої клітини), клітина (складова живого організму), чи навіть звук як частина слова, а слово як частина фрази; або людина, що є частиною сім'ї, суспільства тощо, тобто кожний

холон входить до складу іншого, більшого холону, і всі вони разом утворюють систему вкладених одна в одну ієрархій або *холархій* [122, с. 18]. Таким чином, картина, наведена Кеном Уїлбером, є цілком організмичною, на відміну від картини, репрезентованої Девідом Бомом, де організмізм лише проголошено. Власне, поки що наведену систему не можна називати повною мірою онтологічною чи метафізичною.

Ідея холізму у вигляді холархії холонів є радше логіко-методологічною, на відміну від холізму Д. Бома, де відбувається перехід у такому вигляді: механістична онтологія й методологія → її незадовільність → альтернатива у вигляді холістичної методології → власне холістична онтологія. Утім, це визнає й сам Уїлбер, стверджуючи водночас, що, фактично, холархії можна знайти скрізь, в усіх ученнях – від марксизму до структуралізму та комп'ютерного програмування [122, с. 118]. Але Уїлбер не обмежується формальною "методологією", а розвиває ідею "великої холархії буття та пізнання" [122, с. 21]. Ідея останньої ґрунтується на тому, що всі істини (чи всі види буття) слід розподілити на чотири типи за принципом дихотомічного розподілу на внутрішні-зовнішні та індивідуальні-колективні.

Далі автор пропонує розмістити всі елементи та феномени буття і свідомості (чуття, емоції, атоми, молекули, прокаріоти, еукаріоти, організми, галактики, екосистеми, міфи, символи тощо) у відповідних секторах схеми. Уїлбер стверджує, що в кожного холону можна виділити внутрішній і зовнішній аспекти, а також індивідуальну (одиничну) та колективну (множинну) форми існування. Зв'язок між останніми відбувається через екстеріо- й інтеріоризацію, тобто, наприклад, внутрішній світ окремої людини є відображенням світу колективних культурних кодів і символічно репрезентованих суспільних відносин навколо людини. Уїлбер наводить слова Дюркгейма про те, що людина в суспільстві є суспільством усередині людини.

Поки що мають справу з певним типом логіки й методології та світу, побаченого крізь їхню призму. Далі йде визначення культури. "Під культурою чи життєвим простором холонів я розумію просто загальний простір того, на що вони можуть відповісти. Кварки не відповідають на всі стимули навколишнього середовища, тому що діапазон значущих стимулів, причетних до них, є дуже вузьким і, значить, мало що може їх зачепити... Дослідження того, на що холони можуть відповісти, – це вивчення їхнього спільного життєвого простору. Він становить їхній спільний світ,

стимули, на які відповідають усі холони однакової глибини. Це й називають їхньою спільною культурою" [122, с. 126]. Це визначення культури Уїлбером є повністю аналогічним (якщо не тотожним) визначенню значення в концепції Д. Бома.

Таким чином, можна стверджувати, що в аспекті загальної картини світобудови, ідеї зазначених мислителів є взаємодоповняльними. Різниця ж полягає в тому, що концепція Бома є суто уможлядно-інтуїтивною і рухається від методології до онтології та метафізики, а теорія Уїлбера спирається на екзистенційний досвід і від нього йде до онтології, а вже після цього до методології. Методологія Бома містить два основні моменти: аргументацію від протилежного й аналогію, тобто, якщо спрощено, множинно-механістичний підхід у певних випадках не спрацьовує, отже, слід протиставити йому холістичний підхід, а для того щоб можна було створити цілісну картину світобудови, варто скористатися аналогією. Хід думки йде від методології до онтології. Уїлбер же розпочинає зовсім не із загальної картини буття як такої, а з узагальнення наявних теорій свідомості та несвідомого. Узагальнюючи наявні теорії, а також залучаючи до цього містичні та філософські вчення про недуальність (неоплатонізм, веданта, буддизм, неоведантизм тощо), Уїлбер вибудовує теорії спектра свідомості.

## Висновки

Автори пропонують поглянути на інформаційну технологію (High-Tech, NBIC, технології керованої еволюції тощо) як провідний чинник еволюції людини та створеної нею цивілізації в епоху високих технологій, тобто інтегрувати сучасні наукові та високотехнологічні парадигми в теорію антропогенезу та розвитку цивілізації.

Із виникненням цих технологій, еволюційну траєкторію соціокультурноантропогенезу визначають не одним – об'єктивним і спонтанним – параметром (приспосованість, адаптивна цінність), а двома – спонтанно-об'єктивним (еволюційна ефективність) і креативно-телеологічним (еволюційна коректність).

Ментальності західної цивілізації властива вибухонебезпечна суміш абсолютного індивідуалізму, технологічної могутності й гуманістичної інтенції людського інтелекту, що втілилася в ідеології "соціальної інженерії окремих рішень". В інформаційному суспільстві ця суміш загрожує підірвати лінію антропогенезу астросферою індивідуальних екзистенціальних проектів, що буде означати кінець людства як певної цілісності розумних істот. Зі світової константи, винесеної "за дужки" соціокультурогенезу, природа людини перетворюється на змінну, здатну елімінувати себе саму. Вірити у здатність людського розуму подолати результати власної еволюційної історії, у незалежність системи загальнолюдських цінностей від біологічної складової людської істоти стає все важче (завдячуючи відсутності зворотного впливу людської культури на еволюцію генома сучасної людини).

З одного боку, чинники біологічної, соціокультурної й технологічної природи залучають до тканини сучасних теорій і технологій соціально-політичного управління та маніпулювання. З іншого – базисні світоглядні та ідеологічні системи сучасної цивілізації (що сформувалися в основному в XVII – XVIII ст.) відчують постійно більший дестабілізаційний і ризикогенний тиск із боку наукових теорій та технологічних реалій. Отже, опиняються у складному переплетенні концептуальних полів аксіології (теорії цінностей) і епістемології (теорії пізнання). Аналіз розвитку інформаційного суспільства в соціально-епістемологічному ракурсі визначає таке:

для індустріальної фази розвитку техногенної цивілізації у її західному (трансатлантичному) варіанті характерний тренд на забезпечення чіткої демаркації концептуальних полів імперативно-аксіологічного

публічного й дескриптивної-епістемологічного наукового дискурсів як необхідної передумови її сталого розвитку;

із переходом техногенної цивілізації до фази суспільства ризику або інформаційного суспільства система ціннісних пріоритетів задає параметри ініціальної ситуації й координатну сітку раціонального/іrrраціонального сприйняття реальності, цілей і методів перетворювальної діяльності.

зміна технокультурного балансу, що є адаптивною реакцією соціокультурного компонента SESH на описані раніше процеси, призвела до трансформації класичної науки у її постакадемічну форму.

Це підсумкове міркування, зі свого боку, визначає цивілізаційну й еволюційну функцію натурфілософії як інтегрувальну комунікацію між дескриптивним та науковим ядром технологій High-Hume.

Пряма й непряма біовлада сучасної цивілізації, що глобалізується, та її ідеальне відображення – теоретична біополітика – стають тотальною формою політичного процесу епохи постмодерну, що охоплює всі сфери людинорозмірної реальності, та найважливішим чинником глобальної еволюції тієї частини Всесвіту, де спостерігаються ознаки Розумною Життя у його єдиному відомому варіанті. Інакше кажучи, рішення, що ухвалили й реалізують на основі наукових знань і за допомогою сучасних технологічних інструментів, стають суб'єктивними передумовами актуалізації/фальсифікації антропного принципу теорії реальності.

## Використана та рекомендована література

1. Андерсон П. Размышления о западном марксизме. На путях исторического материализма / П. Андерсон ; пер. с англ. – Москва : ИнтерВерсо, 1991. – 272 с.
2. Анцупов А. Я. Конфликтология : учебник для вузов. / А. Я. Анцупов, А. И. Шипилов. – Москва : ЮНИТИ-ДАНА, 2004. – 591 с.
3. Аристотель. Политика / Аристотель. – Москва : АСТ, 2005. – 400 с.
4. Аристотель. Политика / Аристотель. – Москва : АСТ, 2016. – 384 с.
5. Арістотель. Політика / Арістотель ; [пер. з давньогр. та передм. О. Кислюка]. – Київ : Основи, 2000. – 239 с.
6. Арон Р. Мир і Війна між націями / Р. Арон ; [пер. з фр. В. Шовкун, З. Борисюк та Г. Філіпчук]. – Київ : МП "Юніверс", 2000. – 688 с.
7. Арчер М. Реализм и морфогенез / М. Арчер // Теория общества : сб. / вступ. ст., сост. и общ. ред. А. Ф. Филиппова ; пер. с нем., англ. – Москва : Канон-пресс-Ц, Кучково поле, 1999. – С. 157–195.
8. Баландье Ж. Політична антропологія / Ж. Баландье ; [пер. з фр. О. Хоми]. – Київ : Альтпрес, 2002. – 252 с. – ("Сучасна гуманітарна бібліотека").
9. Балог А. Социология – мультипарадигмальная наука? / А. Балог // Социологические исследования. – 2002. – № 7. – С. 22–31.
10. Батай Ж. Проклятая часть / Ж. Батай. – Москва : Ладомир, 2006. – 744 с.
11. Баталов Э. Я. Проблема демократии в американской политической мысли XX века (из истории политической философии современности) / Э. Я. Баталов. – Москва : Прогресс–Традиция, 2010. – 375 с.
12. Бергсон А. Два источника морали и религии / А. Бергсон. – Москва : Канон, 1994. – 384 с.
13. Бодрийяр Ж. Америка / Ж. Бодрийяр. – Москва : Владимир Даль, 2000. – 208 с.
14. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального / Ж. Бодрийяр ; пер. с фр. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2000. – 106 с.
15. Боринская С. А. Сочетание генетических и гуманитарных (кросс-культурных) методов для выявления генов человека, вовлеченных в процесс адаптации к эволюционно новым факторам внешней среды / С. А. Боринская, Н. К. Янковский // Генетика. – 2015. – Т. 51, № 4. – С. 479–490.

16. Бурдьё П. Начала : [сборник] / П. Бурдьё ; [пер. с фр. Н. А. Шматко]. – Москва : Socio-Logos ; Адапт, 1994. – 287 с.
17. Бурдьё П. Практический смысл / П. Бурдьё ; [пер. с фр. А. Т. Бикбов, К. Д. Вознесенская, С. Н. Зенкин и др.] ; отв. ред. пер. и послесл. Н. А. Шматко. – Санкт-Петербург : Алетейя, 2001. – 562 с.
18. Бурдьё П. Социальное пространство и символическая власть // Начала / П. Бурдьё ; пер. с фр. Н. А. Шматко. – Москва : Socio-Logos, 1994. – С. 181–207.
19. Бурдьё П. Социология политики / П. Бурдьё ; [сост., общ. ред. и предисл. Н. А. Шматко ; пер. с фр.]. – Москва : Socio-Logos, 1993. – 336 с.
20. Витгенштейн Л. Философские исследования // Философские работы : в 2-х ч. Ч. 1 / Л. Витгенштейн. – Москва : Гнозис, 1994. – С. 75–321.
21. Власкин А. Г. Проблемы демократии в социальной философии русского зарубежья (Б. П. Вышеславцев, С. И. Гессен, Ф. А. Степун) / А. Г. Власкин // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2010. – Т. 11, вып. 1. – С. 139–147.
22. Волков В. В. О концепции практик(и) в социальных науках / В. В. Волков // Социологические исследования. – 1997. – № 6. – С. 9–23.
23. Волтц К. Человек, государство и война: теоретический анализ // Теория международных отношений : хрестоматия / сост., науч. ред. и коммент. П. А. Цыганкова. – Москва : Гардарики, 2002. – 400 с.
24. Вышеславцев Б. П. Кризис индустриальной культуры / Б. П. Вышеславцев // Сочинения. – Москва : Раритет, 1995. – С. 181–434.
25. Гегель Г. В. Ф. Философия духа / Г. В. Ф. Гегель // Энциклопедия философских наук : в 3-х т. / отв. ред. Е. П. Ситковский. – Москва : Мысль, 1977. – Т. 3. – 472 с.
26. Гидденс Э. Устроение общества. Очерк теории структуризации / Э. Гидденс ; [пер. И. Тюриной]. – Москва : Академический проект, 2003. – 528 с.
27. Гиляров А. М. Связь биоразнообразия с продуктивностью – наука и политика / А. М. Гиляров // Природа. – 2001. – № 2. – С. 20–26.
28. Гиренок Ф. И. Абсурд и речь. Антропология воображаемого / Ф. И. Гиренок. – Москва : Академический проект, 2012. – 237 с.
29. Гиренок Ф. И. Ускользящее бытие / Ф. И. Гиренок. – Москва : ИФ РАН, 1994. – 218 с.
30. Гиренок Ф. И. Фигуры и складки / Ф. И. Гиренок. – Москва : Академический проект, 2014. – 244 с.



31. Гирц К. Интерпретация культур / К. Гирц ; [пер. с англ. О. В. Барсукова]. – Москва : РОССПЭН, 2004. – 557 с. – ("Культурология. XX век").
32. Глазко В. И. QUO VADIS, НОМО? (Вместо предисловия) / В. И. Глазко // Стабильная адаптивная стратегия Homo sapiens. Биополитические альтернативы. Проблема Бога / Чешко В. Ф. – Харьков : ИД "ИНЖЭК", 2012. – С. 10–16.
33. Глазко В. И. Организация и эволюция аграрной цивилизации. Творческая биография А. В. Чайнова и современность / В. И. Глазко, В. Ф. Чешко // Социальная экономика. – 2009. – № 3–4. – С. 58–75.
34. Глазко В. И. Формообразование и микроэволюция: породообразование, метаболомика, субгеном / В. И. Глазко // Farm animals. – 2014. – No. 1. – P. 20–32.
35. Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Сочинения в 2-х т. / Т. Гоббс. – Москва : Мысль, 1991. – Т. 2. – 731 с.
36. Горбанюк О. Імідж України на тлі інших держав у світлі концепції "особистості країни" / О. Горбанюк, В. Размус, М. Богуш // Соціальна психологія. – 2010. – № 3. – С. 75–90.
37. Государственное право Германии : в 2-х т. / [ред. Б. Н. Топорин, Б. М. Лазарев, Ю. П. Урьяс]. – Москва : ИГП РАН, 1994. – Т. 1. – 312 с.
38. Гроций Г. О праве войны и мира / Г. Гроций ; [пер. с лат. А. Л. Саккетти]. – Москва : НИЦ "Ладомир", 1994. – 868 с.
39. Гудмен Н. Способы создания миров: Факт, фантазия и предсказание / Н. Гудмен. – Москва : Идея-Пресс ; Логос ; Праксис, 2001. – 376 с.
40. Гумплович Л. Общее учение о государстве / Л. Гумплович ; [пер. с нем. И. Н. Наровецкого]. – Санкт-Петербург : Изд. тип. тов-ва "Общественная польза", 1910. – 542 с.
41. Гутнер Г. Б. Причина и следствие / Г. Б. Гутнер // Новая философская энциклопедия : в 4-х т. / под ред. В. С. Стёпина, Г. Ю. Семигина ; Институт философии РАН. – Москва : Мысль, 2010. – Т. 3. – С. 353.
42. Гьофе О. Демократія в епоху глобалізації : [посіб. з філос. дисц.] / О. Гьофе ; [пер. з нім. Л. Ситніченко та О. Лозінської]. – Київ : ППС-2002, 2007. – 436 с.
43. Даль Р. О демократии / Р. Даль ; [пер. с англ. А. С. Богдановского]. – Москва : Аспект Пресс, 2000. – 208 с.
44. Дарендорф Р. Современный социальный конфликт. Очерк политики свободы / Р. Дарендорф. – Москва : АСТ, 2003. – 528 с.

45. Дарендорф Р. Элементы теории социального конфликта / Р. Дарендорф // Социологические исследования. – 1994. – № 5. – С. 142–147.
46. Девятко И. Ф. Социологические теории деятельности и практической рациональности / И. Ф. Девятко. – Москва : Аванти плюс, 2003. – 332 с.
47. Декарт Р. Рассуждение о методе для хорошего направления разума и отыскания истины в науках / Р. Декарт // Избранные произведения. – Москва ; Ленинград : Госполитиздат, 1950. – С. 257–317.
48. Декомб В. Дополнение к субъекту : Исследование феномена действия от первого лица / В. Декомб ; [пер. с фр. М. Голованивской]. – Москва : Новое литературное обозрение, 2011. – 576 с.
49. Декомб В. Клопоти з ідентичністю / В. Декомб ; [пер. с фр. В. Омелянчика]. – Київ : Стилос, 2015. – 281 с.
50. Делез Ж. Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза / Ж. Делез ; [пер. с фр. Я. И. Свирского]. – Москва : ПЕР СЭ, 2001. – 480 с.
51. Деррида Ж. Призраки Маркса. Государство долга, работа скорби и новый интернационал / Ж. Деррида ; под. общ. ред. Д. Новикова ; [пер. с фр. Б. Скуратова]. – Москва : Logos-altera, 2006. – 256 с.
52. Дьюи Д. Свобода и культура / Д. Дьюи. – Лондон : Overseas publications interchange, LTD, 1968. – 195 с.
53. Жижек С. Щекотливый субъект: отсутствующий центр политической онтологии / С. Жижек ; [пер. с англ. С. Щукиной]. – Москва : Дело ; РАНХиГС, 2014. – 528 с.
54. Завальнюк В. В. Філософсько-антропологічні основи дослідження конфліктності світу в епоху глобалізації / В. В. Завальнюк // Актуальні проблеми держави і права. – 2011. – № 60. – С. 7–13.
55. Загороднюк В. Образ людини у філософії модерну та постмодерну / В. Загороднюк // Філософська антропологія та сучасність (пам'яті В. Г. Табачковського). Філософсько-антропологічні студії. – 2008. – Київ : Стилос, 2008. – С. 129–138.
56. Звягина Д. Культурное влияние как компонент "мягкой силы" / Д. Звягина // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – Тамбов : Грамота, 2012. – № 11, ч. 2. – С. 94–98.

57. Здравомыслов А. Г. Конфликт социальный / А. Г. Здравомыслов // Новая философская энциклопедия : в 4-х т. / под ред. В. С. Стёпина, Г. Ю. Семигина ; Институт философии РАН. – Москва : Мысль, 2010. – Т. 2. – С. 301.
58. Здравомыслов А. Г. Потребности, интересы, ценности / А. Г. Здравомыслов. – Москва : Политиздат, 1986. – 223 с.
59. Зиммель Г. Созерцание жизни // Избранное / Г. Зиммель. – Москва : Юрист, 1966. – 607 с.
60. Иванько Н. А. Ценностные системы России и Запада в эпоху глобализма / Н. А. Иванько // Политика и общество. – 2010. – № 9 (75). – С. 45–51.
61. Иноземцев В. Л. За пределами экономического общества. Постиндустриальные теории и постэкономические тенденции в современном мире / Иноземцев В. Л. – Москва : Academia ; Наука, 1998. – 640 с.
62. Кант И. Сочинения : в 6-ти т. / И. Кант ; [под общ. ред. В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана]. – Москва : Изд-во социально-экономической литературы, 1966. – Т. 6. – 743 с.
63. Карпенко И. В. Философское пространство культуры: человек философствующий и человек повседневности : [монография] / И. В. Карпенко. – Харьков : ХНУ им. В. Н. Каразина, 2006. – 292 с.
64. Кемеров В. Е. Концепция радикальной социальности / В. Е. Кемеров // Вопросы философии. – 1999. – № 7. – С. 3–13.
65. Кемеров В. Е. Полисубъектная социальность и проблема толерантности / В. Е. Кемеров // Толерантность и полисубъектная социальность : материалы конференции (Екатеринбург, 18 – 19 апреля 2001 г.) / науч. ред. В. Е. Кемеров, Т. Х. Керимов, В. А. Лекторский. – Екатеринбург : Урал. гос. ун-т, 2001. – С. 12–19.
66. Князева Е. Н. Энактивизм: новая форма конструктивизма в эпистемологии / Е. Н. Князева. – Москва ; Санкт-Петербург : Центр гуманитарных инициатив ; Университетская книга, 2014. – 352 с.
67. Козер Л. А. Завершение конфликта // Социальные и гуманитарные науки : РЖ. Сер. 11: Социология. – 1992. – № 4. – С. 169–179.
68. Козер Л. Функции социального конфликта / Л. Козер ; под общ. ред. Л. Г. Ионина. – Москва : Идея-Пресс, 2000. – 205 с.
69. Козловський В. Еволюція філософських поглядів В. Іванова: від теорії універсальної діяльності до концептуалізації людського світу / В. Козловський // Пізній радянський марксизм та сьогодення (До 70-річчя

Вадима Іванова) // Філософсько-антропологічні студії. – Київ : Стилос, 2003. – С. 41–59.

70. Кон И. Человеческие сексуальности на рубеже XXI века / И. Кон // Вопросы философии. – 2001. – № 8. – С. 29–41.

71. Коркюф Ф. Новые социологии / Ф. Коркюф ; пер. с фр. – Москва : Ин-т экспериментальной социологии ; Санкт-Петербург : Алетейя, 2002. – 172 с.

72. Коротаев А. В. Законы истории. Математическое моделирование исторических макропроцессов. Демография, экономика, войны / А. В. Коротаев, А. С. Малков, Д. А. Халтурина. – Москва : УРСС, 2005. – 344 с.

73. Коротков Д. С. Інструментарій реалізації концепції "м'якої сили" в Україні / Д. С. Коротков // Сучасна україністика: наукові парадигми мови, історії, філософії : матеріали V Міжнародної наукової конференції / за заг. ред. д-ра філос. наук проф. О. М. Кузя, канд. філол. наук проф. О. С. Черемської. – Харків : Видавець Іванченко І. С., 2016. – С. 188–192.

74. Котигоренко В. Сучасні концепції конфлікту як суспільного явища // Людина і політика. – 2002. – № 3 (21). – С. 75–87.

75. Кудрявцева Т. В. Греческие философы о демократии: Pro et Contra / Т. В. Кудрявцева // Философия и общество. – 2008. – № 1. – С. 112–127.

76. Кун Т. Структура научных революций / Т. Кун. – Москва : Прогресс, 1977. – 300 с.

77. Кутырев В. А. Оправдание бытия (явление нигитологии и его критика) / В. А. Кутырев // Вопросы философии. – 2000. – № 5. – С. 5–32.

78. Кутырев В. А. Последнее целование. Человек как традиция / В. А. Кутырев. – Санкт-Петербург : Алетейя, 2015. – 311 с.

79. Латур Б. Нового Времени не было. Эссе по симметричной антропологии / Б. Латур. – Москва : Изд-во Европ. ун-та, 2006. – 240 с.

80. Лаудан Л. Наука и ценности / Л. Лаудан // Современная философия науки. – Москва : Наука, 1994. – С. 197–230.

81. Левин Г. Д. Единство и борьба противоположностей / Г. Д. Левин // Новая философская энциклопедия : в 4-х т. / под ред. В. С. Стёпина, Г. Ю. Семигина ; Институт философии РАН. – Москва : Мысль, 2010. – Т. 2. – С. 19.

82. Лой А. Принцип симпатії та природа соціальності: філософсько-антропологічні роздуми навколо концепції Бішоф-Колер / А. Лой // Філософська антропологія та сучасність (пам'яті В. Г. Табачковського). Філософсько-антропологічні студії. – Київ : Стилос, 2008. – С. 57–71.

83. Лой А. Філософська антропологія і практична філософія / А. Лой // Філософсько-антропологічні читання: творча спадщина В. І. Шинкарука та сьогодення (до 80-ліття від дня народження). Ч. 1. // Філософські діалоги : зб. наук. праць. – Київ : Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, 2010. – С. 30–51.
84. Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука // Бытие – имя – космос / А. Ф. Лосев. – Москва : Мысль, 1993. – С. 61–612.
85. Луман Н. Социальные системы : [очерк общей теории] / Н. Луман ; [пер. с нем. И. Д. Газиева ; под ред. Н. А. Головина]. – Санкт-Петербург : Наука, 2007. – 641 с.
86. Макиавелли Н. Государь / Н. Макиавелли. – Москва : Планета, 1990. – 80 с.
87. Макиавеллі Н. Флорентійські хроніки: Державець / Н. Макиавеллі. – Київ : Основи, 1998. – 492 с.
88. Мак-Люэн М. Галактика Гутенберга / М. Мак-Люэн. – Киев : Изд-во "Ника-Центр", 2004. – 432 с.
89. Мальський М. Теорія міжнародних відносин : підручник / М. Мальський, М. Мацях. – Київ : Знання, 2007. – 461 с.
90. Мельвиль А. Ю. Демократические транзиты (теоретико-методологические и прикладные аспекты) / А. Ю. Мельвиль. – Москва : МОНФ, 1999. – 108 с.
91. Обушний М. Партійна система країн Європейського Союзу в цивілізаційному поступі українства / М. Обушний // Українознавчий альманах – 2012. – Вип. 8. – С. 25–27.
92. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // Избранные труды / Х. Ортега-и-Гассет. – Москва : Весь мир, 1997. – С. 43–163.
93. Ортега-и-Гассет Х. Дегуманизация искусства // Эстетика. Философия культуры / Х. Ортега-и-Гассет. – Москва : Искусство, 1991. – С. 218–260.
94. Пантелєєв В. Soft Power: роль суб'єктивного чинника у міжнародних відносинах / В. Пантелєєв // Зовнішні справи. – 2010. – № 2. – С. 36–39.
95. Парамонов Б. М. Конец стиля / Б. М. Парамонов. – Москва : Аграф ; Алетейя, 1997. – 464 с.
96. Платон. Государство // Собрание сочинений : в 4-х т. / Платон. – Москва : Мысль, 1994. – Т. 3. – С. 79–420.
97. Платон. Держава / Платон ; [пер. з давньогрец. Д. Коваль]. – Київ : Основи, 2000. – 355 с.

98. Пономарьов О. С. Онтологія конфлікту / О. С. Пономарьов // Проблеми та перспективи формування національної гуманітарно-технічної еліти. – 2013. – Вип. 32–33 (36–37). – С. 95–104.
99. Поппер К. Открытое общество и его враги : в 2-х т. / К. Поппер. – Москва : Феникс, 1992. –  
Т. 1. – 448 с.;  
Т. 2. – 528 с.
100. Поттер В. Р. Биоэтика: мост в будущее / В. Р. Поттер. – Киев : Изд-во Вадима Карпенко, 2002. – 216 с.
101. Пролєєв С. В. Метафізика влади : [монографія] / С. В. Пролєєв. – Київ : Наукова думка, 2005. – 324 с.
102. Расселл Б. Проблемы философии / Б. Расселл ; пер. с англ. – Новосибирск : Наука, 2001. – 110 с.
103. Рахманов О. А. Суб'єктність великого капіталу у соціально-гуманітарній сфері України / О. А. Рахманов // Вісник Академії праці і соціальних відносин Федерації професійних спілок України. – 2012. – № 1 (61). – С. 54–62.
104. Ритцер Д. Современные социологические теории / Д. Ритцер ; [пер. с англ.]. – [5-е изд.]. – Санкт-Петербург : Питер, 2002. – 688 с.
105. Рорти Р. Обретая нашу страну: политика левых в Америке XX века / Р. Рорти. – Москва : Дом интеллектуальной книги, 1998. – 128 с.
106. Садовничий В. А. Моделирование и прогнозирование мировой динамики / В. А. Садовничий, А. А. Акаев, А. В. Коротаев, С. Ю. Малков. – Москва : ИСПИ РАН, 2012. – 359 с.
107. Сартр Ж.-П. Проблемы метода. Статьи / Ж. П. Сартр ; [пер. с фр. В. П. Гайдамака]. – Москва : Академический проект, 2008. – 222 с.
108. Сміт Е. Нації та націоналізм у глобальну епоху / Е. Сміт. – Київ : Ніка-Центр, 2006. – 320 с.
109. Современный философский словарь / под общ. ред. В. Е. Кемерова. – [3-е изд., испр. и доп.]. – Москва : Академический проект, 2004. – 864 с.
110. Сорокин П. А. Общедоступный учебник по социологии. Статьи разных лет / П. А. Сорокин. – Москва : Наука, 1994. – 560 с.
111. Сорокин П. А. Система социологии // Сочинения : в 2-х т. / Сорокин П. А. – Москва : Наука, 1993. – Т. 1. – 447 с.
112. Специфіка та визначальні виміри сучасного філософсько-антропологічного знання / Є. І. Андрос, Г. І. Шалашенко, Н. В. Хамітов та ін. – Київ : Стилос, 2015. – 380 с.

113. Степин В. С. Саморазвивающиеся системы и постнеклассическая рациональность / В. С. Степин // Вопросы философии. – 2003. – № 8. – С. 5–17.

114. Стрельченко Н. М. Сучасні організаційно-правові форми розширення присутності транснаціональних фінансових структур в Україні / Н. М. Стрельченко // Вісник університету "Україна". – 2012. – № 15. – С. 49–54.

115. Табачковський В. Г. Політсутнісне homo: філософсько-мистецька думка в пошуках "неевклідової рефлексивності" / В. Г. Табачковський. – Київ : ПАРАПАН, 2005. – 432 с.

116. Тиллих П. Систематическая теология / П. Тиллих ; [пер. О. Я. Зоткиной]. – Москва ; Санкт-Петербург : Университетская книга, 2000. – Т. 3. – 415 с.

117. Тихомиров Л. А. Монархическая государственность / Л. А. Тихомиров. – Москва : ГУП "Облиздат" ; ТОО "Алир", 1998. – 672 с.

118. Тищенко П. Д. На гранях жизни и смерти: философские основания биоэтики / П. Д. Тищенко. – Санкт-Петербург : Міръ. – 2011. – 328 с.

119. Трубецкой С. Н. Метафизика в Древней Греции / С. Н. Трубецкой. – Москва : Мысль, 2003. – 512 с.

120. Турен А. Возвращение человека действующего. Очерки социологии / А. Турен ; [пер. с фр. Е. А. Самарской]. – Москва : Научный мир, 1998. – 204 с.

121. Турчин А. В. Структура глобальной катастрофы: риски вымирания человечества в XXI веке: проект российского трансгуманистического движения / Турчин А. В. – Москва : URSS, 2010. – 431 с.

122. Уилбер К. Краткая история всего / К. Уилбер. – Москва : Астрель, 2006. – 476 с.

123. Урбинати Н. Искаженная демократия. Мнение, истина и народ [Текст] / Н. Урбинати ; [пер. с англ. Д. Кралечкина ; под ред. В. Софронова]. – Москва : Изд-во Института Гайдара, 2016. – 448 с.

124. Фихте И. Г. Основа общего наукоучения // Сочинения: в 2-х т. / И. Г. Фихте. – Санкт-Петербург : Мифрил, 1993. – Т. 1. – С. 65–338.

125. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / Фуко М. – Москва : Касталь, 1996. – 448 с.

126. Фукуяма Ф. Конец истории? / Ф. Фукуяма // Вопросы философии. – 1990. – № 3. – С. 134–148.

127. Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее / Ф. Фукуяма. – Москва : АСТ, 2004. – 349 с.

128. Хабермас Ю. Будущее человеческой природы / Ю. Хабермас. – Москва : Весь мир, 2003. – 144 с.
129. Хабермас Ю. Концепции модерна. Ретроспектива двух традиций // Политические работы / Ю. Хабермас / сост. А. В. Денежкина ; [пер. с нем. Б. М. Скуратова]. – Москва : Праксис, 2005. – 368 с.
130. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне / Ю. Хабермас ; пер. с нем. – Москва : Весь Мир, 2003. – 416 с.
131. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер ; [пер. с нем. В. В. Бибихина]. – Москва : Ad marginem, 1997. – 452 с.
132. Хайд Л. Дар. Как творческий дух преображает мир / Л. Хайд. – Москва : Поколение, 2007. – 480 с.
133. Цюрупа М. Поняття "м'якої сили" держави та особливості її застосування в сучасній світовій політиці / М. Цюрупа // Наукові записки Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України. – Вип. 36. Курасівські читання – 2007 : Влада і суспільство в сучасній Україні: механізми взаємодії. – Київ : Знання України, 2007. – С. 47–59.
134. Чичерин Б. Философия права / Б. Чичерин. – Москва : Типо-литография Товарищества И. Н. Кушнерев и К<sup>о</sup>, 1900. – 337 с.
135. Шалашенко Г. Антропологічна ідея світу та виміри людського буття / Г. Шалашенко // Філософські діалоги : зб. наук. праць. – Вип. 4, ч. 1 : Філософсько-антропологічні читання: творча спадщина В. І. Шинкарука та сьогодні: до 80-ліття В. І. Шинкарука. – Київ : Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, 2010. – С. 197–203.
136. Шкода В. В. Оправдание многообразия (Принцип полиморфизма в методологии науки) / В. В. Шкода. – Харьков : Основа, 1990. – 174 с.
137. Шматко Н. А. Введение в социоанализ Пьера Бурдьё / Н. А. Шматко // Социология политики / П. Бурдьё ; пер. с фр. ; сост., общ. ред. и предисл. Н. А. Шматко. – Москва : Socio-Logos, 1993. – С. 7–26.
138. Шюц А. Методология социальных наук // Избранное: Мир, светящийся смыслом / А. Шюц ; пер. с англ. и нем. – Москва : РОССПЭН, 2004. – 1056 с.
139. Юм Д. Трактат о человеческой природе, или Попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам // Сочинения : в 2-х т. / Д. Юм ; пер. с англ. С. И. Церетели. – [2-е изд., доп. и испр.]. – Москва : Мысль, 1996. – Т. 2. – 799 с.



140. Яценко А. С. Философия права Владимира Соловьёва. Теория федерализма. Опыт синтетической теории права и государства / А. С. Яценко. – Санкт-Петербург : Алетейя, 1999. – 254 с.

141. Adams J. T. The Epic of America / J. T. Adams. – Boston : Little, Brown, and Co., 1931. – 433 p.

142. Bergandi D. The Structural Links between Ecology, Evolution and Ethics / D. Bergandi // The Virtuous Epistemic Circle Series: Boston Studies in the Philosophy and History of Science. – Dordrecht : Springer, 2013. – 179 p.

143. Bernard J. The conceptualization of intergroup relations with special reference to conflict / J. Bernard // Social forces. – 1951. – Vol. 29, No. 3. – P. 243–251.

144. Bernstein P. Against the gods: The remarkable story of risk / P. Bernstein. – New York : Wiley, 1996. – 383 p.

145. Bertilsson M. The structuration theory: prospects and problems / M. Bertilsson // Acta Sociologica. – 1984. – Vol. 27(4). – P. 339–353.

146. Bhaskar R. Reclaiming reality / R. Bhaskar. – London : Verso, 1989. – 218 p.

147. Bollnow O. F. Die philosophische Anthropologie und ihre methodischen Prinzipien / O. F. Bollnow // Philosophische Anthropologie heute. – Munchen : C. H. Beck, 1974. – S. 19–36.

148. Boulding K. E. Conflict and defence: A general theory / K. E. Boulding. – New York : McGraw-Hill, 1982. – 213 p.

149. Bourdieu P. Outline of a Theory of Practice / P. Bourdieu ; trans. from French by R. Nice. – Cambridge : Cambridge University Press, 1977. – 224 p.

150. Campbell D. T. Evolutionary Epistemology / D. T. Campbell // The philosophy of Karl R. Popper / ed. by P. A. Schilpp. – Montreal : LaSalle, Open Court, 1974. – P. 412–463.

151. Carter B. Hominid evolution: genetics versus memetics / B. Carter // International Journal of Astrobiol. – 2012. – Vol. 11, No. 1. – P. 3–13.

152. Cheshko V. T. Configuration of Stable Evolutionary Strategy of Homo Sapiens and Evolutionary Risks of Technological Civilization (the Conceptual Model Essay) / V. T. Cheshko, L. V. Ivanitskaya, Y. V. Kosova // Biogeosystem Technique. – 2014. – Vol.1, No. 1. – P. 58–69.

153. Cheshko V. T. Evolutionary Semantics of Anthropogenesis and Bioethics of Nbic-Technologies / V. T. Cheshko, L. V. Ivanitskaya, Y. V. Kosova // Biogeosystem Technique. – 2015. – Vol. 5, No. 3. – P. 256–266.

154. Cheshko V. T. The semantics of transdisciplinary concepts of socio-natural co-evolution: a constructive utopia, social verification and evolutionary risk / V. T. Cheshko, Yu. V. Kosova // *Strategia supravie uirii din perspectiva bioeticii, filosofiei și medicinei*. – 2015. – Vol. 21. – P. 112–116.

155. Coser L. Conflict: Social Aspects / L. Coser // *International Encyclopedia of the Social Sciences*. – [Ed. By D. Sills]. – New York : Macmillan and Free Press, 1968. – Vol. 3. – P. 232–236.

156. Crutzen P. J. Geology of mankind / P. J. Crutzen // *Nature*. – 2002. – Vol. 415. – P. 23.

157. Dahrendorf R. Elemente einer Theorie des sozialen Konflikts / R. Dahrendorf. – München : Gesellschaft und Freiheit, 1965. – 285 S.

158. Deutsch M. The resolution of conflict / M. Deutsch. – New Haven ; London : Yale University Press, 1973. – 398 p.

159. Engelhardt H. T. Global Bioethics: The Collapse of Consensus Salem / H. T. Engelhardt. – Salem : M & M Scrivener Press, 2006. – 396 p.

160. Garfinkel H. Ethnomethodology's program: Working out Durkheim's aphorism / H. Garfinkel. – New York : Rowman & Littlefield, 2002. – 256 p.

161. Garfinkel H. Studies in Ethnomethodology / H. Garfinkel. – New Jersey : Prentice-Hall, 1967. – 237 p.

162. Giddens A. The constitution of society / A. Giddens. – Cambridge : Polity Press, 1989. – 265 p.

163. Husserl E. The Crises of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy / E. Husserl ; transl. from German by David Carr. – Evanston : Northwestern University Press, 1970. – 405 p.

164. Kaebnick G. E. Human Nature without Theory / G. E. Kaebnick // *The Ideal of Nature* / edited by G. E. Kaebnick. – Baltimore : Johns Hopkins University Press, 2012. – 50 p.

165. Kahneman D. Maps of Bounded Rationality: Psychology for Behavioural Economics / D. Kahneman // *American Economic Review*. – 2003. – Vol. 93, No. 5. – P. 1449–1475.

166. Keohane R. Transnational Relations and World Politics: An Introduction / R. Keohane, J. Nye // *International Organisation*. – 1971. – Vol. 25, No. 3. – P. 329–349.

167. Kissinger H. Problems of National Strategy: A Book of Readings / H. Kissinger. – New York : Praeger, 1965. – 477 p.

168. Kohlberg L. Stage and sequence: The cognitive-developmental approach to socialization / L. Kohlberg // Handbook of Socialization Theory and Research. – Chicago : Ran McNally, 1969. – P. 347–480.
169. Kriesberg L. Social Conflicts / L. Kriesberg. – 2nd ed. – New York : Prentice-Hall, 1982. – 180 p.
170. Laland K. N. How culture shaped the human genome: bringing genetics and the human sciences together / K. N. Laland, J. Odling-Smee, S. Myles // Nature Review Genetics. – 2010. – Vol. 11. – P. 137–148.
171. Leydesdorff L. The Communication of Meaning in Social Systems / L. Leydesdorff, S. Franse // Systems Research and Behavioral Science. – 2009. – No. 1. – P. 109–117.
172. Lloyd S. Programming the universe: a quantum computer scientist takes on the cosmos / S. Lloyd. – New York : Vintage Books, 2006. – 256 p.
173. Maier D. S. What's So Good about Biodiversity? A Call for Better Reasoning about Nature's Value / D. S. Maier. – New York : Springer, 2012. – 568 p.
174. Maran T. Towards an Evolutionary Biosemiotics: Semiotic Selection and Semiotic Co-option / T. Maran, K. Kleisner // Biosemiotics. – 2010. – Vol. 3, No. 2. – P. 189–200.
175. Marguard O. Philosophische Anthropologie / O. Marguard // Orientierung durch Philosophie. Ein Lehrbuch nach Teilgebieten. – Tübingen : s. n., 1991. – S. 29–32.
176. Mazzuchelli G. Natural macroeconomic model / G. Mazzuchelli. – Madrid : Estudios Daya, 2000. – 158 p.
177. Morgenthau H. J. Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace / H. J. Morgenthau. – New York : Alfred A. Knopf, 1960. – 630 p.
178. Neural Correlates of Post-Conventional Moral Reasoning: A Voxel-Based Morphometry Study / K. Prehn, M. Korczykowski, H. Rao et al. // PLOS One. – 2015. – Vol. 3, No. 10 (6). – P. 1–12.
179. Nye J. S., Jr. Soft Power: The Means To Success In World Politics / J. S. Nye, Jr. – New York : Public Affairs. – 2004. – 192 p.
180. Odling-Smee J. Niche construction in evolution, ecosystems and developmental biology / J. Odling-Smee // Mapping the future of biology. – Dordrecht : Springer, 2009. – P. 69–91.
181. Odling-Smee J. Niche construction: the neglected process in evolution / J. Odling-Smee, K. Laland, M. Feldman. – Princeton : Princeton University Press, 2003. – 472 p.

182. Organski A. *World Politics* / A. F. K Organski. – New York : Alfred A. Knopf, 1958. – 461 p.
183. Pagano U. Love, war and cultures: an institutional approach to human evolution / U. Pagano // *Journal of Bioeconomics*. – 2013. – Vol. 15. – P. 41–66.
184. Pigliucci M. B. *Evolution – Extended Synthesis* / M. B. Pigliucci, G. B. Muller. – Cambridge : MIT-press, 2010. – 496 p.
185. Population genomics of Bronze Age Eurasia / M. E. Allentoft, M. Sikora, K.-G. Sjogren et al. // *Nature*. – 2014. – Vol. 522. – P. 167–171.
186. Proske D. *Catalogue of risks: natural, technical, social and health risks* / D. Proske. – New York ; London : Springer Science & Business Media, 2008. – 509 p.
187. Renn J. *Extended Evolution and the History of Knowledge* / J. Renn, M. Laubichler // *Integrated History and Philosophy of Science*. – London : Springer International Publishing, 2017. – P. 109–125.
188. Rubin J. Z. *Social Conflict: Escalation, Stalemate and Settlement* / J. Z. Rubin, D. G. Pruitt, S. A. Kim. – New York : McGraw-Hill, 1998. – 368 p.
189. Russett B. M. *Components of an Operational Theory of Alliance Formation* / B. M. Russett // *Journal of Conflict Resolution*. – Yale University, 1968. – Vol. 12, issue 3. – P. 285–301.
190. Schatzki T. R. *The Practice Turn in Contemporary Theory* / T. R. Schatzki, Knorr-Cetina K. – New York : Routledge, 2001. – 252 c.
191. *Stable adaptive strategy of Homo sapiens and evolutionary risk of High Tech. Transdisciplinary essay* / V. T. Cheshko, V. I. Glazko, G. Yu Kosovsky, A. S. Peredyadenko ; ed. by V. T. Cheshko. – Moscow : New Public Technology, 2015. – 252 p.
192. Steinberg L. The influence of neuroscience on US Supreme Court decisions about adolescents' criminal culpability / L. Steinberg // *Nature Reviews Neuroscience*. – 2013. – Vol. 14. – P. 513–518.
193. Stepke F. L. *Bioethics as hybrid epistemic culture: a comment to Agazzi* / F. L. Stepke // *Bioethics UPdate*. – 2016. – Vol. 2, No. 1. – P. 8–13.
194. Tallentyre S. G. (Evelyn Beatrice Hall) *The Friends of Voltaire* / S. G. Tallentyre. – London : Smith, Elder & Co., 1906. – 303 p.
195. *The Anthropocene: a new epoch of geological time?* / J. Zalasiewicz, M. Williams, A. Haywood, M. Ellis // *Philosophical Transactions of the Royal Society. Ser. A*. – 2011. – Vol. 369. – P. 835–841.

196. Touraine A. Critique de la modernite / A. Touraine. – Paris : Fayard, 1998. – 506 p.
197. Turner S. The Social Theory of Practices: Tradition, Tacit Knowledge, and Presuppositions / S. Turner. – Chicago, IL : University of Chicago Press, 1994. – 145 p.
198. Universal Declaration on Bioethics and Human Rights // United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization. Records of the General Conference 33rd session Paris, 3 – 21 October. – 2005. – Vol. 1. Resolutions. – Paris : UNESCO, 2005. – P. 74–80.
199. Universal Declaration on the Human Genome and Human Rights // United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization. Records of the General Conference 29th session Paris, 21 October to 12 November. – 1997. – Vol. 1. Resolutions. – Paris : UNESCO, 1998. – P. 41–42.
200. Valles S. A. Bioethics and the Framing of Climate Change's Health Risks / Valles S. A. // Bioethics. – 2015. – Vol. 29, No. 5. – P. 334–341.
201. Von Foerster H. Doomsday: Friday, 13 November, A.D. 2026 / H. Von Foerster, P. M. Mora, L. W. Lawrence // Science. – 1960. – Vol. 132, No. 3436. – P. 1291–1295.
202. War, space, and the evolution of Old World complex societies / P. Turchin, Th. E. Currieb, E. A. L. Turnerc, S. Gavriletsd // Proceedings of the National Academy of Sciences. – 2013. – Vol. 110, No. 41. – P. 16384–16389.
203. Wheeler J. A. The universe as home for man. Discussion / J. A. Wheeler // The nature of scientific discovery. – Washington : Smithsonian Institution Press, 1975. – 576 p.
204. Winkler E. Moral philosophy and bioethics: contextualism versus the paradigm theory / E. Winkler, W. L. Sumner, J. Boyle (eds.) // Philosophical Perspectives on Bioethics. – Toronto : University of Toronto Press, 1996. – P. 50–78.
205. Ziman J. Real Science. What it is, and what it means / J. Ziman. – Cambridge, UK : University Press, 2000. – 154 p.
206. Zizek S. Living in the end of times / S. Zizek. – London : Verso, 2010. – 416 p.
207. Алиева Н. З. Онтологические аспекты конфликтологического знания [Электронный ресурс] / Н. З. Алиева, Е. Б. Ивушкина. – Режим доступа : [www.gramota.net/materials/3/2017/5/3.html](http://www.gramota.net/materials/3/2017/5/3.html).

208. Антоненко О. І. Деякі тенденції розвитку транснаціональних корпорацій в Україні [Електронний ресурс] / О. І. Антоненко. – Режим доступу : [http://archive.nbuv.gov.ua/portal/soc\\_gum/fkd/2011\\_1/part3/56.pdf](http://archive.nbuv.gov.ua/portal/soc_gum/fkd/2011_1/part3/56.pdf).

209. Бердяев Н. А. Демократия, социализм и теократия [Электронный ресурс] / Н. А. Бердяев. – Режим доступа : <http://www.vehi.net/berdyaev/demokratiya.html>.

210. Бом Д. Развертывающееся значение. Три дня диалогов с Дэвидом Бомом [Электронный ресурс] / Д. Бом. – Режим доступа : [http://www.samomudr.ru/d/Bom%20D\\_Razvertyvajusheesja%20znachenie.pdf](http://www.samomudr.ru/d/Bom%20D_Razvertyvajusheesja%20znachenie.pdf).

211. Бюджет-2018: головні цифри України [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [https://24tv.ua/byudzhet\\_2018\\_osnovni\\_vitrati\\_byudzhetu\\_ukrayini\\_v\\_2018\\_v\\_tsifrah\\_n899023](https://24tv.ua/byudzhet_2018_osnovni_vitrati_byudzhetu_ukrayini_v_2018_v_tsifrah_n899023).

212. Геллнер Э. Нации и национализм [Электронный ресурс] / Э. Геллнер. – Режим доступа : [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Polit/gelln/index.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Polit/gelln/index.php).

213. Геллнер Э. Пришествие национализма. Мифы нации и класса [Электронный ресурс] / Э. Геллнер. – Режим доступа : <http://litopys.org.ua/gellner/puti.htm>.

214. Грищенко О. Криве дзеркало іміджу України та українців [Електронний ресурс] / О. Грищенко. – Режим доступу : <http://dialogs.org.ua/ru/cross/page1819.html>.

215. Даль Р. Смещающиеся границы демократических правлений [Электронный ресурс] / Р. Даль. – Режим доступа : [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Polit/dal/sm\\_gran.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Polit/dal/sm_gran.php).

216. Декларация независимости [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.hist.msu.ru/ER/Etext/indpndnc.htm>.

217. Денисенко І. Д. Сучасна теорія конфлікту: проблеми експлікації, демаркації, класифікації [Електронний ресурс] / І. Денисенко. – Режим доступу : [http://nbuv.gov.ua/UJRN/Usoc\\_2013\\_3\\_5](http://nbuv.gov.ua/UJRN/Usoc_2013_3_5).

218. Дугин А. Субъект без границ [Электронный ресурс] / А. Дугин. – Режим доступа : <http://arcto.ru/article/496>.

219. Ильин И. А. Основы демократии [Электронный ресурс] / И. А. Ильин. – Режим доступа : <http://gosudarstvo.voskres.ru/ilin/nz/nz-59.htm>.

220. Ильин И. А. Предпосылки творческой демократии [Электронный ресурс] / И. А. Ильин. – Режим доступа : [http://lib.ru/POLITOLOG/IILIN/istoii.txt\\_with-big-pictures.html#5](http://lib.ru/POLITOLOG/IILIN/istoii.txt_with-big-pictures.html#5).

221. Капітоненко М. "Сила" в основних парадигмах міжнародних відносин (Частина друга) [Електронний ресурс] / М. Капітоненко. – Режим доступу : <http://kiev.convdocs.org/docs/1096/index-33777.html>.

222. Кастельс М. Становление общества сетевых структур [Электронный ресурс] / Кастельс М. – Режим доступа : [http://iirmp.narod.ru/books/inozemsev/page\\_1492.html](http://iirmp.narod.ru/books/inozemsev/page_1492.html).

223. Клевец І. Ю. Онтологічні та гносеологічні аспекти синергетичного розгляду соціального конфлікту [Електронний ресурс] / І. Ю. Клевец. – Режим доступу : <http://www.info-library.com.ua/books-text-12040.html>.

224. Концепція Державної цільової програми формування позитивного міжнародного іміджу України на 2013 – 2015 роки [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [old.mfa.gov.ua/data/upload/.../ua/.../projekt.doc](http://old.mfa.gov.ua/data/upload/.../ua/.../projekt.doc).

225. Культурно-інформаційні центри у складі закордонних дипломатичних установ України [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://mincult.kmu.gov.ua/mincult/uk/publish/article/278246>.

226. Куприянычева Э. Б. Признаки демократии: историко-философский анализ : дис. ... канд. филос. наук : спец. 09.00.03 [Электронный ресурс] / Э. Б. Куприянычева. – Режим доступа : <http://www.dslib.net/istoria-filosofii/priznaki-demokratii-istoriko-filosofskij-analiz.html>.

227. Ленин В. И. О демократии и диктатуре [Электронный ресурс] / В. И. Ленин. – Режим доступа : <https://www.marxists.org/russkij/lenin/works/37-2.htm>.

228. Макаренко Є. А. Політичні доктрини глобальної інформаційної системи [Електронний ресурс] / Є. А. Макаренко. – Режим доступу : [http://domarev.com.ua/io/makarenko\\_18.htm](http://domarev.com.ua/io/makarenko_18.htm).

229. Манхейм К. Проблема интеллигенции: Исследование ее роли в прошлом и настоящем [Электронный ресурс] / К. Манхейм. – Режим доступа : [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Sociolog/manh\\_probl/index.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Sociolog/manh_probl/index.php).

230. Маринченко А. В. Р. Челлен – автор понятия "геополітика" [Електронний ресурс] / А. В. Маринченко. – Режим доступу : <http://ibib.ltd.ua/chellen-avtor-ponyatiya.html>.

231. Міжнародна співпраця Українського союзу промисловців і підприємців [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.uspp.org.ua/mizhnarodna-spivprasya.htm>.

232. Моска Г. Правящий класс [Электронный ресурс] / Г. Моска. – Режим доступа : <http://www.ji.lviv.ua/n4texts/moska.htm>.

233. Мэхэн А. Влияние морской силы на историю: 1660 – 1783 [Электронный ресурс] / А. Мэхэн. – Режим доступа : <http://militera.lib.ru/science/mahan1/index.html>.

234. Най Дж. "Мягкая" сила и американо-европейские отношения [Электронный ресурс] / Джозеф Най. – Режим доступа : [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Polit/Article/nai\\_msil.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Polit/Article/nai_msil.php).

235. Новиков Г. Н. План "Европейского мира" И. Бентама [Электронный ресурс] / Г. Н. Новиков. – Режим доступа : <http://uchebnik-besplatno.com/uchebnik-mejdunarodnie-otnosheniya/plan-evropeyskogo-mira.html>.

236. Новиков Г. Н. "Суждение о вечном мире" Ж.-Ж. Руссо. Теории международных отношений [Электронный ресурс] : учебник / Г. Н. Новиков. – Режим доступа : <http://uchebnik-besplatno.com/uchebnik-mejdunarodnie-otnosheniya/sujdenie-vechnom-mire.html>.

237. Окладникова Е. А. Этнический ренессанс: теории и современная российская практика [Электронный ресурс] / Е. Окладникова, А. Зобнина. – Режим доступа : [http://www.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-88431-154-1\\_73.pdf](http://www.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-88431-154-1_73.pdf).

238. Петруханов Д. Б. Свобода и демократия как культурно-исторические феномены: концепция Г. П. Федотова [Электронный ресурс] / Д. Б. Петруханов. – Режим доступа : <http://publikacia.net/archive/2016/5/3/4>.

239. Політичні партії України [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http://ddr.minjust.gov.ua/uk/ca9c78cf6b6ee6db5c05f0604acdbdec/politychni\\_partiyi](http://ddr.minjust.gov.ua/uk/ca9c78cf6b6ee6db5c05f0604acdbdec/politychni_partiyi).

240. Поліщук І. О. Інститут політичної опозиції за умов транзитивного державного режиму в Україні [Електронний ресурс] / І. О. Поліщук. – Режим доступу : <http://www.kbuara.kharkov.ua/e-book/db/2011-1/doc/5/08.pdf>.

241. Поппер К. Демократия и народоправие [Электронный ресурс] / К. Поппер. – Режим доступа : <http://www.polit.susu.ac.ru/articles/popper.shtml>.

242. Сватко Ю. І. Онтоепістемологія конфлікту як складова конфліктологічної експертизи: індикатори, мова, рішення (за лаштунками інформаційного маскараду) [Електронний ресурс] / Ю. І. Сватко. – Режим доступу : [http://nbuv.gov.ua/UJRN/NaUKMApp\\_2015\\_175\\_3](http://nbuv.gov.ua/UJRN/NaUKMApp_2015_175_3).

243. Степун Ф. А. О человеке "Нового Града" [Электронный ресурс] / Ф. А. Степун. – Режим доступа : [http://krotov.info/library/14\\_n/ov\\_grad/03\\_02.htm](http://krotov.info/library/14_n/ov_grad/03_02.htm).

244. Стефаненко Т. Г. Социально-психологические аспекты изучения этнической идентичности [Электронный ресурс] / Т. Г. Стефаненко. – Режим доступа : <http://flogiston.ru/articles/social/etnic>.



245. Уколова М. С. Феномен этнофутуризма в современной культуре [Электронный ресурс] / М. С. Уколова. – Режим доступа : <http://www.dissercat.com/content/fenomen-etnofuturizma-v-sovremennoi-kulture>.
246. Федотов Г. П. Народ и власть [Электронный ресурс] / Г. П. Федотов. – Режим доступа : [http://www.odinblago.ru/narod\\_i\\_vlast](http://www.odinblago.ru/narod_i_vlast).
247. Фонд "Відкрий Україну" (Open Ukraine) [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.openukraine.org/ua/about/donors>.
248. ЦВК завершила реєстрацію міжнародних спостерігачів: їх кількість склала 3 797 [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://ua.korrespondent.net/ukraine/politics/1411659>.
249. Цифрове золотовидобування [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http://shron2.chtyvo.org.ua/Ukrainskyi\\_tyzhden/2013\\_N16\\_284\\_Cherhovyi\\_udar.pdf](http://shron2.chtyvo.org.ua/Ukrainskyi_tyzhden/2013_N16_284_Cherhovyi_udar.pdf).
250. Цыганков П. Политическая социология международных отношений [Электронный ресурс] / П. Цыганков. – Режим доступа : [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Polit/cugan/09.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Polit/cugan/09.php).
251. Шмиттер Ф. К. Угрозы и дилеммы демократии [Электронный ресурс] / Ф. К. Шмиттер. – Режим доступа : <http://www.russ.ru/antolog/predely/1/dem2-2.htm>.
252. Шнирельман В. А. Неоязычество и национализм. Восточноевропейский ареал [Электронный ресурс] / Шнирельман В. А. – Режим доступа : <http://static.iea.ras.ru/neotlozhka/114-Shnirelman.pdf>.
253. Agazzi E. The polyhedron of bioethics [Electronic resource] / E. Agazzi. – Access mode : // <http://dx.doi.org/10.1016/j.bioet.2017.01.003>.
254. Gattinger M. Democratization of Culture, Cultural Democracy and Governance [Electronic resource] / M. Gattinger. – Access mode : [http://www.cpafoodsac.org/en/themes/documents/CPAF\\_2011\\_AGM\\_Democratization\\_of\\_Culture\\_Cultural\\_Democracy\\_Governance\\_Mar082012\\_000.pdf](http://www.cpafoodsac.org/en/themes/documents/CPAF_2011_AGM_Democratization_of_Culture_Cultural_Democracy_Governance_Mar082012_000.pdf).
255. Gilpin R. War and Change in World Politics [Electronic resource] / R. Gilpin. – Access mode : <http://www.people.fas.harvard.edu/~plam/irnotes07/Gilpin1981.pdf>.
256. Political Realism versus Political Idealism [Electronic resource]. – Access mode : <http://faculty.valenciacollege.edu/scrosby/realismidealism.htm>.
257. Power in international relations [Electronic resource]. – Access mode : [http://en.wikipedia.org/wiki/Power\\_in\\_international\\_relations](http://en.wikipedia.org/wiki/Power_in_international_relations).
258. Schmitter P. C. What democracy is... and is not [Electronic resource] / P. C. Schmitter, T. L. Karl. – Access mode : <http://www.ned.org/docs/Philippe-C-Schmitter-and-Terry-Lynn-Karl-What-Democracy-is-and-Is-Not.pdf>.

## Зміст

|  |     |
|--|-----|
| <b>Вступ</b> .....   | 3   |
| <b>Розділ 1.</b> Соціальні виміри техногенного цивілізаційного ризику.<br>Епістемологічний і філософсько-антропологічні аспекти .....                        | 5   |
| 1.1. Еволюційні конотації природної та соціокультурної<br>складових цивілізаційного розвитку. Епоха антропогену .....  | 5   |
| 1.2. Епістемологічний аспект постакадемічної науки .....   | 17  |
| 1.3. Антропологія постакадемічної науки .....  | 22  |
| <b>Розділ 2.</b> Антропоонтологічний вимір соціальності .....  | 39  |
| 2.1. Філософсько-антропологічна рефлексія соціальності .....   | 40  |
| 2.2. Соціальна реальність як антропологічний образ світу .....   | 50  |
| <b>Розділ 3.</b> Міжпарадигмальні/міждисциплінарні пошуки суб'єкта<br>соціальної дії (практики) та рефлексії полісуб'єктності<br>соціальної реальності ..... | 57  |
| 3.1. Соціально-філософські експлікації суб'єкта .....  | 57  |
| 3.2. Соціологічні інтерпретації суб'єкта .....   | 70  |
| <b>Розділ 4.</b> Теорія і практика концепції "м'якої сили"<br>в міжнародних відносинах .....   | 91  |
| 4.1. Історична еволюція поняття "сила" .....   | 91  |
| 4.2. Організаційна складова політики "м'якої сили" .....   | 99  |
| 4.3. Політичний сектор організаційної складової<br>політики "м'якої сили" .....  | 101 |
| 4.4. Економічний сектор організаційної складової<br>політики "м'якої сили" .....   | 106 |
| 4.5. Культурний сектор організаційної складової<br>політики "м'якої сили" .....  | 109 |
| <b>Розділ 5.</b> Онтологічна сутність соціальних конфліктів<br>в умовах трансформації суспільства .....  | 119 |
| 5.1. Історико-філософські аспекти розвитку уявлень<br>про конфлікт .....   | 124 |
| 5.2. Розгляд феномену соціального конфлікту<br>в контексті діалектичного методу .....  | 133 |
| <b>Розділ 6.</b> Демократія: політичні та духовно-культурні трансформації<br>інформаційного суспільства .....  | 148 |
| 6.1. Цінності демократії .....   | 148 |

|  |            |
|--|------------|
| 6.2. Інновація і традиція в контексті сучасної західної демократії ..... | 157        |
| 6.3. Реалізм і утопізм демократії .....                                  | 163        |
| 6.4. Демократизація культури.....  | 171        |
| <b>Розділ 7. Економіка в міфах, релігії, філософії та науці .....</b>    | <b>179</b> |
| <b>Висновки .....</b>  | <b>197</b> |
| <b>Використана та рекомендована література.....</b>                      | <b>199</b> |

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

**Кузь Олег Миколайович**  
**Чешко Валентин Федорович**  
**Жеребятнікова Ірина Володимирівна та ін.**

**СОЦІОКУЛЬТУРНІ ТРАНСФОРМАЦІЇ  
ІНФОРМАЦІЙНОГО СУСПІЛЬСТВА  
(ГЛОБАЛЬНИЙ ТА РЕГІОНАЛЬНИЙ КОНТЕКСТИ)**

**Монографія**

*Самостійне електронне текстове мережеве видання*

Відповідальний за видання *О. М. Кузь*

Відповідальний редактор *М. М. Оленич*

Редактор *О. Г. Доценко*

Коректор *О. Г. Доценко*

План 2018 р. Поз. № 39-ЕНВ. Обсяг 220 с.

---

Видавець і виготовлювач – ХНЕУ ім. С. Кузнеця, 61166, м. Харків, просп. Науки, 9-А

*Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи до Державного реєстру  
ДК № 4853 від 20.02.2015 р.*