

Державний заклад «ПІВДЕННОУКРАЇНСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ  
ПЕДАГОГІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ К. Д. УШИНСЬКОГО»  
МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

Кваліфікаційна наукова праця  
на правах рукопису

ТКАЧЕНКО КАТЕРИНА ВАЛЕРІЇВНА

УДК: 111:159.923.2:316.723

ДИСЕРТАЦІЯ

**ФЛУКТУАЦІЇ ОСОБИСТОСТІ В СУЧАСНОМУ  
СУСПІЛЬНОМУ БУТТІ**

09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії

Подається на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей,  
результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело

\_\_\_\_\_ Ткаченко К. В.

Науковий керівник: Петінова Оксана Борисівна,  
доктор філософських наук, професор

Одеса – 2020

## АНОТАЦІЯ

**Ткаченко. Флуктуації особистості в сучасному суспільному бутті. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.**

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.03 – «соціальна філософія та філософія історії». – Державний заклад «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського», Одеса, 2020.

Дисертація присвячена дослідженню та концептуалізації флуктуацій особистості в сучасному суспільному бутті в контексті соціально-філософської проблематики. Дисертант виходить з того, що людська особистість є продуктом історії та культури, вона не може існувати ізольовано від суспільства, а тому і не повинна розглядатись у відриві від культурно-історичних особливостей конкретного суспільства. Відтак, зміна культурно-історичних обставин потребує і нових (чи оновлених) концепцій особистості. Поява синергетики стало викликом не лише для природознавства, а й для філософії, адже цей міждисциплінарний напрям представляє нову наукову парадигму – постнекласичну, і цей факт вартий філософської уваги. Отже, з одного боку, культурно-історичні зміни буття соціуму призводять до фундаментальних змін людської особистості, що потребує відповідного осмислення та інтерпретації, з іншого – набуває поширення нова наукова парадигма, яка пов'язана з синергетикою, і це також потребує філософського осмислення та інтерпретації. В контексті такої пізнавальної ситуації в дисертації вирішуються ці дві актуальні проблеми в рамках одного дослідження.

Об'єктом дослідження є особистість в суспільному бутті, а предметом – флуктуації особистості в сучасному суспільному бутті. Мета дисертації: визначити специфіку та характер основних векторів флуктуацій особистості в сучасному суспільному бутті.

Характер мети визначив необхідність реалізації міждисциплінарного підходу, теоретичною основою якого є принцип додатковості, відповідно до

якого адекватний опис реальності може бути досягнуто лише при використанні набору альтернативних теоретичних конструкцій. Використання системного методу стало основою нашого дослідження для вивчення впливу соціуму на флуктуації особистості. Системний метод імпліцитно присутній при розгляді суспільства як соціальної системи, а також його структурних елементів і взаємозв'язків між ними. Зокрема, системний метод реалізовано за допомогою структурного методу, який в нашому дослідженні представлено у вигляді репрезентації соціально-економічної системи як сукупності підсистем, що передбачало аналіз даної єдності. У дисертації використано також діалектичний метод, який дозволяє розкрити специфіку взаємовідносин особистості та суспільства в процесі їх взаємних трансформацій. Використовувався також принцип історизму, який орієнтовано на розгляд об'єкта пізнання в його генезі, в конкретних формах становлення. У свою чергу, історичний метод дозволив визначити сутність і специфіку сучасного суспільства. Особливе значення для даного дослідження має синергетичний підхід, який дозволяє більш точно зрозуміти флуктуації особистості у сучасному суспільстві. Синергетичний підхід у контексті розгляду саморозвитку особистості націлений на знаходження механізмів, що впливають на виникнення порядку з хаосу, причому хаос виступає не як руйнація та безлад, а скоріше, як конструктивне творче начало, що має різні альтернативні шляхи розвитку. Розглядаючи особистість у постмодерністському контексті, ми можемо позиціонувати хаос як можливість креативного підживлення для індивіда.

Наукова новизна отриманих результатів полягає в тому, що вперше в українській соціально-філософській думці концептуалізовано флуктуації особистості в сучасному суспільному бутті в умовах інформаційної цивілізації та розвитку українського суспільства. Еволюція особистості представлена як боротьба двох протилежних начал: з одного боку, прагнення до зняття напруги, врівноважування своєї взаємодії з соціальним середовищем, пом'якшення конфлікту між індивідом та суспільством і

відновленням колишнього врівноваженого стану, з іншого – пошуком постійної напруги, постановкою і реалізацією проектів, цілей, завдань, які керують поведінкою особистості. Обґрунтовано, що постмодерністський діагноз кризи (фактично – розпаду) ідентичності може бути подоланий за допомогою феноменології, адже саме феноменологія надає особистості онтологічне підґрунтя, переводячи дискурс в площину тілесності, та постулюючи, що культурний світ виникає в той момент, коли утворюється система «Я-Інший», коли між свідомістю і тілом Я, і свідомістю і тілом Іншого з'являється внутрішнє відношення, коли Інший виступає не як фрагмент світу, а як альтернативний локус світобачення. З'ясовано сутність постмодерністських антиномій, які, з одного боку віддзеркалюють ситуацію тотальної невизначеності та умовності, в якій опинилася сучасна людина, з іншого – виступають новою формою свободи, яка позбавляє людину від тоталітарних наративів минулого і надає їй простір особистих можливостей.

Уточнено ідею про динамічну рівновагу, що існує між особистістю та суспільством, та зазначено, що саме відхилення від цієї рівноваги служить основним джерелом активності системи «особистість». Проаналізовано тезу про те, що криза особистості являє собою біфуркаційну фазу в процесі її еволюційного становлення, та доведено, що вихід з неї може мати конструктивний характер за умови високого рівня духовного потенціалу людини; конструктивний вихід із кризи збагачує особистість, сприяє її розвитку, і дає нові можливості для взаємодії з соціальною системою, вибудовування нових взаємин, соціальної творчості в самих різних проявах. Зафіксована постмодерністами криза ідентичності пов'язувалась ними з перетворенням особистості на фантом, який являє собою поле взаємодії симулякрів; діяльність постмодерністів об'єктивно сприяла пожвавленню пошуків онтологічно значимих основ особистості заради збереження як самої культури, так і, власне, особистості. У випадку, коли особистість не змогла знайти своє місце в соціокультурному середовищі, вона шукає альтернативні варіанти, одним з яких можуть бути субкультури, які являють собою

різновекторні системи цінностей, моделей поведінки, життєвого стилю соціальної групи. Такі моделі поведінки можуть представляти собою самостійне цілісне утворення в рамках домінуючої культури, а можуть тим чи іншим шляхом руйнувати культуру сучасного суспільства. Безпосереднім продуктом інформаційної епохи є віртуальні спільноти геймерів, блогерів та хікікоморі; їх не можна відносити до субкультур, бо члени цих спільнот зазвичай не потребують і не прагнуть спілкування один з одним, у них відсутні зовнішні ознаки приналежності до спільноти, немає ідеології, релігійних чи культурних уподобань. Віртуальні співтовариства присутні і на теренах України, але вони практично позбавлені національних ознак, що значною мірою пов'язано з формами віртуальної ідентичності.

Дістало подальшого розвитку положення про багатовимірність особистості в історичному та екзистенціальному аспектах, а також обґрунтована нелінійність її трансформацій, що потребує використання методологічного апарату синергетики для її адекватного дослідження. Розкривається сутність та особливості найбільш розповсюджених молодіжних субкультур, що дозволило їх поділити на кілька груп: містичні або квазі-релігійні (растафарі, хіпі, сатаністи), співтовариства прихильників певного музичного стилю (рокери, металісти, репери), епатажні (панки, фріки), агресивно-кримінальні (скінхеди, гопники), ескапістські (готи, емо, почасти – хіпі). Українські субкультури в цілому відтворюють форми та риси західних субкультур, проте, є й певні відмінності: деякі прийшли в нашу країну з запізненням, в минулі часи вони подекуди були формою політичного протесту, а окремі (в чергу, гопники), мають суто радянську «родословну», і залишились як елемент маргінального середовища частини молоді. Згідно з синергетичним підходом девіантність розглянута у категоріях нестабільності, нерівноважності, флуктуацій, котрі характеризують різновекторність і відсутність жорсткої заданості поведінки систем; обумовлено, що самоорганізація дисипативних суспільних структур через флуктуації можлива за умови визнання особистої активності як потужної сили

предметно-практичної та пізнавально-духовної спрямованості. В українському суспільстві маргінальність пов'язана передусім з економічними негараздами, зокрема – з бідністю значної частини населення.

Матеріали дослідження можуть бути використані при підготовці навчальних посібників з соціальної філософії, культурології, девіантології, а також при читанні відповідних курсів для аспірантів і здобувачів вищої освіти соціально-гуманітарних спеціальностей.

**Ключові слова:** особистість, флуктуації, біфуркації, синергетика, постмодернізм, субкультури, віртуальні спільноти, девіантність, соціалізація, молодь, маргінальність.

## ABSTRACT

**Tkachenko. Fluctuations of personality in the modern social life. – Qualifying scientific work on the rights of the manuscript.**

The dissertation for obtaining the degree of Candidate of Philosophical Sciences (Doctor of Philosophy) in the specialty 09.00.03 –Social Philosophy and Philosophy of History”. – State institution “South Ukrainian National Pedagogical University named after K. D. Ushynsky”, Odesa, 2020.

The thesis is devoted to the research and conceptualization of fluctuations of personality in the modern social life in the context of socio-philosophical problems. The dissertation assumes that the human personality is a product of history and culture, it cannot exist in isolation from society, and therefore should not be considered in isolation from the cultural and historical features of a particular society. Therefore, changing cultural and historical circumstances also requires new (or updated) concepts of personality. The emergence of synergetics has become a challenge not only for natural sciences, but also for philosophy, because this interdisciplinary trend represents a new scientific paradigm – post-non-classical, and this fact is worthy of philosophical attention. Thus, on the one hand, cultural and historical changes in the existence of society lead to fundamental changes in the human personality, which requires appropriate

understanding and interpretation, on the other hand, a new scientific paradigm that is connected with synergetics is spreading, and it also requires philosophical understanding and interpretation. In the context of such a cognitive situation, these two topical problems are solved in the dissertation within the framework of one study.

The object of study is the personality in social life, and the subject is the fluctuations of personality in modern social life. The purpose of the dissertation is to determine the specifics and nature of the main vectors of personality fluctuations in modern social life.

The nature of the purpose determined the need for interdisciplinary approach, the theoretical basis of which is the principle of additionality, according to which an adequate description of reality can be realized only by using a set of alternative theoretical constructs. The use of system method became the basis of our study to study the influence of society on personality fluctuations. The systemic method is implicitly present when considering society as a social system, as well as its structural elements and the relationships between them. In particular, the system method was implemented using the structural method, which in our study is represented as a representation of the socio-economic system as a set of subsystems, which involved the analysis of this unity. The dissertation also uses the dialectical method, which allows to reveal the specifics of the relationship between the individual and society in the process of their mutual transformations. Was also used the principle of historicism, which focused on the consideration of the object of knowledge in its genesis, in specific forms of formation. In its turn, the historical method made it possible to determine the essence and specificity of modern society. Of particular importance for this study is the synergistic approach that allows us to more accurately understand fluctuations of personality in the modern society. A synergistic approach in the context of considering the self-development of the individual is aimed at finding mechanisms that influence the emergence of order out of chaos, with chaos acting not as destruction and disorder, but rather as a constructive creative beginning with different alternative ways of

development. Considering personality in a postmodern context, we can position chaos as an opportunity for creative nourishment for the individual.

The scientific novelty of the obtained results is that for the first time conceptualized personality fluctuations in the conditions of information civilization. The evolution of personality is represented as a struggle of two opposing principles: on the one hand, the desire to relieve tension, balance his interaction with the social environment, mitigate the conflict between the individual and society and restore the former equilibrium, on the other hand, the search for constant tension, staging and implementation, goals, tasks that drive personal behavior. It is substantiated that postmodern diagnosis of crisis (in fact, of decay) of identity can be overcome with the help of phenomenology, because phenomenology gives the personality an ontological basis, translating discourse into the plane of physicality, and postulating that the cultural world arises at the moment when emerges the system “Self–Other”, when an inner relation emerges between consciousness and body of the Self and the consciousness and body of the Other, when the Other acts not as a fragment of the world but as an alternative locus of worldview. The essence of postmodern antinomies, which, on the one hand, reflect the situation of total uncertainty and conventionality in which the modern man is, and on the other hand, are emerging as a new form of freedom that deprives man of totalitarian narratives of the past and gives him the space of personal possibilities.

Was clarified the idea of the dynamic equilibrium existing between the individual and the society, and it is stated that the deviation from this equilibrium is the main source of activity of the “personality” system. The thesis was analyzed that the crisis of personality is a bifurcation phase in the process of its evolutionary formation, and it is proved that the way out of it can be constructive in the condition of a high level of human spiritual potential; constructive way out of the crisis enriches the personality, promotes its development, and gives new opportunities for interaction with the social system, building new relationships, social creativity in various manifestations. The post-modernist crisis of identity



was linked to the transformation of personality into a phantom, which is a field of interaction between simulacra; the activities of postmodernists have objectively helped to revive the search for ontologically important foundations of the individual in order to preserve both the culture itself and, in fact, the individual. When a person is not able to find his place in the socio-cultural environment, he looks for alternative options, one of which may be subcultures, which are multi-vector systems of values, behaviors, lifestyle of the social group. Such behaviors may represent an independent holistic formation within the dominant culture, and may in one way or another destroy the culture of modern society. A direct product of the information age are virtual communities of gamers, bloggers, and hikikomori; they cannot be attributed to subcultures because members of these communities do not usually need or seek communication with one another, they have no outward sign of belonging to the community, there is no ideology, religious or cultural preference. Virtual communities are also present on the territory of Ukraine, but they are practically devoid of national characteristics, which is largely related to forms of virtual identity.

There has been further development of the provision on the multidimensionality of the individual in historical and existential aspects, as well as substantiated nonlinearity of its transformations, which requires the use of a synergetic methodological apparatus for its adequate study. The essence and features of the most common youth subcultures were revealed, which allowed them to be divided into several groups: mystical or quasi-religious (Rastafarians, hippies, Satanists), communities of adherents of a certain musical style (rockers, metalists, rappers), outrageous (punks, freaks) aggressive criminal (skinheads, gopniks), escapist (gothic, emo, partly – hippies). Ukrainian subcultures, in general, reproduce the forms and features of Western subcultures, but there are also some differences: some came late to our country, in recent times they have sometimes been a form of political protest, and some (in turn, gopniks) have a purely Soviet “pedigree” and remained part of the marginalized environment of some youth. According to the synergistic approach, deviance is considered in the

categories of instability, disequilibrium, and fluctuations, which characterize the variability and absence of rigid set of behavior of systems; it is stipulated that the self-organization of dissipative social structures through fluctuations is possible provided the recognition of personal activity as a powerful force of subject-practical and cognitive-spiritual orientation. In Ukrainian society, marginality is primarily due to economic problems, in particular, to the poverty of a large part of the population.

Research materials can be used in the preparation of textbooks in social philosophy, cultural studies, deviantology, as well as in the reading of relevant courses for graduate students and applicants for higher education in social and humanitarian specialties.

**Keywords:** personality, fluctuations, bifurcations, synergetics, postmodernism, subcultures, virtual communities, deviance, socialization, youth, marginality.

## **СПИСОК ОПУБЛІКОВАНИХ ПРАЦЬ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ**

### **Основні положення кваліфікаційної роботи**

#### **викладено у публікаціях:**

#### ***Статті у наукових фахових виданнях, зареєстрованих МОН України:***

1. Художній часопростір // Перспективи. Соціально-політичний журнал. 2012. № 1 (51). С. 135 – 141.
2. Флуктуації особистості як прояв девіантності в молодіжних субкультурах // Наукове пізнання: методологія та технологія. 2013. Випуск 1 (30). С. 170 – 220.
3. Маргінальна особистість у постмодерному творчому дискурсі // Перспективи. Соціально-політичний журнал. 2013. № 2 (56). С. 113 – 118.
4. Музыкальные сообщества как способ социализации молодежи // Перспективи. Соціально-політичний журнал. 2013. № 4 (58). С. 86 – 90.

5. Проблема ідентичності та концепція людини у філософії П. Рікера // Наукове пізнання: методологія та технологія. 2019. Випуск 1 (42). С. 181 – 206.

***Статті у наукометричних та міжнародних виданнях:***

6. Specific features of communication within virtual communities // Гілея: науковий вісник: Збірник наукових праць. 2019. Випуск 143 (№ 4). Ч. 2. Філософські науки. С. 177 – 181.
7. Role of musical communities in youth socialization // Гілея: науковий вісник: Збірник наукових праць. 2019. Випуск 144 (№ 5). Ч. 2. Філософські науки. С. 122 – 126.
8. Коммуникативная деятельность виртуальных сообществ // Теория и практика общественного развития. 2015. № 16. С. 199 – 201.

***Наукові праці, які засвідчують апробацію матеріалів кваліфікаційної роботи:***

9. Постмодерний хронотоп // Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції «Освіта та економіка: у пошуках діалогу». Одеса: ПНПУ імені К. Д. Ушинського, Одеський національний економічний університет, ВМВ, 2012. С. 145–146.
10. Соціально-філософський аналіз музикальних сообществ // Матеріали регіональної міжвузівської студентської науково-практичної конференції «Філософські читання». Одеса: ФУФ ІМС, 2013. С. 53–54.
11. Маргінальна особистість у постмодерному творчому дискурсі // Матеріали Всеукраїнської студентської науково-практичної конференції «Соціологічні читання». Одеса: ФУФ ІМС, 2013. С. 48–52.
12. Музыкальные сообщества в аспекте социализации молодежи // Матеріали II Міжнародної наукової конференції «Методологія та технологія сучасного філософського пізнання». Одеса: ПНПУ імені К. Д. Ушинського, 2014. С. 84.
13. Методологічні засади дослідження особистості у соціальному бутті // Матеріали Міжнародної наукової конференції студентів, молодих вчених та

науковців «Концепти соціокультурної трансформації сучасного суспільства»,  
Одеса, 2019. С. 38–39.

14. Інтерсуб'єктивні фактори флуктуації особистості // Матеріали VII  
Всеукраїнської наукової інтернет-конференції «Освіта та соціалізація  
особистості», Одеса, 2019. С. 42–43.

## ЗМІСТ

ВСТУП.....	14
Розділ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ ТРАНСФОРМАЦІЙ ОСОБИСТОСТІ У СУСПІЛЬНОМУ БУТТІ .....	22
1.1. Методологічні традиції вивчення особистості у соціальних контекстах.....	22
1.2. Синергетичний підхід у дослідженні трансформацій особистості. <b>Error!</b> <b>Bookmark not defined.</b>	
Висновки з Першого розділу .....	<b>Error! Bookmark not defined.</b>
Розділ 2. ЗОВНІШНІ ФАКТОРИ ФЛУКТУАЦІЙ ОСОБИСТОСТІ .....	<b>Error!</b> <b>Bookmark not defined.</b>
2.1. Сучасні постмодерні антиномії суспільного буття та їх значення для розвитку особистості .....	<b>Error! Bookmark not defined.</b>
2.2. Співіснування з Іншим в аспекті проблеми флуктуації особистості у суспільному бутті.....	<b>Error! Bookmark not defined.</b>
Висновки з Другого розділу .....	<b>Error! Bookmark not defined.</b>
Розділ 3. СУЧАСНІ ФОРМИ ВИРАЖЕННЯ ФЛУКТУАЦІЙНИХ ОСОБИСТІСНИХ ПРОЦЕСІВ У СУСПІЛЬНОМУ БУТТІ... <b>Error! Bookmark</b> <b>not defined.</b>	
3.1. Субкультури як спосіб соціалізації молоді у контексті розвитку сучасного українського суспільства .....	<b>Error! Bookmark not defined.</b>
3.2. Комунікативна діяльність віртуальних спільнот....	<b>Error! Bookmark not</b> <b>defined.</b>
3.3. Маргінальність як форма девіантної поведінки .....	<b>Error! Bookmark not</b> <b>defined.</b>
Висновки з Третього розділу.....	<b>Error! Bookmark not defined.</b>
ВИСНОВКИ .....	173
СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ.....	178



## ВСТУП

**Актуальність теми дослідження** обумовлена тим, що проблема особистості завжди була однією з найголовніших тем у філософії. І на дослідженні цього об'єкту не можна поставити крапку, адже, з одного боку, вона не може існувати ізольовано від суспільства, яке постійно набуває нових характеристик, а з іншого – з'являються ідеї, теорії та концепції, що пропонують альтернативні підходи до вирішення завдань в своїй предметній сфері. Зміна соціально-культурних обставин потребує і оновлених концепцій особистості. Глобалізація, інформатизація, постіндустріалізація фіксують даність: в сучасному світі соціальна реальність вибудовується за принципово новими алгоритмами, що, безумовно, відображуються на соціалізації та ідентичності особистості й призводять до її глибинних трансформацій.

Останнім часом набуває поширення нова постнекласична наукова парадигма дослідження особистості, що надає нові можливості у вирішенні філософських задач. В контексті зазначеної пізнавальної ситуації нами був використаний евристичний потенціал синергетики для дослідження змін соціокультурної еволюції особистості в сучасному світі, що потребує соціально-філософського осмислення та інтерпретації. Опис процесу особистісного становлення в термінах синергетичної методології дає можливість доповнити філософське осмислення цього процесу істотними параметрами, детермінантами та способами інтерпретації й зрозуміти, що в період нестійкості соціальної системи вчинок окремої особистості, будучи незначною флуктуацією в масштабах соціуму, набуває здатності змінити розвиток останнього при наявності сприятливих об'єктивних умов. Самоорганізація суспільних структур через флуктуації особистості можлива за умови визнання її особистісної активності як потужної сили предметно-практичної та пізнавально-духовної спрямованості.

Таким чином, **наукова задача** дослідження полягає в теоретичному осмисленні концептуальних інтерпретацій флуктуацій особистості в сучасному суспільному бутті у дискурсі соціальної філософії.

## **Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.**

Кваліфікаційну наукову працю виконано в рамках планової наукової теми кафедри філософії, соціології та менеджменту соціокультурної діяльності Державного закладу «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського» «Методологія та технологія сучасного філософського пізнання» (державна реєстрація №011U010462). Тема дослідження затверджена на засіданні вченої ради протокол № 12 від 30 червня 2016 року.

**Мета і завдання дослідження.** Метою дослідження є визначення специфіки та характеру основних векторів флуктуацій особистості в сучасному суспільному бутті.

Досягнення поставленої мети зумовило постановку і розв'язання **конкретних завдань:**

- проаналізувати основні методологічні традиції дослідження особистості у соціальних контекстах;
- з'ясувати можливості застосування синергетичного підходу щодо дослідження трансформацій особистості;
- виявити сутність постмодерних антиномій суспільного буття та визначити їх значення для розвитку особистості;
- окреслити проблематику ідентифікації особистості в суспільному бутті через співіснування з Іншим;
- розглянути типологію субкультур з урахуванням розвитку сучасного українського суспільства;
- охарактеризувати особливості впливу субкультур на соціалізацію молоді та визначити специфіку соціалізації сучасних віртуальних спільнот;
- виокремити особливості таких віртуальних спільнот як геймери, блогери та хікікоморі;
- з'ясувати сутність маргінальної особистості крізь призму творчого постмодерного дискурсу.



**Об'єкт дослідження:** особистість в суспільному бутті.

**Предмет дослідження:** флуктуації особистості в сучасному суспільному бутті.

**Методи дослідження** обумовлені колом поставлених завдань та означеним об'єктом і предметом дисертаційної роботи. Методологічним джерелом дисертаційної роботи стали філософські концепції дослідників, які тією чи іншою мірою розглядали проблеми, пов'язані з трансформацією особистості під впливом суспільних факторів, з біфуркаціями та флуктуаціями в соціальних системах тощо.

Характер поставленої проблеми визначив необхідність реалізації міждисциплінарного підходу, теоретичною основою якого є принцип додатковості, відповідно до якого адекватний опис реальності може бути досягнуто лише при використанні набору альтернативних теоретичних конструкцій.

Використання системного методу стало основою нашого дослідження для вивчення впливу соціуму на флуктуації особистості. Системний метод імпліцитно присутній при розгляді суспільства як соціальної системи, а також його структурних елементів і взаємозв'язків між ними. Зокрема, системний метод реалізовано за допомогою структурного методу, який в нашому дослідженні представлено у вигляді репрезентації соціальної системи як сукупності підсистем, що передбачало аналіз даної єдності.

У дисертації використано також діалектичний метод, який дозволяє розкрити специфіку взаємовідносин особистості та суспільства в процесі їх взаємних трансформацій.

Працюючи над дослідженням, ми керувалися принципом історизму, який орієнтовано на розгляд об'єкта пізнання в його генезі, в конкретних формах становлення.

Особливе значення для нашого дослідження має синергетичний підхід, який дозволяє більш точно зрозуміти флуктуації особистості у сучасному суспільстві, та в контексті розгляду саморозвитку особистості націлений на

знаходження механізмів, що впливають на виникнення порядку з хаосу, який виступає не як руйнація та безлад, а, скоріше, як конструктивне творче начало, що має різні альтернативні шляхи розвитку. Розглядаючи особистість у постмодерністському контексті, ми можемо позиціонувати хаос як можливість креативного підживлення для індивіда.

У роботі відповідно до пізнавальних настанов використані такі операційні методи теоретичного дослідження, як абстрагування, ідеалізація, аналіз, синтез, порівняння, аналогія, узагальнення, конкретизація. Вони застосовувались впродовж всього дослідження, зокрема, для виявлення сутності постмодерних антиномій суспільного буття, з'ясування сучасних форм вираження флуктуаційних особистісних процесів, аналізу маргінальності як форми девіантної поведінки, тощо.

**Наукова новизна** отриманих результатів полягає в тому, що вперше в українській соціально-філософській думці концептуалізовано флуктуації особистості в сучасному суспільному бутті в умовах інформаційної цивілізації та розвитку українського суспільства. Розв'язання конкретних завдань сприяло досягненню мети дослідження, визначило та достовірно підтвердило наукову новизну одержаних результатів, що конкретизується в наступних положеннях:

***Вперше:***

- представлено еволюцію особистості як боротьбу двох протилежних начал: з одного боку, прагнення до зняття напруги, врівноважування своєї взаємодії з соціальним середовищем, пом'якшення конфлікту між індивідом та суспільством і відновлення колишнього врівноваженого стану, з іншого – пошуком постійної напруги, постановкою та реалізацією проектів, цілей, завдань, які керують поведінкою особистості;
- обґрунтовано, що постмодерністський діагноз кризи (фактично – розпаду) ідентичності може бути подоланий за допомогою феноменології, адже саме феноменологія надає особистості онтологічне підґрунтя,

переводячи дискурс в площину тілесності, та постулюючи, що культурний світ виникає в той момент, коли утворюється система «Я-Інший», коли між свідомістю і тілом Я, і свідомістю і тілом Іншого з'являється внутрішнє відношення, коли Інший виступає не як фрагмент світу, а як альтернативний локус світобачення;

- з'ясовано сутність постмодерністських антиномій, які, з одного боку віддзеркалюють ситуацію тотальної невизначеності та умовності, де опинилася сучасна людина, з іншого – виступають новою формою свободи, що позбавляє людину від тоталітарних наративів минулого і надає їй простору для реалізації особистих можливостей.

#### ***Уточнено:***

- ідею щодо динамічної рівноваги, яка існує між особистістю та суспільством, та зазначено, що саме відхилення від цієї рівноваги служить основним джерелом активності системи «особистість»;
- тезу про те, що криза особистості являє собою біфуркаційну фазу в процесі її еволюційного становлення. Доведено, що вихід з кризи може мати конструктивний характер за умови високого рівня духовного потенціалу людини, який не тільки збагачує людину, сприяє розвитку, але і дає нові можливості для взаємодії з соціальною системою, вибудовування нових взаємин, соціальної творчості в різних проявах;
- положення, що зафіксована постмодерністами криза ідентичності пов'язувалась ними з перетворенням особистості на фантом, який являє собою поле взаємодії симулякрів; діяльність постмодерністів об'єктивно сприяла пошуків онтологічно значимих основ особистості заради збереження як самої культури, так і, власне, особистості;
- поняття субкультури, що є системою цінностей, моделей поведінки, життєвого стилю соціальної групи, самостійним цілісним утворенням в рамках домінуючої культури.

- розуміння явища маргінальності крізь призму творчого постмодерного дискурсу, що виявляється в його проекції на постаті митця, який є втіленням моделі людини; робиться спроба затвердити «принциповий маргіналізм», а тому навіть безумство починає усвідомлюватись як рушійна сила творчої активності, що рятує від тотальності «культурного несвідомого» як позиція вільної особистості, яка надає можливість встояти під тиском ідеологічних схем, що осмислюють світ.

*Дістало подальшого розвитку:*

- розуміння флуктуаційної поведінки особистості: у випадку, коли особистість не змогла знайти своє місце в соціокультурному середовищі, вона шукає альтернативні варіанти, одним з яких можуть бути субкультури, що можуть тим чи іншим шляхом руйнувати культуру сучасного суспільства;
- положення про багатовимірність особистості в історичному та екзистенціальному аспектах; обґрунтована нелінійність трансформацій особистості, що потребує використання методологічного апарату синергетики для її адекватного дослідження;
- розкриття сутності та особливостей найбільш розповсюджених молодіжних субкультур, що дозволило їх поділити на групи та визначити їх специфіку;
- дослідження явища маргінальності як форми девіантної поведінки, згідно з синергетичним підходом девіантність розглянута у категоріях нестабільності, нерівноважності, флуктуацій, котрі характеризують різновекторність і відсутність жорсткої заданості поведінки систем.

**Практичне значення отриманих результатів** визначається можливістю залучення основних положень та висновків дисертації в подальшу розробку актуальних соціокультурних, аксіологічних, освітніх проблем сучасної соціальної філософії. Матеріали дослідження можуть бути використані при підготовці навчальних посібників з соціальної філософії,

культурології, девіантології, соціології, а також при читанні відповідних курсів для студентів, аспірантів і здобувачів вищої освіти соціально-гуманітарних спеціальностей. Отримані результати можуть прислужитися для ухвалення управлінських рішень щодо вироблення ключових орієнтирів спрямування ефективної державної молодіжної політики, формування всеукраїнського та регіонального напрямів соціокультурного облаштування нашої держави, розробці напрямів та окресленні перспектив трансформації економічних відносин в умовах кризового розвитку.

**Апробація матеріалів дисертації.** Матеріали дисертаційного дослідження обговорювались на засіданнях кафедри філософії, соціології та менеджменту соціокультурної діяльності Державного закладу «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського»; в рамках наукового проекту «Освіта та економіка: у пошуках діалогу»; деякі аспекти дослідження було оприлюднено під час консультування працівників в міжнародній компанії «British American Tobacco» та під час навчання в магістратурі за спеціальністю «International business» та написанні дипломної роботи на тему «Аналіз маркетингових стратегій іноземних тютюнових брендів» (Anhui university of finance and economics, China).

Основні положення дослідження було апробовано під час виступів на міжнародних, всеукраїнських і регіональних наукових, науково-практичних конференціях, семінарах та круглих столах закладів вищої освіти: Міжнародна науково-практична конференція «Освіта та економіка: у пошуках діалогу» (Одеса, 2012 р.), Регіональний міжвузівський науково-практичний семінар «Мова філософської культури» (Одеса, 2012 р.), Регіональний міжвузівський круглий стіл «Ділові переговори в бізнесі» (Одеса, 2012 р.), Регіональна міжвузівська студентська науково-практична конференція «Філософські читання» (Одеса, 2013 р.), Всеукраїнська студентська науково-практична конференція «Соціологічні читання» (Одеса, 2013 р.), II Міжнародна наукова конференція «Методологія та технологія

сучасного філософського пізнання» (Одеса, 2014 р.), Міжнародна наукова конференція студентів, молодих вчених та науковців «Концепти соціокультурної трансформації сучасного суспільства» (Одеса, 2015 р., 2019 р.), Всеукраїнська наукова інтернет-конференція «Освіта та соціалізація особистості» (Одеса, 2019 р.)

**Публікації.** Основні положення кваліфікаційної роботи викладено у 14 наукових працях, з них: 5 статей у фахових наукових виданнях, зареєстрованих МОН України, 3 статті у наукометричних та міжнародних виданнях за фахом; 6 – тези і матеріали конференцій.

**Структура дисертації** обумовлена її метою і відповідає основним дослідницьким завданням. Дисертація складається зі вступу, трьох розділів (7 підрозділів), висновків і списку використаних джерел. Повний обсяг кваліфікаційної роботи становить 203 сторінки (основний зміст викладено на 164 сторінках), список використаних джерел включає 308 найменувань.

## Розділ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ ТРАНСФОРМАЦІЙ ОСОБИСТОСТІ У СУСПІЛЬНОМУ БУТТІ

### 1.1. Методологічні традиції вивчення особистості у соціальних контекстах

Проблема особистості та її трансформацій в суспільному бутті не є новою для філософії. Проте і вичерпаною її теж не можна назвати. Справа в тому, що кожна епоха підходить до цієї теми з власними підходами, які є квінтесенцією історичного досвіду в аспекті своєї фактичної визначеності, історичної мрії – в футурологічному аспекті. Власне, в цьому розумінні і може йти мова про «вічні філософські проблеми»: вони «вічні» не тому, що ніхто не може їх вирішити, а тому, що будь-яке вирішення має історично мінливий характер; воно береться до уваги в подальші епохи, але не детермінує їхню активність у відповідному напрямку. Тому ми, приступаючи до нашого дослідження, свідомі того, що воно повинно спиратись на значний пласт розробок попередників, але з іншого боку, сама сучасна соціальна реальність продукує смисли та ракурси, які ще донедавна не можна було й уявити, а тому вони просто не мались на увазі мислителями минулого.

Втім, щоби мати змогу оцінити характер цих нових смислів та ракурсів, треба окреслити історико-філософську традицію хоча б у самому загальному вигляді. Передусім, треба зауважити, що в сучасних соціально-гуманітарних розвідках домінують психологічні та соціологічні теорії особистості, засновані іноді на суперечливих методологічних принципах реконструкції феномену особистості. Для виокремлення власне філософського бачення особистості є доречним звернутися до класичних творів як європейської (І. Златоуста (Йоанн Златоуст, 2005а, 2005b), С. Боеція (Боецій, 2002), Х. Аквінського (Фома Аквінський, 2007), Х. Субірі (Субири, 2006, 2007,

2008a, 2008b, 2009), Ж. Марітена (Маритен, 2000), Е. Жильсона (Жильсон, 2004), Дж. Мура (Мур, 1999)) так і російської філософії (М. Лосського (Лосский, 2000, 2009), В. Соловйова (Соловьев, 1988a, 1988b), Л. Шестова (Шестов, 1993a, 1993b), М. Бердяєва (Бердяев, 1994, 1995, 1998, 2003), С. Франка (Франк, 1992), Л. Карсавіна (Карсавин, 1993)), а також до праць персоналіста Е. Муньє (Муньє, 1995, 1999); екзистенціалістів С. К'єркегора (К'єркегор, 2014, 2018), Г. Марселя (Марсель, 1994, 2007), Ж.-П. Сартра (Сартр, 2001, 2006), К. Ясперса (Ясперс, 1994), М. Гайдеггера (Хайдеггер, 1993, 1997); феноменолога Е. Гуссерля (Гуссерль, 1994, 1998); засновника філософської антропології М. Шелера (Шелер, 1994, 2007).

У роботах представників персоналізму (Ш. Ренувьє, Дж. Ройса, Е. Муньє) особистість розглядається як відокремлена духовна інстанція, як індивід, що завжди діє автономно. Особистість розуміється як особлива сфера існування, також відокремлена від суспільства і спирається лише на свої власні підстави – свободу, різні екзистенціали. Такий підхід заслуговує на повагу, проте ми його не розділяємо. Для нас людина – передусім соціальна істота, і навіть її індивідуальні риси значною мірою соціально (та культурно-історично) обумовлені. Приміром, навіть індивідуалізм – це не індивідуальна, а суспільна риса, яка виникає в певному (західному) суспільстві в певний час його історичного розвитку (Халапсис, 2018a). Тому цілком закономірно, що багатьма вченими особистість розглядається в культурно-історичному середовищі, в межах якого вона сформувалася, і яке значною мірою визначає характер її існування. Якщо ж мова йде про сучасну особистість, то цілком доречно розглядати її в контексті процесів глобалізації, що і роблять деякі дослідники (Audi, 2009; Blank, 2010; Boudon, 2011; Braidotti, Hanafin, & Blaagaard, 2012; Canclini, 2014; Desautels-Stein, 2012; Eriksen, 2014; Himmich, 2014; Huber, 2015; Lechner, 2009; Lee & Lee, 2010; List & Koenig-Archibugi, 2010; McCormick, 2012; Miller, 2014; Moore, Kleinman, Hess, & Frickel, 2011; Osterhammel & Petersson, 2009; Raulet, 2011; Rockhill, 2017; Roudometof, 2014; Steger & James, 2011; Stiglitz, 2013;



Targowski, 2011; Taysina, 2013; Telebaković, 2011; Trepanier & Habib, 2011; Van Oorschot, 2015; Walton, 2015; Гелд, 2005; Гелд & Мак-Грю, 2004; Гіденс, 2004; Злупко, 2001; Моисеев, 1993, 1999; Плавич, 2015).

Окремо варто виокремити низку робіт, присвячених проблемі співвідношення універсальних, загальноцивілізаційних та партикулярних аспектів становлення особистості в контексті різноманітних соціальних практик (Е. Макінтайр (MacIntyre, 2016), Р. Рорті (Rorty, 1980, 1984, 1990), Ч. Тейлор (Taylor, 2012), О. Гьофе (Гьофе, 2003). Р. Дворкін (Dworkin, 2013; Дворкин, 2005), В. Кимлічка (Kumlicka, 1991, 1996, 2009)).

Не можна не відмітити й одну з основних тенденцій соціально-філософських досліджень в сучасній західній традиції, а саме гендерні дослідження (Allen, 2014; Balfour, Sheth, Davis, Threadcraft, & Repo, 2016; Barnes, 2015, 2018; Buck, Gammon, & Preston, 2014; Card, 2001; Carvalho Moreira, Paterson, & Levasseur, 2018; Corazzo, 1993; Curtis, 2015; Fatima, Dotson, Seodu Herr, Khader, & Nyanzi, 2017; Ferguson, 1989; Godman, 2018; Griffith, 2018; Haslanger, 2000; Julia Kapusta, 2016; McKenna, 2018; Mikkola, 2009, 2016; Mróz, 2016; Phillips, 2018; Pierre, 2015; Raynova, 2015; Saul, 2006). Втім, хоча ми не заперечуємо важливість цієї теми, в нашій дисертаційній роботі ми уникаємо її обговорення відповідно до нашої мети та завдань.

Процес соціалізації особистості в умовах трансформації соціуму обумовлений загостренням, з одного боку, особистісної потреби в ефективній адаптації до змін соціосередовища, з іншого – потреби суспільства в повній реалізації сутнісних сил якнайбільшої кількості його членів. У широкому розумінні, в основі проблеми соціалізації особистості лежить фундаментальна суперечність між суспільним та індивідуальним буттям. Конкретизуючи цю суперечність відповідно до принципу гуманістично-спрямованої організації соціально-філософського знання, можна виділити прикладну проблемну ситуацію, яка полягає в нез'ясованості параметрів оптимальної інтеграції внутрішнього змісту особистості у нестабільному соціальному просторі.

Становлення особистості в процесі соціалізації характеризується великим числом ступенів свободи. Порядок, в якому перебуває особистість на певному етапі соціалізації, завжди носить поліваріантний характер, оскільки поряд з актуальними особистісними структурами існує набір потенційних, які можуть бути актуалізовані при інших умовах (як правило, під впливом флуктуації в біфуркаційній фазі). Обґрунтування нелінійності процесу соціалізації вимагає визнання тієї обставини, що цей процес сповнений несподіваних поворотів, пов'язаних з вибором напрямку подальшого розвитку особистості, з його альтернативністю.

Сучасні теорії феномена особистості, процеси її соціалізації та становлення розглядають численні закордонні дослідники (Badrkhani, 2018; Cumming, Al-Alawi, & Watanabe, 2012; Gheaus, 2012; Hill, 2011; Holman, 2011; Howard, 2018; Kasavin, 2012; Killmister, 2013; Kolomoiets, 2017; Lizardo & Skiles, 2012; Mars, Bresonis, & Szelényi, 2014; McClaren, Adam, & Vocino, 2010; Mihai, 2011; Neculau, 2012; Parkinson, 2012; Röttger-Rössler, Scheidecker, Funk, & Holodynski, 2015; Sisti & Stramondo, 2015; Staudigl, 2012; Vallejo & Langa, 2010; Veltman & Piper, 2014; Vinik, Johnston, Grusec, & Farrell, 2013; Yu, 2013), а також українські вчені В. Андрущенко, В. Бакіров, В. Барановський, Є. Бистрицький, Н. Богданова, Г. Горак, Л. Горбунова, Л. Губерський, А. Корецька, М. Лукашевич, М. Михальченко, В. Пазенок, В. Табачковський, В. Шинкарук; освітньо-виховні теорії, соціальні й культурні детермінанти та теорії традицій і сім'ї – І. Бичко, В. Журавський, В. Кремень, В. Ларцев, В. Лутай, В. Розумний, Л. Сохань, П. Щербань.

Взаємодія особистості та суспільства розкриваються у роботах зарубіжних філософів (Х. Ортега-і-Гассет (Ортега-и-Гассет, 2016), Ж.-П. Сартр (Сартр, 2001, 2006), Л. Фойербах, Е. Фромм та ін.). Формаційний підхід до аналізу взаємодії особистості і суспільства простежується в працях марксистів, а також теоретиків інформаційного суспільства. Поряд з останньою назвою існує й безліч інших – "постіндустріальне суспільство" (Д. Белл (Bell, 1973), Дж. К. Гелбрейт (Galbraith, 2005, 2017a, 2017b)),

"посткапіталістичне" або "суспільство сервісного класу" (Р. Дарендорф (Dahrendorf, 1968; Дарендорф, 2002)), "програмоване" або "постіндустріальне" (А. Турен (Touraine, 1971; Турен, 1998)), "суперіндустріального" або "суспільство третьої хвилі" (А. Тоффлер (Toffler, 1981, 1984, 1991)), "цивілізація послуг" (Ж. Фурастьє), "суспільство ризику" (У. Бек (Бек, 2000, 2001, 2007, 2008)), "електронне суспільство" (М. Морісіма (Morishima, 1985, 2009)). У їхніх працях акцент робиться на підвищенні ролі інформації і технологічних інновацій, що, на їхню думку, стане запорукою успішного розвитку особистості та підвищення її адаптивності в глобальному суспільстві. У ряді концепцій інформаційного суспільства усвідомлюється необхідність вивчення факторів, що визначають становлення особистості в цьому соціумі, визначення її зовнішніх і внутрішніх психологічних характеристик (М. Кастельс, М. Маклюєн, Г. Смолян, А. Шендрік, Ф. Ферраротті, Д. Іванов та ін. ). Зокрема, М. Маклюєн (McLuhan, 1962, 1964) надав імпульсу сучасним дослідженням культури інформаційного суспільства, виділивши вплив «засобів спілкування» на зміну способів мислення і сприйняття світу особистістю.

Звернемо увагу, що термін "індустріальне суспільство" вперше був введений в науковий обіг в ХІХ столітті Сен-Симоном і отримав новий зміст в середині ХХ століття в роботах Р. Арона (Арон, 2000), Р. Дарендорфа, У. Ростоу (Rostow, 1960), А. Тоффлера. Прихильники культурно-цивілізаційного підходу – М. Данилевський (Данилевский, 1991), П. Сорокін (Sorokin, 1951, 1966, 1970; Сорокин, 1992, 2000), А. Тойнбі (Тойнби, 1991, 1996; Тойнбі, 1995а, 1995b), О. Шпенглер (Шпенглер, 1993, 1999) – запропонували більш гнучкі методи взаємодії особистості і суспільства.

Поглиблену увагу філософів привернули різні аспекти проблеми особистості в 1990-х роках у зв'язку з кардинальною трансформацією суспільного життя. Дослідженню особистості в умовах соціальних змін присвячені статті та монографії І. Агієнко, І. Бичко, А. Бичко, В. Гусаченка, В. Воловика, Л. Кривеги, В. Воронкової та інших. Стратегічний аналіз

процесів трансформації українського суспільства, який є необхідним для самовизначення особистості в нових соціальних умовах, проводиться в роботах В. Горбатенка, С. Катаєва, М. Михальченка, М. Павловського. Про специфіку перехідного типу особистості на шляху суспільства від тоталітаризму до демократії пишуть Є. Головаха, Н. Паніна (Головаха & Паніна, 2001), І. Бекешкіна, Т. Запорожець, Т. Захарова, А. Маковецький. Проблему самоствердження людини розкривають Н. Харламенкова, Є. Нікітін та М. Цибра (Цыбра, 1989). Процеси соціального та особистісного самоврядування є предметом досліджень С. Заветного, про самовизначення особи в оновленому суспільстві пише Л. Солонько.

У некласичному, феноменологічно-екзистенціалістському вимірі проблему особистості досліджено в працях українських вчених Є. Бистрицького, В. Козловського, С. Кримського (Крымский, 2001), С. Крилової, В. Малахова, С. Пролеєва, у персоналістському та філософсько-антропологічному – в працях Б. Головка, В. Табачковського, Н. Хамітова, О. Шевченка. Саме в межах некласичного соціально-філософського тлумачення особистості знаходяться праці (Г. Йонас, П. Козловскі), безпосередньо присвячені проблемі формування сучасного, відповідального ставлення до світу та інших людей, а також роботи західних (К. Апель, Д. Бьолер, Ю. Габермас, В. Гьосле, В. Кульман, П. Ульріх) та українських (А. Єрмоленко, Н. Костенко, Л. Ситниченко, Г. Почепцов) дослідників з проблем природи, місця та ролі комунікативних процесів в конституюванні найважливіших вимірів людського буття.

Деякі аспекти дослідження механізму розвитку особистості відображені в роботах С. Гольдентріхта, Б. Зейгарник, Т. Кудрявцева, О. Пономарева. Вивчення мотивації і психологічних механізмів її формування дані в роботах В. Леонтьєва. Механізми групового та колективної взаємодії розглядаються М. Абалкіной, В. Агеевим, Г. Андреевой, І. Васільєвим, В. Вилюнас, К. Дубовської, В. Іванніковим, Р. Кричевский, М. Магомед-Еміновим, Ю. Платоновим, С. Якобсоном та ін.

Достатньо уваги приділено також дослідженню проблеми особистості в роботах Т. Ярошевського, Г. Лукача, Б. Малишева.

У роботах українських дослідників, таких як Г. Волинка, В. Кремінь, І. Надольний, В. Муляр, висвітлені особливості становлення особистості у сучасному українському суспільстві. Соціально-культурну сферу та її вплив на соціалізацію особистості вивчали такі українські соціологи як Л. Аза, М. Головатий, Г. Головаха, В. Піча, О. Семашко, Ю. Тарабукін, Н. Цимбалюк, Н. Черниш. Особливості мовних ціннісних орієнтацій особистості досліджували Є. Борінштейн та А. Кавалеров (Борінштейн & Кавалеров, 2001).

Потреби особистості в контексті самореалізації присвячені роботи О. Дзьобаня, В. Коцюбинського, В. Лозового, М. Михайлова, О. Чаплигіна, О. Шишкіна та інших. На особливу увагу заслуговують дослідження проблеми індивідуальності особистості, які знайшли своє відображення у працях таких авторів, як Г. Гак, Г. Ділігенський (Дилигенский, 2000), І. І. Резвицький, В. Тугарінов та ін.

Ще один аспект дослідження – це сенсожиттєві, світоглядні парадигми життєдіяльності особистості. Вони – предмет наукових пошуків Л. Гончаренка, Г. Кириленко, Л. Когана, І. Кона, О. Москаленка, В. Сержантова, Н. Соболевої, В. Століна, І. Фролова та ін. Найрізноманітніші спеціальні детермінанти становлення і життєдіяльності особистості стали предметом наукового аналізу В. Ананьїна, О. Данильяна, А. Здравомислова, І. Кравченко, О. Ледяєвої, Н. Милосердової, В. Мшвенієрадзе, А. Огурцова, Н. Осипової, В. Сіренко, В. Стьопіна, М. Требіна, С. Туманова, Л. Чінакової, Т. Ящук та ін. Останнім часом проблему маргінальності і маргіальної особистості розробляють А. Атоян, Є. Стариков, М. Тьомкін, Г. Упорова, К. Феофанов, Н. Фролова, Т. Шанін, В. Щапінський та ін. Нарешті, проблемі становлення особистості взагалі присвячені роботи Г. Батищева, Г. Волинки, В. Гордона, В. Ларцева, В. Муляра, С. Рубінштейна, В. Струтинського, А. Хамідова та ін.

Дослідження останніх років безпосередньо присвячені різним аспектам проблеми формування особистості (Л. Бондаренко, В. Глушков, А. Дорошенко, Р. Зазаєва, І. Колінько, В. Крючков, Г. Носова) увиразнили необхідність саме цілісного, багатовимірного аналізу цієї наріжної філософської проблеми, особливо в контексті притаманних сучасному українському суспільству засадничих змін.

Під «трансформацією особистості» ми розуміємо феномен духовного життя людини, який описується нелінійною функцією еволюції світогляду, волі та ідентичності. Сутність трансформації особистості – це подолання рутинних, традиційних прийомів, методів і форм діяльності в усіх сферах економічної, політичної, соціальної, духовно-моральної життєдіяльності суспільства.

Долаючи опір консервативних сил, особистість вдосконалюється в рамках природи існуючого соціуму, часом радикально змінюючи матеріальні і духовні цінності, сприяє розвитку суспільства. Позитивні трансформації є постійним супутником прогресивних змін соціальних систем. Творчість, креативність, новаторство забезпечують розвиток соціуму; сукупність певних факторів, які впливають на особистість, з одного боку, можуть сприяти повної реалізації її позитивного творчого потенціалу, однак, з іншого – на кожному кроці виникають ймовірно можливі і непередбачені перешкоди, здатні порушити, загальмувати або навіть часом необоротно придушити розвиток. Соціокультурні трансформації сучасного українського суспільства досліджував Є. Борінштейн (Борінштейн, 2000, 2006).

Багато авторів приділяють увагу розгляду проблем, пов'язаних з поняттями «соціальна норма» і «поведінка, що відхиляється» (М. Бобнева, Л. Войтова, В. Карпов, А. Коен, В. Кудрявцев, Т. Шипунова, Е. Шур, А. Яковлев та ін.).

Вивченню причин трансформації поведінки присвячена велика кількість робіт, в яких автори розглядають як загальні (Г. Беккер (Беккер, 1993, 2000), Т. Телініна, І. Упоров, І. Гофман, І. Карпец, М. Попов,

Ю. Комлев, В. Кудрявцев, Н. Сафіулін, Р. Хабрієв та ін.), так і конкретні причини видів його проявів (А. Амбрумова, І. Блох, Б. Братусь, А. Габіані, Ш. Глюк і Е. Глюк, І. Гурвич, Г. Заїграєв, В. Карпов, С. Палмер, О. Яковлев та багато інших).

У російській соціологічній думці питання трансформацій були представлені роботами Д. Дриля, Є. Тарновського, І. Фойніцко і В. Чижа. На думку Н. Неклюдова, коріння злочинності пояснюються не структурою і станом суспільства, а індивідуальними віковими властивостями злочинців. У радянський період проблеми девіантної поведінки розглядалися в роботах М. М. Гернета, О. Герцензона, О. Жижиленко та ін. Ними проводилися теоретичні та емпіричні дослідження таких форм трансформації особистості, як алкоголізм, проституція, безпритульність і злочинність.

Подальший розвиток соціологічні дослідження соціальної трансформації особистості отримали в роботах В. Афанасьєва, Ю. Блувштейна, Я. Гілінського, І. Гурвича, Г. Забрянського, Г. Згорів, Ю. Клейберг, В. Кудрявцева, І. Карпеця, Б. Левіна, В. Лунєєва, І. Маточкин, С. Серебрякова, Т. Шипунова, О. Яковлєва.

Постановка проблеми позитивних трансформацій особистості, таких як творчість і креативність, талант і геніальність, життєвий шлях і свобода творчої особистості, виявляється в численних працях філософів (Ф. Ніцше (Ницше, 1990а, 1990b), А. Шопенгауер, О. Вейнінгер, М. Бердяєв (Бердяев, 1995, 1998, 2003), В. Соловйов, П. Флоренський, В. Розанов, Б. Вишеславцев).

Особливу цінність становлять наукові позиції видатних соціологів К. Роджерса, Е. Дюркгейма (Дюркгейм, 1991), А. Маслоу, а також психологів З. Фрейда, К. Юнга, А. Адлера, К. Хорні, Е. Еріксона, Е. Бадентера, К. Джіллган, Н. Годоров і У. Штейнберга.

Для пояснення трансформації особистості в рамках постмодернізму використовувалися праці: Н. Автономової, Ж. Дельоза, Ф. Гваттарі, (Дельоз & Гваттарі, 1996), Д. Деннета, Л. Іоніна, К. Карасьова та ін.

Не обминули увагою дану проблему і сучасні українські вчені, які також досліджують трансформацію особистості у різних аспектах і концепціях. Так, у загально філософському аспекті проблема трансформації особистості простежувалася у взаємозв'язку з вивченням особистості як суспільної істоти, її потреб, інтересів, цінностей, соціальної ролі (П. Копнін (Копнин, 1973), В. Шинкарук, І. Бойченко, І. Бичко, К. Жоль, Е. Гансова (Гансова, 1988) та ін. ); у соціально-філософському аспекті та у зв'язку з формуванням теоретичної і буденної свідомості, із соціальними змінами в суспільстві дану проблему розглядають В. Андрущенко, Г. Дашутін, М. Дмитрієва, М. Михальченко, А. Кавалеров, С. Наумкіна, А. Уйомов та ін.

Окремо досліджувалися процесуальні та кримінальні аспекти аналізу проявів явища девіантності (П. Біленчук), філософсько-правові (К. Кульгар, В. Лапаєва, Д. Луковська, М. Мельник та інші). Крім того, дана проблема виходить за рамки соціальної філософії і філософії права і торкається філософської антропології, психології, медицини, психіатрії та інших галузей науки, об'єктом яких є людина.

Основні підходи до розуміння проблеми трансформації особистості розроблялися у концепціях М. Бердяєва, В. Зеньковського, А. Ільїна, А. Камю, С. Франка (Франк, 1956, 1992), З. Фрейда, К. Ясперса. У сучасній філософії чільне місце займають трансперсоналогічні концепції трансформації особистості, які утворилися на тлі системного підходу, ідей некласичної філософії, психоаналітичних концепцій, гуманістичної психології (А. Маслоу, А. Мінделл, Ч. Тарт, К. Уілбер, Х. Феррер).

Теорії трансформацій поведінки особистості вивчали Ч. Ломброзо, Е. Дюркгейм, Р. Мертон (Мертон, 2006), А. Коен, Г. Тарда, А. Кетл, Г. Зіммель (Зиммель, 1996), К. Лоренц, В. Шелдон, Я. Гілінський, В. Афанасьєв, В. Петровський. Їх погляди послужили підставою розгляду питання трансформації соціальних норм як причини виникнення асоціальності.



Загально визнаним батьком-засновником теорії соціального відхилення є французький соціолог Е. Дюркгейм (Дюркгейм, 1991); саме він вперше застосував соціологічну методологію в дослідженні суїцидальної поведінки і для його пояснення розробив структурно-функціональну теорію аномії. Також, він найбільш повно проаналізував проблему девіації з точки зору соціологічних підходів. Е. Дюркгейм, протягом всієї своєї діяльності надавав особливого значення вияву причин порядку та безладдя у суспільстві. Важливе місце в аналізі девіантної поведінки і теоретичних проблем суспільства та особистості посідають поняття "норма" та "патологія", які відображають нормальні та патологічні стани суспільного життя. Розрізняти нормальне та патологічне вчений рекомендував з точки зору структурно-функціонального стану суспільства. Нормальним, за Дюркгеймом, є всі "діяння" соціального організму, котрі випливають з умов його існування. Але ми маємо справу з парадоксом, оскільки, за Дюркгеймом, норма і патологія є не абсолютними, а співвіднесеними одна до одної. Вчений визначає: нормальні факти ті, які найбільш розповсюджені. Всі інші є патологічними, хворобливими для соціального організму. Це означає, що нормальний тип збігається із "середнім" (збалансованим нормальним явищем) і що будь-яке відхилення від цього еталону суспільного здоров'я є хворобливим патологічним явищем. Тому, згідно з логікою вченого, злочини та інші соціальні хвороби, які завдають шкоди суспільству і засуджуються, є цілком нормальними, бо коріняться в певних соціальних умовах і підтримують, хоча і хворобливі, але водночас необхідні суспільству відносини. Оскільки негативні наслідки злочинів нейтралізують системою наказів, покарань (соціальний контроль), то суспільство продовжує існувати та функціонувати. У зв'язку з тим, що злочин має місце в усіх або у більшості суспільств, він розглядається як норма, як елемент соціального здоров'я. А деякі явища, які були і є спільними для усіх розвинутих "Індустріальних" суспільств (зростання числа самогубств, послаблення їх засудження з боку моралі, деякі типи економічних криз), кваліфікувалися ним як патологічні. Саме тут

Дюркгейм застосовував принцип історизму, котрий допоміг краще зрозуміти сутність проблеми – факт може бути нормальним чи патологічним лише щодо даного суспільного устрою. У міркуваннях автора ніби прихована ідея про те, що, поки суспільство справляється з хворобою, вона є нормою, Але коли хвороба порушує функціонування суспільства і приводить до його деградації – тоді ця хвороба стає патологією. Не дивно, що погляди соціолога викликали рішучу критику, Дюркгейма звинувачували у виправданні поблажливого ставлення до злочинності як нормального факту суспільного життя.

Виділяючи "ненормальні", з його точки зору, форми суспільного життя, вчений один з перших теоретизує і визначає поняття "соціальна аномія" як такий суспільний стан, за якого відсутня чітка моральна регуляція поведінки індивіда, групи, як роздрібненість правил, котрі регулюють відносини між соціальними функціями. Це свого роду стан ціннісно-нормативного вакууму, який характерний для кризових періодів розвитку суспільства, коли загострюється протиріччя між класами, групами, індивідами та суспільством, відбувається занепад соціальних функцій.

Основні положення Дюркгейма актуальні і сьогодні. Таким чином, визначаючи категорію девіації, необхідно підкреслити, що спрямованість відступів від встановлених норм може бути різною. Вони можуть "охоплювати" сторони як конструктивного, радикально-позитивного характеру, так і деструктивного, негативного, антисоціального характеру. Отже, девіація – це вчинки, діяльність людей, соціальних груп, котрі не відповідають встановленим у даному суспільстві нормам або визнаним шаблонам і стандартам поведінки. При цьому під соціальною нормою розуміють характеристику таких явищ і процесів, що є закономірними для даної суспільної системи.

Дещо подібну теорію соціальної дезорганізації висунули американські соціологи Р. Парк та Е. Берджесс (Park & Burgess, 1921 [1969]; Park, Burgess, & McKenzie, 1925 [1967]), а згодом розвили К. Шоу та Г. МакКей (Shaw &

McKay, 1942), згідно з якою різноманіття девіантних форм виникає при відсутності або послабленості чи суперечливості культурних цінностей, норм, відповідних соціальних зв'язків. З точки зору соціальної аномії пояснював природу девіації і американський соціолог Р. Мертон (Мертон, 2006), визначаючи причину через появу та існування розриву між цілями суспільства та стимулюючими засобами їх досягнення.

Дослідження девіантної поведінки ведуться і в наш час (Abouelleil & Bingham, 2014; Beebee, 2013; Bingham & Banner, 2014; Bingham & Rashed, 2014; Chirayath, Eslinger, & De Zolt, 2002; Christian & Ellis, 2014; Di Nucci, 2013; Gabriel, Geddes, & Lindebaum, 2017; Heath, 2008; Lucas & Friedrich, 2005; Mazutis, 2014; Neville, 2007; Paul, 2011; Radick, 2005; Rosen, 2002; Samnani, Salamon, & Singh, 2014; Schlosser, 2007; Shani & Barilan, 2012; Sims, 2010; Stein, 2014; Thornton & Rupp, 2016; Whitley & Blankenship, 2000; Wu, Zhang, Chiu, Kwan, & He, 2014). Всі вищезазначені теорії вказують на різні причини, що викликають соціальні відхилення. Таких причин є багато, і вони разом з тим змінюються з розвитком суспільства щодо постійного головного джерела девіацій, яке робить це явище завжди притаманним людському суспільству. Та, на думку соціологів, ним виступає соціальна нерівність – як нерівні можливості у задоволенні потреб. Перш за все, це проходить на фоні диференціації і стратифікації суспільства, посилення соціальної нерівності і поляризації суспільства, що, в свою чергу, призводить до конфліктів та відхилень як на рівні внутрішнього світу індивіда, так і у відносинах його із суспільством. І, як правило, у генеруванні девіантної поведінки виступає не сам по собі рівень задоволення матеріальних та культурних потреб, а ступінь різниці, розрив у можливостях їх задоволення для різних соціальних груп, ступінь розриву між співвідношенням потреб і можливостей їх задоволення.

Отже, ці та інші розробки стали методологічним джерелом нашого дослідження. Зважаючи ж на те, що означені концепції являють собою поліфонічну сукупність різнопланових трактовок флуктуацій особистості, а також на сам характер поставленої проблеми, ми реалізовували

міждисциплінарний підхід. Для цього були залучені не лише філософські, але й соціологічні, економічні, правознавчі, історичні тощо концептуальні установки. Втім, слід брати до уваги, що просте поєднання різнопланових моделей реальності (а кожна наука тою чи іншою мірою презентує свою модель, відмінну від інших) в евристичному сенсі буде мати сумнівну продуктивність. Міждисциплінарне дослідження повинно бути певним чином організоване, тому теоретичною основою міждисциплінарного підходу у нас виступає принцип додатковості, відповідно до якого адекватний опис реальності може бути досягнуто лише при використанні набору альтернативних теоретичних конструкцій.

Використання системного методу стало основою нашого дослідження для вивчення впливу соціуму на флуктуації особистості. Системний метод імпліцитно присутній при розгляді суспільства як соціальної системи, а також його структурних елементів і взаємозв'язків між ними. Сам по собі системний підхід ми розглядаємо як гносеологічну установку на відповідну інтерпретацію світу взагалі, соціальних феноменів (якщо брати соціально-філософський дискурс) – зокрема. Конкретна ж реалізація системного підходу у нас досягається за допомогою структурного методу, який в нашому дослідженні представлено у вигляді репрезентації соціально-економічної системи як сукупності підсистем, що передбачало аналіз даної єдності.

У дисертації використано також діалектичний метод, який дозволяє розкрити специфіку взаємовідносин особистості та суспільства в процесі їх взаємних трансформацій. Працюючи над дослідження, ми керувалися принципом історизму, який орієнтовано на розгляд об'єкта пізнання в його генезі, в конкретних формах становлення. У свою чергу, історичний метод дозволив визначити сутність і специфіку сучасного суспільства. Також були задіяні такі загальнонаукові методи як: аналіз, синтез, індукція та дедукція.

Особливе значення для нашого дослідження має синергетичний підхід, який, на нашу думку, дозволяє більш точно зрозуміти флуктуації особистості у сучасному суспільстві. Синергетичний підхід у контексті розгляду

саморозвитку особистості націлений на знаходження механізмів, що впливають на виникнення порядку з хаосу, причому хаос виступає не як руйнація та безлад, а скоріше, як конструктивне творче начало, що має різні альтернативні шляхи розвитку. Розглядаючи особистість у постмодерністському контексті, ми можемо позиціонувати хаос як можливість креативного підживлення для індивіда. Більш докладно про синергетику та про застосування синергетичного підходу для дослідження трансформацій особистості йтиметься у наступному підрозділі нашого дослідження.

## 1.2. Синергетичний підхід у дослідженні трансформацій особистості

Синергетика – один із новітніх наукових напрямів, що широко використовується у сучасній картині світу. Синергетика може вважатися провідною галуззю міждисциплінарних досліджень, що поширюються на всі сфери суспільного буття. Сучасні наукові дослідження засвідчують, що синергетична парадигма сприяє глибокому пізнанню таких складних нелінійних відкритих систем, як особистість, суспільство та різні його підсистеми (Вознюк, 2011). Важливою є та обставина, що вона має справу не тільки з нелінійними, нестабільними системами, але і з тим, що еволюціонують і відкриті системи. При цьому відкритими називаються системи, які обмінюються із зовнішнім світом речовиною, енергією та інформацією. Синергетична концепція вводить нову онтологію, нову категоріальну сітку для вивчення процесів, що знаходяться в стані нестабільності і далекі від рівноваги.

«Новітній філософський словник» трактує синергетику як «сучасну теорію самоорганізації, нове світобачення, яке пов'язується з дослідженням феноменів самоорганізації, нелінійності, нерівноважності, глобальної еволюції, вивченням процесів становлення “порядку через хаос” (І. Пригожин), біфуркаційних змін, незворотності часу, нестійкості як основної характеристики процесів еволюції» (Грицанов, 1998, р. 618).

Важливим для нашого дослідження є поняття *біфуркації*, що входить в систему розуміння синергетичної парадигми. Біфуркацією є критичний стан системи, під час якого вона стає нестійкою і виникає невизначеність. Впорядкованість когнітивного простору людини після біфуркаційного наступу є позитивною трансформацією особистості. Ціннісна сфера особливо уражена під час «переломного моменту». Життєвий сценарій збивається, властиві людині ідентичності отримують поразку і постає питання про вирішення проблеми. Шлях трансформації є сигналом про те, що усталені особистістю правила зазнали поразки.

Кризовий етап розвитку системи однозначно є шляхом до еволюції. Виникає кілька шляхів потенційно можливих сценаріїв розвитку після виходу з кризи. Кількість переходів залежить від особливостей системи, що розвивається та її взаємодії з зовнішнім середовищем, і саме через флуктуацію, що має вплив на систему у конкретний період часу, вирішується вибір одного з шляхів.

*Флуктуаціями* називають випадкові і, як правило, незначні збурення в системі, що ззовні проявляються як відхилення від середніх показників на певному фрагменті простору та відрізка часу. Вони можуть виступати на кшталт «нейтрального фону» (наприклад, броунівський рух чи акустичний шум), але при цьому флуктуації грають роль «зародку» нового стану. При сприятливих умовах окрема флуктуація може визвати розростання островку неоднорідності та посилення збурення, що призводить до зміни стану усєї системи. Окрема флуктуація в змозі розкачати наявну систему до повального стану; окрім цього, флуктуація може грати роль «останньої краплі», коли система досягнула максимального стану нерівноваги, вона миттєво ініціюється виникаючим збуренням.

*Флуктуація в синергетиці* – порівняно малі відхилення в системі, які за умови підсилення ззовні, можуть призвести до утворення якісно нових складових системи. Надмалий вплив, у свою чергу, – це той чинник, що його застосування під час появи флуктуації в системі, призводить до розв'язання стану нерівноважності (хаосу) в ній і відповідно – утворення системи вищої складності, порівняно з попереднім станом. Розвиток особистості виступає як постійний саморозвиток і самовизначення системи, це передбачає суб'єкт-суб'єктне управління саморозвитком креативності особистості з урахуванням синергетичних закономірностей. Ймовірність існування кількох варіантів розвитку загострює проблему вибору і проблему адекватного впливу. Проблема вибору, як правило, стоїть перед самою особистістю, що розвивається, тоді як проблема впливу – перед педагогом, вихователем. Особливе значення має застосування синергетичного підходу в розвитку

креативності (креативної особистості). Для креативної особистості є характерним так зване дивергентне мислення, коли пошук іде одночасно в різних напрямках, не підпорядковуючись єдиній логіці.

Важливим є обґрунтування доречності людської діяльності в цьому світі й можливої її пропорційності йому. Ось що пишуть про це І. Пригожин та І. Стенгерс: «...складні системи мають високу чутливість щодо флуктуації. Це вселяє у нас одночасно і надію й тривогу: надію на те, що навіть малі флуктуації можуть посилюватися і змінювати всю їхню структуру (це означає, зокрема, що індивідуальна активність аж ніяк не приречена на безглуздість); тривогу – тому, що наш світ назавжди позбувся гарантій стабільних, неминущих законів. Ми живемо в небезпечному і неповному світі, що викликає не почуття сліпої впевненості, а лише... почуття поміркованої надії» (Пригожин & Стенгерс, 1999, р. 224). В цьому уривку йдеться про суспільство як про складну систему. Однак специфіка нинішньої ситуації полягає в тому, що в сучасній науковій картині світу усвідомлюється єдність у відношенні людини до суспільства і до природи.

У рамках класичної картини світу людська дія взагалі не обґрунтовувалася, оскільки можливий там природний опис людини як мислячої істоти зі свободою волі був би карикатурою на неї (звідси розрізнення Кантом у розумінні людини природної і вільної причинності).

Сьогоднішня тенденція до усвідомлення єдності людини і суспільства дає шанс новому розумінню відповідальності людини за свої дії, оскільки й слабкі флуктуації, що вносяться нею в природне існування, посилюючись, можуть мати планетарні наслідки (і є надія, що за наявності знання і доброї волі не тільки негативні).

Нас цікавить явище флуктуації у контексті особистості, тому варто вдатись ще до одного визначення. Під *флуктуацією особистості* ми розуміємо процес спонтанного та емоційного переосмислення людиною цінностей та потреб. Більшість такого роду флуктуацій являють собою «фон»



діяльності людини, але деякі з них можуть перевершити умовне порогове значення і стати ініціатором трансформації особистості.

Регулюючий механізм гомеостатичного типу, що є механізмом захисно-приспосувального значення, – найважливіший елемент детермінації розвитку. Основна функція цього механізму полягає в підтримці стійкості системи в умовах варіативності факторів, які можуть порушити цю стійкість, тобто, звести до мінімуму (в ідеалі – до нуля) шкідливий вплив навколишнього середовища.

Чим стійкіше цінності особистості, твердіше її переконання, принципи, ідеали, тим більш яскраво проявляється і її цілісність. Цілісність особистості – результат динамічної (нестійкої) рівноваги в системі «особистість – суспільство». Однак ця рівновага постійно перебуває під загрозою порушення внаслідок тих змін, які відбуваються в суспільстві.

Зміни зовнішнього середовища є джерелом активності особистості, так як вона, адаптуючись до мінливих умов, накопичує корисну інформацію, підвищує рівень своєї організації. Таким чином, зміни, що відбуваються в суспільстві, є джерелом розвитку особистості і в цьому сенсі корисні для неї. Відсутність таких змін, їх штучне усунення вело б до зниження власної активності людини.

Однак існує певна межа відхилень, з якими здатна впоратися особистість. Якщо вони перевищують допустимі межі і виходять за рамки її пристосувальних можливостей, вона починає сприймати оточення як джерело напруги.

У свідомості особистості виникає велика «карта можливостей», потенційних шляхів розвитку. Вона отримує імовірнісний, стохастичний характер, і діапазон можливих шляхів розвитку особистості гранично великий: від найвищих моментів самовідданості і творчого самовираження до крайнього ступеня деградації. На кризовій стадії розвитку особистості відбувається в абсолютній більшості випадків зміна, переоцінка цінностей.

Таким чином, криза особистості можна визначити як біфуркаційну фазу розвитку складної системи, що самоорганізується, коли вона знаходиться в ситуації вибору можливої подальшої траєкторії руху під впливом атрактора.

У біфуркаційну фазу розвитку особистості як складної самоорганізованої системи відбувається вибір можливої подальшої траєкторії руху. Система «особистість» втрачає свої колишні якості, в ній розпадаються сформовані зв'язки і відносини, і формується якісно нова особистісна система. Різноманітність забезпечує гнучкість системи, можливість швидко реагувати і адаптуватися до мінливих умов.

В складних синергетичних системах перехід в критичних точках (точках біфуркації) від одного рівня їх організації до іншого рівня, утвореного новою сукупністю параметрів порядку системи та факторів їх зв'язку, визначається як вибір нового шляху розвитку системи, як її еволюція. У ході змін складної системи її флуктуації (коливання) в критичних точках розвитку системи приводять до біфуркаційних процесів в них.

Синергетичне бачення існування людини в рамках суспільства дозволяє зрозуміти, що в період нестійкості соціальної системи вчинок окремої особистості, будучи незначною флуктуацією в масштабах соціуму, набуває здатності змінити розвиток останнього при наявності сприятливих об'єктивних умов; цей факт спричиняє чимало складностей соціального прогнозування. Враховуючи взаємозв'язок між системами, теорія самоорганізації продовжує цей принцип ідеєю коеволюції – гармонійного співіснування та сумісного розвитку людини і суспільства, людини і природи, людини і людини. Сьогоднішня тенденція до усвідомлення єдності людини і суспільства дає шанс новому розумінню відповідальності людини за свої дії, оскільки й слабкі флуктуації, що вносяться нею в природне існування, посилюючись, можуть мати планетарні наслідки (і є надія, що за наявності знання і доброї волі не тільки негативні).

З позиції Г. Хакена, метою синергетики є вивчення складних явищ та процесів, що ґрунтовані на самоорганізації систем, які в свою чергу, складаються з підсистем. Хакен вважав, що «складні системи складаються з великої кількості окремих частин, елементів чи підсистем, що нерідко складним чином взаємодіють між собою» (Хакен, 2001, р. 14). Він використав синергетику для опису людської поведінки. У своїх працях застосовував синергетичні принципи порядку та підкорення стосовно людського мозку, свідомості і соціальної спільності.

Концепція І. Пригожина складається зі становлення синергетики, що розглядається в загальному контексті фундаментального перегляду поглядів на науку та наукову раціональність, що почалося у другій половині ХХ ст. Разом з Г. Ніколісом вони здійснили аналіз процесу зростаючої урбанізації, та інших соціальних явищ з точки зору синергетики. Результат їх досліджень привів до розуміння понятійної структурної стабільності та порядку через часове відхилення від стану рівноваги (флуктуацію).

Г. Хакен, О. Князева, С. Курдюмов, В. Бранский та С. Пожарський знайшли місце для нової синергетичної парадигми відносно антропо-соціальної сфери.

Розгляд синергетики у філософському просторі розкривається у роботах А. Ахієзера, Е. Князевої, В. Стюпіна. Розглядаються співвідношення різних граней нової постнекласичної парадигми, її співвідношення з класичними та некласичними типами філософствування, окреслюють проблемні поля в новому філософському просторі та методологічні підходи до них.

Розвиток соціальної синергетики, як сучасної наукової парадигми розпочали В. Аршинов, В. Асилькова, І. Добронравова. Вони намагалися наблизити синергетику до аналізу соціальних явищ. Подібна думка про потенціал синергетики в контексті соціальних процесів вирує у працях В. Бранського, Є. Князевої, та ін. Поєднати соціальні системи та закони

самоорганізації намагалася В. Василькова (Василькова, 1993; Добронравова & Бранський, 1999).

Синтезувати природничо-науковий синергетичний аспект з соціально-філософським вченням намагався А. Назаретян, який запропонував гіпотезу техно-гуманітарного балансу (Назаретян, 2001).

В. Аршинов, О. Бермус, В. Буданов, С. Гомаюнов, В. Лутай, А. Назаретян, М. Каган, О. Князева, С. Курдюмов, В. Медведєва займалися синергетикою для розв'язання питань, що побудовані на принципах нелінійності. Основні питання – народження складних структур з хаосу, поява складного еволюційного цілого з частин.

Синергетичний підхід до саморозвитку особистості націлений на знаходження механізмів, що впливають на виникнення порядку з хаосу, які стають переходом можливостей потенціалу в актуалізацію здібностей. Цим питанням переймалися такі науковці, як П. Анохін, Н. Бордовська, Н. Лежнева, Н. Моїсєєв, Д. Мехонцева, Г. Серіков, які спиралися на положення про заборону нав'язування особистості шляхів розвитку, доводячи те, що краще легке стимулювання їх власних тенденцій в заданому напрямку. За думкою І. Пригожина, синергетика націлена не на існуюче, а на виникаюче, наприклад на момент появи порядку з хаосу та навпаки (Пригожин & Стенгерс, 1999).

Особистість в аспекті синергетики має наступні характеристики:

- жива нелінійна система, що відрізняється від нелінійних біологічних систем ознаками життя та поведінкою;
- на функціонування особистості впливають соціокультурні фактори, що впливають на всі рівні системи;
- індивідуальна система цінностей;
- особистість – саморегулююча, самоврядна система.

Синергетика є поліфонічною наукою, що включає у себе нелінійність, яка у контексті вивчення особистості являє собою поле безкінечних можливостей, що можуть реалізовуватися залежно від впливу на розвиток

особистості. Хаос у контексті синергетики виражає нові прояви; тут хаос виступає не як руйнація та безлад, а скоріше, як конструктивне творче начало, що має різні альтернативні шляхи розвитку. Розглядаючи особистість у постмодерністському контексті, ми можемо позиціонувати хаос як можливість креативного підживлення для індивіда. Ідея множинності, що лежить в основі синергетики, приводить особистість через життєві кризи, що мають місце у точках біфуркації, до світоперетворення макросоціуму, від якого вона залежить. Синергетика моделює різні траєкторії розвитку, і в цій множинності реалізується свобода, свобода є можливістю розкриття творчого потенціалу.

Важливим для нашого дослідження є поняття *біфуркації*, що входить в систему розуміння синергетичної науки. Біфуркацію досліджують вчені, що знаходяться у колі засновників синергетичної теорії Г. Хакен, І. Пригожин, І. Стенгерс, А. Пуанкаре. Серед вітчизняних та російських науковців, можна відзначити О. Князеву, С. Курдюмова, В. Воронкову, В. Беха, Л. Бевзенко, М. Кагана, Д. Чернавського, В. Аршинова, В. Буданова, Г. Котельникова, Л. Лескова, О. Назаретяна, І. Добронравову, М. Поповича та ін. Російські вчені С. Гамаюнов та Г. Малінецький вважають біфуркацію панівним поняттям сучасної соціальної синергетики. Згідно С. Лебедева, біфуркація – це порушення стабільності еволюційного режиму системи, що призводить до виникнення після точки біфуркації квантового спектра альтернативних віртуальних сценаріїв еволюції (Лебедев, 2004, р. 89).

Біфуркацією є критичний стан системи, під час якого вона стає нестійкою і виникає невизначеність. І тут постає питання, чи стане стан системи хаотичним, чи перейде на новий рівень впорядкованості. Чи може біфуркаційний процес мати позитивні наслідки для особистості? Чи біфуркація є лише негативною зміною, що впливає на особистість як поштовх до маргінальних вчинків, які погано впливають на мікросоціум людини? На думку О. Князевої та С. Курдюмова, «нестійкість означає

розвиток, розвиток відбувається через біфуркації» (Князева & Курдюмов, 1992, р. 7).

Події, що відбуваються після проходження точки біфуркації, мають різний сценарний хід. Дати однозначну оцінку тому, за яким атрактором послідує біфуркація, неможливо. Можна дати характеристику основним властивостям біфуркації: непередбачуваність та короткочасність. Остання властивість полягає у тому, що зв'язує більш тривалий стан системи, але при цьому, продовжується недовго. Зв'язок відбувається між станом системи, що був до прибуття точки та після її проходження. Наступ точки на систему може привести з однієї сторони до хаосу, а з іншої – до більш високого рівню впорядкованості.

Впорядкованість когнітивного простору людини після біфуркаційного наступу є позитивною трансформацією особистості. На подібний розвиток подій впливає характер та життєвий досвід людини. Як зазначає К. Абульханова «суб'єкт не тому суб'єкт, що він уже є досконалістю, а тому, що він через вирішення протиріч постійно прагне бути досконалим, і у цьому полягає його людська специфіка та життєве завдання, яке постійно поновлюється» (Абульханова, 1999, р. 201).

Будь яка життєва ситуація спрямована на актуалізацію усіх можливих «Я» у системі цінностей особистості. У критичній ситуації, що саме і є біфуркаційною точкою, важливо мобілізувати когнітивні ресурси, щоб у результаті прийти до вказаної нами позитивної властивості біфуркації – впорядкованості.

Говорячи про особистість, вдалим прикладом для розгляду вирішення проблем під час критичних ситуацій, є життєвий досвід. Життєвий досвід складається з ряду історій, що є своєрідними фільтрами, які структурують життя та спрямовують його у правильне русло. Ціннісна сфера особливо уражена під час «переломного моменту». Життєвий сценарій збивається, властиві людині ідентичності отримують поразку і постає питання про

вирішення проблеми. Шлях трансформації є сигналом про те, що усталені особистістю правила зазнали поразки.

Необов'язково вважати, що під час стресової ситуації ми не маємо у собі відповідних для вирішення ресурсів. Говорячи про поштовх до якісно нової реальності, необхідно згадати термін «трангресія», що є ключовим у поняттях філософії постмодернізму і означає процес виходу особистості за межу, що здається неперехідною. Це творчий прорив свідомості особистості, що руйнує обмеження матеріальних чи соціальних сфер. Явище трангресії спрямоване на утвердження особистістю своєї значимості. Розум у контексті даного питання виступає орієнтиром у вирішенні проблеми, а воля є інструментом керівництва.

Отже, кризові ситуації є трансформаційним процесом, відкривають можливості вибору нових граней ідентичності особистості. Можливо під час біфуркаційного стану, особистість згадує ситуації, що вже натякали на зміну цінностей та розуміє це як поштовх до нового.

Будь-який опис системи, що потрапила під вплив біфуркації, потребує виключення детермінізму та можливих уявлень. Знаходячись між двома точками біфуркації, система розвивається закономірно, тоді як близько до точок біфуркації вагому роль грають *флуктуації*, які і вирішують яка з ліній кривої буде далі визначати поведінку системи (Пригожин, 1980, р. 185).

Кризовий етап розвитку системи однозначно є шляхом до еволюції. Виникає кілька шляхів потенційно можливих сценаріїв розвитку після виходу з кризи. Кількість переходів залежить від особливостей системи, що розвивається та її взаємодії з зовнішнім середовищем, і саме через флуктуацію, що має вплив на систему у конкретний період часу, вирішується вибір одного з шляхів. Як наголошував Пригожин, «навіть якщо початкові значення та граничні умови відомі, у системи ще залишається багато станів, “вибір” між якими вона проводить під дією “флуктуації”» (Пригожин, 1999, р. 66).

Флуктуації є незначними, випадковими збуреннями в системі. Вони можуть виступати на кшталт «нейтрального фону», загальний стан особистості може не помітити навіть велику флуктуацію, яка не перевищила порогового значення. З іншого боку, флуктуації грають роль «зародку» нового стану. При сприятливих умовах окрема флуктуація може визвати розростання островку неоднорідності та посилення збурення, що призводить до зміни стану усєї системи. Окрема флуктуація в змозі розкачати наявну систему до повального стану; окрім цього, флуктуація може грати роль «останньої краплі», коли система досягнула максимального стану нерівноваги, вона миттєво ініціюється виникаючим збуренням.

Значна частина виникаючих флуктуацій потрапляє в систему ззовні. Для прикладу, біологічний процес розвитку людини може бути перерваний хворобою чи нещасним випадком. Такі флуктуації є кризовими, вихід з них розглядається як прояв випадковості, а якщо у силу вступає одноразова флуктуація, вихід якої неможливо оцінити ймовірним поняттям то відповідно і вихід з кризи носить непередбачуваний характер.

Нас в першу чергу цікавить явище флуктуації у контексті особистості, тут вона виступає процесом, під час якого виникає емоційне переосмислення людиною цінностей та потреб. Флуктуація виступає ініціатором структури особистості та її змін. Стосовно психологічного значення флуктуацій, які ще мають назву «коливання» – це короткочасні невимушені посилення чи послаблення уваги. Коливання з'являються навіть при наявності стійкої уваги. Цей феномен має місце при спогляданні на картинки з подвійним зображенням, які можуть сприйматися людиною то як фігура, то як фон.

В синергетиці малі збурення в системі близько біфуркаційної точки фіксуються поняттям «порядок через флуктуацію». Дана модель концепції несе у собі сутність нестійкого світу в якому малі обурення породжують великі наслідки. Е. Лоренцом, одним з засновників теорії хаосу, що займався описом чутливості систем до малих флуктуацій, була виведена метафора «ефект метелика». Даним виразом він свідчив про те, що помах крила



метелика в штаті Айова може визвати лавиноподібні процеси, що досягнуть своєї кульмінації в Індонезії під час сезону дощів. Сучасна культура трактує флуктуації саме за допомогою даного терміну. Вдалий приклад – фільм Е. Бреса з однойменною назвою. В ньому розглядаються можливі варіації життя героїв, які значною мірою змінюються за допомогою незначних утручань, що здійснюються головним персонажем та раз за разом вертають його в минуле.

Всі ці твердження мають принципове значення для соціальної філософії. В синергетичній парадигмі випадковість, дезорганізація – це вже не руйнівні фактори (принаймні, в класичному розумінні цього слова), а в ряді випадків вони навіть можуть бути творчими, конструктивними. Багато явищ соціального життя, наприклад, соціалізація особистості, формування її ціннісних пріоритетів, самоідентифікація різних рівнів, вибір етичної та правової програми самореалізації носять нелінійний характер і підкоряються законам самоорганізації.

Можна проілюструвати синергетичний підхід до вивчення соціальних процесів на прикладі генезису поняття «відкритого суспільства», що є одним із центральних у соціальній філософії К. Поппера (Popper, 1945a, 1945b) і в ряді відносин тісно пов'язаного з поняттям «громадянське суспільство».

В одному зі своїх роз'яснень поняття відкритого суспільства К. Поппер визначав його, крім іншого, і як таке суспільство, в якому громадяни активно і свідомо залучені в соціальну активність і відмовляються сидіти склавши руки, переклавши всю відповідальність за управління світом на частку людських і надлюдських авторитетів. За свідченням самого К. Поппера, термін "відкрите суспільство" був запозичений ним у А. Бергсона (Бергсон, 1998). У творчості Бергсона унікальним чином поєднувалася робота в галузі філософії науки, особливо – філософії фізики, біології та еволюціонізму, з дослідженнями в сфері соціальної філософії. Не будучи ні редуccionістом, ні антиредуccionістом, К. Поппер завжди підкреслював принципову єдність природничонаукових і соціологічних методів пізнання.

Можна сказати, що "відкрите суспільство" за К. Поппером – це своєрідний міждисциплінарний симбіоз культурологічного поняття "відкритого суспільства" Бергсона та природничо "протосинергетичного" поняття "відкритої системи" Л. фон Берталанфі. В основі цього симбіозу лежить діалогічно-комунікативний процес міждисциплінарного осмислення ідеї розвитку у сучасній цивілізації і культурі, адже головна ціннісна відміна відкритого суспільства від закритого полягає в здатності до розвитку, саморозвитку, творчої еволюції.

Еволюційний етап характеризується стійкістю соціальних якостей особистості: інтелектуальних, соціально-культурних, морально-вольових. Активність особистості, заснована на чіткому усвідомленні своїх цілей і мотивів, спрямована на самореалізацію своїх можливостей, розкриття індивідуальних здібностей, реалізацію своїх життєвих планів і завдань. Система "особистість" знаходиться в стійкому стані, який підтримується механізмом, подібним до фізіологічного гомеостазу і який може бути охарактеризований як динамічну рівновагу, тому що він є лише момент руху, переходу системи з одного стану в інший. Як доводить В. Асеев, принцип розвитку особистості аж ніяк не виключає, а навпаки, передбачає принцип гомеостатичного регулювання; ним було сформульовано положення про єдність механізмів гомеостазу та становлення особистості (Асеев, 2008).

Регулюючий механізм гомеостатичного типу, що є механізмом захисно-приспосувального значення, – найважливіший елемент детермінації розвитку. Основна функція цього механізму полягає в підтримці стійкості системи в умовах варіативності факторів, які можуть порушити цю стійкість, тобто, звести до мінімуму (в ідеалі – до нуля) шкідливий вплив навколишнього середовища.

Механізми гомеостазу забезпечують цілісність системи, яка стосовно особистості позначає підпорядкування всіх елементів структури її основній домінанті – спрямованості. Чим стійкіше цінності особистості, твердіше її переконання, принципи, ідеали, тим більш яскраво проявляється і її

цілісність. Цілісність особистості – результат динамічної (нестійкої) рівноваги в системі "особистість-суспільство". Однак ця рівновага постійно перебуває під загрозою порушення внаслідок тих змін, які відбуваються в суспільстві.

Самі зміни зовнішнього середовища є джерелом активності особистості, так як вона, адаптуючись до мінливих умов, накопичує корисну інформацію, підвищує рівень своєї організації, тобто розвивається. Таким чином, зміни, що відбуваються в суспільстві, є джерелом розвитку особистості і в цьому сенсі корисні для неї. Відсутність таких змін, їх штучне усунення вело б до зниження власної активності людини. Як підкреслює В. Судаков, застій, відсутність змін – стресорів у зовнішньому середовищі неминуче ведуть до регресу особистості (Судаков, 1995, р. 56).

Однак ці відхилення не повинні бути занадто великими. Існує певна межа відхилень, з якими здатна впоратися особистість. Якщо вони перевищують допустимі межі і виходять за рамки її пристосувальних можливостей, вона починає сприймати оточення як джерело напруги. Психологічно цей етап переживається особистістю як втрата сенсу життя, що супроводжується почуттям незадоволеності, безнадійності і безперспективності існування, як розчарування в колишніх цілях і уподобаннях, переосмислення (як правило, негативне) свого минулого життєвого досвіду і відносин, втрата відчуття ідентичності, яка проявляється в сумнівах особистості з приводу свого місця в суспільстві, своєї приналежності до певних соціальних груп, з приводу своїх можливостей і перспектив.

У свідомості особистості виникає велика "карта можливостей", потенційних шляхів розвитку. Вона отримує імовірнісний, стохастичний характер, і діапазон можливих шляхів розвитку особистості гранично великий: від найвищих моментів самовідданості і творчого самовираження до крайнього ступеня деградації. На кризовій стадії розвитку особистості відбувається в абсолютній більшості випадків зміна, переоцінка цінностей.

Колишня усталена ієрархічна система цінностей втрачає свою впорядкованість. Якщо раніше її можна було представити у вигляді цілісності, то тепер ця ієрархічно побудована система розсипається, перетворюється на хаос. Цінності як би перебираються, зважуються. Переглядається і статус окремих цінностей в загальній системі.

Своєрідним інструментом вибору і засобом його обґрунтування виступає рефлексія, процес осмислення цінностей, їх порівняння, співвіднесення з власними можливостями. Поведінка особистості в цей період стає непередбачуваною, у багатьох вчинках і діях несподіваною, що не відповідає колишнім уявленням про особистість, так як перестають діяти звичайні механізми регуляції її поведінки. Оскільки звичайні механізми детермінації поведінки перестають діяти в момент край нестабільного стану особистості, то вибір одного з можливих шляхів розвитку залежить від впливів випадкового характеру (“флуктуацій”). Вони і виводять особистість на структуру-атрактор, та організує її та самодобудовує. Такий вплив можуть мати випадкова зустріч з людиною, прочитана книга або стаття, переглянутий фільм або сон, які задають основний напрямок «переорганізації проблемного поля», «поля питань», тим самим наводячи порядок в індивідуальній системі цінностей, але вже на якісно новому рівні.

Таким чином, криза особистості можна визначити як біфуркаційну фазу розвитку складної системи, що самоорганізується, коли вона знаходиться в ситуації вибору можливої подальшої траєкторії руху під впливом структури-атрактора.

Духовні кризи особистості носять закономірний характер, так як зміни особистості, що сталися в кризовий період, закономірно призводять до прояву цих змін в діяльності особистості, а значить, і в самому соціальному середовищі, що може послужити джерелом нових протиріч, як би готуючи ґрунт для просування вперед, для подальшого вдосконалення особистості і соціуму. Причому чим більше розвинена особистість, тим більше зростає можливість появи кризових періодів в її житті, так як здатність

інтелектуально розвиненої, обдарованої особистості впливати на зовнішній світ зростає пропорційно зростанню її сприйнятливості до зовнішніх впливів, отже, зовнішні впливи переживаються нею глибше і гостріше. І, навпаки, здатність завжди пристосовуватися до нових умов і на будь-якому рівні свідчить про моральну та емоційну нерозвиненість особистості, так як за цією здатністю ховається відсутність ієрархії цінностей, яка визначає індивідуальність людини. Людям з високим ступенем конформності властивий, як правило, менш розвинений інтелект, сповільненість розумових процесів, відсутність оригінальних ідей, менша сила характеру, знижене самовладання в стресових ситуаціях, емоційна скутість, пригнічені імпульси, почуття власної неповноцінності.

М. Бердяєв також пише про те, що страждають більше за все не гірші, а кращі люди. Така залежність між духовними кризами особистості та ступенем її інтелектуальної та емоційної розвиненості добре простежується і в творах художньої літератури, мемуарах, щоденниках великих письменників, художників, музикантів, громадських діячів (Бердяєв, 1998, р. 98). Не випадковий і той факт, який наводить у своїй книзі «Людина в пошуках сенсу» В. Франкл: ноогенними неврозами, пов'язаними з втратою сенсу життя, страждає здебільшого академічна молодь (Франкл, 1990, р. 313). Хоча витoki, причини криз відносяться до іншої сфери, але сприйнятливість розвиненої особистості до зовнішніх впливів підвищує можливість їх виникнення.

Закономірність криз обумовлена самою амбівалентністю особистості, наявністю в ній двох протилежних начал: тенденції до стійкості, збереженню й відтворенню, та тенденції до зміни, якісного перетворення, формування нових цінностей, цілей, планів, завдань; інакше, кажучи мовою сучасної психології, прагнення до гомеостазу і прагнення до гетеростазу.

Цю думку про закономірності криз особистості неодноразово підкреслює у своїх роботах Б. Братусь: "Криза особистості... є пряме вираження більш загального, рушійного (тобто неусувного) протиріччя

особистості, а не наслідок лише якогось одного періоду життя людини... Можливості криз, збоїв у розвитку діяльності, у тому числі діяльності, яка нас найбільше цікавить, тобто особистісно-значущої, що займає важливе або провідне місце в житті людини, є не одіозним випадком, а психологічної закономірністю" (Братусь, 1994, р. 113).

Резюмуючи все вищесказане, ще раз підкреслимо, що, з позицій синергетичної теорії, духовна криза – це біфуркаційних фаза в розвитку особистості, коли вона здійснює вибір подальшого шляху розвитку. Духовна криза особистості є граничне вираження хаосу, "сум'яття духу", гострої боротьби людини з самим собою. Але, тим не менш, вона не лише здійснює руйнівний вплив на особистість і навіть може призвести до її загибелі, але і виступає як необхідний момент її розвитку.

Використання синергетичної методології (Haken, 1996, 2004; Knyazeva, 1999; Knyazeva & Kurdyumov, 2008; Tschacher & Junghan, 2001; Аршинов, 1999; Бранский & Пожарский, 2003; Делокаров, 2003; Егоров, 2003; Капица, Курдюмов, & Малинецкий, 2003; Малинецкий, 2003; Назаретян, 2001) для з'ясування сутності кризи особистості дозволяє, по-перше, відповісти на питання про джерела і причини кризових станів особистості, обґрунтувати обумовленість духовних криз особистості соціокультурними чинниками. По-друге, воно дає можливість описати сам механізм розвитку кризового процесу, показати поліваріантність, альтернативність шляхів еволюції особистості. По-третє, використання синергетичної ідеї про роль флуктуацій та структур-атракторів в точці біфуркації дозволяє показати механізм подолання кризових станів і роль цінностей у цьому процесі. По-четверте, використання синергетичної методології дає можливість обґрунтувати амбівалентний характер криз особистості, який полягає в тому, що вони можуть мати не тільки негативне, а й позитивне значення, оскільки є механізмом розвитку систем.

Таким чином, опис духовної кризи особистості в термінах синергетичної методології не тільки не суперечить основним положенням

психологічної теорії, але і дозволяє доповнити її вельми істотними додатковими параметрами і детермінантами.

Відомо, що в рамках системного і синергетичного підходів особистість трактується як жива нелінійна система, що володіє відмінностями від небіологічних лінійних систем ознаками життя і своєю поведінкою. Величезну роль у її функціонуванні грають соціокультурні фактори, що впливають на всі рівні системи. Особистість – соціально-інтегрована система. Особистості притаманний певний набір механізмів саморегуляції, провідну роль в якому грає індивідуальна система цінностей особистості; особистість – саморегулююча, самоврядна система. Це складна самоорганізована система, інформаційно впорядкована; фундаментальними її властивостями, як вважає Е. Маркарян, є: а) адаптивність, т. е. здатність змінюватися у відповідність до змін навколишнього середовища в цілях самозбереження; б) керуючись певними програмами, активно прагнути до деякого результату (Маркарян, 1983, р. 52). Особистість існує як компонент більш високою системи (суспільства) і її функція не може бути розглянута у відриві від неї. Між ними існує своєрідне динамічна рівновага, всяке відхилення від нього детермінує активність системи «особистість». Між особистістю і суспільством постійно йде процес обміну речовиною, енергією, інформацією (перша умова відкритих самоорганізованих систем). Особистість – це система, становлення якої характеризується боротьбою двох протилежних начал: прагненням до зняття напруги, врівноважування взаємодії з соціальним середовищем, пом'якшенню конфлікту і відновлення колишнього врівноваженого стану між індивідом і середовищем, але з іншого боку – пошуком постійної напруги, постановкою і реалізацією проєктів, цілей, завдань, які керують поведінкою особистості.

Боротьба протилежних начал – умова розвитку особистості (друга умова самоорганізованих відкритих систем). Всі ознаки особистості, перераховані вище в основних положеннях синергетики: нелінійність, інтегрованість, саморегуляція, самоврядування, відкритість – характеризують

процес особистісного становлення як процес самоорганізації. Перший етап цього процесу – формальний аспект особистісного становлення – засвоєння і відтворення вже існуючого соціального досвіду, освоєння в процесі виховання певних соціальних ролей, адаптація до умов культурного середовища. Активність особистості заснована на усвідомленні своїх цілей і мотивів, спрямована на реалізацію своїх можливостей, розкриття індивідуальних здібностей, реалізацію життєвих планів і завдань. Цілісність системи «особистість» обумовлена підпорядкуванням всіх елементів спрямованості. Чим стійкіше засвоєні особистістю в процесі виховання і адаптації цінності, твердіше переконання, ідеали, принципи, тим більше проявляється її цілісність і рівновагу в системі «особистість-суспільство».

Але в суспільстві постійно відбуваються зміни, і ця рівновага постійно перебуває під загрозою порушення. Адаптуючись до мінливих умов, особистість накопичує корисну інформацію, підвищує рівень своєї організації, розвивається. У цьому сенсі соціальні зміни корисні для особистості. Застій, відсутність змін-стресорів у зовнішньому середовищі неминуче призводять, на думку В. Судакова, до регресу особистості (Судаков, 1995, р. 154). Якщо зміни перевищують можливості адаптивних механізмів особистості, то вони стають джерелом напруги. Особистість переживає це як втрату смисложиттєвих орієнтирів, розчарування в колишніх цілях і мотивах, негативний переосмислення наявного життєвого досвіду і відносин, втрату ідентичності (свого місця в суспільстві та належності до будь-якої соціальної групи).

Колишня цілісна система «особистість» втрачає свою цілісність, «розсипається». В середині неї відбувається ревізія цінностей, переглядається їх статус в загальній системі, вони підлягають переоцінці і переосмисленню, порівнюються і співвідносяться з власними можливостями (селекція і інтеграція). Поведінка особистості в цей момент не відповідає колишнім уявленням про неї, стає непередбачуваним і несподіваним. Звичайні механізми, що детермінують поведінку особистості, дають збій, і вибір



одного з можливих шляхів розвитку залежить від флуктуацій. У біфуркаційну фазу розвитку особистості як складної самоорганізованої системи відбувається вибір можливої подальшої траєкторії руху. Система «особистість» втрачає свої колишні якості, в ній розпадаються сформовані зв'язки і відносини, і формується якісно нова особистісна система. Різноманітність забезпечує гнучкість системи, можливість швидко реагувати і адаптуватися до мінливих умов.

У цій ситуації особистість, на наш погляд, повинна володіти духовним потенціалом, що складається із різноманітних елементів. Він є основою конструктивного виходу з кризової ситуації. Духовний потенціал формується в процесі становлення особистості. Джерелом його формування є соціокультурне середовище: різноманітність духовної культури суспільства, плюралізм цінностей, наявність у суспільстві альтернативних ідеалів поведінки і норм людських відносин, що характеризують культуру як складну багатоедність – з одного боку; внутрішня духовна діяльність особистості, що сприяє формуванню і розширенню власного духовного простору – з іншого. Суспільство може пропонувати як завгодно широке розмаїття духовної культури, цінностей і т. ін. Але якщо відсутня «робота зі смислами» (В. Соловйов) всередині самої особистості, духовне самобудування особистості, «духовне діяння» (І. Ільїн), то не можна вести мову про духовному становленні особистості в повному його розумінні. Подолання кризової ситуації через призму духовного потенціалу здатне ще більше розширити і збагатити духовні можливості особистості і вибрати ту домінуючу цінність, навколо якої буде самодобудовуватися, самовдосконалюватися і розвиватися система «особистість». На цьому етапі процес переоцінки закінчується, і особистість знову вибудовує свою цілісність, відкидаючи все непотрібне і розташовуючи потрібне в певному порядку.

Все це призводить до того, що змінюється сама особистість, її ідеали, життєві плани і цілі. Таким чином, духовний потенціал особистості сприяє

конструктивному виходу з кризи, мобілізації всіх її духовних сил, самооновлення і якісної зміни її внутрішнього світу, набуттю нею нової форми цілісності. Як вважає Е. Еріксон, зріла особистість виходить з них «з дедалі сильнішим відчуттям єдності, з розвиненими здібностями до здоровим судженням, до «хороших дій», у відповідності зі своїми власними стандартами та стандартами значущих для неї людей» (Еріксон, 2000, р. 243). Такі моменти переживання буття – це періоди синтезу особистості, подібні творчому озарінням. Якісно нова цілісна система «особистість» проявляє відбулися з нею зміни у своїй діяльності і взаємодії з іншими.

Суспільство потребує цілісної, зрілої, духовно розвиненої особистості, а особистість, у свою чергу, зацікавлена в суспільстві, де їй не просто було б комфортно, але де вона могла б максимально розкрити свій життєвий потенціал, сприяючи розвитку, поліпшенню соціальної системи. Здатність особистості впливати на зовнішній світ залежить від рівня її розвитку індивідуальності, обдарованості і сприйнятливості до зовнішніх впливів. Ось що говорить про це М. Бердяєв, та важко не погодитися з ним, що всі позначені нами зміни і переживання в кризовий період особистісного становлення властиві не гіршим, а кращим людям: «Розвиток думки і потоншення душі супроводжується посиленням страждання, більшою чутливістю до болю не тільки душевної, а й фізичної. Нещастя, страждання, зло... можуть сприяти пробудженню внутрішніх сил. Без болю і страждання в цьому світі людина опустилася б і тварина в ньому перемогла б. Це змушує нас думати, що страждання в цьому світі не є тільки зло, наслідок зла і вираз зла» (Бердяєв, 1998, р. 603).

Такі ознаки особистості як нелінійність, інтегрованість, саморегуляція і самоврядування, відкритість – дозволяють охарактеризувати її розвиток як процес самоорганізації, що проходить у два етапи. Перший – еволюційний етап, або, за визначенням психологів, функціональний розвиток, тобто "розвиток, що здійснюється лише всередині певної стадії розвитку і провідне до кількісного накопичення якісно нових елементів," або "перерозподіл

елементів, їх зв'язків і функцій в психологічній організації" (Трофимова, 2010, р. 43).

В складних синергетичних системах перехід в критичних точках (точках біфуркації) від одного рівня їх організації до іншого рівня, утвореного новою сукупністю параметрів порядку системи та факторів їх зв'язку, визначається як вибір нового шляху розвитку системи, як її еволюція. У ході змін складної системи її флуктуації (коливання) в критичних точках розвитку системи приводять до біфуркаційних процесів в них.

Синергетичне бачення існування людини в рамках суспільства дозволяє зрозуміти, що в період нестійкості соціальної системи вчинок окремої особистості, будучи незначною флуктуацією в масштабах соціуму, набуває здатності змінити розвиток останнього при наявності сприятливих об'єктивних умов; цей факт спричиняє чимало складностей соціального прогнозування (Халапсис, 2006). Враховуючи взаємозв'язок між системами, теорія самоорганізації продовжує цей принцип ідеєю коеволюції – гармонійного співіснування та сумісного розвитку людини і суспільства, людини і природи, людини і людини.

Стосовно людини маємо наступну картину. Сутність окремої особистості в єдності багатоманітного полягає в її сутнісних силах, а явище розкривається шляхом їх реалізації в об'єктивній дійсності. Якщо людина діє адекватно власним сутнісним силам, то вона реалізує себе і цим сприяє своєму розвитку. Якщо неадекватно – розвиток цієї особистості гальмується. А оскільки сутністю людини стає сукупність всіх суспільних відносин, то адекватність вчинків особистості її сутнісним силам означає й адекватність її взаєминам у суспільстві. Синергетика підкреслює взаємопереходи подій на мікро- і макрорівнях, пояснює, що за певних умов одиничні флуктуації змінюють загальний напрямок еволюції складної системи. Враховуючи те, що момент діалектичної єдності загального й одиничного відбивається в категорії *особливого*, можна сказати, що визначення власної особливості – це

сполучення своєї індивідуальності з визнанням належності до природи і до соціуму. Як пише Л. Анциферова, "в складну структуру детермінації розвитку включається і діалектично суперечлива взаємодія двох основних тенденцій – тенденції до стійкості, до збереження і відтворення вже сформованою психологічної системи (її мотивів, цілей, ідеалів, цінностей) і тенденції до перетворення, до якісної її зміни, до формування нових цінностей, планів, цілей, властивостей" (Анциферова, 2009, р. 211).

З синергетичного бачення випливає, що результатом пізнання законів природи та суспільства і безпосередньою передумовою повністю усвідомленої діяльності має стати визнання кожною особистістю нерозривного зв'язку з цими надсистемами і прийняття ідеї коеволюції. Це дає людині не тільки можливість свідомо та ефективно використовувати об'єктивні закони у своїй практичній діяльності, але й гарантію того, що її необачні дії стосовно зовнішніх систем не призведуть до ушкодження власного зовнішнього середовища.

У відстоюванні прав синергетичного підходу до розв'язання проблем розвитку особистості можна керуватися методологічною тезою О. Князевої та С. Курдюмова: якщо встановлені загальні закономірності самоорганізації й нелінійного синтезу складних систем і формоутворень природи, то на основі цього знання можливо вибудовувати очікування й прогнози щодо характеру перебігу процесів побудови структур та еволюції структур у досліджуваних сферах природничої та людської реальності (Князева & Курдюмов, 2002, р. 368).

Складність і багаторівневість особистості зумовлена як на фізико-біологічному так і на духовно-психічному рівнях. Самоорганізованість системи й перебіг розвитку особистості на рівні її організації (емоційно-психічному) утворює С. Максименко. Він розуміє становлення особистості як саморозвиток єдиної, цілісної й унікальної системи та визначає вихідні рушійні сили даного процесу як досі не пізнану енергію особистості, яку називає «нужда»: «...Власне не потреба і не зовнішні умови слугують

джерелами розвитку (вони є чинниками функціонування), а саморух нужди у її складних внутрішніх суперечливих взаємовідносинах із потребами» (Максименко, 2006, р. 237). У дефініціях синергетики зазначений стан може бути описаний як стан нерівноважності особистості. Нерівноважність у координатах синергетичної системи «особистість» має сприйматися як особливий її стан, наявність якого забезпечує здатність до утворення якісно нових, бажаних змін у структурі системи – її ускладнень на новому рівні організації.

В педагогічному аспекті ця особливість має цілеспрямовано використовуватись в системі суб'єкт-суб'єктних відносин учителя й учня для організації бажаних змін. Постійна нерівноваженість системи створює передумови змін, тобто розвитку, і навпаки, стан спокою, константність означають його (розвитку) відсутність. Забезпечується вона відкритістю особистості, яка у кожний момент знаходиться у стані нескінченної кількості впливів, що на неї здійснюються, тобто весь час відчуває більший чи менший зовнішній вплив, який викликає більше чи менше «розхитування» системи. У кожний наступний момент часу особистість не залишається незмінною.

Отже, не можна підходити до особи вихованця як до статичної, незмінної даності на будь-яких часових відрізках – потрібно весь час рефлексивно визначати її стан і постійно створювати умови подальшого руху (розвитку). Нелінійність розвитку особистості – один з постулатів синергетичного підходу. Таким чином розвиток особистості – це закономірне змінення станів нерівноважності й рівноваги (хаосу і порядку). Жодний зі станів не є «добрим» чи «поганим»; кожний – це об'єктивний стан особистості, як відкритої системи, що здатна до саморозвитку.

Стан хаосу означає зміни в системі за рахунок виведення її з рівноваги за допомогою надходження (або витоку) енергії, а стан порядку – виникнення нової структури системи, що в нашому випадку означає компетентність. Когерентність як синхронізація елементів у масштабах усєї системи для розвитку особистості означає, що зміна в одному з елементів її структури

неодмінно зумовлює зміни в інших елементах (або рівнях структури), що дозволяє «підтягувати», «вирівнювати» одні складові особистості (когнітивні, творчі тощо) до потрібного (бажаного) рівня за рахунок інших (спиратися на одні компетенції у формуванні інших).

## Висновки з Першого розділу

В історії філософії склалося чимало підходів до інтерпретації феномену особистості (ми перерахували лише деякі). Кожен з підходів репрезентує певну культурно-історичну ситуацію, в межах якої поняття «особистість» набуває своїх специфічних рис. Зважаючи на те, що особистість – це не сталий об'єкт, якій можна було б однозначно описати «раз і назавжди», а складна динамічна система, що знаходиться в стані перманентного та нелінійного розвитку, ця методологічна поліфонія вже не здається надто дивною. Навпаки, лише так і можна описувати особистість: як багатогранну та мінливу.

Ці міркування і зумовили наше звернення до синергетичної парадигми, адже по-перше, синергетика – доволі молодий науковий напрямок, що віддзеркалює об'єктивні тенденції розвитку як сучасної науки, так і сучасної цивілізації, по-друге, саме синергетика вказує на динамічний та варіативний характер людської особистості. В рамках синергетичного підходу особистість трактується як:

1) жива нелінійна система, яка відрізняється від небіологічних лінійних систем ознаками життя і своєю поведінкою (вона виникає, старіє і руйнується за особливими законами);

2) соціально та культурно інтегрована система, оскільки в її функціонуванні величезну роль грають соціокультурні чинники, які впливають на всі рівні системи;

3) саморегулююча, самоврядна система, бо їй притаманний певний набір механізмів саморегуляції, де провідну роль керуючого фактору відіграє індивідуальна система цінностей особистості;

4) складна система, що самоорганізується, тобто інформаційно впорядкована система, здатна «в процесах взаємодії з середовищем до адаптивної самокорекції і прогресивної еволюції шляхом використання механізмів зворотного зв'язку» (Маркарян, 2014, р. 167);

5) це відкрита система, оскільки вона не може існувати у відриві від навколишнього, природного і соціального, середовища, вона існує як компонент іншої, більш високої системи, як "частка" суспільства, функція якої не може бути відірвана від життя останнього. Між елементами системи «особистість–суспільство» існує своєрідна динамічна рівновага, і всяке відхилення від неї служить основним джерелом активності системи «особистість». Між особистістю і суспільством йде постійний процес обміну речовиною, енергією та інформацією (перша умова відкритих самоорганізованих систем);

б) крім того, це система, розвиток якої визначається боротьбою двох протилежних начал: з одного боку, прагненням до зняття напруги, врівноважування своєї взаємодії з соціальним середовищем, пом'якшенням конфлікту між індивідом та суспільством і відновленням колишнього врівноваженого стану, з іншого – пошуком постійної напруги, постановкою і реалізацією проектів, цілей, завдань, які рухають поведінкою особистості. Боротьба цих двох протилежних начал є умовою розвитку особистості (друга умова самоорганізованих відкритих систем), що підтверджується і психологічними дослідженнями процесу розвитку особистості.

Криза особистості має закономірний характер, і з точки зору синергетичної теорії – це біфуркаційна фаза в процесі особистісного становлення, де визначається подальший шлях розвитку. Для неї характерно граничне вираження хаосу, «сум'яття духу», боротьба з самим собою. Тут знаходиться поворотна точка, і вибір подальшого шляху багато в чому залежить від ступеня розвиненості духовного потенціалу особистості. Конструктивний вихід із кризової ситуації, в свою чергу, збагачує духовний потенціал, сприяє його розвитку, і дає нові можливості для взаємодії з соціальною системою, вибудовування нових взаємин, соціальної творчості в самих різних його проявах. Таким чином, опис процесу особистісного становлення в термінах синергетичної методології дозволяє доповнити



філософське осмислення процесу особистісного становлення істотними параметрами, детермінантами та способами інтерпретації.

## Розділ 2. ЗОВНІШНІ ФАКТОРИ ФЛУКТУАЦІЙ ОСОБИСТОСТІ

### 2.1. Сучасні постмодерні антиномії соціального буття та їх значення для розвитку особистості

В людській історії завжди була різниця між бажаним та дійсним, між тим, що офіційно проголошується та фактично здійснюється, між тим, як повинно бути, і тим, що є насправді. Тою чи іншою мірою, людям це було добре відомо, просто воно сприймалось як даність. Деякі пророки, святі та реформатори намагалися подолати цю прірву, іноді навіть не зовсім безрезультатно, але інерція суцього врешті решт завжди брала гору над належним.

Постмодерністи жодним чином не змінили цей тренд; до того ж, їх важко назвати пророками, реформаторами, і тим більше – святими. Але вони зробили дещо інше – вони вказали на цей факт саме як на факт, безвідносно до релігійного ідеалу чи політичної програми. Як би хто не відносився до постмодерністів, ми вже не можемо бачити світ так, ніби їх ніколи не було. Найгірше те, що вони назвали своїми іменами речі, про які більшість мислячих людей принаймні здогадувалась, але про що не прийнято було вести мову, адже людям потрібні ілюзії. І ілюзії нікуди не ділись, просто в них відібрали щирість, і тепер майже кожний (навіть з тих людей, хто ніколи не читав праць постмодерністів і навіть не чув їх імена) знає, що ілюзії – це саме ілюзії, які при бажанні можна замінити іншими ілюзіями – тою чи іншою мірою довільно обраними.

Релігія втрачає своє абсолютне значення (Halapsis, 2016a, 2016b), а разом з нею – наука та мистецтво. Їх велике покликання відходить на задній план, бо в першу чергу від них чекають – *справляти враження*. Нехай все перетворилось на набір ілюзій, але якщо чиясь ілюзія привернула до себе увагу публіки, вона автоматично стає соціально значимою безвідносно до

свого змісту. Адже зміст ілюзій також ілюзорний. Таким чином історія опиняється перед двома відчуженими за основою протилежностями. На одному полюсі суспільної діяльності – теоретичному – “надприродне”, “надчуттєве”, всезагальне. На іншому полюсі діяльності – матеріально-практичному – природно-фізіологічне, яке не піднялося до суспільної самосвідомості, – спустошений суб’єкт. На одному полюсі – ідеальна, «чиста», тотальна особистість, індивідуальний образ всезагального, зведений до ідеальної форми. На іншому – тотальна однобічність індивідів, емпірія як така. Так би мовити, повна присутність відсутності сутності. Філософія як самостійна форма свідомості виступає при цьому як відсутність у кожного індивіда суттєвої самосвідомості; наявність науки як форми свідомості – як відсутність наукового способу освоєння світу у індивіда; наявність моралі – як відсутність індивідуальної свободи волі і повна залежність; наявність мистецтва як самостійної форми – як байдужість, потворність чуттєвого ствердження індивідів, наявність релігії обертається ілюзорним ствердженням людини в ілюзорному житті за рахунок відсутності дійсного ствердження її сутності.

Ця ж суперечність виявляється і у відношенні до минулої історії, яка не сприймається як образ майбутнього, проекція в нього, а розглядається як така, що не має майбутнього («кінець історії»). Переворот у самій основі всіх колишніх відносин вимагає свідомого відношення до всієї минулої історії як продукту попередніх поколінь і до виниклих передумов створення передумови наступної історії (Халапсис, 2017). Завдання нашого часу, що веде свій відлік від так званого кінця історії і усвідомлюється людьми як переривання колишньої вичерпаної історії, постало лише як результат минулого розвитку. Мають місце, в наявності суспільні умови для об’єднання індивідів як особистостей і унеможливлення всього того, що існує незалежно від індивідів, оскільки все це є не що інше, як продукт існуючого дотепер спілкування між самими індивідами. Е. Гуссерль пише з цього приводу: «Ми – люди сьогодення, учасники цього процесу, –

піддаємося небезпеці потонути в морі скепсису. Уже тому треба шукати власну істину. Усвідомивши необхідність цього, варто кинути погляд назад, на історію сучасного нам людства. Ми можемо знайти самосвідомість, і тим самим внутрішню стійкість лише завдяки проясненню єдиного змісту історії, її задач, і тих, що із самого початку їй властиві, і тих, що виникають знову, будучи рушійною силою усякого філософування» (Гуссерль, 1994, р. 59). Проте це завдання не розв'язується, бо людина неначе зрікається своєї історії. Цю антиномічність історичної ситуації виявляє постмодернізм як соціальне явище та інтелектуальна течія сучасності, що становить домінуючий зміст форм суспільної свідомості та стану індивідуальної й суспільної самосвідомості в наш час.

Починаючи з середини 50-х – початку 60-х рр. ХХ століття, коли досягло свого повноліття перше повоєнне покоління, в розвинених країнах Заходу, а пізніше і на теренах Радянського Союзу, широко розповсюджуються гедоністичні настрої, егоцентризм, нарцисизм, скептичне відношення до проголошення об'єктивних та абсолютних істин – так званих «великих сказань», «великих наративів» та «тоталітарних дискурсів», схильність до іронії, всеохоплюючий політичний, моральний, естетичний та інтелектуальний релятивізм та нігілізм; також втрачають своє значення політичні ідеології (Халапсис, 2010). Суспільство, у якому ми живемо сьогодні, часто називають постіндустріальним, інформаційним, «пост сучасним». Це суспільство глобальних, наднаціональних економічних, політичних, інформаційних структур, навпаки, характеризується поступовим згоранням ролі національної держави, заміни зовнішнього бюрократичного, або напівпатріархального контролю над індивідами – суб'єктивним самоконтролем споживача, якому глобалізований ринок товарів та послуг обіцяє безмежну свободу вибору, але в той же час породжує в його душі відчуття нестабільності, мінливості, швидкоплинності соціуму, невизначеності реальності, в яку він поринає щодня. Це світ, який характеризується надзвичайною динамікою технологічних та культурних

змін, що мають місце вже протягом життя тільки одного покоління, переповнений подіями, що збивають пересічну людину з глузду, стимулюють у неї поверхневий, споживацький спосіб життя, і разом з тим породжують фрагментарний, калейдоскопічний тип масової свідомості.

Нові реалії буття викликали до життя нову філософію чи, точніше сказати, філософський дискурс постмодернізму, спрямований проти будь-якої спроби пояснення чи пізнання світу, яка полягала б в тому, щоб за видимими явищами в суспільстві знайти їх раціональну причину і пізнати їх єдину субстанцію, сутність та основу. Виходячи з того, що об'єктивна істина взагалі не існує, постмодернізм принципово заперечує можливість об'єктивного, неупередженого, вільного від оцінок пізнання. Для постмодернізму в цілому характерне вкрай підозріле відношення до будь-яких претензій на істинність поглядів кому б вони не належали: лібералам чи консерваторам, лівим чи правим, експертам чи дилетантам, віруючим чи атеїстам, феміністкам чи мачістам. Посилаючись на велику, а, точніше, на безкінечну кількість можливих дискурсів, з точки зору яких можна описувати дійсність, ідеологи постмодернізму переконують нас, що все, на що ми можемо розраховувати – це мати справу з різними версіями істини: «В кожному суспільстві, – стверджує, наприклад, Мішель Фуко, – є своє уявлення про істину, властива йому «загальна політика» правди, тобто в суспільстві існують типи дискурсу, що прийнятні для нього і виконують функцію правди» (Фуко, 1994, р. 318). Звідси випливає висновок: якщо не існує об'єктивної істини, то не може існувати також і істинне «Я». Якщо марні спроби знайти за калейдоскопом феноменів нашого світу його приховану глибинну суть, то так само будуть приречені на невдачу спроби людини знайти і утвердити в цьому світі свою справжню особистість.

Замість цього постмодернізм переконує людину прийняти цей світ таким, яким він є з усіма його протиріччями, строкатістю та мінливістю: спробувати насолоджуватися тим, що він дає кожному з нас, більше не турбуючись про сенс життя та не переймаючись розпадом особистості,

оскільки її цілісність, автентичність та розвиток є всього лише одна з тих багатьох метафізичних догм та химер, яка дісталась нам у спадок від епохи Просвітництва та раціоналізму, що безповоротно відійшла в минуле. І чим скоріше ми позбавимось цієї догми, тим краще буде для кожного з нас, тим швидше ми навчимося бути щасливими, навчимося бути здатними отримувати насолоду від різноманітності, поверховості, невідрефлексованої віддачі себе випадковим обставинам, новим цінностям, імпровізаціям, еkleктиці, стилізаціям чи профанаціям.

Крах великих «нарративів» та «тоталітарних дискурсів», комерціалізація і релятивізація освіти, перетворення інформації взагалі та наукової зокрема в такий самий товар, як зубна паста, джинси чи біг-мак, призвели до кризи класичну університетську науку та освіту. Остання, на думку ідеологів постмодерну, не може більше вважатися суспільним інститутом, чие завдання полягає в формуванні особистості вченого, головною метою якого є пошук об'єктивної істини, незалежно від того вигідно це комусь чи ні, а також безкорисне служіння на основі пізнання цієї істини суспільству. «В контексті втрати легітимності (делегітимації), – стверджує Ж. Ліотар, – університети та інститути вищої освіти підкоряються віднині вимозі формування компетенцій, а не ідеалів: стільки-то лікарів, стільки-то викладачів тієї чи іншої дисципліни, стільки-то інженерів, стільки-то адміністраторів і т. ін. Передача знань не виглядає більш як те, що покликано формувати еліту, здатну вести націю до звільнення, а поставляє системі гравців, здатних забезпечити належне виконання ролі на практичних постах, які потрібні інститутам» (Ліотар, 2016, р. 88).

Комерціалізація освіти, перетворення інформації та знання на товар, створює передумови для заміщення викладання новими інформаційними технологіями та машинами, оскільки «Тільки в перспективі великих оповідань про легітимацію, життя духу та/чи емансипацію людства, заміщення частини викладання машинами може здаватися неповноцінним і навіть неприйнятним. Але можливо, ці оповідання вже не складають

головної рушійної сили інтересу до пізнання. Якщо ця головна рушійна сила – продуктивність, то цей аспект класичної дидактики стає неадекватним. Явно чи неявно, але питання, яке задає студент, що проходить професійну підготовку, державою чи закладом вищої освіти, це вже не питання «Чи вірно це?», а «Чому це слугує?». В контексті меркантилізації знання частіше всього це останнє питання означає «Чи можна це продати?». А в контексті підвищення продуктивності – «Чи ефективно це?». Однак розпорядження виробничою компетенцією повинно бути, як видно, «продане» при описаних нами вище умовах; вона ефективна по визначенню. А припиняє існувати як раз компетенція, що визначається за іншими критеріями: істинне – помилкове, справедливе – несправедливе и т. п., і безсумнівно слабка результативність взагалі» (Ліотар, 2016, pp. 98-99).

Ідеологія і філософія постмодернізму є позицією толерантності у розумінні проголошення рівнозначності та рівноправності не тільки різних, але й несумісних способів, форм і стилів життя. Її кредо: живи сам і давай жити іншим. Для постмодернізму немає ніякої принципової різниці між цивілізацією та варварством, масовою культурою та високим мистецтвом, між реальністю та фантазією, він не бачить жодних переваг теоретичного, наукового пізнання над звичайним здоровим глуздом. Для постмодернізму невіглас нічим не поступається самим великим мислителям, просто в нього інший кут зору на світ і т. ін. і т.п. «Сама ідея розвитку, – стверджує Ж. Ліотар, – передбачає горизонт деякої нерозвиненості, де різні компетентності передбачаються пов'язаними єдністю традиції і не діляться в залежності від якостей, що складають предмет інновацій, дискусій та специфічного ракурсу розгляду. Ця опозиція не обов'язково повинна враховувати зміни природи стану знання від «примітивного» до «цивілізованого», вона цілком сумісна з тезою про сувору тотожність «дикого» та наукового мислення, і навіть з опозицією, ніби протилежній попередній, що надає перевагу звичайному знанню над сучасною дисперсією компетенцій» (Ліотар, 2016, р. 54). Якщо перенести цей світогляд на світову

історію, то вона постане перед нами як багатополюсний, поліцивілізаційний світ, в якому західна цивілізація і культура є не універсальною, а унікальною, такою ж самотньою і неповторною, як скажімо китайська, ісламська, чи африканська цивілізації.

Ідея цивілізації була розроблена французькими філософами вісімнадцятого століття як протиставлення концепції «варварства». Цивілізоване суспільство відрізняється від примітивного тим, що воно осіле, міське та грамотне. Концепція цивілізації встановила стандарти, за якими судять про суспільства, і протягом ХІХ-го століття європейці витратили чимало інтелектуальних, дипломатичних та політичних зусиль для того, щоб розробити критерії, за якими про неєвропейські суспільства можна було судити як про достатньо «цивілізовані», щоб прийняти їх в якості членів міжнародної системи, в якій домінували Європа та Північна Америка. Якщо ж ідеологія постмодернізму в межах самої західної цивілізації – це позиція взаємної поблажливості та терпимості, то перенесена на арену світової історії вона перетворюється на свою протилежність. З точки зору постмодернізму не існує єдиної історії людства, а є тільки історії окремих цивілізацій та культур, які виникають, стверджуються, розквітають та занепадають у вічній боротьбі одна з одною.

Безумовно, філософія постмодернізму відображає значні зміни в соціумі, що відбулися після другої світової війни в цілому, і зокрема, після розпаду Радянського Союзу: процес глобалізації, бурхливий розвиток інформаційно-комунікативних технологій, мас-медіа, сфери послуг. Але навряд чи можна погодитися з тим, що суспільство, в якому ми сьогодні живемо, принципово відрізняється від того, що було започатковано епохою Відродження, Просвітництва та Великою французькою революцією, погодитися з тим, що наступила нова постіндустріальна, постмодерністська, постсучасна епоха. Скоріше ми вимушені погодитися з Ф. Уєбстером (Уєбстер, 2004), Ф. Фукуямою (Fukuyama, 1992), І. Валлерстайном (Wallerstein, 1983, 1987) та „критичним теоретиком” Г. Шиллером (Шиллер,



1980), які вважають, що попри всі зміни, які відбулися з того часу в суспільстві, воно залишається саме капіталістичним суспільством. „Історія, звичайно, не стоїть на місці, – відмічає Ф. Уебстер, – тому ніхто не стверджує, що капіталізм сьогодні такий же, яким він був вчора. Інформаційний капіталізм наших днів сутнісно відрізняється від корпоративного капіталізму, який сформувався в перші десятиліття ХХ ст., а останній далеко не те ж саме, що капіталізм періоду ліберального *laissez-faire* середини – кінця ХІХ ст. Говорячи про сучасний капіталізм, потрібно враховувати його специфічні риси: роль величезних транснаціональних корпорацій, інтенсифікацію та глобальні масштаби конкуренції (яка, в свою чергу, викликала стрімкі зміни в самій структурі капіталу), відносне скорочення ролі національного суверенітету та, звичайно, перш за все глобалізацію. Хоча глобалізація – це виключно складний феномен, вона зводиться в основному до того, що весь світ вибудовується згідно з західною моделлю” (Уебстер, 2004, р. 366).

З точки зору методології, теорія багатополюсного, поліцивілізаційного світу також викликає суттєві сумніви у сучасних мислителів. „Як показують численні дебати про „релятивізм” та „плюралізм”, – відмічав Н. Луман, – з цієї ситуації дуже важко виводити теоретико-пізнавальні наслідки. Справа доходить до заяв, що всі суспільства, культури і т. ін. породжують „власні світи” і що соціальні науки повинні це прийняти. Однак в такому випадку не проясненою залишається позиція цього спостерігача, що визнає плюралізм. Навряд чи його, вслід за Богом, можна описувати як поза-світового спостерігача чи як „вільно ширяючу” інтелігенцію. Отже, необхідно підшукати теорію пізнання, яка б дозволяла поміщати його, як спостерігача інших спостерігачів, в цьому світі, хоча всі спостерігачі, включаючи останнього, породжують різні проекти світу. Тому не може бути ніякої плюралістичної етики, якщо ж така з’являється, то виключно в вигляді парадоксальної вимоги, яка для себе самої не припускає ніяких альтернатив” (Луман, 2007, р. 166). Якщо підходити до нашої проблеми не абстрактно, а

конкретно, то все це означає, що ми маємо справу сьогодні саме з самосвідомістю людини, індивіда, особистості суспільства капіталістичної епохи, епохи відчуженого оформлення єдиної світової цивілізації та культури, яка не відтворила в своєму онтогенетичному становленні необхідних моментів власної історичної соціогенези.

Створені умови формальної особистої незалежності індивідів, що керуються в своїй діяльності перш за все своїми власними інтересами. На відміну від усіх попередніх епох, в буржуазну епоху різні форми суспільного зв'язку виступають по відношенню до окремої особи лише як засіб для реалізації її приватної мети. В світі, де людина вимушена особисто платити за все, це приводить до руйнування соціальних зв'язків, до занурення у вузький особистий світ особистісного споживання, де відповідальність та турбота про загальне благо поступаються місцем турботі лише про задоволення особистих потреб, які простіше за все задовольняються покупками в найближчому супермаркеті. Самореалізація і ствердження виключно через „шопінг” створює небезпеку повного розкладу особистості. Як констатує Ф. Фукуяма, „на ринку та в лабораторії, культура радикального індивідуалізму сприяє прогресу та інноваціям, проте вона розповсюдилась і в сфері соціальних норм, де, в сутності, призвела до руйнування всіх форм влади та послабленню зв'язків, що скріплюють сім'ї, сусідів та нації... Було б дивно, якби це було не так” (Fukuyama, 1992, p. 15). Про індивідуалізм як характерну рису сучасного суспільства ведуть мову й інші автори (Brouwer, 2012; Forsyth & Hoyt, 2011; Girard, 1999; Goldstein, 2015; Hayek, 1948; Machan, 1998; Rupp, 2015; Wheeler, 2000).

Виникла парадоксальна ситуація: економічна система, що не має своїй виробничій ефективності аналогів в світовій історії, на індивідуальному рівні обертається стрімким зростанням суїцидів, наркоманії, злочинності, відчуттям безглуздості існування у маси людей. Тим не менш, необхідно віддати належне цій епосі, незважаючи на всі втрати, до яких вона призвела. Саме нею створюється система загального суспільного обміну речовин,

універсальних відносин, різносторонніх потреб та універсальних можливостей на основі нових продуктивних сил та світового ринку. Взаємна та усебічна залежність байдужих по відношенню одних до одного індивідів, їх суспільний зв'язок знайшов свій вираз в чистому вигляді в грошовій формі (Халапсис, 2018b), як абсолютній формі, що опосередковує всі відносини між людьми як на індивідуальному, так і на колективному, національному та міжнародному рівні.

Яке величезне значення має розвиток цієї форми відносин для розвитку самоусвідомлення людиною своєї власної сутності витікає із наступного. Умовою самопізнання людиною своєї власної суспільної природи є процес тривалого історичного розвитку, в якому ця його суспільна сутність відділяє себе від своєї основи і постає перед людиною в формі особливої реальності ідеального. Ідеальне, мислення, свідомість є не що інше як сумісно-розділена діяльність людини з іншими людьми, їх спільна предметно-практична діяльність, пересаджена в процесі поступового включення кожного індивіда в світ людських відносин як до природи так і до самих себе, в людську голову і перетворена в ній. Таким чином сутність людини розкривається перед ним у вигляді суперечливої єдності матеріальної, предметно-практичної діяльності та ідеальної форми діяльності. Без історичного розвитку якої людина не змогла б абстрагувати, розвинути і пізнати свою природу, свою сутність, а отже і свою суспільну та індивідуальну самосвідомість.

У зв'язку з цим постмодерністський проект виконує не лише негативну та деструктивну роль в усвідомленні тих глобальних змін в історії як людства в цілому, так і кожної особи зокрема, що відбуваються на наших очах, але і позитивну. Вони ясно представляють собою те, чому треба дати опір, що необхідно подолати, у що впертися для зосередження зусиль для вирішення всесвітньо-історичного протиріччя історичної основи. Самі ж представники постмодерну вбачають за усілякими великими метафізичними наративами міфологічного, релігійного, наукового чи філософсько-ідеалістичного

порядку, за їх взаємною боротьбою, радикальні технологічні зміни, зміни кон'юнктури на національних та світовому ринках, завдяки чому створюються передумови для того, щоб люди змогли врешті решт об'єктивно поглянути на свої власні відносини всупереч основній релятивістській догмі постмодернізму, яка стверджує, що це неможливо в принципі.

Особливість нашого часу полягає в тому, що ми живемо в епоху світової історії фактично в режимі онлайн. Перетворення історії безпосередньо на світову історію створює передумови для формування єдиної планетарної цивілізації та культури і усвідомлення себе людством як єдиного цілого. Цей процес протікає дуже складно та суперечливо. В ньому підчас дуже важко відрізнити прогресивні зміни від регресивних, але він триває, більше того стає все інтенсивнішим з кожним днем. Намагаючись відповісти на питання про те, чи можлива всесвітня культура, І. Валлерстайн пише: „Само поняття „культури” ставить нас перед грандіозним парадоксом. З однієї сторони, культура по визначенню є дещо партикуляристське. Культура – це система цінностей, чи практичних форм поведінки, притаманних деякій частині, меншій, чим ціле... Але, з іншої сторони, не може існувати обґрунтування культурних цінностей та/або практичних форм поведінки іншого, аніж деякі універсальні, чи універсалістські критерії...” (Валлерстайн, 2001, р. 131). Сьогодні, як і в інші переломні моменти занепаду історичних систем, постає історичний вибір, на кінцевий результат якого може реально вплинути наша особиста самосвідомість.

Однак сьогоднішній вибір в одному аспекті радикально відрізняється від попередніх. Це перший в історії вибір, в який втягнуто увесь світ, оскільки історична система, в котрій ми живемо, вперше охоплює всю планету. Історичний вибір – це свідомий морально-політичний вибір, але науково-філософський аналіз може зробити його осмисленим і таким чином визначити конкретно нашу моральну та інтелектуальну відповідальність. Кризовий стан сучасної світ-системи, що стоїть на порозі радикальних трансформацій, об'єктивно вимагає внести кардинальні зміни в систему

психолого-педагогічної та освітньої діяльності. Відповідним чином має бути змінена система формування людини, яка на сьогоднішній день не відповідає новим реаліям, оскільки в більшості країн (в тому числі і в нашій) вона пристосована до локально-історичного типу розвитку та підготовки спеціалістів вузького профілю, завдання яких полягає в тому, щоб бути конкурентоспроможними на відповідному сегменті ринку праці.

Отже, якщо для Канта антиномії – це протиріччя чистого розуму в його намаганні осягнути ноуменальний світ речей-у-собі, то постмодернізм розглядає вже світ феноменів як принципово антиномічний, і тут вже мова йде не про обмеженість людського розуму, а про характер реальності, яка не підкоряється намаганням створення завершених та однозначних теоретичних конструкцій. Людина змушена існувати у ситуації тотальної невизначеності і умовності, коли авторитети та традиції вже не визначають онтологічну реальність, а виступають лише точкою зору. З іншого боку, така онтологічна невизначеність виступає новою формою свободи, яка позбавляє людину від тоталітарних наративів минулого і надає їй простір особистих можливостей.

## 2.2. Співіснування з Іншим в аспекті проблеми флуктуації особистості у соціальному бутті

Як відомо, Аристотель називав людину «політичною твариною», і ця характеристика дуже влучна. Адже сутність людини формується і проявляється лише в колективі подібних до себе. Соціальне буття – це процес реалізації та розвитку сутнісних сил індивідів у співіснуванні з іншими, а також взаємообмін цими силами.

У творчої особистості завжди присутній деякий елемент руйнації: долаючи старе, творча особистість знаходить нові горизонти, що для неї є більш досконалыми формами буття. Якщо ж сама мета для творчої особистості полягає у руйнації, то тут маємо справу з деструктивною творчістю. З. Фрейд вважав, що деструктивність властива усім людським істотам, відмінність стосується головним чином її предметів: інші це люди або сам носій деструктивності. З одного боку, поняття деструктивності позначає нетипову поведінку, що виступає на противагу загальним нормам суспільства, але з іншого, спрямоване на руйнування норм та стереотипів. В природі нормальним є те, що організм, що більш пристосований до виживання, намагається витіснити менш пристосовану структуру.

Але ж в суспільстві сила природного відбору послаблюється, а конкуренція набуває таких форм, що безпосередньо можуть не пов'язуватись з деструкцією як насильницьким способом руйнації. Втім, *реальність Іншого* – як і *інша реальність* – самим фактом своєї інакшості викликає необхідність забезпечити суверенітет внутрішнього світу Я відносно інших світів та інших Я. Аналіз концепту Іншого в контексті проблеми “своє–чуже” ставить питання про те, яким чином відбувається процес ідентифікації особистості у співіснуванні з Іншим і яке місце відводиться йому в цьому процесі?

Взагалі дана проблема є дуже актуальною в наш час. Вона не є новою у філософії, існує чимало різних підходів щодо її вирішення, яке є

просто необхідним. Необхідним тому, що, наприклад, на думку Ю. Кристевой, сучасний світ змінився настільки, що з розвитком техніки, зовнішніх зв'язків, комунікацій ми вступили в новий вимір, який охоплює весь світ у планетарному масштабі, в якому нам усім, більшою чи меншою мірою, загрожує небезпека стати чужими. Цей процес має наслідки і є доказом того, що дещо дуже важливе, на чому ґрунтується ідентичність людини, зрушилось, змінилося. Кристева каже про те, що ми не тільки не говоримо вже однією мовою. Їх стало багато – мов, на яких ми говоримо. Ми також більше не живемо в одному культурному соціальному просторі – їх теж стало багато. Це може стати великим випробуванням. Можливий ризик втрати моральних настанов (Кристева, 2003, рр. 65-67).

Чому в наш час так гостро стоїть проблема ідентифікації? Чому вона є однією з центральних у феноменологічній філософії? Потрібно зазначити, що в наш час ситуація межі між Своїм і Чужим стала більш проблематичною. Ми легко використовуємо чужі думки, смисли, роблячи їх своїми, в той час як своє віддається від нас. Своє опиняється поза нами, а Чуже – всередині мого Я. Зрозуміло, що саме Чуже сприяє усвідомленню своєї самотності. Але при цьому співставлення Свого та Чужого може сприяти як зміцненню власної ідентичності, так і призвести до її зміни і руйнування. Отже, в Чужому для мене завжди присутня небезпека самовтрати.

Для обґрунтування проблеми ідентифікації з погляду феноменологічної філософії, слід знову звернутися до філософських поглядів Е. Гуссерля, Е. Левінаса, П. Рікера. Проте тепер нас цікавитиме вирішення питання ідентифікації особистості в горизонті інтерсуб'єктивності, і зокрема, яку роль відіграє Інший у цьому процесі?

Своє дослідження ми почнемо з феноменологічної філософії Гуссерля. На його думку, життєсвіт існує в актах душевного життя, актах свідомості, а суб'єктивність є єдиною смисловою інстанцією світу, абсолютним джерелом його значення. Людина розбудовує свій життєсвіт, оприлюднюючи,

оголюючи, розгортаючи на поверхні буденності свої цінності й уподобання, зацікавлення і потреби. Під впливом Я, що прагне проявитися, зовнішня дійсність втрачає спокій, позбавляється байдужості, переструктуровуючись відповідно до значущих цінностей, провідних мотивів.

За Гуссерлем, інтерсуб'єктивний світ не може бути особистим творінням суб'єкта, а є причетним до факту чужості, так як для кожної людини він свій власний "тут-світ", який не співпадає ні з яким іншим світом. Цей міжсуб'єктивний світ є подвійним. З одного боку, він для кожного свій світ суб'єктивно-релятивного досвіду, з іншого – він існує по відношенню до всіх суб'єктів, що пізнають, і їх феноменам світу. Він лежить в основі осягнення предметного світу. Стійкість в інтерсуб'єктивному процесі полягає у відношеннях з іншими Я в смислі досвіду Чужого. Направляючи всю увагу на це Чуже, суб'єкт намагається знайти стійкість в розділенні самого себе на свою самість і чужість своїй самості, риси якої не інші, а чужі, незрозумілі, темні.

Основою ідентифікації у Гуссерля виступає ідея часовості свідомості. На його думку, життя свідомості від початку часове. Воно являє собою потік, джерелом якого є актуальне сприйняття або "живе теперішнє", в яке ми постійно вступаємо. Смысл або сутність народжується як сутнісна або смислова ідентичність того, що переживається, в різних переживаннях, яка може бути до того ж підведена до відповідного "живого теперішнього". "Саме Я – це не переживання, а той, хто переживає, не акт, а той, хто виконує цей акт, не характерна риса, а той, хто володіє характерною рисою у вигляді властивості і так далі. Далі Я віднаходить себе, віднаходить свої Я-переживання і розташування духа у часі, і при цьому не лише тепер знає себе як сущого і того, хто володіє тим-то і тим-то; воно володіє також спогадами і в цих спогадах віднаходить себе як того самого, що і той, який тільки-но і раніше володів тими або тими певними переживаннями, і так далі. Все те, чим володіють і володіли, має свою часову позицію, і саме Я являється чимось ідентичним у часі і займає у часі певне становище." (Гуссерль, 1994,



pp. 226-227). "В теперішній феноменологічній настанові я знаходжу себе як чисте Я і мій потік переживань, в ньому конституйовану просторово-часову природу, що поширюється у нескінченність, і цю природу я знаходжу як ідентичний істинний смисл у багатоманітності суб'єктивних явищ і в інтенційному правилі подальших явищ як ідею, що йде у нескінченність, істинна змістовна значимість якої віднаходиться шляхом наближення і з точки зору ймовірності" (Гуссерль, 1994, р. 360).

Ще один представник феноменологічної філософії М. Мерло-Понті також засвідчує часову природу свідомості і існування. Він говорить про часовість і просторовість так: сприйняття дає мені "поле присутності" в широкому значенні, яке розгортається в двох вимірах: у вимірі тут-там і у вимірі минуле-теперішнє-майбутнє. При цьому, саме другий вимір дозволяє зрозуміти перший: і Я сам, та Інші, і речі світу є часовими, але я можу говорити і виходити лише з однієї часовості – часовості мого власного існування, розгортання якої і дає мені світ. Часовість існування Мерло-Понті визначає таким чином: "це намірений перехід від того, що я маю, до того, на що я націлююсь, від того, що я є, до того, чим я намагаюсь бути." (Мерло-Понті, 2006, р. 281). Тобто, суб'єкт, в розумінні Мерло-Понті, є невіддільним від ситуації, в якій постійно перебуває, він і є "певна можливість ситуацій; це означає, що він може реалізовувати свою самість не інакше, як дійсно будучи тілом і входячи за допомогою свого тіла у світ." (Мерло-Понті, 2006, р. 318).

За Гуссерлем, щоб пізнати, що таке людина або що таке я сам як людська особистість, я маю долучитись до нескінченності досвіду, в якому я пізнаю себе все з нового боку виходячи все з нових і нових властивостей і все довершеніше та довершеніше. Визначальними рисами цього досвіду є: часовість; таке розуміння інтенційної свідомості, яке як досвід свідомості розділяється на досвід мене самого і досвід Чужого. Досвід мене самого, вважає Гуссерль, – це потік моєї свідомості, універсальні структури якого роблять його трансцендентальною свідомістю. До таких універсальних структур відноситься часовість і ноематико-ноетична єдність свідомості.

Часовість досвіду мене самого – це плінне, постійно живе теперішнє, в якому я схоплюю самого себе цілком і повністю, але воно залишається анонімним плином мого життя оскільки я не можу побачити і схопити себе самого, тобто сам я виступаю потоком моїх дій, тобто я є самим схоплюючим поглядом.

“Чисте Я”, за Гуссерлем, є повністю порожнім – в ньому немає ніяких істотних компонентів, воно не підлягає ніякому опису. Чисте Я виступає як певна ідеальна самототожня точка. Вона є абсолютно порожньою, а це означає, що вона є ідентичною, так як її порожнеча не припускає несамототожності. “Чисте Я є висхідною очевидністю, яка залишається абсолютно тотожною при дійсній і можливій зміні переживань.” (Гуссерль, 2009, р. 126). Я залишається самототожним через те, що воно є порожнім і являє собою певну монаду, у якій немає жодних інших атрибутів, окрім основоположної самототожності ідентичності, і завдяки якій і може вибудовуватись все інше – різні інтенційні акти, переживання і, відповідно, картина світу. Отже, ідентичність, або самототожність, чистого Я не проблематизується Гуссерлем, а просто констатується. Трансцендентне Я знаходиться поза світом, являється джерелом, що конститує сенс цього світу і сенс буття людини в цьому світі.

Свідомість трансцендентального Я розгортається виключно в діалозі з самим собою завдяки здатності розщеплюватись на частину, яка спостерігає і на ту частину, яка спостерігається, – на Я, трансцендентальне по відношенню до світу, та Я, яке занурене у світ. Це останнє Я – як невід’ємна частина світу – і грає роль Іншого. Свідомість трансцендентального Я стає джерелом власного смислу. Інтерсуб’єктивність Гуссерлем розуміється як структура суб’єкта, через яку Я доторкується до досвіду Іншого. Звідси в його філософії виникає концепція життєсвіту як світу культури, який охоплює нескінченну чисельність людських світів, бо індивід завжди діє в горизонті інтерсуб’єктивної спадщини.

Людина набуває свого місця внаслідок того, що живе та діє в контексті смислових зв'язків, які дозволяють визначити, виходячи із значимості, не лише її власну позицію, але й позицію всього того, що її оточує. Це визначення (ідентифікація) відбувається в межах її власної ситуації: людина завжди народжується в певному мовному середовищі і культурній традиції. Традиція, за Гуссерлем, виступає механізмом соціального і культурного успадкування, що забезпечує зміну поколінь, суспільний зв'язок та взаємодію індивідів. Саме в контексті традицій, які я, подібно до інших, сприймаю, розгортається процес формування моєї особистості. Якщо традиція є певне культурне надбання багатьох поколінь, то її підґрунтя є інтерсуб'єктивним. Саме інтерсуб'єктивний вимір традиції відкриває нам дух народу. Тому що є те, що поєднує різні покоління. Це територія, на якій вони проживають, мова, якою вони розмовляють, певний світогляд, що передається від одного покоління до іншого. Отже, їх об'єднує одна національна культура.

Відкриття за актуальним сприйняттям "Я можу" або "Я здійснию" дозволяє говорити не про формальне, а про змістовне розуміння Я. Це "Я можу" характеризується Гуссерлем як ідентичне Я, як особливий незмінний стиль Я або його незмінний особистісний характер. Це те, що при неперервній зміні поглядів і суджень, які виносяться Я, залишається незмінним, а саме: моя здатність мати свої погляди і виносити судження, а також їх змінювати. І якщо ідентичність речі – це результат моєї роботи ідентифікації предметного смислу, що проводилась, то він є можливим лише тому, що в основі мого власного життя лежить синтез безумовний – єдність Я або його "живого теперішнього". На основі цієї єдності Я виникає єдність особистості, яка, однак, існує не в контексті конституювання і самоконституювання, а в контексті відносин з іншими людьми.

Перехідною формою від чистого Я до особистості є монада – чисте Я в повній конкретності, в оточуючому мене світі. Інший, за Гуссерлем, виступає новим буттєвим смислом, що виходить за межі мого монадичного еґо в його

самотній своєрідності, і що відображається в моїй монаді. Присутність смислу Іншого в горизонті смислів є передумовою тематизації і розуміння цього смислу, які здійснюються як "вчувствования". Специфіка "вчувствования" полягає в тому, що предмети цього досвіду не дані мені прямо або першопочатково. Ані переживання, ані явища, нічого з того, що стосується власної сутності Іншого не можуть бути доступними мені прямим чином. Якби у відношенні Іншого було можливе пряме схоплення, то він перетворився б на момент моєї власної своєрідності, в певний спосіб даності мене самого. В засновку його розуміння лежала б, як і в засновку інтерпретації речі, ідентифікація. В засновку ж "вчувствования" лежить аналогія, і спочатку аналогія нашого – мого власного і того, що належить Іншому, – тілесного устрою.

За Гуссерлем, дофеноменальна доемпірична субстанція "є ідентичне, носій того, що змінюється і стійкого... Це є ідентичне, яке об'єднує всі часові фази потоку завдяки єдності загальної сутності, відповідно родової спільності, яка, однак, не виявляється взагалі в абстрактній сутності і не береться в собі. Ідентичність є сутність в неперервному загальному потоці, яка зберігається в своїй індивідуації." (Гуссерль, 1998, pp. 297-298).

Не зайвим буде порівняти ці ідеї Гуссерля з поглядами Бернхарда Вальденфельса (Вальденфельс, 1999). На думку Вальденфельса, буття суб'єктивності неминуче входить в режим екзистенційної нестачі смислу і приймає існування в різних конструктах чужерідності. Процеси глобалізації, що розвиваються в сучасному суспільстві, призвели до виникнення феномена вислизаючої ідентичності, яка не дозволяє соціальному індивіду ідентифікуватися в традиційних структурах соціальності.

Вальденфельс та Е. Левінас вважають, що ідентифікація об'єктивованої суб'єктивності в символічних структурах задається через дискурс нестачі смислу з ефектами запізненого Я, де дискурс Іншого є покладеним в основу дискурсу суб'єктивності.

Отже, на думку Вальденфельса, суб'єкт здатен до самоідентифікації як співпадінню з власним смыслом існування. Простір ідентифікації розгортається як дистанція між Своїм та Чужим. Чуже як не-Своє існує в неперед'явленості соціальної суб'єктивності. Відношення свого та чужого розкривається як пустий дискурс свого, що промовляється з пустого місця індивіда. Оскільки індивід не володіє смыслом, остільки він не здатен наділити ним Чужу дискурсивність.

Вальденфельс говорить про необхідність і можливість зустрічі з Іншим, яка пов'язана зі здатністю суб'єкта до зміни і сприйняття того, що не вписується в існуючий порядок речей, смислів. Інший являє собою принципово нове, те, що змінює ситуацію. Подія зустрічі з Іншим – те, що змінює суб'єкта та світ. Якщо зустріч з Іншим можлива, то вона є досвідом становлення, досвідом зміни власної ідентичності, чи означає це, що ми повертаємось до ідеї постійного перетікання ідентичностей? Ні. Ми можемо стверджувати, що стан перебування у зустрічі з Іншим, певним чином, відкриває нам нас самих поза нашою ідентичністю. Світ Іншого заторкує, змінює нас, але з цього не випливає, що він може бути прожитим.

Цікаве і плідне застосування феноменологічного підходу до питань етики знаходимо в роботах французького філософа Еманюеля Левінаса (Левінас, 1997, 1999). Його ідеї мають важливе значення для нашого дослідження, оскільки він чи не вперше напряду ставить і детально розробляє питання формування особистої ідентичності, процес індивідуації як такий. Він виходить з того, що “я” вкорінене в чуттєвості, у відчутті насолоди від буття як такого. Левінас хоче показати, що саме буття “я” є певним жестом, діянням, що буття як таке завжди є стосунком. Стосунковий характер буття, каже Левінас, вкорінений у початковій згоді, згоді бути, згоді на щастя: “Щастя є принципом індивідуації, але індивідуація сама по собі осягається лише зсередини, за допомогою інтеріорності.” (Левінас, 1999, р. 55). Проте, зворотнім моментом такої індивідуації на чуттєвому рівні є забуття про минуле, виокремленість “я”, тобто зрештою нічим не обмежений

егоїзм. Цікаво, що для Левінаса такий егоїзм не є чимсь етично негативним. Скоріше, він, висловлюючись в термінах Гуссерля, є неунікненим моментом егологічної генези, етапом, завдяки якому “я” розкриває і опановує себе. Але таке самоопанування, звісно ж, іще не є справжньою ідентичністю “я”, оскільки воно є лише ґрунтом для породження ідеї Нескінченного, в якому має відбутися зустріч з Іншим.

Левінас каже, що чуттєва замкненість “я” не має бути розірвана появою Іншого, навпаки, вона зберігається, але таким чином, що не стає на заваді виходу назовні. “Потрібно, щоб у виокремленому бутті двері назовні були водночас зачинені і відчинені” (Левінас, 1997, р. 86). Але потрібно, щоб в самій інтеріорності виникло дещо, що дало б привід для звернення назовні, для поновлення зв’язку із оточуючим світом. І справді, всередині насолоди виникає момент, що змушує “я” вийти назовні і він пов’язаний із буттям в часі, тобто із турботою про завтрашній день. Майбутнє чуттєвості невизначене. Для того, щоб це майбутнє реалізувалося, окреме буття має бути представлене. Матеріальною вираженістю такої представленості назовні, що зберігає цілісність інтеріорності стає, на думку Левінаса, Дім, Оселя. Саме в Оселі, в умовах ніжності й інтимності поява Іншого втрачає свій характер неодмінного протиставлення “я” і “не-я”, стаючи спільним пошуком Нескінченного. До того ж чуттєвість, як егоїстичне володіння речами нічим не обмежена, а відтак не може ані побачити ані осягнути саму себе. Щоб таке осягнення стало можливим, в полі існування “я” має з’явитися щось, чим це “я” принципово нездатне оволодіти, має з’явитися Інший. В стосунках з Іншим “я” ставить самого себе під сумнів. Іншим, каже Левінас, принципово неможливо заволодіти, його можна хіба що знищити. Але тим самим “я” закрило б собі шлях до самого себе. Суперечливість такого положення й породжує, на думку Левінаса, етичне ставлення як таке.

Суперечливість стосунків “я” та Іншого увиразнюється як мова. Ці стосунки за самою своєю суттю завжди є навчанням, школою виходу назовні, у нескінченність екстеріорного, тобто етикою в повному значенні цього

слова. Отже мова, котра завжди є жестом ставлення від початку несе в собі певну етичну забарвленість, певне відношення до нескінченності екстеріорного. Але з іншого боку це ставлення і цей досвід Іншого знов-таки не є простою конфронтацією, протистоянням “я” і Іншого. Ці стосунки скоріше схожі на відносини вчителя і учня. “Іншість Іншого виявляється в пануванні над мною, але це панування не переможця, а вчителя» (Левінас, 1999, р. 119). Саме в цьому навчанні розкривається для нас присутність нескінченного, що розриває замкнене коло тотальності.

Відносини з Іншим, ставлення до Іншого існує не поза світом, але воно водночас перевершує цей світ, виходить за його межі в своїй здатності оповідати про нього. Слово долає партикулярність конкретної речі, надаючи їй універсального характеру. Ця тенденція до універсалізації також, безперечно, є етичною за своєю природою, проте не в тому сенсі, що партикулярне має розчинитися в універсальності етичної норми чи припису, хай би якими добрими і правильними вони не були. Універсальність уможливорює оповідь, яка завжди є дарунком, етичним жестом в бік Іншого. Принагідно зауважимо, що саме поняття етичного має у Левінаса дуже широкий обсяг і до того ж є амбівалентним. Зле ставлення також, як не дивно, є ставленням етичним і має бути розглянуте з усією ретельністю. Проте, базовим і висхідним лишається таке ставлення до Іншого, що робить світ “я” і світ Іншого спільним.

Радикальна відмінність цих стосунків з Іншим, в порівнянні з тим відношенням, які існують між “я” і світом речей полягає в тім, що Інший проблематизує, ставить під сумнів мою самототожність. Лице Іншого не може бути просто моїм уявленням про щось. Адже його Іншість є радикальною, трансцедентальною, тобто не відсилає до більш загальної спільності, на тлі якої й існує відносна відмінність. Відношення, у виразнене в слові є відмінністю радикальною і незбагненою з точки зору тотального. Можна сказати, що така радикальна, не вкорінена в тотальності відмінність і є

ідентичністю в її повному вияві. Але ця ідентичність може бути проявлена лише в самочинній, безпередпосилковій дії, жесті в напрямку Іншого.

Основою і моделлю такого жесту і ставлення до іншого є мова, яка, втім, не зводиться лише до повідомлення інформації, до оповіді про щось. Мова це перш за все звернення, спрямування до іншого. В цьому сенсі мовчання також є мовою, бо воно може бути вельми промовистим. Тут суттєвим є розбіжність між Іншим як моєю темою та Іншим як моїм співбесідником. Співбесідник виходить за межі теми, може з нею взагалі не співпадати. Тим самим етичне, шанобливе ставлення до іншого вкорінене в самій структурі мови.

Тут слід зауважити той момент, що лице, я, відчуває себе собою, а відтак опановує свою ідентичність лише в такому етичному зверненні до іншого. До того, його думка про себе є лише одним з уявлень, яка не виходить за межі істинного чи хибного. Але етичне ставлення, увиразнене в мові перевершує саме це протиставлення, виводить його на новий рівень, тим самим уможлиблюючи засвідчення ідентичності я саме в якості особистості. Справа в тім, що навіть крайня неістина чи зумисний обман можливі лише на тлі вихідної етичної представленості себе, або як каже сам Левінас – “...богоявленості лица, яке в певному сенсі є клятвою. Словесний знак розташовується там, де хтось означає щось для когось іншого. Відтак, він вже передбачає засвідчення достеменності того, хто означає.” (Левінас, 1999, р. 201).

Далі Левінас показує, що лише з позиції такої етики можна вести мову про ненасильство. Представленість лица в його зверненості до Іншого є еталоном такого ненасильництва. Так, поява і присутність Іншого суттєвим чином обмежує самототожність Я, але зовсім не так, як це відбувалося, приміром, в діалектиці Гегеля, да зустріч самототожнього та іншого завжди мала вигляд протиріччя (хоч би й діалектичного) і потребувала зняття, тобто вирішення в певній новій якості. За Левінасом поява Іншого обмежує в тому сенсі, що вона закликає до відповідальності, до турботи про цього Іншого.



Перед лицем Іншого необмежений егоїзм Я відчуває свою безпідставність і не знаходить собі виправдання. Але зрештою саме така обмеженість конститує все поле значень і всю мову Я. Левінас зауважує, що не мислення створює нові смисли, єдиним, нескінченним і первинним смислом є описана поява Іншого й етичне саморозкриття Я в цій зустрічі. Я знаходить і підтримує своє буття лише в ставленні і в спілкуванні. Його ідентичність, як ми побачимо надалі є рухливим контуром, що витворюється в ході такого спілкування.

Як бачимо, Левінас успішно реалізує етичні потенції феноменології, що були закладені Гуссерлем і Гайдегером, показуючи, що етична залученість людини не зводиться до усталених моделей поведінки, що регулюються зовнішніми нормами і правилами. Розкриваючи зв'язок етики з онтологією Левінас з неодмінністю приходить до проблеми особистісного буття та засвідчення ідентичності особи. Він показує, що така ідентичність звісно ж не є даністю, як це показав іще Гайдегер, але й не може бути осмислена лише виходячи з турботи самоті про себе. Ідентичність для Левінаса як етично так і онтологічно вкорінена в діалозі, в ситуації зустрічі і стосунків з Іншим. Відтак, можна сказати, що за Левінасом саме етику, причому в значно розширеному значенні цього терміну, слід вважати “першою філософією”, оскільки неможливо помислити таке буття, яке не було б вкорінене в етичному ставленні, в стосунках. Втім, це змушує запитати, хто і що є цей Інший, адже очевидно, що йдеться не про емпірично іншого, і зовсім не кожна зустріч є тою зустріччю з Іншим, про яку веде мову Левінас. Як згодом покаже Поль Рікер в своїй роботі “Я-сам як інший” (Рікєр, 2008) навіть одна людина по відношенню до самої себе може бути для себе Іншим. Так, діалогічна етика є неодмінним конститутивним моментом особистої ідентичності. Але не слід забувати, що внутрішній монолог також в певному сенсі є діалогом, а ставлення до себе – етичним ставленням.

Отже, функцію ідентифікації Левінас вважає однією з найважливіших особливостей людської сутності. На його думку, саме завдяки їй людина

усвідомлює свою інакшість по відношенню до світу. Але інколи ця функція перетворюється на прив'язаність до самого себе, що веде за собою загострене відчуття самотності. Саме в самотності Левінас бачить момент становлення суб'єкта з анонімного існування. Самотність є відсутність часу. Позбавлений темпоральності суб'єкт, що з'являється в іпостасі, замкнутий в своїй ідентичності і позбавлений здатності до зміни. Але до такої зміни, що розуміється як можливість екзистенційного оновлення.

Що Левінас вкладає в поняття Я? “Бути Я – значить володіти самоідентичністю як змістом по той бік будь-якої індивідуалізації. Я – це не те буття, яке завжди залишається тим самим, я – це буття, існування якого полягає в самоідентифікації, в набутті своєї ідентифікації за будь-яких обставин. Я – це за своєю суттю самоідентичність.” (Левінас, 1999, р. 76).

Я – це тотожне. Інакшість або негативність, внутрішня по відношенню до самого Я, внутрішнє розрізнення – це лише ілюзія, гра Того ж Самого, спосіб ідентифікації Я, головними моментами якої є тіло, володіння, будинок і так далі. Але ця гра тотожного не є монотонною, вона не повторюється в монолозі і формальній тавтології. Для Левінаса не може бути внутрішнього розрізнення, фундаментальної та істинної інакшості в Я.

Ототожнення Того-Самого з Я не є монотонною тавтологією і "Я є Я". В такому схопленні зникає оригінальність ідентифікації, яку не можна звести до формалізму  $A \in A$ . Треба виходити з конкретного відношення між Я та світом. Як стверджує Левінас, універсальна тотожність, за допомогою якої можна охопити все чужорідне, складає основу суб'єкта. Тому саме в Я він фіксує вихідний елемент процесу ідентифікації. Той останній, чужий та ворожий, повинен порушувати тотожність Я. Але правдиве та головне відношення між ними, в якому Я відкривається, Те-Саме, у точному значенні цього слова, має постати як перебування у світі. Спосіб, в який Я існує перед іншим світом, полягає, власне, у перебуванні, в ототожненні через існування в ньому як у себе. У світі Я знаходить собі місце і дім. Абсолютно інше – це інша людина. “Позиція Я по відношенню до світу як до іншого полягає у

тому, що Я живе і ідентифікує себе, знаходячись у світі як у себе.” (Левінас, 1999, р. 77).

Піддати сумніву самототожність неможливо в її егоїстичній спонтанності, але відбувається завдяки іншому. Цю можливість піддати сумніву мою спонтанність через присутність іншої людини, ми називаємо етикою. Чужість Іншого – його неможливість зведення до мене, до моїх думок і до того, чим володію – з’являється як етика. Прийняття Іншого Тим-Самим здійснюється конкретно, як засіб піддати сумніву мою самототожність Іншим, це означає, що етика виявляє критичну сутність знання.

На думку Левінаса, від початку Я – самотнє. Повсякденність виходить з нашої самотності. Ми в певний момент віднаходимо себе у світі. Вихідним положенням філософських роздумів Левінаса є поняття "тотожності особистості" (Самість), яке не відображає цілковитої сутності людини. Самість як обособленне буття, та Інше – як те, що це буття перевершує(трансцендує), корелюють, створюючи таким чином "частини дискурсу, тобто кон’юнктуру трансцендентності, розриваючу тотальність." (Левінас, 1997, р. 52).

Таким чином, самою своєю появою Інший уже обмежує мою самототожність, підважує узвичаєний для мене порядок існування, суперечить моїй волі, дратує своєю чужістю.

Проблема ідентичності займає особливе місце у філософії П. Рікера. Задачею своєї творчості Рікер вважав розробку узагальненої концепції людини двадцятого століття з врахуванням доробку внеску в неї феноменології, екзистенціалізму, персоналізму, психоаналізу та ін. Власне філософські побудови Рікера ґрунтуються на критичному переосмисленні психоаналітичного вчення З. Фрейда і феноменологічного вчення Гуссерля. Він прагне подолати крайнощі обох вчень з метою створення свого власного бачення людини, заснованого на плюралізмі тих психоаналітичних, екзистенціальних, феноменологічних, герменевтичних ідей. Рікер апелює до

гегелівських ідей, використовуючи їх для модифікації психоаналітичного вчення Фрейда. Не виключено, що у своєму зверненні до гегелівської феноменології духу з метою доповнення редуکتивної феноменології засновника психоаналізу Рікер завдячує Лакану.

Рікера вважають представником феноменологічної герменевтики. “Сам як інший” – його головний твір про людину, про здатність людини на вчинок, слово як відповідь на запитання: хто я є? В цій праці як і в працях попередніх філософів має місце переосмислення проблеми людського існування взагалі. Рікер задає питання: «хто є людина?» і, як Кант, він стверджує, що це питання не може стояти першим в ряду питань, таких як: що я можу знати? що я повинен робити? на що я можу сподіватися? Головним предметом філософії Рікер вважав особистість як творця світу культури. Він засуджує погляд Сартра і називає його руйнівним, тому що він починає свій аналіз існування Іншого з досвіду бачення, пастки пильного погляду, який заморожує мої рухи, краде у мене мій світ і знищує свободу разом з моєю суб’єктивною позицією. Але Рікер зауважує: “Якщо Інший відкривається мені через свої споконвічні права як права на вторгнення і крадіжку, то чи не тому, що сама свобода описувалась без врахування досвіду великодушності і дарування?” (Рікер, 2008, р. 206). Отже, мета рікерівської філософії – створення умов для примирення людини з собою, своїм тілом і світом. Він пише: "Особистість – це не окрема від історії та пам’яті проблема, особистість – це центральне поняття. Особистість в історії – це питання знаходження себе по відношенню до інших і по відношенню до минулого, і з цим пов’язане те, як людина проектує себе в майбутнє." (Рікер, 2008, р. 130).

Рікер показує рівні, за якими відбувається становлення особистості: від особистості до “я”. Він виділяє три рівня: лінгвістичний, практичний, етичний.

На першому рівні ми маємо справу з універсальними можливостями нашої мови, які виявляються в осмисленому мовленні про людей як про особистостей і як про “я”. В цьому випадку особистість ще не можна

охарактеризувати як “я”, але про неї можна вже дещо сказати. Тут ми відрізняємо одну конкретну особистість від усіх інших. Це частина того, що ми називаємо ідентифікацією. Ми можемо тут ідентифікувати дану конкретність лише відносячи її або до класу тіл, або до класу особистостей.

Другий рівень з’являється завдяки переходу від семантики до прагматики, тобто до ситуації, в якій значення речень залежить від контексту діалогу. Лише тут вперше виникають передбачені самим процесом спілкування “я” і “ти”. Прагматика висуває на перший план, як необхідну імплікацію акту висловлювання, “я” і “ти” ситуації співбесіди. Висловлювання імплікує водночас “я”, котре говорить, і “ти”, до якого звертаються. “Я стверджую, що ...” еквівалентне “я тобі заявляю, що ...”. Коротко кажучи, висловлювання дорівнює співбесіді.

Будь-який крок у напрямку самості того, хто говорить, або діє, має для еквівалента уподібнений крок, спрямований до інакшості партнера. Отже, наприкінці першого шляху особа з’явилася як базова конкретність, що не зводиться до жодної іншої: особа була “він”, про кого ми говоримо і кому приписуємо предикати фізичні і психічні. Наприкінці другого шляху суб’єкт з’явився як пара, що складається з того, хто говорить, і того, до кого говорять.

Третій рівень – етичний. Він пов’язаний з поняттям “етичної настанови”. Етична настанова міститься у судженнях, які стверджують, що люди несуть відповідальність за найближчі наслідки своїх діянь. “Етичний намір” – намір доброго життя разом з іншим і для іншого на підставі справедливих настанов.” (Рікєр, 2002b, р. 206). Рікєр погоджується з Левінасом, який насмілився перевернути формулу: “немає іншого ніж сам без самого” для того, аби замінити її на обернену формулу: “немає самого без іншого, який закликає до відповідальності”. Самому приписується відповідальність через іншого. Тобто, повернення до свого власного “я” відбувається в результаті переходу через етап зацікавленості іншим, власної дестабілізації, порівняння з іншим.

“Сам як інший” визначає, що самість самого до такої міри імплікує іншість, що перша виявляється немислимою без другої, і постає через другу. Сама назва праці містить у собі відповідь на запитання: хто я є? Самість немислима без іншості, не можна говорити про самодостатнє “я” без Іншого. В цій книжці Рікер вводить поняття “людини, яка може” (*l’homme capable*). Дане поняття він вважає основоположним, як таке, що символізує принцип здатності людини на будь-що.

Важливим моментом філософії Рікера є те, що він виокремлює поняття “idem” та “ipse”, де перше означає “ідентичний” у сенсі аналогічний, такий самий, який містить у собі певну форму незмінності у часі. Друге поняття “ipse” – це термін “ідентичний”, але пов’язаний з поняттям самоті, себе самого. Це означає, що індивід є тотожним сам собі. Саме тут виступає протилежним поняття “Іншого”. Ідентичності в сенсі самоті відповідають зміні. Замість не є тотожністю. Тобто, мислення має справу з поняттям ідентичності, в якому змінюються два значення: ідентичності з самим собою (самоті) та ідентичності як того ж самого. “Двозначність, як на мене, полягає у тому, що змішуються ідентичність-самототожність (яку я співвідношу з латинським словом idem) та ідентичність-самість (співвідносна з латинським ipse). Ідентичність-самототожність, як мені здавалося, відповідала об’єктивним або об’єктивізованим характеристикам суб’єкта, який говорить і діє, тоді як ідентичність-самість, як на мене, краще характеризувала суб’єкт, спроможний визначити себе як автора слів та дій, суб’єкт не субстанційний і не незручний, а проте відповідальний за сказане ним і зроблене.” (Рікер, 2008, р. 74). Рікер ставить завдання: дослідити чисельні можливості встановлення зв’язків між сталістю та змінами, тобто, перехід від ідентичності в сенсі “такий самий” до ідентичності в сенсі “самоті”.

Рікер вводить поняття “нарративної ідентичності”, під яким він розуміє “таку форму ідентичності, до якої суб’єкт здатен прийти через нарративну діяльність.” (Рікер, 2002b, р. 19). Наратив у філософії Рікера виступає як те,

що пов'язує індивіда з самим собою, вписує його в пам'ять та проектує. Цілісність, автономність, творча сутність людини розглядається ним як наративна ідентичність, без якої, за Рікером, проблема особистої ідентичності приречена до антиномічності: або ми вважаємо суб'єкта постійно ідентичним самому собі, або вважаємо самоідентичного суб'єкта ілюзією.

На його думку, людська самість може уникнути цієї дилеми. В тому числі і якщо її ідентичність буде заснована на часовій структурі, що відповідає моделі динамічної ідентичності, яку утримує в собі поетика наративного тексту. Справа в тому, що "сам" пізнає себе не без посередника, а виключно через нього, через знаки культури, якими наділяють світ інші. Як було вже зазначено, за Рікером, значну роль в самопізнанні відіграє інтерпретація самості. І саме ідентифікація читача з вигаданим персонажем є основним провідником цієї інтерпретації. Завдяки інакшому характеру персонажа "сам", що інтерпретується в плані "наративу", перетворюється в певне таке ж інакше Я, в Я, що зображує себе як ту або ту особу (наратив виступає темпорально організованою розповіддю; сама реальність носить наративний характер). Тобто згідно концепції наратива, те, що сприймається, може бути засвоєним свідомістю лише через розповідну фікцію, через розповідь суб'єкта про те, що він пережив.

Отже, світ є досяжним людині лише у вигляді розповідей про світ. Відповідь на запитання про те, ким є певна людина, по суті означає відповідь на запитання про те, які події відбувалися в її житті і якою була реакція на них. "Кожний розповідає про те, що з ним відбувалося, щоб показати, ким він є. В цьому сенсі "хто" еквівалентно своїй власній історії." (Рікєр, 2002b, р. 112). Відтак, особиста ідентичність може бути належно артикульованою лише в темпоральному вимірі людського існування. І саме в процесі формування своєї життєвої історії, яка є упорядкуванням подій, людина набуває цілісності і стійкості своєї ідентичності, де наратив є її необхідним аспектом. До того ж, жодна людина не конституює власну ідентичність

насамоті, власна оповідь завжди вже переплетена з оповіддями Інших про себе, про світ, про чужі історії.

Отже, ідентичність Я є невіддільною від ідентичності Іншого, тому що вони знаходяться у неперервному інтерпретативному відношенні: власний наратив вже несе в собі фрагменти чужих наративів і сам включається в них. Ця інтерсуб'єктивність є підставою переходу від Я до Сам.

Яким чином це відбувається? По-перше, це включення мови Іншого про себе і про Я в мову Я (цитатність). Тобто, я включає у власну ідентичність розповідь Іншого про Я: напряду цитуючи, переосмислюючи, заперечуючи або погоджуючись. Вони переходять один в одного, як два тексти з перехресними посиланнями. По-друге, етапом у становленні ідентичності є, за Рікером, уявна ідентифікація Я з Іншим. На цьому етапі відбувається перехід від оповіді про Іншого через ототожнення з його образом до оповіді про себе. “Завдяки наявності наративної ідентичності можна розглядати нації, народи, класи, різного роду співтовариства як утворення, що взаємно визнають одне одного, визнають кожного тотожним собі і одним – іншим.” (Рікєр, 2002b, р. 45). А ґрунтується зв'язок з Іншим, на думку Рікера, тим універсальним виміром, що примушує мене поважати в Іншому саме його людяність.

Але, як свідчить Рікер, на шляху самоідентифікації існує небезпека самоомани. Справа у тому, що у пошуках ідентичності суб'єкт не може не зійти зі шляху. Він може зіштовхнутися із загрозою втрати ідентичності і відсутності Я. Бо, з одного боку, бути людиною означає бути здатним переміститися в інший центр перспективи. А з іншого боку, виникає запитання: що тоді буде відбуватися з моїми власними цінностями, коли я буду намагатися зрозуміти цінності іншої людини, інших народів?

Наратив є особливою епістемологічною формою, що організує способи нашого емпіричного сприйняття і нашу ідентичність в цілому. Виходячи з концепції наратива, те, що сприймається, може бути засвоєне свідомістю лише за допомогою наративної функції: світ є доступним людині лише у



вигляді розповідей про світ. "Під наративною ідентичністю я розумію таку форму ідентичності, до якої людина здатна прийти через наративну діяльність." (Рікєр, 2008, р. 19).

Відповідь на питання, ким є певна людина, по суті, означає відповідь на питання про те, які події відбувалися в її житті і якою була її реакція на них. "Кожний розповідає про те, що з ним відбувалося, щоб показати, хто він є. В цьому значенні "хто" еквівалентно своїй власній історії." (Рікєр, 2008, р. 112). При цьому наративна ідентичність не просто одна з можливих форм ідентичності, наративність складає необхідний аспект будь-якої ідентичності, тому що лише форма оповіді дозволяє помислити поєднання сталості і несталості, яке утворює життєвий зв'язок. Термін "життєвий зв'язок" характеризує єдність життєвої історії; як такий він відсилає до темпорального виміру ідентичності. Наративність є необхідним елементом ідентичності.

Рікєр замислюється над тим, чи можна створити для себе будь-яку ідентичність, викресливши зі своєї історії певні події, елементи своєї минулої оповіді про себе. Ніхто не конститує власну ідентичність насамоті, власний наратив завжди вже є переплетеним з наративами Інших про себе, про світ, про чужі історії-ідентичності. "Життєві історії настільки взаємно переплетені, що оповідь про власне життя, яку кожний з нас створює або вислуховує, стає частиною інших оповідей, що викладені іншими" (Рікєр, 2008, р. 45). Важливим моментом є те, що ідентичність Я є невід'ємною від ідентичності Іншого, тому що вони знаходяться у неперервному інтерпретативному відношенні і власний наратив вже несе в собі фрагменти чужих наративів і сам включається в них.

У книжці "Я-сам як інший" Рікєр говорить про те, що Я як Інший від самого початку передбачає, що індивідуальність Я настільки інтимно пов'язана з інакшістю, що не можна подумати про Я, не подумавши про Іншого, що Я переходить в Іншого.

Наративний монолог включає думки і слова інших осіб в структуру оповіді: "мовлення оповідача продовжує мовлення персонажа оповіді, беручи

при цьому його голос і засвоюючи його манеру говорити." (Рікєр, 2008, р. 32). Інший опиняється персонажем в оповіданні Я про самого себе, і в цій якості він має бути вже зрозумілим. Я говорив від імені Іншого, інкорпоруючи його монолог у свій. Це не означає, що Інший знімається в певній загальній тотальності. Хоча можливо з їхніх оповідей про себе та один про одного і не утворюється єдиний несуперечливий опис подій.

Ми хочемо тут звернути увагу на те, що можливість цитувати Іншого має базуватись на зрозумілості його дискурсу. Його мовлення слід спочатку розпізнати як мовлення, воно має бути інтерпретоване. Таким чином, в нас є Інший як погляд на себе збоку, Інший Я як персонаж оповіді, та інший як інша ідентичність, що знаходиться у взаємодії з ідентичністю Я.

Ідеальною моделлю відносин Я та Іншого є взаємодія у суспільстві, яка зрозуміла як обмін знаками. Рікєр пише: "...нас об'єднує світ мови. В дійсності існують не дві людини, що розмовляють одна з одною, а ціле лінгвістичне суспільство, що дає нам інструменти, за допомогою яких ми ведемо розмову." (Рікєр, 2008, р. 108). Взаємини з Іншим завжди так чи інакше опосередковані системою обміну символами. Ідентифікація постає як моя власна оповідь про життя, що порівнюється з оповіданнями Інших, у спробі надати цілісності відмінному. Я та Інший – це не лише ідентичності, але й завжди ще щось.

У філософії Рікєра зв'язок між Я та Іншим розглядається як діалог. Посередником між ними є мова. Відношення до себе та відношення до Іншого базується на тексті, створеному розвитком культури і людського досвіду багатоманітності знаків, інтерпретація яких дає нам розуміння самих себе, Інших, смислу світу. Отже, взаємодію Я та Іншого людина уявляє як обмін знаками, а будь-яка людська діяльність як таку, що включає компонент розуміння та інтерпретації.

Рікєр прагне продемонструвати, що уявлення про історичний час залежить від тих наративних структур, які ми накладаємо на наш досвід: ...між вимислом та історичною оповіддю існує дещо загальне. Це –

можливість по-різному відтворити одні й ті самі події." (Рікєр, 2008, р. 112). Спілкування індивідів також постає як обмін знаками. "під розумінням ми будемо мати на увазі мистецтво осягнення значення знаків, які передаються однією свідомістю і сприймаються іншими свідомостями через зовнішнє вираження." (Рікєр, 2002b, р. 21). Життя як інтерпретативна діяльність стає суттєвою характеристикою людини. Відповідь на питання, ким є певна людина, по суті, означає відповідь на питання про те, які події відбувалися в її житті і якою була її реакція на них. "Кожний розповідає про те, що з ним відбувалося, щоб показати, хто він є. В цьому смислі "хто" еквівалентно своїй власній історії." (Рікєр, 2008, р. 112).

Рікєр вказує на нерозривний зв'язок між теорією тексту, теорією дії та теорією історії. Тобто оповідь утворює перехрестя між трьома названими категоріями: наративна композиція оперує на текстуальному рівні; оповідь наслідує людські дії; і, нарешті, оповідь подає якусь історію. "Я прагну якомога довше утримати проблеми "конфігурації" відокремленими від проблем "перезображення", саме для того, щоб прояснити паралелізм між історичною оповіддю й оповіддю художньої вигадки." (Рікєр, 2002a, р. 68).

Рікєр конкретизує, що він розуміє під ідеєю інакшості: уявлення про іншого як про власне тіло; а також про іншого, що виступає як співрозмовник; і, нарешті, про іншого як про носія іншої історії, ніж моя, у заплутаній сукупності життєвих історій. "Ідентичність певної особи, певної спільноти значною мірою збудовані з ідентифікацій стосовно цінностей, норм, ідеалів, моделей, героїв, в яких особа чи спільність себе впізнають." (Рікєр, 2004, р. 148).

Під кутом зору наративності Рікєр осмислює філософське розуміння суб'єкта. Цілісність, автономність, творча сутність людини розглядаються ним як наративна ідентичність, без якої, за Рікєром, проблема особистої ідентичності приречена на антиномічність: або ми покладаємо суб'єкта постійно ідентичним самому собі, або вважаємо самоідентичного суб'єкта субстанціалістською ілюзією. Людська самість може уникнути цієї дилеми,

якщо її ідентичність буде ґрунтуватися на часовій структурі, яка відповідає моделі динамічної ідентичності, яку, зокрема, утримує в собі поетика наративного тексту. Наративність виступає як те, що пов'язує індивіда з самим собою, вписує його в пам'ять і проектує вперед.

Французький мислитель зробив спробу окреслити чотири важливі сфери людських можливостей. По-перше, здатність говорити, виступати у спілкуванні з іншими за допомогою мови. «Я можу говорити». По-друге, здатність вмішуватись в плин речей через дії, зусиль, якщо можна так сказати, прокладати свій шлях у фізичному світі. «Я можу діяти». По-третє, здатність розповідати про своє життя і, відповідно, формувати свою власну ідентичність через наративи, базуючись на своїх спогадах. «Я можу розказати про себе». В четвертих, здатність бути суб'єктом дії, розглядати самого себе в якості автора власних вчинків. Говорячи так, Рікер підкреслює одвічно суспільний характер індивідуального суб'єкта. Тут віднаходиться незгода французького філософа з гайдегерівською трактовкою часу та історичності. У Гайдегера час є риса людської кінцевості, буття-до-смерті, а тому його характеризує внутрішня замкнутість і монологічність. Хоча поняття "горизонту очікування" Рікера та "буття-попереду-себе" Гайдегера практично співпадають один з одним, перше розуміється як структура діяльності, відкритої майбутньому і включеної в історичну практику всієї людської спільноти.

Таким чином, виповнення художнього твору завершується створенням нової життєвої позиції, новим саморозумінням читача і його наступною діяльністю, в якій, в кінцевому підсумку, і реалізується твір. Він, за словами французького феноменолога, повертається в життя, вписує поетичну діяльність в життя повсякденного досвіду. Але, повертаючись в життєвий світ, твір потрапляє не в ту точку, де він починався, а в іншу, зміщену стосовно висхідної завдяки набуттю читачем нового досвіду і наступному його втіленню.

Ідентифікація, на думку Рікера, не можлива без усвідомлення приналежності суб'єкта до тієї чи тієї культури. Справа в тому, що національна культура виступає своєрідним генератором життя, упорядником життєвого хаосу, де національне – це структурований упорядкований лад. Звісно, національна ідентифікація, тобто усвідомлення своєї належності до певної етнічної спільноти, виявляється, насамперед, через констатацію “Я-Інший”, відокремлення певного етносу від інших за принципом “Своє-Чуже”. Розпізнання Свого і Чужого уникнути не можливо, тому що людина живе серед інших людей, культур і усвідомлює, що крім її світу, такого рідного для неї, існують інші світи, які є теж рідними для когось, але зовсім чужими для неї. Своє завжди вимагає самоідентифікації. Але самоідентифікація у сучасній ситуації не може виражатися в простій приналежності до чогось. Я не є самим собою, так як йому необхідне співвіднесення з місцем, часом, етносом, тобто, елементами Свого.

В цьому контексті особливого значення набувають нові форми ідентичності, які відзначаються плинністю та пластичністю, що суттєво відрізняється від форм ідентичностей, притаманних традиційному суспільству. Відносно недавно (в країнах Заходу – з 50-60-х років минулого століття, в Україні – трохи пізніше) розповсюдження отримують різні молодіжні субкультури, значна кількість яких тою чи іншою мірою пов'язана з певними музичними стилями. В останні два десятиліття з'являються та поширюються віртуальні співтовариства, вступ до яких (а відповідно – і ідентичність) ще більш спрощена навіть в порівнянні з «традиційними» субкультурами. Іноді «мішанина ідентичностей» сприяють витісненню частини членів суспільства (особливо це стосується молоді) в маргінес, що провокує особистість на девіантну поведінку. Всі ці форми вираження особистісних флуктуацій в соціальному бутті потребують окремої уваги, про що піде мова в Третньому розділі нашої дисертації.

## Висновки з Другого розділу

Постмодернізм актуалізував проблему пошуку власної ідентичності в певному негативному смислі, приблизно в той же спосіб, в який діяльність софістів сприяла появі класичних філософських систем Античності – передусім, системі Платона та Аристотеля. Ми маємо на увазі цікавий терапевтичний ефект, що став наслідком діяльності постмодерністів, і який виразився в бажанні багатьох інтелектуалів Заходу протиставити якісь онтологічно значимі висловлювання постмодерній проповіді. Адже, якщо ідентичність особистості (в тому числі – її культурно-історична ідентичність) розтворюється в довільно прийнятих ілюзорних ідеологіях, то розпадається і сама культура, а з нею – і особистість.

В історії думки не завжди послідовність історична відповідає логічній послідовності. Феноменологія Гуссерля та його наступників значною мірою відповідає на виклики постмодернізму. Феноменологія намагається побудувати схему, в межах якої особистість отримує онтологічне підґрунтя, хоча, звісно, феноменологічна онтологія принципово відрізняється від класичного розуміння онтології. Якщо класичні системи минулого намагалися знайти трансцендентний ґрунт для особистості (на кшталт гегелівського Абсолютного духу), то феноменологія переводить дискурс у площину проблеми тілесності. Остання є однією з головних у феноменології. Її постановка відбувається у філософії Гуссерля.

В феноменології тілесність постає як царина реального дотику і спілкування різних людей, де їх внутрішні життєві світи реально взаємовідкриваються. Сенс існування людини полягає в існуванні Іншого, в його осягненні, що проявляється вже на стадії тілесного досвіду. Власне людський (культурний) світ виникає в той момент, коли утворюється система “Я-Інший”, коли між свідомістю і тілом Я, і свідомістю і тілом Іншого з’являється внутрішнє відношення, коли Інший виступає не як фрагмент світу, а як бачення світу і носій поведінки. Первинний зв’язок людини зі

світом, що здійснюється у сприйнятті, є одночасно і перший прояв людської суб'єктивності, і перший крок у створенні світу культури. Отже, процес сприйняття мною цього світу без існування Іншого є неможливим. Світ, що розуміється з точки зору феноменології, є смисл, що просвічується крізь перетин досвіду “Я” та досвіду “Іншого», у їхньому взаємному переплетенні.

Феноменологія стверджує, що необхідно знайти своє місце у цьому світі і чітко відокремлювати межі Свого-Чужого, так як переступання цієї межі містить небезпеку для особистості. “Немає жодного світу, в якому ми повністю перебуваємо вдома, і немає жодного суб'єкта, котрий був би господарем у власному домі.” Водночас, Чужий – не є абсолютно і повністю чужим, що уможливорює відсутність ворожого ставлення до мене і посягання на мій власний світ. Вальденфельс протиставляє Чуже Своєму і намагається феноменологічно описати співвідношення цих двох понять на різних рівнях культурної, соціальної і політичної реальностей.

Проблема ідентифікації є однією з домінантних в розвитку філософської думки. В даному дослідженні вона розглядається в контексті феноменологічної філософії, зокрема, як така, що є невід'ємною від проблеми Іншого, так як індивід завжди діє в горизонті інтерсуб'єктивної спадщини. Людина завжди народжується в певній культурній традиції, без інтерсуб'єктивного виміру якої не можливе самовизначення людини. Людина народжується у світі, у який вже наділений смислами інших. Завжди існує необхідність ідентифікації особистості, яка відбувається лише за участі Іншого.

## Розділ 3. СУЧАСНІ ФОРМИ ВИРАЖЕННЯ ФЛУКТУАЦІЙНИХ ОСОБИСТІСНИХ ПРОЦЕСІВ У СУСПІЛЬНОМУ БУТТІ

### 3.1. Субкультури як спосіб соціалізації молоді у контексті розвитку сучасного українського суспільства

Людська соціальність виражається в формах культури як знаково-символічному світу цінностей, ідеалів, цілей діяльності тощо; культура забезпечує матрицю єднання людей, які живуть на одній території та відчують себе одним народом. Втім, державними кордонами та національними територіями (кордони сфери буття народного духу не завжди співпадають з державними кордонами) не обмежуються компетенції культури. Вона може виходити за межі національного, отримуючи статус загальнолюдського надбання, підживлюючи своєю енергією локально-цивілізаційні утворення, або вплітаючись в проект глобальної цивілізації. З іншого боку, культура може об'єднувати людей не за національними/цивілізаційними/регіональними ознаками, а за іншими критеріями, де «територіальність» вже не є визначальним фактором, в кращому разі будучи «одним з» другорядних факторів. Тут культура існує в іншому статусі та іншому режимі – не маючи сталого інституціонування та чогось на кшталт офіційного визнання, але виконує деякі функції «класичної» культури, хоча і в інший спосіб.

За подібними духовними конструкціями закріпилася назва «субкультури», якою ми також будемо послуговуватись, але з єдиним застереженням: субкультура – це не підсистема національної культури, а специфічне явище, яке може мати як локально обмежений характер (і тоді вона дійсно буде сприйматись як «місцевий колорит»), так і характер інтернаціональний, не лише територіально долаючи державні кордони, але й за кількістю прихильників часом перевершуючи носіїв «традиційних» національних культур. Субкультура – це спільнота людей, чії переконання,



погляди на життя і поведінка відрізняються від загальноприйнятих або просто приховані від широкої публіки, що й відрізняє їх від більш широкого поняття культури, відгалуженням якої вони є.

Субкультура – не лише молодіжний феномен, але молодіжні субкультури найбільш цікаві, і саме вони передусім привертають увагу дослідників. Молодіжна субкультура є одним з багатьох видів субкультур і особливою частиною суспільної культури. Кожен представник субкультури приймає певні норми, цінності, картини світу, стиль життя та інше за зразок свого існування. Для молодого віку людини як раз і характерні найбільш інтенсивні пошуки власного «Я», потреба у визнанні з боку однолітків, намагання утвердити свою ідентичність, жага змін, бунтарський дух тощо. Те, що доросла людина схильна камуфлювати і приховувати, молодь відкрито маніфестує, вбачаючи в цьому привід для виразу своєї життєвої позиції.

Вивчення молодіжних субкультур дозволяє виявляти та аналізувати проблеми та суперечності входження у соціально-активне життя, досліджувати розвиток і життєві позиції молодого покоління на сучасному етапі розвитку.

Завдання даного підрозділу полягає у розгляді типології субкультур з урахуванням розвитку сучасного українського суспільства та визначення характеру впливу субкультур на соціалізацію молоді. Для реалізації цього завдання необхідно розкрити поняття субкультури в контексті соціальної філософії, теоретично обґрунтувати і пояснити поняття «спільнота» і «суспільство», ідентифікувати представників молодіжних субкультур за ознакою їх приналежності до конкретних співтовариств, охарактеризувати музичні течії і проаналізувати філософію відповідних субкультур в контексті українського суспільства.

Перші паростки молодіжної субкультури зароджуються в період ранньої юності, коли молода людина відчуває багато сил та енергії, але не знаходить сфери для її реалізації. Юнацтво відчуває себе некорисним та

безпорадним у великому суспільстві, яке належить головним чином дорослим, воно потребує й чекає підтримки. Саме тому молодь об'єднується за спільними проблемами й інтересами. Молодіжні субкультури виражають протест до дорослого суспільства, але допомагають молоді адаптуватись до цього ж дорослого суспільства.

Субкультури виникають як певна альтернатива «дорослому» світу з його інституалізацією, яка може здаватись молодій людині надто жорсткою та чужою. В цьому світі для неї немає місця, тож молода людина шукає своє «Я» в іншому світі, де це місце можна зарезервувати. Відповідно, в цей новий світ дорослим вхід заборонено, або дозволений вхід лише «правильним» дорослим. Людина хоче знайти себе в своїй унікальності та неповторності (відвертаючись від «правил сірої маси» – загально визнаних норм), але при цьому їй дуже важливе схвалення її дій з боку однолітків та однодумців.

Отже, субкультури виникають тому, що в них виникає об'єктивна потреба. В цьому відношенні, сам факт субкультур не може бути «добрим» або «поганим», але ми можемо, тим не менш, визначати певні соціальні факти в їх позитивному та/або негативному смислі в ракурсі їх впливу на суспільство та особистість.

Серед позитивних факторів відмітимо наступне. Молода людина за допомогою субкультур стверджується та отримує можливість самореалізації. Субкультури почасти сприяють побудові ціннісних пріоритетів, розвитку творчих здібностей, формуванню навичок спілкування. Загалом, субкультури являють собою форму психотерапії, яка допомагає молодій людині адаптуватись до життя в суспільстві, в рамках субкультур може мати місце формування дружніх стосунків, кохання.

Проте вплив молодіжної субкультури характеризується також і негативними сторонами, які часто мають перевагу над позитивними факторами впливу. До негативних факторів впливу молодіжної культури належать: нівелювання авторитету батьків та заміна його авторитетом друзів; емансипація від влади дорослих; завищена самооцінка, на основі якої часто

виникає така риса характеру як негативізм; фізична та вербальна агресія, як наслідок, девіантна, асоціальна поведінка. В деяких субкультурах молодь заохочується до нездорового способу життя, вживання алкоголю та/або наркотиків, кримінальних злочинів.

За домінуючими цінностями та ознаками всі молодіжні субкультури можна поділити на такі групи:

- містичні або квазі-релігійні (растафарі, хіпі, сатаністи);
- музичні (рокери, металісти, репери);
- епатажні (панки, фріки);
- агресивно-кримінальні (скінхеди, гопники);
- ескапістські (відрізняються орієнтацією на створення паралельного світу, витворення власного «міфу»: готи, емо, почасти – хіпі).

Хоча у чистому варіанті жодного типу молодіжної субкультури не існує, оскільки їх угруповання не відзначаються стійкістю та перетинаються, взаємопроникають, проте кожна субкультура має свої відмінності та характеристики. Деякі з них є тою чи іншою мірою суспільно-небезпечні, бо вони пропагують вживання наркотиків, насильство по відношенню до інших тощо.

Коло українських субкультур різноманітне і включає поділ за захопленнями, етнічними особливостями, по стилю поведінки і способу життя. Молоді люди, як правило, не володіють досвідом минулого з притаманними йому цінностями і поведінковими установками. Під час перебування людини у будь-якій субкультурі може змінюватись як поведінка і спосіб життя, так і повністю світогляд, цінності. Субкультури можуть як нашкодити людині, так і принести користь, таку як, самостійність, формування власної точки зору.

Зазвичай, перебуваючи в складі певної субкультури в кожного із його членів підвищується самооцінка, яка, можливо, до цього була пригнічена. Вагоме місце посідають зміни, що пов'язані з міжособистісними стосунками молодих людей між один одним, чи з людьми старшого віку. Будучи

учасником певної течії, молодіжна субкультура займає пріоритетне значення в житті людини. Належність до тієї чи іншої неофіційної молодіжної організації компенсує особі негативне ставлення до себе, низький рівень самоповаги, неприйняття і нерозуміння з боку суспільства (Кривко & Романовська, 2003, р. 6).

Найчастіше субкультура виникає зі спільності смаків конкретної групи людей. Їх смаки можуть збігатися у будь-якій сфері, наприклад, музиці, спорті або хобі. Для визначення того, відповідаєш ти тій чи іншій субкультурі існує спеціальні образи або атрибути у людей, які входять до цієї спільноти. Цими атрибутами можуть виступати: стиль одягу, зачіски, сленг. Представники субкультур мають свою модель поведінки, традиції, звичаї, закони, які дещо відрізняються від загальноприйнятих законів, традицій та звичаїв звичайного суспільства.

Особливу роль в становленні сучасних молодіжних субкультур грає музика. Музика – особливий вид людської діяльності бо змушує слухачів вживатися в символічні образи як знаки духовної реальності, декодувати їх в індивідуальному внутрішньому досвіді. Музика впливає на колективну свідомість певного мікросоціуму, на формування особистості, служить її ідентифікаційним каталізатором в соціальному просторі культурних сенсів. Музика сама по собі ірраціональна, тому за її посередництвом відкриваються таємні схованки підсвідомого – як індивідуального, так і колективного.

Музична складова молодіжної субкультурної діяльності, що має багатий арсенал виразних засобів (за якими зчитується інформація про інтереси), надає потужний вплив на психологічні і мотиваційно-поведінкові механізми соціалізації молоді.

Музика у сучасному світі обумовлена глобалізацією зв'язків і безмежними технічними трансляціями музичних творів. При цьому вона може звертатися до музики своєї культури, так і до іноземної, до музики різних стилів, жанрів, часів, народів.

Музика – форма культурної активності людей. Зароджуючись із звичайних звуків, які спочатку були відмічені емоційністю і наділені деяким енергетичним потенціалом, на сьогодні музична діяльність поступово диференціюється й ускладнюється. Більш того, музика є однією з найрозвиненіших мов культури. Багатство музики є досить актуальним у жанровій різноманітності, яка є обумовлена різними функціями музики, умовами створення, виконання.

Зародження і розвиток музичного жанру має історичний характер. Музика створюється за допомогою специфічного виду творчої діяльності людини. В архаїчних співтовариствах діяльність носила тільки колективний характер. З часом музичне мистецтво перетворюється на індивідуальну музичну творчість, а створення цієї музики залежить від таланту автора, його здібностей та ставлення до своєї праці.

Майстерність виконання також має свої особливості. Це пов'язано з технікою виконання, здатністю володіти своїми творчими здібностями для здійснення виконання. Для того, щоб зрозуміти музичний твір, людина має мати певну музичну культуру, яка формується з початком життя.

Саме поняття «музична культура» набагато ширше, ніж «музика», оскільки до музичної культури входить уся сфера діяльності музики, музична практика та інше. Музична культура поєднує в собі єдність музики із соціальним функціонуванням. Сюди входять і музичні цінності, які створені і зберігаються у суспільстві, і всі види діяльності щодо створення, відтворення, використання музики, і суб'єкти цієї діяльності.

Сучасний розвиток музичної культури дещо відрізняється від того, який був століття/два назад. На жаль, уже не той рівень освіченості у молоді щодо музичної культури як був раніше. Молодь не знайомиться з високою музикою, не привчається до музичної самостійності.

Розглянемо найбільш відомі і масові субкультури.

### **1. Співтовариство «реггі» та субкультура растаманів (растафарі).**

Реггі є дидактичною музикою, наповненою, як вважають прихильники, свідомістю високого служіння. Музикант реггі зневажає естраду, де заробляють гроші і розважають. Він проповідує, «виконує місію», «відкриває істину». Як співав Боб Марлі, «все життя я наставляв людей, відкриваючи очі тим, хто не бачив істини». Представники цього музичного співтовариства слідують істинам, закладеним у текстах пісень, вони зосереджені на творчості як на духовному катарсисі свідомості.

Музичне співтовариство «реггі» пов'язано з такою субкультурою, як «растамани» («растафарі»). Растафарі – це релігія бога Джа. Місцем народження растафаріанства був острів Ямайка, але сучасні представники даної субкультури вже далеко відійшли від ідеології, яка лягла в основу даної субкультури на початку її існування. До особливих і характерних ознак растамана можна віднести їхні берети: вони з трьох кольорів – жовтого, зеленого і червоного. Справжній растаман свій берет зв'яже власноруч. Щодо зачіски – то це довгі дреди, в які вплетені кольорові стрічки. Оскільки дреди неможливо розчесати та помити, волосся растаманів швидко стає доволі занедбаним.

Заповіді растаманів («Айтель»), які вони завжди дотримуються згідно волі великого Джа:

- Не можна курити тютюн і вживати алкоголь.
- Бажано дотримуватися вегетаріанство, хоча іноді дозволяється їсти м'ясо, крім свинини і молюсків.

• Оскільки Бог створив людину за своїм образом і подобою, то будь-яке осквернення божественного вигляду – це гріх. Заборонено оскверняти вигляд людини надрізами і татуюваннями, небажано також і голити голову, оскільки в волоссі міститься чимала магічна сила.

Правила растафарі:

- любов до людей;
- осягнення сенсу життя;
- розповідь іншим про растаманство;

- гра на барабанах;
- куріння марихуани.

Мова молоді, що належить до цієї музичної спільноти, насичена кліше з пісень реггі, часом вона чи не наполовину складається з цитат, узятих з реггі: в суперечках довід важить більше, якщо він узятий з рядка Боба Марлі.

Вони негативно ставляться до прийому опіатів, амфетамінів та алкоголю, називаючи їх «чорнушними» наркотиками. Субкультура растаманів мирна, вони не створюють і не йдуть на конфлікти, живуть в своє задоволення. Але по суті їхнє заняття – це неробство, такі люди навряд чи досягнуть чогось у суспільному житті.

До того ж, сама ідея втечі від (соціальної) реальності – це небезпечна тенденція, якими би красивими фразами вона не обґрунтовувалась; втеча від реальності за допомогою наркотиків – це взагалі дуже погана ідея. Адже, на наш погляд, не існує безпечних наркотиків, хоч би що не казали їхні адепти. Втім, справа не лише в тих молодих (і не дуже молодих) людях, які стають на шлях такого роду втечі від світу, а й в суспільстві, яке байдуже та поблажливо ставиться до подібного роду експерієнсів.

Соціалізація молоді в рамках даного музичного співтовариства відбувається через слухання текстів реггі, причому у реггі цінується не майстерність виконання, віртуозність або мелодійне досконалість, а «послання» (Manuel, Vilby, & Largey, 2006, p. 10). Реггі, мабуть, саме автентичне музичне співтовариство, що зберігає свої «заповіти» донині. Однак реггі в 80-і рр. витісняється новим музичним співтовариством – більш живим і іронічним стилем хіп-хоп.

## **2. Хіп-хоп співтовариство.**

«Мені подобається, що ти можеш взяти біт, заримувати свої думки і просто висловити їх в пісні. Я – фанат хіп-хопу», – так говорив самий суперечливий представник цього музичного співтовариства, відомий багатьом, як «білий репер» – Емінем (Hasted, 2011, p. 15). У цих словах звучить своєрідне кредо хіп-хоп спільноти. «Свобода слова» – ось їх

основний заклик. Головним життєвим фактором, гарантом сили і стійких позицій цього стилю є його маскулінні забарвлення, яка виражається у виконанні і якості музики та текстів. Виконавці цього музичного стилю найчастіше чоловіки, так само, як і фанатська аудиторія цієї спільноти.

Вони носять широкий і вільний одяг, модою в них користуються різні об'ємні прикраси (медальйони, брилки, довгі цепки) більшість із них полюбає грати в баскетбол, займається біт боксом і, звичайно, написанням репу. Прихильники цієї субкультури займаються спортом; у них є навіть свій стиль мистецтва, який називається графіті: зазвичай вони розмальовують стіни на будинках, на дахах, також покинуті будівлі.

Хлопці, як правило, більше, ніж дівчата, піддаються прояву девіації в цьому молодіжному середовищі. Текстова навантаження хіп-хопу допомагає знижувати рівень агресії та злочинності, суть пісень пропонує альтернативні втілення активності у творчій і соціальної самореалізації. В основному, це соціальні тексти або ж егоцентричні балади, в яких артист позиціонує себе як важливу і активну ланка соціуму, без пісень якого їхнє існування піддавалося б аморальних вчинків з боку себе і аудиторії, яка їх слухає. В цілому, молодь, яка перебуває в даному співтоваристві, найчастіше пробує себе в цьому жанрі, тим самим формуючи свою особистість, як творчу, а не маргінальну.

Хіп-хоп спільноти поширені у всьому світі, головним у їх ідеології є антирасизм. Хіп-хоп є позитивною альтернативою наркоманії та бандитизму. В основу ідей хіп-хоп спільноти закладені ідеї рівності всіх націй і релігій. «Ця культура стала тим, що найбільш повно відображає життя урбана і нагадує про ті коріння, які об'єднують усіх жителів планети. У цьому знайшла своє відображення віра в єдиного Бога у різних її інтерпретаціях, від віри в Елохіма в Давньому Єгипті до Аллаха і Джа. Знання в ідеології розглядається як п'ятий елемент хіп-хопу» (Hartigan, 2005, p. 216). Хіп-хоп став чинником, що сприяє формуванню позитивних світоглядних установок та ідеологічних модусів сучасної молоді.



Втім, в даній субкультурі є різні напрямки, і є течія, яка називається «Ганста». Вона є доволі небезпечною, оскільки має агресивний стиль поведінки, люди можуть володіти вогнепальною зброєю, оскільки вважають, що світ жорстокий, і лише вони самі здатні себе захистити. Вони можуть влаштовувати перестрілки серед білого дня, дозволяють собі вуличне хуліганство, пограбування та торгівлю наркотиками.

Як і растафаріанство, хіп-хоп співтовариство майже не поширено в Україні, їх прихильники нечисленні, так що вести мову про більш-менш поширений рух не доводиться. А ось з рокерами справа інша.

### **3. Рок співтовариство.**

«Якби на землю прилетіли інопланетяни і запитали мене: “Що у вас на Землі варто уваги?”, я б дав їм послухати рок». Це цитата Роджера Гловера, учасника групи Deep Purple.

Неспроста музичне рок співтовариство відрізняється особливим «андеграундним пафосом». І.С. Кон писав, що рок – це нонконформістське течія, що декларує своє протистояння розважальній, комерційній музиці і взагалі «ситому» способу життя, заперечує всі та всілякі канони. Рок як вид мистецтва є певним варіантом особливого дійства, що з’єднує в собі музику, театр, народне святкування і т. д. Це особлива форма безпосереднього контакту між виконавцями і залом (Кон, 1979, р. 165).

В основі рока закладені контркультурні ідеали, які приймаються суспільством як протест проти моральності. Подібне ставлення до цієї спільноти обумовлено тим, що самовираження представників рок-музики в її первозданному прояві досі несе в собі розжарення бунту і протистояння соціуму. Насправді ж, в переважній більшості випадків рок бунтує не проти самого суспільства, а проти суспільних (міщанських) шаблонів поведінки, звичаїв та норм. Суб’єкти цієї спільноти сприймають соціокультурне середовище як «болото» та небезпеку, яка пов’язана передусім з можливістю деградації особистості в умовах диктату стандартів більшості. З іншого боку,

атрибутика, поведінка, бунтарський дух рокерів зміцнили в свідомості обивателів стереотип про їх небезпеку і асоціальність.

Контркультурні основи рока роблять його особливим видом морального протесту, в якому сам факт протистояння обумовлює феномен відтворення рока. Рок-музика знаходиться на кордоні конфліктів творчих устремлінь музикантів і вимог стандартизації. Відмінність популярності рока від визнання масової музики полягає у виборі самої публіки і її активності. Ця особливість рок-музики і відрізняє її від масових комерційних напрямків «попси» (Кнабе, 2006, р. 35).

Рок-музика виконує особливу функцію формування цінностей, моделей поведінки, відображену символікою в одязі, манері спілкування, що й підтверджує особливий стиль життя певних груп молоді. Стиль життя являє собою певну модель повсякденності, яка характеризує індивіда як непересічну особистість.

Втім, ця особистість не обов'язково є більш інтелектуальною, більш духовною, більш моральною тощо. Вирізнитись «з натовпу» можна по-різному, і сама по собі належність людини до якогось співтовариства майже ніяк не характеризує її саму. Парадоксально, але бунт проти «моди» (тої ж «попси» – популярної музики) також буває модним. Да і рок-спільнота дуже неоднорідна, і окрім груп та виконавців, які за допомогою інтелектуальних меседжів підіймають актуальні соціальні та екзистенціальні проблеми, є й такі (насправді їх набагато більше), хто просто експлуатує тренд, не маючи для цього оригінальної ідеї, ані творчої майстерності.

Рок неоднорідний і за стилями виконання. Прихильники деяких напрямків створюють окремі співтовариства. В Україні є прихильники ще радянських рок-гуртів, західного та російського року. Є й відомі українські рок-групи: «Океан Ельзи», «Брати Гадюкіни», «Воплі Відоплясова» тощо.

#### **4. Металісти.**

Металісти є одним з різновидів рок-культури. Щодо основних їх ознак та зовнішнього вигляду можна віднести те, що у чоловіків довге волосся,

зазвичай розпущене, або зібране у хвіст. Обов'язково шкіряна куртка, та переважно чорний колір в одязі. Завжди це доволі дивне взуття, з шипами і ланцюгами. Також поширена мода на шкіряні або армійські штани. Також вони вдягають мотоциклетні шкіряні рукавички без пальців. Серед дівчат поширено одягати шкіряний чокер на шию з шипами.

Саме атрибути з наведеного вище списку найчастіше можна зустріти у спеціалізованих магазинах, орієнтованих на шанувальників «важкої» музики. Характерний жест металістів, відомий під назвою «коза» – підкинутий вгору кулак з розціпленим мізинцем та вказівним пальцем.

На відміну від деяких інших субкультур, субкультура металістів позбавлена яскраво вираженої ідеології і зосереджена лише довкола музики. Тим не менш, є деякі особливості світогляду, які можна назвати типовими для значної частини металістів. Тексти метал-гуртів пропагують незалежність, самостійність і впевненість у собі, культ сильної особистості.

Більшість з представників цієї субкультури складають хлопці, адже сама музика носить яскраво виражене мускулінне забарвлення. Певною мірою вона відсилає до архаїчних принципів побудови соціуму, коли чоловіки були брутальними та войовничими, що можна розглядати як протест проти сучасних тенденцій гендерної рівності, асексуальності (метросексуальності) та фемінізації чоловіків. Втім, є й прихильниці «металу» серед дівчат та жінок, особливо серед тих, хто не бажає визнавати свою стать як «слабку», хто намагається бути на рівних з чоловіками.

Захоплення «металом» не минуло й Україну, тому в українських містах є об'єднання металістів, їх клуби, бари тощо. Зазвичай серед металістів переважає молодь, але можна зустріти й металістів пенсійного віку.

## **5. Готи та емо.**

Гота впізнати неважко, бо зовнішній вигляд для них має велике значення. Весь або майже весь одяг у них витриманий в чорному кольорі, а ось шкіра повинна бути неймовірно білою. Готи мають песимістичний настрій щодо життя і слухають особливу готичну музику. Втім, треба

зауважити, що до історичних племен готів (вестготів, остготів тощо) представники даної субкультури не мають жодного відношення. Така назва має скоріше характер альянсу на готичну культуру в середньовічній Європі (готичні собори, готичний шрифт і т.ін.), яка, в свою чергу, не маючи прямих зв'язків з історичними готами, розглядалась як альтернатива італійському (передусім) романтизму. В свою чергу, романтизм неявно, але чітко відсилає до греко-римської Античності, з її «легким» та куртуазним (вплив французького романтизму) поглядом на життя. Суворість та холодна велич готичної культури німецького (передусім) Середньовіччя сприймається як певний нордичний ідеал, який варто наслідувати.

В деяких піснях сучасних готів досить часто порушується тема смерті, депресії, спроб суїциду. На формування такого стереотипу щодо бажання смерті вплинуло і те, що деякі відомі діячі готичної музики закінчили своє життя самогубством. Але як правило, готи – це творчі люди, які шукають натхнення. І їхнє захоплення даною субкультурою як спосіб насичитись енергією. Принаймні, готи зазвичай не створюють проблеми оточуючим, вони не схильні до проявів насильства, крадіжок та інших злочинів. Готи люблять кладовища, а їх музика та світосприйняття тяжіють до ідеалізації смерті.

В Україні готи доволі поширені. Є музикальні гурти відповідної спрямованості: «Шмели», «Violet Raymoor», «NOVI», «Sunrise», «Thy Despair», видається журнал «Gothica» тощо.

Субкультура емо – це, певною мірою, альтернатива субкультурі готів, але в їх зовнішньому вигляді є чимало «готичних» елементів. Їх легко впізнати: хлопці і дівчата з довгим волоссям, які часто закривають очі, підмальовані чорним олівцем, носять одяг чорного, пурпурового та рожевого кольорів, штани із заниженою талією та широким шкіряним паском із залізними шпорами, носять обвішану різноманітними значками сумку через плече.

Колір одягу в них рожево-чорний, чорний – як символ постійної депресії, відчуження від світу, замкнутості в собі, а рожевий як протиставлення зв'язку з субкультурою готів. Щодо їхньої зачіски, то це обов'язково чолка навкоси, дуже довга, яка може діставати носа, обов'язково повинна закривати хоча б одне око. Для дівчат можливі виконання на голові всіляких майже дитячих зачісок (хвостики з яскравими заколочками і бантиками), двошарові зачіски, що включають в себе два кольори основним з яких залишається все той же чорний. Для емо характерно також наявність тунелів у вухах, пірсингу на обличчі та інших частинах тіла.

Як і дівчата, юнаки стилю емо фарбують помадою губи кольору шкіри і використовують світлі тональні креми для шкіри, густо підводять очі чорним олівцем і фарбують вії тушшю, а нігті лаком. Вузькі обтягуючі футболки, вузькі темні джинси з темним або рожевим ременем, прості кеди з яскравими однотонними шнурками або шнурками шашечки (у емо є свій певний стиль шнурування), напульсники і різнокольорові браслети, велика «поштова» сумка з різними значками. Різноманітні прикраси від ободків з бантиками у волоссі, великих очок яскравих квітів, різноманітних видів напульсників і браслетів на руках, яскравих великих бус, до м'яких іграшок грають роль талісманів, з якими вони надалі намагаються не розлучатися ніколи і ніде.

Головна риса емо – це вираження та нестримання своїх емоцій, найважливіше бути собою і не заганяти себе у якісь певні рамки. Їм притаманні дуже чуттєве ставлення до всього, що відбувається в житті. В суспільстві склався стереотип про культуру емо, нібито це люди депресивного настрою до життя, що вони бачать у всьому тільки негативну сторону, постійно виявляють свою чутливу натуру (причому йдеться не лише про осіб жіночої статі, а й емо-боях), що вони схильні вирішувати проблемні ситуації в житті суїцидальними засобами. Але при цьому, емо відрізняється від інших рухів тим, що їхню субкультуру відносять до схильної до романтизму і піднесених почуттях до культури.

Культура емо пропагує таке поняття як стрейтейджінг — вся філософія цього поняття укладена в простій формі негативного ставлення до алкоголю, тютюну, наркотичних речовин. Також емо у деяких випадках практикують вегетаріанство, відмову від використання продуктів, що містять кофеїн, відмову від медикаментів і від безладних статевих зв'язків.

Бісексуальність — поширене явище серед субкультури емо і причиною тому є те, що між хлопчиками, схожих на дівчаток, і дівчатками, схожих на хлопчиків, все складніше виявити статеву приналежність.

Емо та готів об'єднує похмурість, культ смерті, пристрасть до чорного кольору. Самим же головним розходженням між ними є ставлення до світу — емо ненавидять себе, готи ж у свою чергу ненавидять все навколо себе, і з причини свого світовідчуття готи менше схильні до суїцидальних настроїв на відміну від емо.

Внутрішній світ емо завжди наповнений вибуховою кількістю глибоких особистісних переживань, від чого у таких людей притупляється реакція на суспільні події, що відбуваються навколо них, що може закінчитися навіть відмовою від світу і навіть суїцидом, тому що іншого виходу ці люди, як правило, для себе просто не бачать.

Якщо готами можуть бути не лише молоді, а й дорослі люди, серед яких зустрічаються і люди похилого віку, то українські емо – майже виключно підлітки. До 20 років переважна більшість емо переростають своє захоплення і знаходять себе у певній справі, тому як такого «руху» емо в Україні не існує.

## **6. Скінхеди.**

В основному зовнішній вигляд скінхедів можна охарактеризувати як «черевики і підтяжки», коротка стрижка або зовсім брита голова (звідси і назва цієї субкультури) – також як основний елемент зовнішнього вигляду. Це неофашистські (неонацистські) молодіжні угруповання закритого типу. Вони проповідують культ сильної особи, расизм, чорну магію, також

регулярно займаються фізичною підготовкою. Вони вільні у своїх висловлюваннях і не приховують своїх поглядів на певні речі.

Сучасні скінхеди відзначаються неабиякою агресивністю і дотримуються думки, що в їхніх соціальних негараздах винні «кольорові» емігранти. Обов'язковий атрибут скінхедів – черевики на товстій підошві з металевим носком та високою шнурівкою. Також вони носять вузькі джинси чи камуфляжні штани, куртки-мілітарі на «змійці», чорні широкі шлейки, картаті сорочки. Часто скінхеди мають татування із символікою кельтів, друїдів, рідше свастика. Головна ідея скінхедів у гаслі: «Влада білим!».

Скінхеди вважають, що лише сильні можуть жити. Головний мінус даної субкультури, що вони свою ідею сприймають дуже буквально. Саме за скінхедами помічають напади агресії по відношенню до інших людей, особливо до іммігрантів. Іноді агресивні дії щодо «расово неповноцінних» призводить до летальних наслідків.

В Україні також діють угруповання скінхедів, та інших неонацистів. Існують рок-групи («Сокира Перуна» та інші), які експлуатують неонацистську тематику і серед прихильників яких звичним є нацистське вітання. Втім, великого поширення серед молоді скінхеди не мають, тому в нашій країні випадки міжнаціональних та расових конфліктів, на щастя, поодинокі.

## **7. Фріки.**

Фріками називають екстравагантних, неординарних людей з незвичайною зовнішністю і епатажною поведінкою. Часто ці люди відмовляються від соціальних норм і стереотипів, намагаючись ламати їх.

Вважається, що фріки — це представники молодіжної субкультури, але ними можуть бути і цілком дорослі люди. Часто фріками є представники творчого бомонду — письменники, поети, музиканти, художники. Крім незвичайного одягу фріки використовують такі прийоми для вираження своєї індивідуальності:

- татуювання, яке займає все тіло або його велику частину, деякі роблять татуювання на обличчі;
- зачіски в стилі «панк»: фріки часто роблять «ірокези», дреди, косички. Так само волосся вони люблять фарбувати в яскраві кольори: салатний, рожевий, небесно-блакитний, яскраво-фіолетовий тощо;
- пірсинг: на тілі та обличчі фріка можна побачити велику кількість сережок. Сережки вставляють в ніс, брови, соски, пупок, статеві органи. Мочки вух, ніс або губу часто прикрашають «тунелі» — це прикраса великого розміру, яке має наскрізний отвір;
- інші модифікації тіла для радикальної зміни зовнішності: медичні імпланти (наприклад, у вигляді рогів), розсічення язика надвоє, на зразок зміїного, модифікація зубів, шрамування і т.д.

У даній субкультурі є великий плюс – немає жодного негативного ставлення до світу і до «не своїх». Немає нічого такого, проти чого вони вороже виступають. Мінусом даної субкультури є саме їх свобода. Вона дає їм все, але ззовні на них вплинути майже неможливо.

В Україні фріки не надто поширені, передусім, через соціокультурні стандарти та недостатню толерантність до тих, хто надто відрізняється від більшості. Втім, окремі елементи «фріковості» зустрічаються у деяких представників шоу-бізнесу. Серед найвідоміших фріків – Валерія Лук'янова, більш відома як «Одеська Барбі», Леонід Кубицький («Демон Помсти»), «Луна» («Adulruna Rediviva», справжнє ім'я – Антон), «Марк Антоній», та Дарт Олексійович Вейдер.

## 8. Панки.

Представники цієї субкультури прагнуть максимально шокувати і дивувати оточуючих. Тому вони мають відповідний імідж: більшість панків перефарбовують волосся в яскраві кольори неймовірних відтінків, начісують, вибивають, фіксують будь-яким доступним способом в стилі «сторч». В середовищі панків величезною популярністю користується зачіска «ірокез».



Канонічний панк носить рвані джинси, заправлені або підвернуті під кеди або черевики.

Головною рисою зовнішності панку є «мертвий» стиль. Це зображення черепів, скелетів на телефонах, на одязі, на брелках, банданах. Частими ознаками панків вважаються численні татуювання і пірсинг, а також велика кількість нашивок і ланцюгів.

Як такої ідеології у панків не існує. Єдине, що їх об'єднує – це протест проти сучасного суспільства. Форм протесту може бути багато, від створення неймовірних зачісок до пропаганди анархії в будь-яких доступних місцях. Багато хто з них вживає наркотики, спиртні напої, токсичні речовини. Головний їх мінус – там де з'являються панки, починаються бійки, грабування, насильство з метою наруги над особистістю.

В Україні панки представлені доволі великою кількістю прихильників. Панк-культура розповсюдилась в нашій країні з 90-х років минулого століття, а її розквіт прийшовся на початок 2000-х. Причому якщо спочатку це були переважно тинейджери, то згодом ця субкультура «подорослішала», і зараз більшість складає молоді люди 20–27 років. Відбулися зміни і в гендерному відношенні: в 90-ті роки дівчат було 15-20 відсотків, то на 2012 рік їх було близько 40% (Онищук, 2012).

## **9. Хіпі.**

Субкультура хіпі – одна із старої молодіжної субкультури. Рух сформувався в Сан-Франциско в середині 60-х років ХХ століття як протест проти обивательщини. У основі ідеології хіпі лежить філософське вчення, пов'язане з «рухом Ісуса». Вони дотримуються пацифістських поглядів, сповідають ідею «непротивлення злу насильством», схильні до творчості. Основна форма проведення дозвілля – тусовки на флету з невгасаючими дискусіями, постійною полемікою і обов'язковим музиченням. Ці тусовки супроводжуються, як правило, вживанням алкоголю і наркотиків.

Хіпі нерідко поривають з домом, подорожуючи практично без коштів для існування. Відома любов хіпі до квітів (одна з назв руху – «діти квітів») і

до ходіння босоніж. Частиною ідеології хіпів є «вільна любов» зі всіма її (подекуди вельми негативними) наслідками.

В Україні рух хіпі сформувався доволі рано – наприкінці 60-х років ХХ століття у Львові. Особливістю їхньої діяльності була політична забарвленість, хоча прямого конфлікту з радянської владою вони намагалися уникати (Верещака, 2018). З 90-х років організований рух хіпі пішов на спад.

### **10. Моббери.**

У 2003-му році вперше заявили про себе моббери (флешмоббери) (від англ. flashmob – «миттєвий натовп»). Це мережеві користувачі, що ініціюють короткострокові вуличні акції. Технологія флешмоба достатньо проста: по адресах потенційних мобберов, що реєструються на відповідному сайті (наприклад, [www.flashmob.com](http://www.flashmob.com)), розсилається інструкція з викладом сюжету акції, переліком необхідних аксесуарів, вказівкою точного часу і шляхів відходу. Приклад флешмоб-акції: 30 серпня 2003 р. в Одесі біля півсотні мобберів, одягнених у все чорне, влаштували хвилину мовчання поряд з лялькою клоуна, що прикрашає вхід до місцевого «Макдональдс»; поклавши до ніг клоуна оберемок траурних квітів, натовп розсіявся.

Моббери – мабуть найменш ідеологізована з усіх субкультур, у них немає особливостей у зовнішності, стилі життя та соціальному статусі тощо. У флешмобах можуть приймати участь школярі, студенти, офісні працівники, програмісти, бізнесмени тощо. Їх субкультура – це не певний набір настанов, а радше засіб цікаво провести вільний час.

Існує «Спільнота Флешмоберів України», втім переважна більшість акцій мають локальний (регіональний) характер, а організація здійснюється за через тематичні групи в соціальних мережах.

### **11. Гопники.**

Гопник – представник радянської та пост-радянської субкультури, утвореної в результаті проникнення кримінальної естетики в робітниче середовище. Це людина, що вимагає гроші або інші цінні речі від інших

людей, шахрай, грабіжник, хуліган. Зазвичай походить з малозабезпечених сімей.

В середині 90-х років з'являється нове покоління гопників, не контрольоване організованою злочинністю або контрольоване у меншій мірі. Вони швидко проявили себе як «культурні вороги» більшості молодіжних субкультур. Будь-який підліток, що належить до іншої субкультури, може бути побитий, підданий сексуальному насильству, пограбований.

Характерні особливості гопів:

- Ходять зграйками по декілька осіб.
- Носять «кепку» та спортивні штани.
- Улюблене прохання: «дай рубас», «єсть двадцять п'ять коп», «займи гривень десять, завтра віддам, мамой клянусь».
- Усі один одного називають «васями».
- Лузають насіння («сьомки»).

Слід згадати і про основну ознаку гопа – слово «пацан», яким так гордяться всі гопи в Україні. Варто зауважити, що самі гопи себе називають так і не інакше, адже гопами вони себе йменувати соромляться. Представники ж нормального населення «пацанами» гопів називають рідко, деякі – з міркувань етичності, а інші – просто через класичне розуміння даного слова.

Стиль одягу середньостатистичного гопа виглядає приблизно так: спортивний костюм, кросівки, на верх цього може бути надягнута шкірянка або сільська дублянка (в зимню пору року), а найголовніше – «кепка», цей елемент одягу є гордістю і честю кожного гопа. Хоча досі у вжитку знаходяться класичні чорні «шапки-воровки». Стиль розмови гопів — українсько-російський суржик. Гопи зазвичай дуже обмежені і нецікаві особи, адже вони – наслідок незадовільного стану національної економіки і суспільно-ментальної ситуації. Представниками цієї субкультури є майже виключно хлопці.

## **11. Сатаністи та інші сектантські субкультури.**

Релігійні секти становлять велику проблему сучасності. Зазвичай релігійною сектою називають відокремлену групу людей, котрі відділились від конкретної церкви. Не важко зрозуміти, що в багатьох випадках це слово має характер ярлика, яким представники «панівного» релігійного напрямку позначають своїх ідейних конкурентів, але варто прийняти до уваги, що будь-яка нова релігія в цьому сенсі виступає як «секта».

Приміром, первісне (апостольське) християнство могло сприйматись сучасниками як одна з сект юдаїзма, наряду з есеями та іншими, і вже постфактум ранньохристиянські общини почали розглядатись як ядро Церкви. Не вдаючись до тонкощів релігієзнавства, зауважимо, що ми під «сектою» маємо на увазі релігійні та квазірелігійні об'єднання тоталітарного та деструктивного характеру. Тоталітарний характер проявляється в постійному контролі усіх членів сектантського руху, інколи це стосується навіть обмежень прав. Яскравими прикладами подібного сектантського руху слугують представники українського «Білого братства», ряду неопротестантських рухів, а також сатаністи.

Останні для нас особливо цікаві з огляду на їх більш виражену молодіжну спрямованість. Адже люди старшого віку вже пройшли болісний період соціалізації і для переважної більшості з них сатаністська атрибутика, театралізовані чорні меси, радикальні богоборчі ідеї не актуальні, та й просто нецікаві. А ось молодь до таких речей більш схильна.

З 80-х років минулого століття сатаністи діють і в Україні, але зазвичай це або одинаки, або невеличкі групи маргіналів. Серед відомих об'єднань – одна в Черкаській області (офіційно зареєстрована релігійна громада «Божичі», яку очолює колдун та окултист Сергій Небога) та одеська громада (товариство «Червоний Дракон», яке спочатку очолював дехто «Ворон», згодом – «Аманар» Андрій Балабан). Останнє «прославилось» не лише сексуальними оргіями, а й тим, що учениця Балабана – Діана Семенуха – пила кров неповнолітніх та використовувала її в сатанинських ритуалах.

Формально сатаністів можна розглядати як релігійне об'єднання, в деяких країнах «Церква Сатани» офіційно зареєстрована, проте роль власне релігійної складової не дуже висока. Тут релігійно-містичні інтенції виступають скоріш приводом для демонстрації певного протесту, нонконформізму, юнацького максималізму тощо. Втім, деякі сатаністські об'єднання набувають всі ознаки деструктивної секти, а саме:

- Секта постійно протиставляє себе з загальноприйнятими релігійними ученнями. Представники сект вважають, що загальноприйняті вчення існують декілька століть, але ніяких змін в земному житті не відбулось – люди постійно помирають, розгортаються війни та інші катастрофи. Саме їх вчення стає ковтоком «свіжого повітря», але реальною місією секти є руйнування суспільства. Дуже часто секти виступають в ролі освітніх організацій, які несуть «зерно істини» в народні маси.
- Повний контроль особистого життя учасників цього руху. Реалії секти такі, що тотальний контроль є першоджерелом функціонування організації. Секта всіляко регламентує правила поведінки, певні життєві пріоритети, право на використання певних матеріальних благ. Чим більш розвинений рівень тотального контролю, тим небезпечніша секта.
- Придушення прояву власного «Я». Постійно граючись людськими слабкостями, організатори сектантського руху впроваджують нові способи маніпуляції. Що стосується механізму залучення до секти, то план дій досить тонкий і обміркований. Основою виступає переклад особистої відповідальності на керівника секти. Людині більше не потрібно удосконалюватися та розвиватися, достатньо лише стати адептом секти та повністю довірити своє життя лідеру сектантського руху.
- Основою сектантського руху є корисливі мотиви лідера. Більшість сект мають обов'язковий ритуал – пожертвування у вигляді грошей та

нерухомості. Дуже часто корисливі мотиви непрямі, тобто представники сект беруть участь у різних політичних рухах, починають свою кар'єру з метою отримання подальшого доходу.

- Право приймати рішення про включення в секту того чи іншого індивіда належить саме харизматичному лідеру сектантського руху.
- Весь капітал має зосередитись в руках саме лідера секти. Це означає, що всі лідери сект оформлюють на себе «майно громади», насправді ж вони використовують це у власних цілях.
- Найголовнішою рисою дистрибутивних сект є возвеличення лідера, який намагається утримати у своїх руках владу шляхом наділення себе якихось магічних властивостей. Він може розповідати це членам секти, а вони свято вірять у те, що перед ними «посланець Бога/Сатани».

Повне відновлення людей від сектантських рухів проходить досить складно. Варто зазначити, що при декламуванні того, що в основі сектантського руху лежать цінності людини, її інтереси, рух спрямований проти самої особистості та її оточення. Головна мета секти – ввести в оману довірливих людей, та використовувати їх у своїх цілях. Лідер секти – такий собі «лялькар», який смикає за мотузочки ту чи іншу людину. В психологічній практиці зустрічаються звернення від людей, які розповідають, що заради сектантського руху покинули сім'ю та роботу. Ця практика досить поширена саме в деструктивних об'єднаннях.

Залежні люди часто звертаються за допомогою психотерапевта, з метою розв'язати проблему, вирішити життєві негаразди. На підсвідомому рівні людина розуміє, що це залежність, але вийти з тенет секти не так просто. Будь-які маніпуляції з боку секти можуть бути анульовані лише у разі ідентичної маніпуляції, котра буде більш потужною за силою.

Досить часто залежні люди не з власної ініціативи намагаються вийти з тенет секти, а з допомогою психотерапевта. В цьому випадку процес виходу з секти має бути аналогічним до парного танцю, де домінуюча роль

дістанеться спеціалісту. Золоте правило успіху: фахівець не може висловлювати свою негативну думку щодо діяльності секти, бо це лише активізує у людини таке явище як психологічний захист й вихід з секти стане не реальною місією.

Фахівці стверджують, що в останній час кількість деструктивних сект зросла, що обумовлено сучасним етапом розвитку суспільства. По-перше, ми живемо в інформаційному суспільстві, де інформація поширюється досить швидко. При такому темпі життя у людини не має часу на розв'язання своїх проблем, і звернення до секти є намаганням уникнути проблем у таких спосіб, перекладаючи відповідальність за своє життя на іншу людину (керівника секти). Особливо до такої практики схильна молодь, яка відчуває проблеми з соціалізацією, люди, які з тих чи інших обставин втратили сенс життя, а також самотні люди, які вважають, що саме в секті вони знайшли своїх друзів. Секти пропонують ілюзію комфорту, а їх керівники вміло використовують психологічні проблеми своїх adeptів задля власного збагачення.

Деструктивна секта має на меті лише затуманення свідомості людини та маніпулювання нею заради якоїсь вигоди. Вона є гарним бізнесом, який дозволяє витягувати з людей гроші та пригнічувати їх волю. Єдиним виходом з даної ситуації є лише робота з суспільством, інформування громадян про наявну епідемію «сектоманії».

В Україні сатаністи, про який було сказано вище, складають лише невеличку частину прихильників тоталітарних сект. Існують кілька класифікацій сектантських напрямів. Найбільш цікавою з них нам бачиться наступна:

1. «Церква – ні, Христос – так»: мормони та інші.
2. «Христос – ні, Бог – так»: групи східного походження, віровчення яких базується на суфізмі, буддизмі та індуїзмі.

3. “Бог – ні, релігія – так”. Представники цього напрямку наголошують на спрямуванні та саморозвитку певних можливостей особистості. У їх релігійній системі відсутній Бог або йому не надається домінантного значення (Церква Саєнтології тощо).

4. «Релігія – ні, sacrum – так»: прихильники магічних практик та ритуалів (спіритизм та сатанізм тощо) (Слівінський, 1999, pp. 8-9).

Отже, аналізуючи проблему соціалізації молоді в контексті субкультур, яка виражається в дефіциті засобів інтеріоризації соціальних норм суб’єктами неформальних молодіжних течій (мають характерні зовнішні ознаки, ідеологію і музичні переваги, що відрізняються від загальноприйнятих), ми акцентували увагу на найбільш яскравих і відомих співтовариствах.

Кожній субкультурі притаманні свої особливі риси. В основному до молодіжних субкультур приєднуються люди підліткового віку, які хочуть продемонструвати та довести дорослим свої власні погляди на життя. Згодом у більшості зникає бажання жити за цими канонами, і вони залишають ці угруповання. Деякі субкультури розкривають таланти підлітків у музиці, малюванні та літературі. Але агресивні та негативно налаштовані субкультури несуть велику загрозу як для самих підлітків, так і для тих, хто їх оточує.

Субкультури можуть формуватись за різними ознаками, але якщо йде мова про сучасну молодь, варто мати на увазі, що тут з великим відривом лідирує музика. Музика потенційно містить у собі можливості соціалізації в силу специфічної концентрації і трансляції емоційності, виконує комунікативну функцію, яка спрямована на об’єднання і згуртування людей. Соціалізуюча функція музики полягає в задоволенні основних соціальних потреб, властивих сучасній молодій людині: спілкування з однолітками, пошук однодумців, самоідентифікація із собі подібними, пошук нових ідеалів і цінностей, компенсація соціальної невизначеності своєї позиції в суспільстві.



Особливостями ресурсів музичної соціалізації є їх емоційна забарвленість, відчуття єднання в ході музичного взаємодії, які відповідають психологічним особливостям молодого віку і визначають ефективність використання музичних ресурсів у процесі соціалізації молоді.

Особливості соціально-політичного та соціально-економічного розвитку України віддзеркалюються і в наявних на її теренах субкультурах. Як ми бачили, більшість субкультур прийшли в Україну з Заходу, причому потрібен був деякий час, щоб західні віяння досягли її теренів (особливо це стосується «старих» субкультур). Звісно ж, українська ментальність до певної міри адаптує західні субкультури до своїх традицій. Втім, є й субкультури, які сформувалися в Україні ще за радянські часи і незалежно від Західної Європи та Північної Америки. Передусім, це субкультура гопів (гопників), яка й досі поширена серед частини української молоді.

### 3.2. Комуникативна діяльність віртуальних спільнот

Як було показано в попередньому підрозділі, соціалізація особистості (передусім, але не виключно – молоді) може відбуватися в форматі субкультурних об'єднань. Проте субкультури в тому чи іншому вигляді існували завжди, сучасний розвиток людства лише надав їм іншого вигляду. Передусім, це стало можливим завдяки поширенню інформаційних технологій, через що деякі субкультури набувають глобального поширення. Дійсно, люди можуть слухати музику, яка була створена в країнах, в яких вони ніколи не бували, вони можуть бути фанатами виконавців, яких ніколи «вживу» не бачили, вони можуть спілкуватися з однодумцями, які проживають в інших регіонах нашої планети тощо. І хоча є, так би мовити, локальні субкультури (приміром, ті ж гопники), більшість з субкультур все ж являють собою транснаціональні спільноти.

Але серед неформальних спільнот є й такі, чиє виникнення та розповсюдження пов'язано з інформаційними технологіями безпосередньо, які не могли би виникнути раніше, і які є прямим продуктом інформаційного суспільства. Їх також можна було б назвати «субкультурами», але на відміну від тих, про які вже йшла мова, у їх представників немає якихось зовнішніх ознак (конкретного стилю одягу, особливих зачісок, прийнятих в їхньому середовищі татуювання, пірсингу тощо). Представники цих співтовариств (за нечисленними винятками) не зустрічаються в тематичних барах, не відвідують спільні фестивалі або концерти, у них немає ідеологічних, релігійних або культурних уподобань, вони не відчують потребу у «живому» спілкуванні з однодумцями (а подекуди взагалі уникають будь-якого «живого» спілкування). Їхня діяльність майже повністю проходить у віртуальному світі, тому і називають їх «віртуальними спільнотами».

У вузькому сенсі віртуальна реальність – це штучно створений світ, в якому перебуває користувач за допомогою спеціальних гаджетів. Крім вже відомих VR-окулярів, з'явилися спеціальні шоломи, екрани та пристрої, за

допомогою яких зображення проектується на сітківку ока. В комплекті з окулярами або шоломами використовуються контролери, що дозволяють взаємодіяти з віртуальним світом. Для повноцінного занурення у віртуальність існують навіть спеціально обладнані кімнати, в яких можна не лише побачити та почути віртуальний світ, а ще й понюхати та помацати.

Втім, віртуальну реальність можна розглядати і в більш широкому сенсі. Ми маємо на увазі всю інформаційно-розважальну сферу, створену за допомогою комп'ютерних та інтернет-технологій. Це вже не просто «гра в шоломі», а певний світ, із своїми законами, внутрішньою логікою, цілями та досягненнями, зі своїми героями та аутсайдерами. Недарма сучасну епоху О.В. Халапсіс характеризує як епоху кремнієвої раси (Халапсіс, 2016), а в захопленні ідеями трансгуманізму бачить риси нової релігії (Halapsis, 2019).

В цьому підрозділі мова буде йти про віртуальну реальність в цьому другому сенсі, зокрема – її вплив на особистість, а також будуть проаналізовані віртуальні спільноти геймерів, блогерів, хікікоморі в аспекті комунікації в кіберпросторі. Будуть розглянуті особливості їх комунікативної взаємодії з точки зору впливу соціальних, культурних, особистісних і вікових чинників.

Предметом аналізу тут є віртуальні спільноти з погляду комунікації в кіберпросторі. Завданням даного підрозділу є позначення особливостей особистісного комунікативної взаємодії віртуальних спільнот в кіберпросторі. Для реалізації поставленого завдання зроблений аналіз деяких аспектів комунікативної діяльності таких спільнот, як геймери, блогери, хікікоморі.

Актуальність теми пов'язана зі стрімким підвищенням за останні десятиліття інтересом до віртуальних контактів як особистого, так і суспільного характеру, що викликав цілком зрозумілу реакцію вчених і філософів. Дослідження з комунікації (як «живої», так і віртуальної) вельми різноманітні. Наприклад, вплив комунікації на формування особистості детально аналізують М. І. Лісіна, Л. І. Божович, А. І. Крупнова, М. Аргайл.

Ці автори у своїх роботах виділяють основні мотиви, що визначають спрямованість особистості в спілкуванні. У роботах А. В. Мудрика, В. А. Богданова та ін. інтегральними поняттями, що відображають систему властивостей особистості, є наступні: «комунікативні якості особистості», «комунікативні здібності», «комунікативний потенціал особистості», «комунікативне ядро особистості». Наукове осмислення отримують питання формування комунікації в новій інформаційній культурі з використанням Інтернету в роботах Д. С. Авраамового, Б.Б. Багірова, І. М. Дзялошинського, Ю. А. Єрмакова, Б.Н. Лозівського.

В епоху глобальної комп'ютеризації модернізуються способи, форми, стилі комунікативних інтеракцій. Модифікований симбіоз спілкування більшою мірою переноситься до кіберпростору, яке займає важливу нішу в житті суспільства. У соціально-філософській думці актуалізується вивчення особливостей комунікації в інтернет-середовищі в якості одного з факторів соціалізації людини, специфіка новітніх спільнот.

Понятійний апарат соціальної думки збагатився за рахунок освоєння науковцями області знань, що стосується дослідження спільнот в їх різноманітності. Як зазначає М. Кастельс, поняття «спільнота» викликало ідеологічні суперечки між тими, хто відчував ностальгію за старим, прив'язаному до простору спільноті, і палкими прихильниками альтернативних спільнот, поява яких уможливив Інтернет (Кастельс, 2000, р. 132).

Мережево-комп'ютерна реальність щільно увійшла до нашого життя. Її архітектура дозволяє обирати той локус, в якому конкретна людина може найбільш комфортно почуватися. На відміну від реального життя, де кожен змушений рахуватись із соціальними нормами та об'єктивними умовами свого буття, у віртуальному світі можна подати себе в бажаному контексті, причому тут людська фантазія майже нічим не стримується. Невдаха в реальному житті може стати підкорювачем світу ілюзій, особливо якщо цей

світ він розділяє з іншими людьми, які визнають його досягнення як щось значиме.

Це соціалізація особливого гатунку, приваблива своєю необов'язковістю. Адже своє реальне «Я» можна замінити на «Я» віртуальне, вигадане частково чи повністю. І навіть якщо стратегія «підкорення світу» зазнала невдачі, в цьому зазвичай немає великої трагедії (хоч трапляються і особливі випадки, які можуть стати причиною глибокої депресії чи навіть самогубства), адже завжди можна змінити нікнейм, почати «з нуля», чи взагалі змінити один локус (форум, соціальну мережу, гру тощо) на інший.

Віртуальна реальність дає людям змогу навчатися, отримувати нову інформацію у будь-який час і будь-якому місці, спілкуватися з рідними людьми, які знаходяться за кордоном, проводити онлайн-переговори і отримувати вигідні контракти та багато чого іншого. До віртуальної реальності, безсумнівно, відносяться і соціальні мережі, за допомогою яких люди можуть спілкуватися з друзями, узнавати новини тощо; хтось шукає порозуміння, хтось кохання, хтось втомився від повсякдення, а хтось шукає друзів.

Людям легше об'єднуватися в мережі Інтернет, бо там можна зустріти однодумців з різних куточків своєї країни і світу. Крім того, розподіл ролей в віртуальному світі є більш чесним, ніж в реальності. Тут всі мають право на власну думку, майже ніхто не стає аутсайдером назавжди, а якщо це стається, то дуже легко знайти іншу спільноту в якій не буде ніяких проблем. В мережі кожен може виявити свою волю і думку, обговорити певне питання чи вирішити проблему разом, не збираючись в певному місці, що в сучасному ритмі життя часто проблематично.

Зазвичай в мережі об'єднуються люди, орієнтовані на певну проблему або загальну ціль. Наприклад, є спільноти, які обговорюють літературу, товари тощо. Навіть ті діалоги, що створюються в групах популярних месенджерів (Viber, WhatsApp, Telegram тощо), також до певної міри є віртуальними спільнотами, ціль яких обговорення робочих чи навчальних

моментів, тут же сповіщають новини, вимоги, відповідають на питання один одного. Тобто, це така ж спільнота, як і в реальності, але в ній можливо спілкуватися на відстані і в будь-який час.

Невід'ємною частиною віртуальної спільноти є те, що в процесі спілкування люди конструюють нові способи його регуляції. Майже у кожній спільноті є певні правила поведінки, а люди, які вступають в співтовариства, мають обов'язково дотримуватися цих правил, бо в більшості випадків адміністратори спільнот блокують користувачів-порушників. Саме такі міри і правила виступають новими видами поведінки та її регуляції.

Але не лише можливість спілкування на відстані є основною причиною утворення віртуальних спільнот. Їх перевагою є те, що тут присутня анонімність, і це грає важливу роль в рішенні вступити в віртуальну спільноту, тому що тут відсутній тиск, який завжди виникає при спілкуванні віч-на-віч, механізми «прагнення до заохочення» та «уникнення осуду». Легкість зміни кола спілкування також є однією з основних причин. Люди вступають в віртуальні співтовариства ще й тому, що тут можна зустріти осіб компетентних в певних питаннях, які мають життєвий досвід і можуть дати об'єктивне пояснення або пораду у вирішенні проблеми чи питання.

Створити віртуальне співтовариство (наприклад, групу в Фейсбуці) зазвичай доволі легко, але для того, щоб воно стало популярним, треба докласти чималих зусиль. Тут проявляється оборотна сторона інформатизації: за умови перенасиченості інформації, головною проблемою стає не її пошук, а фільтрація. Власники та адміністратори мережевих ресурсів вимушені робити певні дії, щоб користувачі обирали саме їх сайти/групи/співтовариства. Для цього вони пропонують цікаві теми, сприяють небанальним обговоренням, заохочують знавців обраної проблематики, і лише в разі цікавості контенту спільноти в неї будуть вступати користувачі. Тобто, віртуальна спільнота – це не лише спосіб

спілкування в мережі Інтернет, а й кропітка робота адміністратора і кожного члена співтовариства задля зацікавлення і самого себе і інших користувачів.

Віртуальна спільнота є ідеальною платформою для соціалізації, пошуку друзів, нових знайомств, однодумців. Легкість, простота, можливість спілкуватися в вільний час, можливість пошуку знайомств і подальшої дружби чи іншої взаємодії незважаючи на відстані, приваблюють користувачів різних поколінь та вподобань, а особливо молодь.

Люди у віртуальних співтовариствах можуть бути з різними поглядами на життя, з різними національністю, расою, віросповіданням. Віртуальна реальність може бути для людини схованкою душі: бути інформаційним середовищем, комунікативним, художнім, де в неї немає меж мислення та можна творити все, що заманеться; це майже необмежений простір для можливостей та ідей.

В цій великій павутині набагато легше, аніж у житті. Тут не висміють зовнішність, не критикують за те, що людина не така, як того хтось хоче, не будуть ганьбити. Справа в тому, що в кіберпросторі людина може при бажанні залишитися анонімною, щоб її знали виключно як «юзера». Саме тому багато дітей та підлітків можуть знайти ту підтримку людей, котру вони не знайдуть у реальному житті серед своїх однолітків. Це призводить до того, що формується нове покоління людей, які ідентифікують себе з іншими людьми, що одночасно «співіснують» у двох просторах – соціальному і віртуальному, але вважають за краще більшою мірою працювати і відпочивати, спілкуватися і розважатися в мережевому просторі.

Втім, далеко не всі бажають бути анонімами в мережі. Деякі користувачі, навпаки, використовують можливості Інтернету для того, щоб стати відомими, популярними, щоб про них узнало якомога більше людей. Якщо людина вже доволі відома, то для неї присутність в мережі стає чи не обов'язковою. Майже всі політики, діячі шоу-бізнесу, керівники громадських, релігійних, благодійних та інших організацій мають свої офіційні сайти, сторінки в соціальних мережах, подекуди наймаючи

спеціалістів (або доручаючи підлеглим) наповнювати їх контентом. Вони виходять з прагматичного принципу: ти відомий тоді, коли відомий в Інтернеті.

Офіційні сторінки відомих людей дозволяють також узнати їх власну позицію «з перших вуст». Справа в тому, що їх слова часто перекручують або ласі до сенсацій журналісти, або конкуренти/супротивники. Навіть в доінформаційну епоху було багато фейків та чорного піару, а в наш час їх обсяги збільшились багатократно. Офіційні сайти та сторінки певною мірою дають змогу цьому протидіяти. Втім, питання правдивості інформації – це вже тема іншого дослідження.

Поза сумнівом, особливий вплив віртуальна культура чинить на дітей і підлітків, у яких ще не склалася психіка, і для яких створення віртуальних двійників і часта зміна ролей ще більше можуть посилити втрату інтересу до реального життя. Але люди старшого віку також проводять час у віртуальному просторі, спілкуючись в уявному світі, який може сприйматися ними як справжня соціокультурна реальність. При цьому чим довше триває їх перебування у віртуальному просторі Інтернету, тим зрозуміліше, ближче і прийнятніше стають закони інформаційно-комунікативного середовища.

Розглядаючи окремо Інтернет-співтовариство, ми можемо стверджувати, що воно носить глобальний характер, тобто в ньому долаються всі реальні – часові, просторові, фізичні, інституційні та інші перешкоди комунікації. Співтовариство є комунікаційним тільки за тієї умови, якщо його члени є особистостями, які повноцінно комунікуються – якщо їх інтереси можуть бути вільно виражені і приймаються до уваги в спільному дискурсі.

Люди з близькими цінностями комунікують, як правило, більш інтенсивно, це характеризується близькістю світоглядів, загальних ідей і схожих ідеалів. Ці ознаки формують загальний комунікаційний код того чи іншого співтовариства. Процес комунікації стає простіше. Через деякий час учасники спільнот скорочують комунікаційний обмін і залишають його в



силу одноманітності в певному мікросоціумі. Унаслідок цього віртуальні спільноти, що розглядаються нами, як правило, мають вікові рамки. В даному випадку це підлітки від 13-ти до 18-ти років (геймери, хікікоморі), а також ті, хто більш відбулися як особистість, і реалізують себе у віртуальних спільнотах не тільки з емоційною метою, а й з комерційним підходом до творчості, молоді люди від 20 і вище (блогери).

Питання про формування спільнот в Інтернеті виникає з найперших днів його поширення. Баррі Веллман, що розробив концепцію мережевого індивідуалізму, стверджував, що онлайн можливі такі типи взаємодії, які мотивує не колективна ідентичність (тобто усвідомлення приналежності до групи), а індивідуальна зацікавленість. В роботі, написаній в співавторстві з Лі Рейні, Веллман зазначає, що комплексні соціальні мережі існували завжди, однак сучасні досягнення в області комунікаційних технологій допускають їх функціонування в якості домінуючих форм соціальної організації (Rainie & Wellman, 2012, p. 235).

Кіберпростір пов'язує людей майже незалежно від приналежності до соціального прошарку і географічного розташування. Мережа Інтернет надає можливість об'єднувати культури завдяки інтерактивній взаємодії і, як наслідок, змінювати реальність людей або створювати щось нове, як в самій мережі, так і за її межами. Зміна образу світу і способу життя під впливом інформаційних технологій призводить до формування нового типу особистості і суспільства в кіберпросторі. З'являється платформа, яка трансформує соціокультурну систему цінностей, простір, в якому людина отримує доступ до багатьох інформаційних і людських ресурсів.

Термін «кіберпростір» (англ. Cyberspace) – порівняно новий. Він був введений Вільямом Гібсоном, канадським письменником-фантастом. У 1982 р. він використовував його в новелі «Спалення Хром», опублікованій в журналі «Омні». Пізніше термін «кіберпростір» використовувався у романі «Нейромант». Кіберпростір як поняття міцно утвердилася в мережевій літературі, однак загальноприйнятого визначення немає досі. Сам цей термін

походить від слів «кібернетика» і «простір». Кібернетика – наука про загальні закономірності управління і передачі інформації в різних системах, а простір тут є місцем, де знаходиться інформація; так, кіберпростір стає простором інформаційних об'єктів і подій (Kostopoulos, 2017, pp. 89-90).

Кіберпростір як соціокультурний фактор впливає на суспільне життя, змінює просторово-часове сприйняття реальності і призводить до формування мережевого суспільства, яке складають певні групи людей, пов'язаних спільними інтересами (Wertheim, 2000, p. 20). Кіберпростір менше ніж за десятиліття перетворився не тільки в середу, в якій здійснюються міжособистісні взаємодії, але й активно ведеться економічна діяльність. Безпека інформаційних технологій стала чинником національної безпеки, питання розвитку телекомунікаційних мереж обговорюються як на рівні глав держав, так і на спеціальних сесіях Організації об'єднаних націй, інших авторитетних міжнародних форумах.

Поява кіберпростору як особливого середовища віртуального проживання (перебування) людини, призвело до зміни вже сформованих в соціумі архетипів, ритмів функціонування, естетичних образів, моделей економічної діяльності та форм соціальних взаємодій. При цьому соціальна система кіберпростору буквально за два десятиліття пройшла шлях від рівня «примітивних» до рівня «розвинених» (диференційованих) товариств.

Віртуальне співтовариство являє собою певну кількість людей, які підтримують регулярне спілкування за допомогою мережі Інтернет. Термін «віртуальні спільноти (virtual communities)» популяризував Говард Рейнголд в однойменній книзі (Rheingold, 2000). У таких спільнотах зв'язки її членів індивідуалізуються, оскільки кожен вибудовує свою власну мережу. Також можна виділити наступні відмітні ознаки: зростання кількості учасників (до декількох мільйонів чоловік), велика часова протяжність в організації взаємодії, його індивідуалізація (Rheingold, 2000, p. 15). Подібні спільноти можуть функціонувати як за умови існування спільних інтересів учасників, так і за наявності динаміки обговорення тієї чи іншої теми. Інтереси можуть

бути також непрямі, сконцентровані на особистих уподобаннях учасників діалогу/полілогу.

Від звичайної спільноти віртуальне відрізняє анонімність і можливість зміни соціального статусу. Презентація особистості може відбуватися шляхом «рольової гри». Можливість змінювати ідентичність в просторі комунікацій допомагає презентувати учасника як його бажану проекцію себе. Учасники віртуальних спільнот складають бажану проекцію своєї особистості і таким чином відчують себе більш впевнено. Так, зустрічаються варіанти спілкування в мережі, орієнтовані на зміну стратегій уявлення статі. Емоції в мережевому спілкуванні компенсуються «емоджі смайлами» – спеціально розробленою системою знаків для передачі того чи іншого настрою, реакції. Організуючим центром є інтерес, який може згуртувати певні групи людей на території кіберпростору в співтоваристві.

Чи стає сучасне суспільство більш замкнутим і менш комунікабельним з приходом подібного інструменту реалізації дружби, любові, можливості пошуку спільних інтересів? Проаналізувавши такі віртуальні спільноти, як «геймери» і «блогери», ми прийшли до висновку, що їх представники об'єднуються в групи через незадоволеність власним життям. Як правило, вікові категорії учасників цих співтовариств від 15-ти до 19-ти років (геймери) і від 18-ти до 25-ти (блогери). Це приблизні рамки, що дають можливість виявити ознаки флуктуаційних процесів в контактах представників даних комунікативних спільнот. Представники аналізованих віртуальних спільнот, як правило, цілком захоплені своїми інтересами, які стають життєво-необхідною основою існування.

У блогерів бажання займатися творчістю (в даному випадку, його презентацією саме у віртуальному просторі) є спробою відходу від істинного Я. Символічні образи, створені для презентації особистості, є сублімацією ідеалу, якого представники цього співтовариства хотіли б досягти шляхом «входження в роль», можливо навіть скопійовану з якою-небудь реальною особистості. Більшість людей у фантазіях тяжіє до використання готових,

випробуваних іншими стереотипів поведінки. Відбувається це як: а) внаслідок конформізму (наслідування як відхід від відповідальності, фроммівська «втеча від свободи»), так і б) завдяки феномену «обмеженої раціональності» (Г. Саймон) – готове рішення застосувати легше, ніж придумувати своє.

Геймери – (від англ. Game – гра) гравець, людина, постійно грає в комп'ютерні ігри, і навіть вбачає в іграх сенс свого життя. Геймери вважаються новою субкультурою, і увійшли в цей список в 2013 році, після визнання кібер-спорту. Незважаючи на те, що термін включає в себе людей, які не вважають себе повноправними гравцями, ними часто називають тих, хто проводить багато часу за іграми або цікавиться ними. Найчастіше геймерами є підлітки, у яких гра фактично займає увесь вільний від навчання час.

Субкультура геймерів зародилася нещодавно. Комп'ютерні мережеві ігри для молодих людей – це можливість спілкуватися в дії: разом з іншими, часто іноземними, однолітками проходити завдання та перемагати ворогів. Існують також і немережеві ігри, у яких чисто розважальна функція. Багато ігор типу «Діабло» чи «Варкрафт», які дуже поширені у молоді, мають сюжет, і процес проходження перетворюється нібито в читання книги, де є скелет — сюжетна лінія, а решту потрібно нарощувати на скелет самостійно. Очевидно, залишилося дуже мало підлітків, які жодного разу в житті не сідали за гру. А є й такі, які буквально живуть в цій віртуальній реальності. Іноді ігри негативно діють на психіку підлітків, у батьків таких ігromанів часто виникають з ними проблеми, вони стають дуже агресивні та знервовані.

Геймер за зовнішнім виглядом нічим не відрізняється від звичайної людини. У геймерів свій жаргон, свої клуби за інтересами. Свій кінематограф, нарешті: останнім часом популярні ігри екранізують досить часто, досить згадати «Лару Крофт», «Doom» чи «Ненсі Дрю». Тепер ось і своя література, наприклад, серія романів «S.T.A.L.K.E.R.»

Втім, ігри діють не тільки негативно – вони розвивають бистроту реакції та швидкість думки, наполегливість та цілеспрямованість, навіть спритність. Ігри через Інтернет допомагають підучити англійську та розширити коло своїх знайомих. Американські дослідження доводять, що геймери, які прийшли в бізнес (відповідно досить юні хлопці), демонструють небачені результати, оскільки бізнес для них – та ж гра.

А. В. Мудрик підкреслив, що «комп'ютерна гра дає гравцеві можливість відчувати себе як свій ідеал» (Мудрик, 2011, р. 210). У рамках віртуального співтовариства ми дійсно можемо спостерігати експерименти його учасників з різними масками, які можуть відобразити їх приховані бажання, побоювання, потреби. Учаснику гра дає можливість сконструювати персонаж, який стає його альтер-его і може діяти так, як йому хотілося б реалізовувати себе в житті. Залежність від ігор настає унаслідок того, що людина перебуває в утопічному світі, що дає їй можливість активізувати власні потреби особистості, реалізувати потенційні можливості, приймати рішення, ризикувати, брати на себе відповідальність і здійснювати керівництво.

Якщо геймер грає в певну гру впродовж значного часу, він буде шукати співрозмовника за своїм типом і за своїми інтересами. Наприклад, одним із найбільш організованим різновидом геймерів є «квакери» – прихильники комп'ютерної гри «Quake». Реальне спілкування і спілкування в грі з іншими справжніми людьми практично не відрізняються. Деякі геймери керуються твердженням: «я можу прожити тисячі життів в іграх, але тільки одну в реальному світі». Як правило, представники цього співтовариства – люди, в силу різних причин позбавлені реального кола спілкування (за винятком особливих випадків, причина тут завжди одна – незадоволений комунікативний потенціал людини). Нехай віртуальне життя в іграх – це якийсь сурогат, але, за відсутності будь-якого іншого, він виконує функцію духовних ліків для таких людей, але в теж час допомагає йти від необхідності

прийняття рішень, активності в реальній дійсності, створює віртуальну залежність, схожу з хімічною залежністю від тютюну, алкоголю, наркотиків.

Подібне віртуальне життя завдає шкоди фізичному, психічному здоров'ю людини, а також її матеріальному добробуту. В іграх людина приймає задалегідь «виготовлений» сценарій з набором сюжетних ліній, персонажів тощо (Madigan, 2016, pp. 18-21). Граючи в комп'ютерну гру, людина діє відповідно до запрограмованих скриптів. У відеоблогінгу ситуація інша – автор діє більш творчо, що все ж не виключає діяльності з певними «скриптами».

Представники даних спільнот багато часу проводять в кіберпросторі, що впливає на повноцінну життєдіяльність в реальному світі. Фактично, встаючи на цей шлях, вони квазісоціалізуються, і подібна спроба самоствердження особистості є скоріше псевдосамореалізацією.

З розвитком технологій VR геймінг вийшов на нову стадію. Віртуальна реальність не просто демонструє людині якусь сцену, а дозволяє бути її частиною. Можна побачити речі по-новому, відчувати себе іншою людиною, і навіть стати покращеною версією самого себе. Ця технологія вже успішно працює в іграх, але також може докорінно змінити систему освіти. Діти будуть не просто вчити історію, а стануть її частиною, опинившись у ролі реальної історичної особистості. Замість того, аби читати про археологію, вони займуться віртуальними розкопками. В медицині ця технологія вже зараз використовується для навчання лікарів, які проводять у віртуальному світі операції, практично ідентичні реальним.

Ще одна перевага VR в тому, що вона дозволяє отримати більший спектр емоцій, ніж за використання звичайних пласких екранів. Коли граєш в ігри на стандартному моніторі або телевізорі, важко асоціювати себе з героєм гри.

Але, слід зауважити те, що VR може понести за собою великі та страшні наслідки. На даний момент віртуальна реальність більш реалізується та прогресує в іграх, а як відомо, ігроманією більш за всіх страждають

підлітки. Підлітки проводять за комп'ютером весь вільний час, граючи в різні ігри, де перед ними відкриваються такі можливості, про які мріють всі діти: сила, вміння літати, володіння зброєю та ін. А знаючи можливості віртуального світу – це щось з ролі фантастики, після якої дітей важко «привести до тями».

Однією з найголовніших проблем обміну реального життя на віртуальне є деградація. Під час гри в людини працюють тільки зорові та рухові нерви, що призводить до зниження розумової діяльності. Згідно з досвідом, молоді сім'ї часто дають дитині смартфон або планшет, щоб вона не відволікала їх від своїх справ, граючи в ігри або переглядаючи відео на різноманітних платформах. Звичайно, на старті це виглядає дуже «зручним та цікавим» методом відволікання дитини від капризів та постійних криків, але що потім дитина йде до школи, і їй вже не цікаве слухати вчителя тому, що в неї є пристрій, який зможе завжди розважити. Зараз майже в кожного школяра початкових класів є смартфон, на якому завантажено кілька десятків ігор. І навіть дитині «прокачувати» себе, долаючи на це великі сили та купу часу, якщо можна без проблем прокачати якогось персонажа на телефоні або комп'ютері та отримати від цього насолоду? Адже зараз доба нанотехнологій, і людство вирішило створити віртуальний світ, в якому дитина або доросла людина може «вдосконалювати» себе через VR.

Можливо, що саме боротьба за краще життя спонукає людей втікати від дійсності. У сучасному світі складно вижити, багато втрат на шляху до успіху і не кожен здатний це витримати. А в іграх або інтернеті все легко. Там людина є тою, якою вона хоче бути, вона є там, де бажає. А головне – це не потребує багато зусиль. Часто слабкі за характером люди, які неспроможні вижити у реальному світі, які не можуть самореалізуватися, схильні відмовлятися від жорстокого світу людей, аби поринути в ілюзію, де легко завоювати авторитет і стати героєм. Часто це ті, кого не сприймає суспільство, які не мають здібностей до кар'єрного росту, які не мають у житті того, що можуть мати в грі: кохання, гроші, вдачу, другу спробу.

Можливо, деякі люди вдаються до віртуальної реальності щоб мати змогу скрити всі свої недоліки і придбати багато з того, що не можуть мати у реальному житті. Тобто, це своєрідна спроба боротьби з своїми комплексами. Звичайна особа, яка не привертає уваги оточуючих, або ця увага є, але вона проявляється в насмішках, презирстві чи в фізичному насильстві. Якщо ж в такому випадку ця людина ще і не отримує підтримки з боку сім'ї або від друзів, то в неї розвивається неповага до себе і до оточуючих, комплекси, і взагалі ненависть до життя.

У світі близько 1,8 млрд. геймерів, і значна кількість серед них – підлітки і навіть діти. Є серед них ті, хто у віртуальному світі майже повністю забуває про світ реальний. Через комп'ютерні ігри у дітей та підлітків псується психіка, великий час проведення за комп'ютером псує зір, поставу хребта, падає успішність в школі чи в університеті. Такі діти мало спілкуються зі своїми однолітками, бо реальне спілкування їм вже не цікаве і вони вважають що краще побути в світі орків, драконів і т.д. Втім, дослідження впливу комп'ютерних ігор на поведінку дорослих і дітей (включаючи ігри, що містять сцени насильства), так і не дали однозначної відповіді, чи здатні відеоігри викликати агресивну поведінку.

Рольові ігри можна поділити на три категорії:

1. Ігра з видом від першої особи. Даний тип гри найбільше затягує людей в віртуальний світ, так як людина бачить його як реальний і входить в роль героя. Через кілька годин гри, гравець починає втрачати зв'язок з реальним світом, він стає повністю сконцентрованим на віртуальному світі. Людина може серйозно сприймати роль персонажа і переживати всі ті емоції, що і він, і дії свого героя вважати своїми.

2. Ігри з видом від третьої особи. Цей тип характеризується меншою в порівнянні з попереднім силою входження в роль. Гравець бачить з боку, керуючи діями цього героя. Персонаж носить менш виражений характер, але й тут має місце емоційні прояви.



3. Управлінські ігри (стратегії, покрокові стратегії). Цей тип називається так тому, що гравцю треба керувати діяльністю підлеглих – комп'ютерних персонажів. У таких випадках геймер виступає в ролі керівника – командира загону, генерала, глави держави, навіть «бога», який керує історичним процесом. Але людина не бачить свого комп'ютерного героя, а сама йому вигадує роль. Внаслідок цього глибина занурення в гру буде тільки у людей з розвинутою уявою. Мабуть, стратегічні ігри серед інших рольових найменш шкідливі для геймерів, адже людина занурюється у віртуальний світ лише частково.

Є й інші типи ігор, і серед них можна знайти навіть досить корисні, які здатні розвивати людину, вчити її різним навичкам. Іноді навчання відбувається в ігровій формі (наприклад, вивчення іноземних мов), і такий досвід є доволі позитивним.

Хвороблива залежність людини від комп'ютерних ігор відома як «ігроманія». Є реабілітаційні центри для хворих на ігроманію і існує багато методик для лікування. Ігрова залежність є психологічною проблемою, найчастіше від цього страждають хлопці, чоловіки і порівняно невеликий відсоток дівчат.

В наші часи існує багато анонімних спільнот, де людина може зізнатися, що вона залежна від ігор. Завдяки цим співтовариствам люди спілкуються і діляться своїм досвідом, порадами. Так само там є люди, які поборолі ці залежності і вони допомагають іншим на цьому шляху. Коли залежна людина відвідує такі спільноти багато разів, у неї підвищується ефективність в лікуванні цієї проблеми.

В рамках кіберпростору виділяють ще одну спільноту зі схожими ознаками, які з'являються внаслідок соціокультурних та індивідуальних чинників. Хікікоморі – японський термін, що позначає підлітків і молодь, які відмовляються від соціального життя і часто прагнуть до крайньої ступеня ізоляції і самоти. Ці люди майже не залишають свою квартиру/дім, повністю

занурюючись у віртуальне життя, а все необхідне вони замовляють через Інтернет.

У соціальних мережах «Хіккі» існує також як ярлик, що накладається на людей, які страждають соціофобією. У цих людей немає друзів, вони відчують складності при спілкуванні з оточуючими. Часто прикривають себе подібним ескапізмом особистості, які просто відмовляються бути соціально-активними через небажання заробляти на життя. Вони вибирають самотність внаслідок конфлікту з реальним світом. Конфлікт же відбувається з причини відмови від адаптації в соціумі як повноцінної особистості з характерними інструментами існування. Будучи не в силах змінити обставини (не важливо, об'єктивні чи суб'єктивні причини за цим стоять) і відчуючи свою «недоречність», така людина створює собі ерзац реальності у вигляді хікікоморського стилю життя (Bowker, 2016, pp. 135-137). Часто у Хіккі поріг соціальних потреб настільки низький, що їм просто не потрібні люди для спілкування.

Хікікоморі – часте явище в сім'ях середнього класу, рідше зустрічаються ті, хто вийшов з сімей з достатком нижче середнього. Відсутність чітких життєвих і кар'єрних орієнтирів робить їх уразливими, призводить до самоізоляції і перетворенню в хікікоморі.

Аналізуючи віртуальні спільноти геймерів, блогерів, хікікоморі в аспекті комунікації в кіберпросторі, ми дійшли до висновку, що в рамках мікросоціуму цих груп формується віртуальна комунікація з певними особливостями, які створюють їх представники. Віртуальної комунікацією є спілкування з віддаленим партнером або групою, опосередковане комп'ютером і телекомунікаційними системами.

Інтернет-спільнота блогерів комунікує в кіберпросторі шляхом викладення своїх думок і ідей за допомогою авторського контенту. У блогу є, як правило, коло читачів, які підписані на нього, або постійно його відвідують з метою прочитати нову інформацію, виражену в текстовій або

відео формі, і висловити свою думку. У своєму блозі автор може приміряти на себе різні образи, створюючи проекцію свого уявного «Я».

Представники інтернет-спільноти геймерів у всесвітній павутині позиціонують себе суто як герої якої-небудь відеогри. Під час ігрового процесу геймерів відбувається самоізоляція від соціуму і саме занурення у віртуальне життя. На відміну від блогерів, чия діяльність розвивається завдяки творчому підходу, геймери виражаються лише за допомогою вже запрограмованих скриптів.

Відмінною рисою представників спільноти хікікоморі є низький рівень адаптації в соціумі. Комунікаційні здібності даного співтовариства в інтернеті проявляються допомогою створення блогів в текстовому форматі (як блогери) або в чатах під час відеоігор (як геймери). Будь-яка інтернет-спільнота як один з факторів соціалізації представляє людину не як повноцінну особистість, а як ту чи іншу маску, яку вона приміряє собі.

Також треба зазначити, що розглянуті спільноти суттєво відрізняються щодо відношення та критеріїв ієрархічності. Загалом, ієрархія в віртуальних спільнотах має досить умовний характер, і «соціальні ліфти» в них працюють більш швидко, аніж в реальному житті. Вже інша справа, що бенефіції від підвищення соціального статусу в Інтернеті та реальному житті також неспівмірні (принаймні, зараз).

Найбільш ієрархічною (при всій умовності такої характеристики) є спільнота геймерів, особливо якщо йдеться про онлайн-ігри. Рейтинг балів, членство в клані (гільдії) та місце в ньому (лідер, офіцер, ветеран тощо) для багатьох геймерів можуть мати більше значення, ніж сама гра, особливо на високих рівнях, коли новизна початківця зникає, а завдання (місії) стають однотипними. Почуття своєї значимості та гордість з приводу високого місця в ієрархії гри можуть бути чи не головним фактором, який тримає досвідченого геймера в грі.

В спільноті блогерів ієрархія також має велике значення, але вона формується зовсім іншим чином. Якщо для геймера головне – це ігрові бали

та ті досягнення, які передбачені розробниками гри, то для блогера головне – це популярність серед реальних людей. Якщо його сайт, сторінка в соціальній мережі, канал в YouTube має багато підписників, які регулярно заходять на відповідний ресурс та переглядають контент, то блогер може з цього приводу не лише тішити своє его, а й заробляти непогані гроші на рекламі та мати інші соціальні переваги. Тобто, хоча діяльність блогерів проходить в віртуальному світі, вони зорієнтовані виключно на реальних людей, на яких треба справити враження та заслужити їхню прихильність (ми не розглядаємо зараз випадки «накручування» підписників за рахунок «мертвих душ» та ботів, адже реальна користь з цього дуже невелика, і не можна стати популярним блогером серед ботів). Відповідно, серед всіх віртуальних спільнот блогери найбільш соціалізовані, але серед них ієрархія як така або умовна, або відсутня взагалі.

Якщо ж брати хікікоморі, то оскільки вони не спрямовані на спілкування з іншими людьми, то в них соціальна ієрархія як така майже повністю відсутня.

Бачимо наступну картину: геймери найбільш ієрархічно залежні, але майже не соціалізовані, у блогерів майже відсутня ієрархія, проте вони найбільш соціалізовані, хікікоморі байдужі як до ієрархії, так і до соціалізації.

Людина з давніх давен грала в ті чи інші «соціальні ігри», приміряючи на себе різні соціальні ролі та створюючи собі певний імідж, який би сприймався іншими членами суспільства як певне «належне» та «бажане» так, як бачить «належне» та «бажане» вона сама. Навіть протест проти суспільства, ігнорування правил та норм майже завжди відбувається в соціально орієнтованих формах, як правило – з елементами провокації. Тому коли молода людина каже, що їй не цікавить думка інших щодо її зовнішності та поведінки, і на підтвердження цьому вона обирає найекстравагантнішу зовнішність та найскандальнішу поведінку, то це означає лише те, що вона відчуває себе занадто самотньою, і бажає звернути на себе увагу, якій їй

конче не вистачає. Тому хоча більшість субкультур в тій чи іншій формі позірно протиставляють себе суспільству, насправді їхні члени не лише не є вільними від свого оточення, але й навпаки, потребують особливої уваги.

Чому ж молодь воліє втекти від світу реального та «оселитися» в віртуальному? В житті майже кожної молодої людини буває такий час, коли вона прийняті соціальні норми та правила починає розглядати як «застарілі» та «безглузді», вона зайнята пошуками свого «Я», і подекуди ці пошуки відбуваються у формі бунту. Розглянуті в попередньому підрозділі субкультури більшою чи меншою мірою є наслідками такого бунту. Втім, дуже скоро молода людина розуміє, що незвична зачіска чи вбрання можуть шокувати хіба що кількох бабусь, але цей її бунт світ не змінить, тому для того, щоби бути успішним, треба приймати ті правила, які існують. Тому в більшості випадків після 20-ти років люди або взагалі полишають субкультури, або вони стають для них щось на зразок хобі.

А ось з віртуальним життям ситуація дещо інша. В іграх, в соціальних мережах тощо людина дійсно може змінити реальність (нехай і віртуальну), нав'язати їй свої «закони» та ідентичність. Якійсь незграбний та закомплексований юнак в онлайн грі може видавати себе за темного володаря Всесвіту, і інші юзери можуть навіть сприймати таку його ідентичність. Якась дівчина, яку сусіди сприймають як «сіру мишу», за допомогою Фотошопу може стати «королевою Інстаграму».

Звісно, можна сказати, що така зміна іміджу є суто віртуальна і жодним чином не стосується реальності. Проте, імідж – справа інтерсуб'єктивна, і якщо тисячі людей (а в окремих випадках – навіть мільйони) сприймають твою віртуальну ідентичність, вона стає частиною ідентичності «реальної».

Зважаючи ж на кількість людей, які щодня занурюються у віртуальний світ Інтернету, можливість опанувати таку силу, або хоча б бути до неї дотичним – це серйозна спокуса, тому не дивно, що багато хто з молоді воліє жити життям, де вони самі вирішують, як себе подати, яку роль грати, як виглядати (зокрема, використовувати своє, нехай і дуже «прилизане», фото,

чи обрати в якості аватару певний ідеалізований образ) тощо. І це – зовсім інший досвід, аніж у випадку, коли людину сприймають як «свою» лише кілька друзів.

До того ж, молоді люди бачать, що цей віртуальний світ не такий вже іграшковий, адже в ньому поряд і поруч з ними «живуть» і доволі дорослі та успішні люди. Сьогодні жодна серйозна структура – комерційна, політична, громадська, релігійна – не може обійтися без свого сайту та сторінок в соціальних мережах, прихильність користувачів Інтернету важлива для будь-якого бізнесу та публічної особи.

Так чи інакше, без Інтернету в сучасному суспільстві жити практично неможливо. Втім, варто розуміти, що віртуальне життя не повинне заміщувати собою життя реальне, бо інтернет-залежність згубно впливає як на психіку, так і на соціалізацію особистості. Важкі випадки інтернет-залежності вже кваліфікуються як психічне захворювання, яке досить важко піддається лікуванню. На жаль, молоді люди особливо вразливі щодо згубних аспектів віртуального життя, і це є великою проблемою для фахівців, які працюють з молоддю.

### 3.3. Маргінальність як форма девіантної поведінки

Як було показано в двох попередніх підрозділах, соціалізація особистості може приймати різні форми, в тому числі й ті, які доволі суттєво відрізняються від прийнятих в суспільстві стандартів. Проміж іншим, ми підіймали проблему маргінальності; зараз вважаємо за потрібне зупинитися на цьому питанні більш докладно.

Метою дослідження останнього розділу нашої дисертації є з'ясування сутності маргінальної особистості крізь призму творчого постмодерного дискурсу. Поставлена мета передбачає вирішення таких конкретних завдань: аналіз поняття «маргінальність», виокремлення типів маргінальної особистості, вивчення специфіки втілення образу маргінальної особистості в постмодерних творах сучасної української прози.

Досить ґрунтовно проблему маргінальної особистості досліджували зарубіжні (Р. Парк, А. Антоновські, Р. Хінрікс, К. Мангейм, М. Фуко, Л. Гумільов) та українські науковці (В. Кизима, Ю. Павленко, Р. Симоненко, В. Скоблик, О. Донченко та ін.). Однак вичерпних досліджень цього поняття крізь призму постмодерної естетики практично не існує.

Особистість – це творець і творіння соціуму, що несе на собі відбиток усіх його суперечностей. Тут мова йде не лише про антропологічні якості людини, що виштовхують її за межі природного світу в його завершеності (в цьому ракурсі доречні протиставлення «людини» і «природи» так, начебто ці дві сутності реально існують в своїй абстрактно фіксованій визначеності), а й (передусім) про ті засади ідентичності та самосвідомості, які формуються в конкретно-історичному суспільстві з його фактичністю. Людина тут є не формальною (поза часом та простором) маніфестацією духу, а живою та культурно обмеженою істотою, чия діяльність розгортається в координатному просторі породжених історією відповідного соціуму смислів. Останні міцно тримають особистість в своїх тенетах, проте їх влада лише на перший погляд може здатися непереборною. Насправді смисли самі

потребують зовнішніх зусиль для самовідтворення, і це робить їх залежними від об'єктів власного контролю. Оскільки людина в процесі соціальної адаптації неодмінно вносить додаткові невідомі, почасти несвідомо, іноді – помилково, а часом – у силу бунтарського духу, то відтворення культурних кодів навіть за сприятливих умов не буде простим повторенням.

Остання обставина, власне кажучи, і відповідає за те, що суспільство взагалі розвивається. Сам по собі розвиток не є лихом або благом, але він може бути таким для особистості, яка якісно інтерпретує характер змін та вибудовує відповідну стратегію. Остання повинна бути релевантною не лише тому стану справ, що наразі існує, але й майбутньому, принаймні, в його найголовніших рисах.

Проблема в тому, що впізнати риси майбутнього в сьогоденні дуже непросто, особливо в перехідних суспільствах. Навіть якщо людина знає про сам факт переходу, визначити його траєкторію, а тим більше – перебудувати свою стратегію таким чином, щоб безболісно вписатись в прийдешні зміни, може не кожний.

Швидкоплинні процеси соціальної трансформації часто залишають людину відторгнутою та відкинутою на периферію; особистість залишається на зламі соціального або за його межами. Маргінальність – одне з таких явищ, термінологічно зафіксованих соціальною філософією нещодавно. Громадська думка, реакція державних інституцій на явище маргінальності й до сьогодні в цілому залишаються негативними.

Вперше запропонував визначення «маргінальна особистість» Р. Парк в 1928 році (Park, 1928). Він сформував його для характеристики соціально-психологічних наслідків неадаптації мігрантів (іммігрантів) до вимог урбанізації як способу життя. Загалом, можна стверджувати, що це індивід, який перебуває на межі різних культур, які подекуди конфліктують одна з одною.

Загалом існує американська та європейська традиція трактування поняття «маргінальності». Перша ґрунтується на вивченні культурного



конфлікту, який виникає під час переходу особистості з однієї спільноти в іншу з відмінною культурою, субкультурою, стилем життя. Другій ж властиво дослідження структурної (соціальної) маргінальності, з акцентуванням на її об'єктивній соціальній зумовленості, визначенні умов та чинників цього явища.

В американській традиції маргінальність вивчається передусім крізь призму культурного конфлікту, який виникає у особистості, яка потрапляє в інше культурне (субкультурне) середовище. Цю традицію заклав ще Р. Парк, який досліджував іммігрантів, і через них вийшов на поняття «маргінальності». Р. Парк відзначав (Park, 2017, pp. 12-17), що періоди переходу і кризи в житті більшості людей схожі з тими, що переживає іммігрант, коли залишає батьківщину. Маргінал, за Р. Парком, набуває комплексу негативних психологічних ознак: серйозні сумніви у власній цінності, невизначеність зв'язків із друзями, страх бути ізольованим, хворобливу сором'язливість, самотність і надмірну мрійливість, гіпертрофоване занепокоєння щодо власного майбутнього, прагнення уникати будь-яких ризикованих вчинків, нездатність насолоджуватися життям та впевненість у несправедливому ставленні оточуючих.

Е. Стоунквіст вважає за можливим подолання культурного конфлікту, з яким стикаються іммігранти, але для цього потрібен певний час (близько двадцяти років). На його думку, це подолання включає три стадії. На першій стадії особистість не усвідомлює сам конфлікт, а лише намагається сприйняти панівну культуру. На другій стадії конфлікт усвідомлюється. І третя стадія передбачає успішне або неуспішне пристосування до ситуації (Stonequist, 1937, pp. 161-163).

Втім, маргінальні особистості – це не лише люди, які опинились на межі двох культур, це стається і при переході з одного соціального прошарку в інший. Це ніби і відбувається зовні, за певними причинами, але психологічно людина ще залишається в попередньому прошарку. Це

виражається в її звичках, поведінці, мисленні. Такі люди не відчують себе своїми ні в минулому, ні в теперішньому, вони ніби десь посередині.

Тобто, проблема маргінальності та маргіналізації стосується не лише іммігрантів. Після промислового перевороту життя значної кількості населення метрополій суттєво змінилося. Ті, хто звик жити та працювати в сільській місцевості або невеликих містах, мали пристосовуватись до нових умов життя, і не завжди це були зміни в хорошу сторону. Більшість змін проходила у зв'язку з привнесенням чогось нового у побут, промисловість, сільське господарство та ін. А в колоніальних країнах взагалі людям насаджували чужу культуру, мову, віру тощо. Це відбувалося навіть тоді, коли культури колонізатора та колонізованого населення були кардинально різними.

Саме такі відмінності і формували маргінальність. Люди були вороже настроєні на зміни, але під тиском здавались і тим самим опинялись на межі двох «світів». Вони не могли психологічно відмовитись повністю від свого минулого і віками встановленого, але не могли і відчувати себе вільно в нових умовах.

Маргінальність характеризується, перш за все, неможливістю або свідомим небажанням особистості адаптуватися в нових соціальних умовах, що призводить до заперечення тих чи інших культурних, моральних цінностей і норм.

Якщо розділити соціальних маргіналів на тих, хто опустився на «соціальне дно» і тих, хто знаходиться в ситуації зміни одного соціального статусу на інший, то можна побачити відмінність і в їх психологічних рисах. У процесі зсуву на «соціальне дно» змінюється свідомість індивіда, на перше місце виходять інстинкти простого виживання, відступають культурні норми поведінки, виникає агресія; відбувається зміна ціннісних орієнтацій, формується нетерпимість по відношенню до існуючих соціальних інститутів. Для індивідів, які перебувають у стані зміни соціального статусу,

характерними рисами є: невизначеність, сумніви в особистих цінностях, особистісна дезорганізація.

Соціально-політичний тип маргінальної поведінки стосується різних сторін політичного життя суспільства. Ізольованість, песимізм маргінала можуть проявлятися в політичній апатії індивіда. Декласовані індивіди можуть проявляти себе в масових акціях протесту, вуличних заворушеннях. З іншого боку, такі риси, як честолюбство, прагнення до самовираження можуть сприяти активності маргінальної особистості і виражатися в її боротьбі за владу

Відсутність внутрішніх стримуючих мотивів і регуляторів поведінки призводить до того, що, як тільки страх перед покаранням зникає або виникає можливість уникнути юридичної відповідальності, людину більше ніщо не зупиняє перед учиненням правопорушення.

Слід зазначити, що маргінальність це багатоаспектне явище, що може виникнути в будь-якій сфері суспільного життя, кожен тип маргінальності буде характеризуватись певними умовами, що підставою для його виникнення. До негативних обставин суспільного життя можна зарахувати: недоліки законодавства, порушення прав, свобод та законних інтересів громадян, розшарування суспільства на певні прошарки, безробіття, наслідки фінансової кризи, зневажання нормами моралі. Як зазначається більшістю дослідників, маргіналізація традиційних і нових соціальних груп і структур панівною тенденцією в суспільстві перехідного типу, моделями поведінки в різних сферах життєдіяльності: економічній, соціальній, політичній тощо.

Індикатором маргінальності наявність «тіньової» поведінки, тобто поведінки, яка не вписується в традиційні уявлення про стандартну поведінку елементів тієї чи іншої соціальної структури. Наприклад, в якості такого маркера в етнічному середовищі виступає харизматична особистість. Маргінальний харизматик часто не зважає на традиції та звичаї, а сам виступає в якості універсального генератора норм і звичаїв.

Маргінальна харизма проявляється в непрості періоди життя суспільства. Слід говорити про комплекс причин соціального, політичного, економічного, культурного, цивілізаційного, суб'єктивно-особистісного характеру. Маргінальна харизма нерідко допомагає суспільству швидше виявити нові пріоритети. Разом з тим, наявність в суспільстві маргінального харизматика є одною з ознак порушення соціальної стабільності.

Маргінальні харизмати (особливо в релігійному і етнічному середовищі) не здатні на прийняття будь-якого інакомислення, в цьому полягає їх основна небезпека для суспільства. Харизматик-маргінал найчастіше проявляється в період соціальних трансформацій. З одного боку, він виступає в якості творчого початку, так як дозволяє суспільству знайти нові орієнтири; з іншого він здатний на серйозні руйнування існуючої соціальної системи.

Вважається, що маргінали представляють проблему для суспільства в цілому, тому що прояви їх негативних індивідуальних рис дуже часто дають поштовх конфліктним ситуаціям. Це відбувається, оскільки представники інших соціальних груп, які традиційно склалися у суспільстві, мають інші культурно-ціннісні орієнтації. З цього виникає інша проблема відчуженості маргінальних особистостей та їх самотності. Так виникають закриті або напівзакриті групи, представниками яких так звані «культурні гібриди». У таких людей формується почуття самотності, відчуження від суспільства. Затяжний перехідний стан від одних умов до інших, породжує особистість, яка змушена належати до двох соціальних груп.

Як вже було сказано, маргінальною особистістю, більш за все, можуть стати люди, які мігрували з однієї держави в другу, в яких культури, соціальний рівень життя, релігія дуже відрізняються. Мігранти змушені пристосовуватись до життя в іншій країні, до інших умов існування, звикати до місцевих традицій, поважати місцеву культуру.

Нові конфліктні умови породжують не здоровий психологічний стан у людини, маргінальну кризу в житті. Така людина набуває психологічні

комплекси, занепокоєння за своє майбутнє, сумніви, страх самотності. Дуже важливо, щоб людина усвідомлювала реальність існування в нових умовах та успішно пристосувалась до ситуації.

Швидкі темпи життя, постійні зміни у відносинах, необхідність пристосовуватись до нових умов – одні з характеристик сучасності. Велика кількість людей не в змозі адекватно сприймати зміни та безболісно пристосовуватись до них. Поведінку осіб, які не можуть та не хочуть сприймати такі зміни, виробляючи свою позицію та ставлення, слід вважати маргінальною.

Можна стверджувати, що маргінальна особистість – це особа, яка має особисте ставлення до світу, що сформоване зовнішніми та внутрішніми чинниками. Найчастіше маргінальна людина проявляє агресивне ставлення до норм, відсутність поваги до чинного права, неприйняття встановлених звичок, традицій. Своєю поведінкою така людина вимушує суспільство відторгнути її, налаштувати проти себе. До того ж, економічна, політична, фінансова нестабільність в країні породжує слабких осіб, які не знайшли в собі сили під час глибоких суспільних перетворень втратили роботу, професію, заробіток, звичні умови існування та інше.

Маргінальна особистість в силу своїх принципів неприйняття навколишнього середовища може бути небезпечною для суспільства. Відчуття неблагополуччя, відчуженості призводить до різних форм душевного розладу та неадекватної поведінки. Небезпека такої людини полягає в тому, що за умови своїх поглядів, принципів, нравів, вона може вчинити злочин, правопорушення.

Дослідження маргінальності, розуміння її сутності, вжиття заходів щодо підтримки слабких шарів населення породжує особистостей з високою мораллю, впевненістю в собі, набуттям імунітету до швидкого пристосовування до нових умов, вірою в підтримку та повагою до визнаних норм громадянина.

Хоч і поняття «маргінальної особистості» вживається здебільшого у негативному сенсі, але йому притаманна низка позитивних рис. По-перше, маргінали мобільніші, ніж звичайні люди, їм легше знайти нову роботу, переїхати до нового місця проживання або ж змінити професію. По-друге, вони приносять у суспільство щось нове, неординарне завдяки своїй гнучкості; маргінали також часто схильні до творчості. По-третє, завдяки своїй несхожості з іншими членами суспільства, вони можуть побудувати на цьому свій бізнес. Наприклад, етнічний маргінал може відкрити магазин з товарами, які виробляє його народ.

Сучасне західне суспільство допомагає пристосовуватись представникам різних культур і прошарків до вільного співжиття без дискримінації та непорозумінь. Але як би не вибудовувалась державна політика щодо полегшення пристосування та заходів уникнення маргіналізації таких особистостей, все одно залишається безліч проблем пов'язаних з цим.

Отже, маргінальна особистість утілює в собі новий тип культурних взаємовідносин, що виникають на новому рівні цивілізації в результаті глобальних етносоціальних процесів. «Маргінальна людина – тип особистості, який з'являється в той час і в тому місці, де з конфлікту рас і культур починають з'являтися нові спільноти, народи, культури. Доля змушує цих людей існувати у двох світах одночасно та вимушує прийняти стосовно обох світів роль космополіта й чужинця» (Пілецька, 2011, р. 13).

Посилення уваги до явища маргінальної особистості зумовлене роллю, яку відіграють маргінали в сучасному бутті. Часто їх вважають «дном» суспільного життя. Однак існує інша думка, за якою маргінальну особистість тлумачать як своєрідного авангарду суспільства, провідника майбутнього, творця його нових форм і зразків.

Нерідко внутрішній конфлікт, моральна та психологічна криза, втрата соціальних орієнтирів завершується трагічно. Тривалість перебування у стані

дезадаптації закріплює риси маргіальності особистості та формує маргіальний тип (Балабанова, Бурлуцкая, & Демин, 2000, pp. 5-14).

Але маргіальний тип – це, передусім, результат теоретичного абстрагування, адже насправді існують різні стратегії поведінки особистостей, які відповідають типам потенційної маргіальності. Умовно можна вирізнити три типи або групи.

Перша група – консервативна, її члени зацікавлені в збереженні свого соціального статусу, задля чого вони готові прикладати певні зусилля, зокрема, в професійному плані. Консерватори не схильні до експериментів, але при цьому вони становлять основу стабільності будь-якого суспільства. Такій групі притаманна нульова потенційна маргіальність.

Друга група – орієнтована до низу. Представники цієї групи не лише не бачать для себе можливості змінити обставини на краще, а й не можуть витримувати темп змін, а тому психологічно готові до пониження свого соціального статусу, готові до менш кваліфікованої праці тощо. Така потенційна маргіальність відзначається від'ємним (мінусовим) значенням.

Третя група – прогресивна. В соціальних змінах представники цієї групи бачать для себе поле можливостей, зокрема – можливість підвищення свого соціального статусу, задля чого вони обирають нову професію, яка більш затребувана ринком, яка передбачає як більший рівень кваліфікації, так і вищий рівень винагороди. Це – потенційна маргіальність з позитивним значенням.

У кожної групи є своя стратегія поведінки, і якщо для першої групи характерне прагнення до стабілізації, то стратегія поведінки для другої та (особливо) третьої групи відрізняються. Представники другої групи і не проти залишити все як є, але вони не готові прикладати значних зусиль задля збереження status quo, а відтак вони вимушені підкорятися змінам, які мають для них негативні наслідки. Представники ж третьої групи вітають ці зміни, вибудовуючи свою стратегію таким чином, щоб максимізувати свої можливості в ситуації нестабільності. Співіснування трьох зазначених

стратегій впливає на загальний напрям та інтенсивність соціальних переміщень, характер стратифікації та міру маргіналізації суспільства.

Проте про яку б групу не йшлося, всі маргінали мають особливу форму менталітету (яка відрізняє їх від більшості членів суспільства), вони дотримуються власних норм і цінностей, прийнятих в закритих та напівзакритих групах. Маргінальні групи утворюються соціальним, економічним, політичним, ідейним, етнічним та культурним принципами.

В соціумі маргінали представляють проблему, так як їх соціальні прояви та дії часто породжують конфліктні ситуації. Причиною цього є те, що більшість представників груп, що склалися в суспільстві, традиційно мають інші культурно-ціннісні орієнтації. Саме тому маргінальні особистості найчастіше не бажають ототожнювати себе з різними групами та вважати себе їх членами.

Через зміни соціальної структури суспільства відбувається формування нових функціональних спільнот в економіці, політиці та культурі, що призводить до витіснення або ослаблення традиційних груп. Це призводить до дестабілізації соціального стану людей і суспільства. Тому такий стан суспільства вважається часом загострення конфліктів та посилення групової маргінальності. Маргіналам важко жити в суспільстві, тому що відчуття «крихкості» і ненадійності світу не дає змоги розслабитись і прощати суспільство за помилки.

Маргінальність виражає внутрішнє ставлення особи до зовнішнього світу, що зовні проявляється як маргінальна поведінка. Маргінальній особистості притаманні такі риси, як агресивність, вразливість, занепокоєння, егоцентричність, честолюбство тощо. Саме вони і формують дещо антиморальну поведінку осіб. Маргінали можуть уникати відповідальності або покарання незаконними способами, виявляти бездіяльність при можливому втручанні в правопорушення, ставати порушниками задля задоволення власних потреб, зазвичай матеріальних.



Раніше вважалося, що маргінальна поведінка найбільш поширена в малозабезпечених верствах населення, через це вони і порушують права та закони задля збагачення. Але дослідники довели, що не лише малозабезпечені люди здатні на такі кроки. У більшості випадків причинами маргінальної поведінки стають не лише економічні, а й політичні та соціальні чинники.

Звісно, все сказане зовсім не означає, що всі індивіди, які переживають зміни в способі життя, стають маргінальними особистостями. Адже форми, методи та наслідки адаптації до нового великою мірою залежить від рівня внутрішнього стану особи, від її моральних та культурних імперативів тощо. Більшість людей, які опинилися в ситуації культурного конфлікту або інших змін в способі свого життя, пристосовуються без суттєвих негативних наслідків та навіть приносять різноманіття в своє особисте та в суспільне життя. Дуже часто поєднання двох культур вважають прямим шляхом до утворення маргінальності, але це має і позитивні наслідки, такі як принесення чогось, що може покращити життя і навіть стати невід'ємною частиною кожної з культур, адже світова історія засвідчує, що нерідко маргінальні особистості приносили нове та прогресивне в духовне життя людей.

І. В. Малишев ключовою у визначенні маргінальності вважає характеристику «позасистемний». У художній культурі маргінал існує поза основними художніми напрямками, поза основними типами художнього мислення і мови (Малышев, 1999, р. 62).

Об'єктивними причинами, які породжують культурну маргінальність, можуть бути процеси суспільної трансформації, модернізації, «перебудови», міграційні процеси, а суб'єктивними — індивідуальне прийняття або соціально схвалених цілей (політичне «інакомислення»), або і цілей, і засобів їх досягнення (бродяги, наркомани), або культурна «роздвоєність» людей, які без визначення власних життєвих орієнтирів запозичують елементи різних культур.

Культурна маргінальність знаходить вияв у постмодерній літературі, адже її основною рисою є сумнів, який, безумовно, породжує маргінальність як спосіб вираження протиріччя із загальноприйнятим. Через це є доречним розглядати тип маргінальної особистості на прикладі постмодерних творів.

Термін «постмодерн» є одним з визначень, яким характеризують сучасну епоху. Уведений в обіг ще в першій половині ХХ століття (Р. Панвіц, Ф. де Оніз, А. Дж. Тойнбі), здебільшого він функціонує для широкого поширення як характеристики нових віянь у мистецтві, літературі, і лише з 1979 року вводиться Ж.-Ф. Ліотаром до терміносистеми філософії для характеристики стану сучасної культури (Ліотар, 2016). При цьому Ж.-Ф. Ліотар розглядає постмодерн як доконаний факт, спираючись на затверджені в суспільстві тенденції. Таким чином, пов'язувати виникнення постмодерного світогляду з уведенням у філософію самого поняття «постмодерн», вважаємо некоректним.

На сьогодні в літературі домінують два основних підходи щодо розгляду маргінальності – культурологічний та соціально-структурний. Представники першого розглядають маргінала як людину проміжного стану, неврівноважену у своєму соціальному статусі, що внаслідок потрапляння у неоднорідні культурні умови і поверхового їх засвоєння не репрезентує жодну з них.

Один з наслідків міграції – створення ситуації, у якій індивід, будучи змішаної чи не змішаної крові, виявляє себе таким, що прагне жити в двох розділених культурних групах. Як результат, виробляється неврівноважений характер – особистісний тип із характерними формами поведінки, тобто «маргінальна людина». Внутрішній світ такої людини є своєрідним гібридом, коли вона живе і поділяє культурне життя та традиції двох різних народів, рас, націй, але ніколи не має особливого бажання розлучатися зі своїм минулим, традиціями; так само, вона залишається не прийнятою в нове середовище. До певного часу таке співжиття двох культур в особистісній структурі людини є мирним, однак з часом з'являється відчуття

неблагополуччя, відчуженості, що зумовлює виникнення різних форм душевного розладу та девіантної поведінки.

Відповідно до синергетичного підходу, суспільство та людина розглядаються як складні утворення із самоорганізацією, нелінійні, стохастичні системи. Це дозволяє пояснити девіантність в контексті сучасної наукової картини світу, тобто в категоріях нестабільності, нерівноважності, флуктуацій, які характеризують багатоспрямованість і відсутність жорсткої заданості поведінки систем. Тем більш, що самоорганізація дисипативних суспільних структур через флуктуації можлива за умови визнання особистісної активності як потужної сили предметно-практичної та пізнавально-духовної спрямованості (Е. Н. Князева & Курдюмов, 2002, р. 206).

Саме на дослідженні позитивної девіації й можливих шляхів перемикання соціальної енергії з негативно девіантного на позитивно девіантне вважає за необхідне сконцентрувати зусилля соціологів Я. І. Гілінський (Гилинский, 2004, р. 78). Флуктуації у підсистемах суспільства досягають точки біфуркації. У цей переламний момент принципово неможливим є передбачити напрямок дальшого розвитку станів системи хаотичного або більш упорядкованого. Для соціальних систем характерним є перехід від гомеостазу (підтримка збереження) до гомеорезу (підтримка змін) (Гилинский, 2004, р. 95).

У постмодерній літературі явище маргінальності проектується на постать митця, який є утіленням моделі людини. У культурі постмодерну робиться спроба затвердити «принциповий маргіналізм», а тому навіть безумство починає усвідомлюватися як рушійна сила творчої активності, що рятує від тотальності «культурного несвідомого» як позиція вільної особистості, що надає можливість встояти під тиском ідеологічних схем, які осмислюють світ.

У такому вигляді ідея маргінальності в постмодерній культурі постає однією з центральних. Ж. Лакан, Ю. Кристева розглядають роль несвідомого

і безумства як найважливіших складових особистості. У працях М. Фуко постмодерна маргінальність набуває теоретичного обґрунтування. У його дослідженнях критика влади здійснюється з позицій, які ця влада сприймає як ворожі для себе – з позицій психічно хворого, злочинця, митця-початківця, що спричинило появу в художній літературі героя-маргінала. Маргінал у художньому творі стає по інший бік етичних обмежень і заборон, тих основоположних принципів, на яких ґрунтується буття індивіда в суспільстві. Поява такого героя-маргінала для митців-постмодерністів стала своєрідною помстою суспільству за окарікатурення, зведення до примітивних ідеологічних схем і знищення гуманістичних ідеалів, здійснене у культурі ХХ століття. Гуманістичні принципи були поглинуті ідеологією і, врешті-решт, перетворилися на свою протилежність. Звідси походить основна ідея культури другої половини ХХ століття – ідея протилежності до соціально-культурних стереотипів, що склалися в суспільстві, неминучої дегуманізації суспільства.

Особистість у постмодерних творах – певною мірою маргінальна істота. Вона є продуктом кризи буття, яка позначається на екзистенційному рівні її внутрішнього світу, на її моральному здоров'ї. Вона неначе знаходиться на перехресті протилежних просторів, різних епох. Вона не знає куди їй іти, не має уявлення в що вірити, як продовжувати життєвий шлях і головне – не має мети. Типові герої постмодерних творів – люди з хворобливою психікою, емоційні, вразливі, які надзвичайно гостро реагують на усе, що відбувається довкола.

Їхня хвороба особлива. Маючи подвійну орієнтацію, слабко пов'язану з майбутнім та значно сильніше з минулим (ностальгійні почуття), маргінали фактично живуть у часі, який не є ані теперішнім, ані реальним взагалі. Тобто вони хворі на час та епоху, у якій живуть. Маргіналам важко знайти сенс свого існування (адже саме існування позбавлене змісту), тому їхні бажання нерідко виходять за межі раціонального, можливого, морального. У творах вони позиціоновані як меншість, не такі, як усі, відчужені.

Вважаємо за необхідне зазначити, що у творах відомої сучасної української письменниці Ірени Карпи маргінальні особистості є центральними персонажами художнього світу. Загалом, літературна традиція співвідноситься з авторами та критиками, які є представниками чоловічої статі. Тамара Гундорова зазначає, що «жінка-письменниця займає в такій, переважно патріархальній культурній традиції, місце «іншого», маргінального, не органічного і загрозливого». Яскравими прикладами може слугувати своєрідна гендерна маргінальність. Ірена Карпа у своїх творах провокує жінку йти проти системи. Жінка як представник маргінальних груп у культурі, неспроможна займати в них центральне місце. Авторка зображує жінок, які є потенційними маргіналами з позитивним значенням, які зорієнтовані на підвищення соціального статусу. Жінка в романах Ірени Карпи завжди індивідуальність: сильна духом і поглядами, бо тільки агресивна жінка, яка критично і жорстоко дивиться на світ, досягає успіху в економіці, політиці, бізнесі, творчості. Головні її риси – йти ва-банк, тверезо дивиться на речі, повністю нехтувати традиційною для жінки покірливістю: «Вона змінювала настрої і обличчя “па непанятним, не падаючимся логіке законам”, не бувала однією й тією ж, ніхто не знав, яка вона насправді. Правда – це коров’яча доля. Не коров’яча – це таємничість» (Гундорова, 2008, р. 117).

Проблематика маргінальності яскраво простежується у творчості Л. Дереша, зокрема в його чоловічих образах. У контексті творів доречним є розділити героїв роману на індивідуальних маргіналів, тобто тих, хто характеризується неповним входженням до групи, яка не сприймає його повністю та перетворює на своєрідний «культурний гібрид» (людина, яка розділяє життя та традиції двох чи більше різних груп), та групових маргіналів, які виникають у результаті змін соціальної структури суспільства, формування нових функціональних груп в економіці, політиці, витісняючи старі групи, що дестабілізують їхній соціальний стан.

Індивідуальна маргінальність утілена в образах Михайла та Гладкого Хіпі. Вони відкидають певні цінності та традиції культури, у якій знаходяться та утверджують свою власну систему норм і цінностей: *«Ми відщепенці від міського суспільства, від тіла колективу. Бо ми кляті індивідуалісти й паскудні маргінали. Які, знаєте, не звикли жити за нормами. Радше навпаки: мають дурну манеру їх порушувати»* (Дереш, 2017, р. 10).

Михась та Гладкий Хіпі сприймають навколишнє як абсурд, хвицають цинізмом та іронією на моральні догми: *«У Мідних Буках ми аутсайдери, погані діти, The Bad Company... Ми – цвіт нації, ми – цвіль нації. Насправді ж ми просто є. Боготворили погляди Керуака, і Джона Леннона, і Брюса Спінгстіна, котрі так любили критикувати порядок і засуджувати владу. І було так: були ми, була причина, не вистачало лише приводу, дрібнички, щоб ми зайнялися, немов просочені напалмом»* (Дереш, 2017, р. 15).

Дослідник проблеми маргінальності Є. Стариков зазначає, що маргінал у суспільстві зараз не є чужаком. Він схожий з усіма, ідентичний їм, але одночасно він є калікою серед собі подібних, – *«це людина з відсіченим корінням, розрізана на клапті в самому серці рідної культури та рідного середовища»* (Стариков, 1996, рр. 23-25). Герої роману *«Поклоніння ящірці»* підтверджують подібні висновки: *«Ми будемо втікати. Усе життя. Від мудрості натовпу і порад родичів. Будемо носити цеглу і будувати високі мури»* (Дереш, 2017, р. 20). Вони відкидають і часто порушують прийняті в суспільстві політичні, моральні та етичні орієнтації й стереотипи поведінки, упроваджуючи в повсякденність нові.

Є. Садков вказує на взаємозв'язок між маргінальністю і злочинністю. Такий взаємозв'язок трактується не лише як положення про те, що маргінал через обставини, які склалися, схильний до правопорушень та злочину, але й існує як припущення про те, що маргінал, який перебуває на «окраїні» соціального життя («люмпени», «повії», «бомжі», малозабезпечені і т.п.), у меншій мірі захищений у правовому відношенні аніж інші, а тому частіше

стає жертвою різних злочинів (Садков, 2000, pp. 43-44). Героїв роману Михайла та Гладкого Хіпі об'єднує не тільки любов до музики та філософські ідеї існування. У них є заклятий ворог – Федя Круговий, представник групових маргіналів. У такому контексті це маргінальна особистість, що утвердила свої позиції внаслідок політичних змін у суспільстві. Маргінал, на думку неформалів, *«дуже, ДУЖЕ паскудний тип»*, що *«...носив коротесеньку зачіску зразка “Я вышел из зоны”, надавав перевагу заправленим сорочкам типу “мокрый шовк” та семітській горілці “Стопка”»* (Дереш, 2017, р. 22). Круговий та його товариші були гопниками, які завжди били або глузували з Михася та його друзів: *«Вони нависли наді мною, закриваючи глибоке небо та крони дерев. –Ти шо, пацанів не уважаєш, да? – перепитав він. – Чуюш, Серий – Да я бачю. Хіпаблуд ванючій, кажи? А де другий поц? – Серий озирнувся й радісно скрикнув: – О, ше адін хіпаблуд! Стережи того, ладно»* (Дереш, 2017, р. 12).

Герої-маргінали, відчуваючи в ньому силу та владу (*«Міську, нам труба цього літа...»* (Дереш, 2017, р. 13)), прагнуть подолати загрозу, звільнитись від тенет остраху. Єдиний варіант, який вони бачать – вбивство. Герої є представниками малозабезпечених та неповних сімей, тобто волею долі вони не мали належного виховання. Вирішуючи позбавити життя Федю, герої-маргінали не вбачають у цих діях небезпеки, зокрема з боку правоохоронних органів, думають тільки про те, що лише в такий спосіб здатні жити далі спокійно у своєму світі, де ніхто їх не буде чіпати і робити те, чого вони бажають: *«Так, друзі та приятелі: як з'ясувалось, я й справді зовсім не проти вбити ту суку (уявно, звісно ж, тільки уявно. Пам'ятаємо: це тільки підліткова ненависть). Просто я надто добрий для такого»* (Дереш, 2017, р. 111). Спочатку думають про вбивство лише уявно, але бачачи, що Федя знущається з них все більше, розробляють план і таки вбивають Федю: *«Я знаю: ми злі діти, раз надумали вбити когось. Зате ми не споруджуємо стін усередині. Ми залишаємо їх назовні»* (Дереш, 2017, р. 120).

Таким чином, поняття маргінальності використовується для аналізу прикордонного положення особистості щодо будь-якої соціальної спільності, яка може накладати при цьому певний відбиток на її психіку і спосіб життя. Категорія маргінальності була введена американським соціологом Р. Парком з метою виявлення соціально-психологічних наслідків неадаптації мігрантів до умов міського середовища. Маргінали виявляються своєрідними «культурними гібридами», які балансують між домінантною в суспільстві групою, яка повністю ніколи їх не приймає, і групою, з якої вони вийшли.

Філософське поняття маргінальності характеризує специфічність різних культурних феноменів, часто асоціальних або антисоціальних, що розвиваються поза домінантними в ту чи іншу епоху правилами раціональності, не вписуються в сучасну парадигму мислення і, тим самим, досить часто створюють протиріччя і парадокси магістрального напрямку розвитку культури. До представників культурної маргінальності науковці відносять таких мислителів як Фрідріх Ніцше, маркіз де Сад, Л. фон Захер-Мазох, А. Арто, Жорж Батай, С. Малларме та інших. Проблема культурної маргінальності набуває особливого значення у філософії постструктуралізму та постмодернізму (шизоаналіз Ж. Дельоза і Ф. Гваттарі, генеалогія влади М. Фуко, деконструкція Ж. Дерріди тощо).

Дослідження поведінки індивідів дали змогу виявити три типи маргінальної особистості. Представники першого типу орієнтовані на збереження професійного статусу. Другого – готові йти до виконання менш кваліфікованої праці. Представники третього типу є потенційними маргіналами з позитивним значенням, які зорієнтовані на підвищення соціального статусу.

Досліджуючи образи маргінальної особистості в постмодерному дискурсі, можемо стверджувати, що для них характерним є засудження класичних догм життя, відмова від моральних, етичних та політичних норм, абсурдність життя, байдужість до всього. Не дивлячись на це, норми мислення, поведінки і мови, що знаходяться у «системній опозиції» для них



є надійним критерієм елементів культури, адже система в цьому випадку оцінює позасистемне явище. Значною мірою саме завдяки постмодерністам маргінальність стала не винятком і чимось негативним в суспільстві, а частиною життя і нормою існування для величезної кількості населення.

Отже, маргінальністю є психологічний стан особи, її внутрішнє ставлення до зовнішнього світу. Маргіналами стали називати тих, хто або сам заперечував суспільство, або виявлявся ним запереченим. Саме через переживання відчуття «не на своєму місці», усвідомлення внутрішнього конфлікту людина в соціально-психологічному сенсі перетворюється на маргінала. Цей стан стає підґрунтям прояву таких негативних явищ, як дезадаптація, нестабільність, деградація, тощо та може характеризуватися вчиненням особою протиправних дій.

Разом з цим, треба зазначити, що маргінальність лише в окремих випадках виступає постійним станом існування особистості, зазвичай вона змінюється протягом життя. Наприклад, емігранти в той чи інший спосіб намагаються інтегруватися до соціокультурного середовища свого перебування, «бунт» молоді, який іноді приймає форми маргінальності, в більшості випадків вщухає при переході до «дорослого» життя. Злочинці (зокрема, малолітні) можуть стати на шлях виправлення, і в окремих випадках стають поважними членами суспільства.

Трапляються також зворотні процеси, коли успішна та соціалізована людина через певні обставини (особистісну кризу, велике потрясіння, наркотики, хворобу тощо) опиняється на соціальному дні, і такі випадки не поодинокі.

Окремим випадком виступає творча маргінальність, яка є своєрідним кредо тих особистостей, які принципово виступають проти загальновизнаних норм (зокрема, у мистецтві, філософії, релігії). Діоген Сінопський, Бенедикт Спіноза та Фрідріх Ніцше були явними маргіналами. Маргіналами були засновники багатьох релігій, пророки та святі, серед діячів мистецтва маргіналів також багато. Варто зауважити, що іноді маргінальність може

бути ознакою психічних розладів (як-то у Вінсента Ван Гога), але вона також може бути елементом епатажу (як у Сальвадора Далі). Епатажна маргінальність може приносити непогані статки, тому в сучасному творчому середовищі вона доволі розповсюджена.

## Висновки з Третього розділу

Субкультура – система цінностей, моделей поведінки, життєвого стилю соціальної групи, що представляє собою самостійне цілісне утворення в рамках домінуючої культури. Субкультура зазвичай виникає як негативна реакція на ту чи іншу пануючу в суспільстві культурну або соціальну структуру серед різних соціальних шарів і вікових груп.

Молодіжна субкультура є одним з багатьох видів субкультур і особливою частиною суспільної культури. Кожен представник субкультури приймає норми, цінності, картини світу, стиль життя та інше за зразок свого існування.

Інформаційна епоха сприяє розповсюдженню старих та появі нових субкультур, але є співтовариства, які виступають безпосереднім її продуктом – віртуальні спільноти геймерів, блогерів та хікікоморі. Власне кажучи, їх не можна навіть вважати співтовариствами, оскільки їх члени зазвичай не потребують і не прагнуть спілкування один з одним, у них відсутні зовнішні ознаки приналежності до спільноти, немає ідеології, релігійних чи культурних уподобань. В багатьох випадках відсутня навіть відповідна самоідентичність. Якщо, приміром, металіст знає, що він – металіст, і всіма засобами підкреслює цей факт, то геймер чи хікікоморі можуть не вважати себе геймером чи хікікоморі відповідно, для них ці означення можуть здаватись неадекватними чи навіть образливими. Тобто, у цих випадках мова йде передусім про зовнішню ідентифікацію, яка іноді може ставати соціальним ярликом.

Серед представників як молодіжних субкультур, так і віртуальних спільнот значну частину становлять маргінальні особистості. Проте є й інші види маргінальності, характерною ознакою яких є більшою або меншою мірою виражена девіантна поведінка.

Девіантність є відхиленням від конвенційної за характером соціальної норми як необхідного елемента соціальної практики, інструмента

соціального регулювання й контролю, межі припустимого у суспільстві, яка склалася історично. Розгляд категорії «девіантність» у соціально-філософському контексті не є можливим без порівняння й окремого її розгляду з протилежних сторін.

Девіантність має як негативні, так і позитивні сторони. Згідно з синергетичним підходом, девіантність розглянута у категоріях нестабільності, нерівноважності, флуктуацій, котрі характеризують багато спрямованість і відсутність жорсткої заданості поведінки систем. Тем більш, що самоорганізація дисипативних суспільних структур через флуктуації можлива за умови визнання особистої активності як потужної сили предметно-практичної та пізнавально-духовної спрямованості.

Ракурс розгляду різнополярної девіантності дозволяє виявити в актах творчої самореалізації особистості риси контекстуальності та, як наслідок, відносності оцінки її успішності, тобто творча особистість не формується ізольовано від світу. В ній виявляється відносна єдність поведінкових характеристик представників художнього цеху та цехової самосвідомості. Біографічна свідомість епохи конституює потребу суспільством життєвої моделі успішного або неуспішного творця. Суспільний статус творчої особистості, адаптований до смаків публіки або епатажний характер творчості – все це є невідривними елементами людського образу й життєвого шляху художника, котрі визначають його спосіб втілення генеральної мети цілої творчості як граничної стратегії.

Невідповідність стратегії творчої особистості суспільному канону стає причиною діагностики девіантності як негативної або позитивної. Є різні форми позитивної девіантності творчої особистості: геніальність, талант, обдарованість. Талант, геніальність не можна звести до якостей звичайної особистості, розглядати як якесь збільшення, концентрацію властивостей, що зустрічаються серед звичайних людей. Якості звичайної особистості в умовах таланту можуть багаторазово підсилюватися, але талант – це нове субстратне утворення. Геніальність, обдарованість, талант можна розглядати як

відхилення в позитивну й негативну сторони. З боку негативності можуть розглядати спосіб життя, вчинки, «божевільні» ідеї, нестандартна поведінка, задуми, що обганяють століття, що лякають новизною й несхожістю на дотепер існуючі. Їхні ідеї йдуть врозріз часу, суспільству. Але вони позитивні у тому, що їхні ідеї та відкриття є новими та (потенційно, в майбутньому) корисними для суспільства.

## ВИСНОВКИ

У дисертаційному дослідженні запропоновано теоретичне узагальнення і нове вирішення наукової задачі, що полягає в теоретичному осмисленні концептуальних інтерпретацій флуктуацій особистості у суспільному бутті в дискурсі соціальної філософії. Проведене дослідження дає можливість в узагальненій формі зробити наступні висновки:

1. Серед основних методологічних традицій дослідження особистості у соціальних контекстах можна виокремити: персоналізм, екзистенціалізм, феноменологічний та філософсько-антропологічний підходи; поліфонічна сукупність різнопланових трактовок особистості в психологічних та соціологічних теоріях ґрунтується на суперечливих методологічних принципах реконструкції цього феномену; у сучасній філософії чільне місце займають трансперсоналогічні концепції трансформації особистості, які утворилися на тлі системного підходу, ідей некласичної філософії, психоаналітичних концепцій та гуманістичної психології.

2. Синергетична парадигма дослідження трансформацій особистості дає можливість дослідити її багатовимірність та нелінійність в рамках соціально-гуманітарного контексту; синергетика вказує на динамічний та варіативний характер трансформацій особистості, яка трактується як жива нелінійна система, що відрізняється від небіологічних лінійних систем ознаками життя і своєю поведінкою (виникає, старіє і руйнується за особливими законами); ця система є соціально та культурно інтегрованою, оскільки в її функціонуванні значну роль відіграють соціокультурні чинники, що впливають на всі рівні особистості як системи.

3. Особистість – це система, розвиток якої визначається боротьбою двох протилежних начал: з одного боку, прагненням до зняття напруги, врівноваженням своєї взаємодії з соціальним середовищем, пом'якшенням конфлікту між індивідом та суспільством, відновленням колишнього врівноваженого стану, з іншого – пошуком постійної напруги, постановкою і

реалізацією проектів, цілей, завдань, які скеровують поведінку особистості; боротьба цих двох протилежних начал є умовою розвитку особистості.

4. Криза особистості має закономірний характер, і з точки зору синергетичної теорії – це біфуркаційна фаза в процесі особистісного становлення, де визначається подальший шлях розвитку. Для неї характерним є граничне вираження хаосу, «сум'яття духу», боротьба з самим собою. Тут знаходиться поворотна точка, і вибір подальшого шляху багато в чому залежить від ступеня розвиненості духовного потенціалу особистості. Конструктивний вихід із кризової ситуації збагачує духовний потенціал особистості, сприяє її розвитку та дає нові можливості для взаємодії з соціальною системою, вибудовування нових взаємин, соціальної творчості в різних її проявах. Опис процесу особистісного становлення в термінах синергетичної методології дозволяє доповнити філософське осмислення процесу особистісного становлення істотними параметрами, детермінантами та способами інтерпретації.

5. Сутність постмодерних антиномій суспільного буття проявляється в фіксації кризи ідентичності модерну, що вже не має свого вирішального впливу на світосприйняття особистістю навколишнього світу, але не тому, що це сприйняття стало якимось іншим, а тому, що сама особистість перетворилась у місце взаємодії симулякрів. Відповіддю на виклики постмодернізму можна вважати феноменологію Гуссерля (яка виникла раніше за сам постмодернізм) та його наступників. Феноменологія намагається побудувати схему, в межах якої особистість отримує онтологічне підґрунтя. Феноменологічна онтологія принципово відрізняється від класичного розуміння онтології: якщо класичні системи минулого намагалися знайти трансцендентний ґрунт для особистості (на кшталт гегелівського Абсолютного духу), то феноменологія переводить дискурс у площину проблеми тілесності, що постає як царина реального дотику і спілкування різних людей, де їх внутрішні життєві світи реально взаємовідкриваються.

6. Проблематика ідентифікації особистості в суспільному бутті через співіснування з Іншим виявляється в тому, що сенс існування людини полягає в існуванні Іншого, в його осягненні вже на стадії тілесного досвіду. Власне людський (культурний) світ виникає в той момент, коли утворюється система «Я-Інший», коли між свідомістю та тілом Я, свідомістю і тілом Іншого з'являється внутрішнє відношення, коли Інший виступає не як фрагмент світу, а як бачення світу і носій поведінки. Проблема ідентифікації розглядається в контексті феноменологічної філософії, як така, що є невід'ємною від проблеми Іншого, так як індивід завжди діє в горизонті інтерсуб'єктивної спадщини.

7. Варіантом пошуку свого власного Я в альтернативних «світах», в яких можна себе реалізувати, є субкультура, в рамках якої приймаються певні норми, цінності, картини світу, стиль життя за зразок свого існування. В контексті врахування розвитку сучасного українського суспільства можна виокремити такі типи субкультур: містичні або квазі-релігійні об'єднання (растафарі, хіпі, сатаністи), співтовариства прихильників певного музичного стилю (рокери, металісти, репери), епатажні (панки, фріки), агресивно-кримінальні (скінхеде, гопники), ескапістські (готи, емо, хіпі) субкультури. Деякі з них є суспільно-небезпечними, так як пропагують вживання наркотиків, насильство по відношенню до інших, тощо. Українські субкультури в цілому відтворюють форми та риси західних субкультур.

8. Особливості впливу субкультур на соціалізацію молоді виражаються в дефіциті засобів інтеріоризації соціальних норм суб'єктами неформальних молодіжних течій (мають характерні зовнішні ознаки, ідеологію і музичні переваги, що відрізняються від загальноприйнятих). Зокрема, музика потенційно містить у собі можливості соціалізації в силу специфічної концентрації і трансляції емоційності, виконує комунікативну функцію, яка спрямована на об'єднання і згуртування людей. Соціалізуюча функція музики полягає в задоволенні основних соціальних потреб, властивих сучасній молодій людині: спілкування з однолітками, пошук однодумців,



самоідентифікація із собі подібними, пошук нових ідеалів і цінностей, компенсація соціальної невизначеності своєї позиції в суспільстві. Особливостями ресурсів музичної соціалізації є їх емоційна забарвленість, відчуття єднання в ході музичного взаємодії, які відповідають психологічним особливостям молодого віку і визначають ефективність використання музичних ресурсів у процесі соціалізації молоді.

9. Специфіка соціалізації сучасних віртуальних спільнот полягає у тому, що це соціалізація «особливого гатунку»: своє реальне «Я» можна замінити на «Я» віртуальне, вигадане частково або повністю; така соціалізація носить глобальний характер, адже долаються часові, просторові, фізичні та інституційні чинники. У таких спільнотах соціальні зв'язки між її членами індивідуалізуються, оскільки кожен вибудовує свою власну мережу. Презентація особистості може відбуватись шляхом «рольової гри», адже можливість змінювати ідентичність в просторі комунікацій допомагає презентувати учасника як його бажану проекцію себе.

10. Інформаційна епоха сприяє розповсюдженню старих та появі нових субкультур, але є співтовариства, які виступають безпосереднім її продуктом – віртуальні спільноти геймерів, блогерів та хікікоморі. Віртуальна спільнота – це певна кількість людей, які підтримують регулярне спілкування за допомогою мережі Інтернет. Серед особливостей таких віртуальних спільнот як геймери, блогери та хікікоморі можна виокремити наступні: їх не можна вважати субкультурами, оскільки у них відсутні зовнішні ознаки приналежності, немає ідеології, релігійних чи культурних уподобань; в багатьох випадках вони позбавлені відповідної самоідентичності та національних ознак, що значною мірою пов'язано з формами віртуальної ідентичності, мова йде, передусім, про зовнішню ідентифікацію, яка іноді може ставати соціальним ярликом: геймери найбільш ієрархічно залежні, але майже не соціалізовані, у блогерів майже відсутня ієрархія, проте вони найбільш соціалізовані, хікікоморі байдужі як до ієрархії, так і до соціалізації.

11. Маргінальна особистість – це особа, що має особисте ставлення до світу, сформоване зовнішніми та внутрішніми чинниками, і проявляє агресивність до норм, відсутність поваги до чинного права, неприйняття встановлених звичок, традицій; маргінальна особистість утілює в собі новий тип культурних взаємовідносин, що виникають на новому рівні цивілізації в результаті глобальних етносоціальних процесів.

12. Сутність маргінальної особистості крізь призму творчого постмодерного дискурсу проявляється в тому, що вона є продуктом кризи буття, що позначається на екзистенційному рівні її внутрішнього світу та на моральному здоров'ї; знаходиться на перехресті протилежних просторів та різних епох. Ракурс розгляду різнополярної девіантності дозволяє виявити в актах творчої самореалізації особистості риси контекстуальності та відносності оцінки її успішності, тобто творча особистість не формується ізольовано від світу; для маргінальної особистості в постмодерному суспільстві характерним є засудження класичних догм життя, відмова від моральних, етичних та політичних норм, абсурдність життя, байдужість до всього.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Абульханова, К. А. (1999). *Психология и сознание личности (Проблемы методологии, теории и исследования реальной личности): Избранные психологические труды*. Москва-Воронеж: Московский психолого-социальный институт; НПО «МОДЭК».
2. Анциферова, Л. И. (2009). Психология формирования и развития личности. In Л. В. Куликов (Ред.), *Психология личности в трудах отечественных психологов* (2 изд., сс. 207-213). Санкт-Петербург: Питер.
3. Арон, Р. (2000). *Избранное: Введение в философию истории* (И. А. Гобозов, Пер.). Москва: ПЕР СЭ.
4. Аршинов, В. И. (1999). *Синергетика как феномен постнеклассической науки*. Москва: ИФ РАН.
5. Асеев, В. Г. (2008). Структурные особенности ценностно-мотивационной системы личности. *Вестник Костромского государственного университета. Серия: Педагогика. Психология. Социокинетика*, 4, 24-36.
6. Балабанова, Е. С., Бурлуцкая, М. Г., & Демин, А. Н. (2000). *Маргинальность в современной России: Коллективная монография*. Москва.
7. Бек, У. (2000). *Общество риска: На пути к другому модерну* (В. Седельник & Н. Фёдорова, Пер.). Москва: Прогресс-Традиция.
8. Бек, У. (2001). *Что такое глобализация?* (А. Григорьев & В. Седельник, Пер.). Москва: Прогресс-Традиция.
9. Бек, У. (2007). *Власть и её оппоненты в эпоху глобализма. Новая всемирно-политическая экономия* (А. Григорьев & В. Седельник, Пер.). Москва: Прогресс-Традиция.

10. Бек, У. (2008). *Космополитическое мировоззрение*. Москва: Центр исследований постиндустриального общества.
11. Беккер, Г. (1993). Экономический анализ и человеческое поведение. *THESIS*, 1(1), 24-40.
12. Беккер, Г. (2000). Преступление и наказание: экономический подход. *Истоки*, 4, 28-90.
13. Бергсон, А. (1998). *Творческая эволюция* (В. А. Флерова, Пер.). Москва: КАНОН-пресс, Кучково поле.
14. Бердяев, Н. А. (1994). *Философия творчества, культуры и искусства* (Т. 1). Москва: Искусство.
15. Бердяев, Н. А. (1995). *Царство Духа и царство Кесаря*. Москва: Республика.
16. Бердяев, Н. А. (1998). *Самопознание: Сочинения*. Москва-Харьков: ЭКСМО-Пресс; Фолио.
17. Бердяев, Н. А. (2003). *Диалектика божественного и человеческого*. Москва-Харьков: АСТ; Фолио.
18. Боецій, С. (2002). *Розрада від філософії*. Київ: Основи.
19. Боринштейн, Е. Р., & Кавалеров, А. А. (2001). *Личность: Ее языковые ценностные ориентации: Монография*. Одесса: Астропринт.
20. Боринштейн, Е. Р. (2000). Основные характеристики социокультурной трансформации в переходный период. *Перспективы*, 4(12), 3-8.
21. Боринштейн, Е. Р. (2006). *Особенности социокультурной трансформации современного украинского общества: Монография*. Одеса: Астропринт.
22. Бранский, В. П., & Пожарский, С. Д. (2003). Синергетический историзм как новая философия истории. In О. Н. Астафьева (Ред.), *Синергетическая парадигма* (Т. 3. Человек и общество в условиях нестабильности, сс. 36-49). Москва: Прогресс-Традиция.
23. Братусь, Б. С. (1994). *Психология. Нравственность. Культура*. Москва: Роспедагентство.

24. Валлерстайн, И. (2001). Национальное и универсальное: возможна ли всемирная культура? (И. М. Кудюкин, Пер.). В Б. Ю. Кагарлицкий (Ред.), *Анализ мировых систем и ситуация в современном мире* (с. 131-134). Санкт-Петербург: Университетская книга.
25. Вальденфельс, Б. (1999). *Мотив чужого*. Минск: Пропилеи.
26. Василькова, В. В. (1993). Самоорганизация в социальной жизни. *Социально-политический журнал*, 8, 22-27.
27. Верещака, М. (2018). Як у радянському Львові народилася республіка хіпі і що з нею зараз. *БЖ*. Retrieved from <https://bzh.life/ua/gorod/yak-u-70-h-lviv-yani-stvorili-respubliku-hipi-u-tsentri-mista-i-shcho-z-neyu-zaraz>
28. Вознюк, О. В. (2011). Синергетичний підхід до професійно-педагогічної підготовки творчого вчителя. В О. А. Дубасенюк (Ред.), *Професійна педагогічна освіта: акме-синергетичний підхід* (с. 280-300). Житомир: Вид-во ЖДУ ім. І.Франка.
29. Гансова, Э. А. (1988). *Социально-экономическое управление: Интегративный аспект социального познания*. Киев: Выща школа.
30. Гелд, Д. (2005). *Демократія та глобальний устрій*. Київ: Port-Royal.
31. Гелд, Д., & Мак-Грю, Е. (2004). *Глобалізація/антиглобалізація*. Київ: К.І.С.
32. Гилинский, Я. И. (2004). *Девіантологія: Соціологія преступности, наркотизма, проституции, самоубийств и других «отклонений»*. Санкт-Петербург: Юридический центр Пресс.
33. Гіденс, Е. (2004). *Нестримний світ: Як глобалізація перетворює наше життя*. Київ: Альтерпрес.
34. Головаха, Є., & Паніна, Н. (2001). Пострадянська деінституціоналізація та становлення нових соціальних інститутів в українському суспільстві. *Соціологія: теорія, методи, маркетинг*, 4, 5-22.

35. Грицанов, А. А. (Ред.) (1998). *Новейший философский словарь*. Минск: В. М. Скакун.
36. Гундорова, Т. І. (2008). *Кітч і література*. Київ: Факт.
37. Гуссерль, Э. (1994). *Философия как строгая наука*. Новочеркасск: Сагуна.
38. Гуссерль, Э. (1998). *Картезианские размышления* (Д. В. Складнев, Пер.). Санкт-Петербург: Наука, Ювента.
39. Гуссерль, Э. (2009). *Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая. Общее введение в чистую феноменологию*. Москва: Академический Проект.
40. Гьофе, О. (2003). *Розум і право. Складові інтеркультурного правового дискурсу* (Л. Ситниченко, Пер.). Київ: Альтерпрес.
41. Данилевский, Н. Я. (1991). *Россия и Европа*. Москва: Книга.
42. Дарендорф, Р. (2002). *Тропы из утопии* (Б. Скуратов & В. Близнеков, Пер.). Москва: Праксис.
43. Дворкин, Р. (2005). *О правах всерьез* (Л. Б. Макеева, Пер.). Москва: РОССПЕН.
44. Делокаров, К. Х. (2003). Синергетика и познание социальных трансформаций. В О. Н. Астафьева (Ред.), *Синергетическая парадигма* (Т. 3. Человек и общество в условиях нестабильности, сс. 18-35). Москва: Прогресс-Традиция.
45. Дельоз, Ж., & Гваттари, Ф. (1996). *Капіталізм і шизофренія: Анти-Едип* (О. Шевченко, Пер.). Київ: КАРМЕ-СІНТО.
46. Дереш, Л. (2017). *Поклоніння ящірці*. Харків: Фолио.
47. Дилигенский, Г. Г. (2000). К проблеме социального актера в России. В Т. И. Заславская (Ред.), *Куда идет Россия?... Власть, общество, личность* (сс. 413-414). Москва: МВШСЭН.
48. Добронравова, И. С., & Бранський, В. П. (1999). Социальная синергетика как постмодернистская философия истории. *Общественные науки и современность*, 6, 117-127.

49. Дюркгейм, Э. (1991). *О разделении общественного труда. Метод социологии* (Л. Б. Гофман, Пер.). Москва: Наука.
50. Егоров, В. С. (2003). Постнеклассическая наука и современное миропонимание. В О. Н. Астафьева (Ред.), *Синергетическая парадигма* (Т. 3. Человек и общество в условиях нестабильности, сс. 72-85). Москва: Прогресс-Традиция.
51. Жильсон, Э. (2004). *Избранное: Христианская философия* (Ж.В.Антонов, Г.В.Вдовина, Ю.М.Каграманов, Н.А.Колакова, И.В.Львова, З.А.Сокулер, & А.П.Шурбелев, Пер.). Москва: РОССПЭН.
52. Зиммель, Г. (1996). *Избранное* (Т. 1. Философия культуры). Москва: Юрист.
53. Злупко, С. М. (2001). Глобалізація і національна економічна культура. *Соціально-економічні дослідження в перехідний період. Перспективи розвитку зовнішньоекономічних зв'язків України в контексті процесів глобалізації: Щоріч. наук. пр.*, 28, 18-26.
54. Иоанн Златоуст. (2005а). Четыре огласительные гомилии. *Вестник древней истории*, 1, 261-281.
55. Иоанн Златоуст. (2005b). Четыре огласительные гомилии. *Вестник древней истории*, 2, 208-219.
56. Капица, С. П., Курдюмов, С. П., & Малинецкий, Г. Г. (2003). *Синергетика и прогнозы будущего*. Москва: Едиториал УРСС.
57. Карсавин, Л. П. (1993). *Философия истории*. Санкт-Петербург: Комплект.
58. Кастельс, М. (2000). *Информационная эпоха: экономика, общество и культура* (О. И. Шкаратан Ред.). Москва: ГУ ВШЭ.
59. Кнабе, Г. С. (2006). Рок-музыка и рок-среда как формы контркультуры. В *Избранные труды. Теория и история культуры* (сс. 20-50). Москва-Санкт-Петербург: РОССПЭН; Летний сад.

60. Князева, Е. Н., & Курдюмов, С. П. (1992). Синергетика как новое мировидение: диалог с И. Пригожиным. *Вопросы философии*, 12, 3-20.
61. Князева, Е. Н., & Курдюмов, С. П. (2002). *Основания синергетики: Режимы с обострением, самоорганизация, темпомиры*. Санкт-Петербург: Алетейя.
62. Кон, И. С. (1979). *Психология юношеского возраста (Проблемы формирования личности)*. Учебное пособие для студентов педагогических институтов. Москва: Просвещение.
63. Копнин, П. В. (1973). *Диалектика, логика, наука*. Москва: Наука.
64. Кривко, Т. А., & Романовська, Д. Д. (2003). *Підліткова субкультура: неформальні молодіжні об'єднання : методичний посібник для вчителів, психологів, батьків*. Чернівці: Чернівецький обласний інститут післядипломної педагогічної освіти.
65. Кристева, Ю. (2003). *Силы ужаса: эссе об отвращении*. Санкт-Петербург: Алетейя.
66. Крымский, С. Б. (2001). Метаисторические ракурсы философии истории. *Вопросы философии*, 6, 32-41.
67. Кьеркегор, С. (2014). *Или-или. Фрагмент из жизни* (Н. Исаева & С. Исаев, Пер.). Москва: Академический проект.
68. Кьеркегор, С. (2018). *Беседы и размышления* (А. В. Лызлов, Пер.). Москва: Рипол Классик.
69. Лебедев, С. А. (2004). *Философия науки: Словарь основных терминов*. Москва: Академический Проект.
70. Левінас, Е. (1997). *Права людини і добра воля*. Київ: Дух і Літера.
71. Левінас, Е. (1999). *Між нами. Дослідження. Думки про іншого* (В. Куринський, Пер.). Київ: Дух і Літера.
72. Лиотар, Ж.-Ф. (2016). *Состояние постмодерна* (Н. А. Шматко, Пер.). Москва: Алетейя.
73. Лосский, Н. О. (2000). *Ценность и Бытие*. Москва: АСТ.



74. Лосский, Н. О. (2009). *Воспоминания: Жизнь и философский путь*. Москва: Русский путь.
75. Луман, Н. (2007). *Социальные системы. Очерк общей теории* (И. Д. Газиев, Пер.). Санкт-Петербург: Наука.
76. Максименко, С. Д. (2006). *Генеза здійснення особистості*. Київ: КММ.
77. Малинецкий, Г. Г. (2003). О «рисках культуры» в условиях системного кризиса. В О. Н. Астафьева (Ред.), *Синергетическая парадигма* (Т. 3. Человек и общество в условиях нестабильности, сс. 412-425). Москва: Прогресс-Традиция.
78. Малышев, И. В. (1999). Маргинал. В А. С. Мигунов (Ред.), *Маргинальное искусство* (сс. 62-63). Москва: Изд-во МГУ.
79. Маритен, Ж. (2000). *Человек и государство*. Москва: Идея-Пресс.
80. Маркарян, Э. С. (1983). *Теория культуры и современная наука (логико-методологический анализ)*. Москва: Мысль.
81. Маркарян, Э. С. (2014). *Избранное. Наука о культуре и императивы эпохи*. Москва: Центр гуманитарных инициатив.
82. Марсель, Г. (1994). *Быть и иметь* (И. Н. Полонская, Пер.). Новочеркасск: Сагуна.
83. Марсель, Г. (2007). *Присутствие и бессмертие. Избранные работы* (В. П. Визгин, Пер.). Москва: Институт философии, теологии и истории св. Фомы Аквинского.
84. Мерло-Понти, М. (2006). *Видимое и невидимое* (О. Н. Шпарага, Пер.). Минск: Логвинов.
85. Мертон, Р. К. (2006). *Социальная теория и социальная структура*. Москва: АСТ; ХРАНИТЕЛЬ.
86. Мойсеев, Н. Н. (1993). Мир XXI века и христианская традиция. *Вопросы философии*, 8, 3-14.
87. Мойсеев, Н. Н. (1999). *Быть или не быть... человечеству?* Москва: Ульяновский Дом печати.

88. Мудрик, А. В. (2011). *Социализация человека* (3 изд.). Москва; Воронеж: РАО-МПЦИ.
89. Мунье, Э. (1995). *Надежда отчаявшихся*. Москва: Искусство.
90. Мунье, Э. (1999). *Манифест персонализма*. Москва: Республика.
91. Мур, Д. Э. (1999). *Природа моральной философии* (Л. В. Коновалова, Пер.). Москва: Республика.
92. Назаретян, А. П. (2001). *Цивилизационные кризисы в контексте Универсальной истории: Синергетика, психология и футурология*. Москва: ПЕР СЭ.
93. Ницше, Ф. (1990а). *Сочинения* (К. А. Свасьян, Пер. Т. 1). Москва: Мысль.
94. Ницше, Ф. (1990б). *Сочинения* (К. А. Свасьян, Пер. Т. 2). Москва: Мысль.
95. Онищук, С. (2012). Субкультура київських панків. *Етнічна історія народів Європи*, 37, 99-103.
96. Ортега-и-Гассет, Х. (2016). *Восстание масс* (А. Гелескул, Пер.). Москва: АСТ.
97. Пілецька, Л. (2011). Маргінальність у контексті проблеми соціальної мобільності особистості. *Збірник наукових праць: філософія, соціологія, психологія*, 16(1), 5-15.
98. Плавич, В. П. (2015). Право і економіка в умовах глобалізації (основні тенденції розвитку). *Наукове пізнання: методологія та технологія*, 2, 85-90.
99. Пригожин, И. (1980). Время, структура и флуктуации. *Успехи физических наук*, 131, 185-207.
100. Пригожин, И. (1999). *Конец определенности. Время, хаос и новые законы природы*. Ижевск: Ижевская республиканская типография.
101. Пригожин, И., & Стенгерс, И. (1999). *Время, хаос, квант: К решению парадокса времени* (Ю. А. Данилов, Пер.). Москва: Прогресс.

102. Рикёр, П. (2002a). *История и истина* (И. С. Вдовина & О. И. Мачульская, Пер.). Санкт-Петербург: Алетейя.
103. Рикёр, П. (2002b). *Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике* (И. Вдовина, Пер.). Москва: «КАНОН-пресс-Ц»; «Кучково поле».
104. Рикёр, П. (2004). *Память, история, забвение*. Москва: Изд-во гуманитарной литературы.
105. Рикёр, П. (2008). *Я-сам как другой*. Москва: Издательство гуманитарной литературы.
106. Садков, Е. В. (2000). Маргинальность и преступность. *Социологические исследования*, 6, 43-47.
107. Сартр, Ж.-П. (2001). *Буття і ніщо: нарис феноменологічної онтології*. Київ: Вид-во Соломії Павличко «Основи».
108. Сартр, Ж.-П. (2006). *Нудота: роман, п'єси*. Харків: Фоліо.
109. Слівінський, П. Й. (1999). *Релігійний вінегрет: кілька слів про нові релігійні і парарелігійні форми*. Львів: Свічадо.
110. Соловьев, В. С. (1988 а). *Сочинения в 2 томах* (Т. 1). Москва: Мысль.
111. Соловьев, В. С. (1988 б). *Сочинения в 2 томах* (Т. 2). Москва: Мысль.
112. Сорокин, П. (1992). *Человек. Цивилизация. Общество*. Москва: Политиздат.
113. Сорокин, П. (2000). *Социальная и культурная динамика: Исследование изменений в больших системах искусства, истины, этики, права и общественных отношений* (В. В. Сапов, Пер.). Санкт-Петербург: РХГИ.
114. Стариков, Е. Н. (1996). *Общество-казарма от фараонов до наших дней*. Новосибирск: Сибирский хронограф.
115. Субири, Х. (2007). *Пять лекций по философии*. Москва: Институт философии, теологии и истории Св. Фомы.

116. Субири, Х. (2006). *Чувствующий интеллект* (Т. 1. Интеллект и реальность). Москва: Институт философии, теологии и истории св. Фомы Аквинского.
117. Субири, Х. (2008 а). *Чувствующий интеллект* (Т. 2. Интеллект и логос). Москва: Институт философии, теологии и истории св. Фомы Аквинского.
118. Субири, Х. (2008 б). *Чувствующий интеллект* (Т. 3. Интеллект и разум). Москва: Институт философии, теологии и истории св. Фомы Аквинского.
119. Субири, Х. (2009). *О сущности*. Москва: Институт философии, теологии и истории св. Фомы Аквинского.
120. Судаков, В. И. (1995). *Социологическое познание: современные тенденции и стимулы развития*. Днепропетровск: ДГУ.
121. Тойнби, А. Д. (1991). *Постижение истории*. Москва: Прогресс.
122. Тойнби, А. Д. (1996). *Цивилизация перед судом истории* (И. Е. Киселева & М. Ф. Носова, Пер.). Москва: Прогресс-Культура.
123. Тойнбі, А. Д. (1995а). *Дослідження історії* (В. Шовкун, Пер. Т. 1). Київ: Основи.
124. Тойнбі, А. Д. (1995б). *Дослідження історії* (В. Митрофанов & П. Таращук, Пер. Т. 2). Київ: Основи.
125. Трофимова, Ю. В. (2010). Два подхода к пониманию саморазвития как психологического феномена. *Известия Алтайского государственного университета*, 2-2, 42-46.
126. Турен, А. (1998). *Возвращение человека действующего: Очерк социологии* (Е. А. Самарская & М. Н. Грецкий, Пер.). Москва: Научный мир.
127. Уэбстер, Ф. (2004). *Теории информационного общества* (М. В. Арапов & Н.В.Малыхина, Пер.). Москва: Аспект Пресс.
128. Фома Аквинский. (2007). *Сумма теологии* (С. Еремеев & А. Юдин, Пер. Т. 1. Вопросы 1-43). Киев: Ника-Центр.

129. Франк, С. Л. (1956). *Реальность и человек: Метафизика человеческого бытия*. Париж: УМСА – пресс.
130. Франк, С. Л. (1992). *Духовные основы общества*. Москва: Республика.
131. Франкл, В. (1990). *Человек в поисках смысла: Сборник* (Д. А. Леонтьев, М. П. Папуша, & Е. В. Эйдман, Пер.). Москва: Прогресс.
132. Фуко, М. (1994). *Слова и вещи: Археология гуманитарных наук* (В. П. Визгин & Н. С. Автономова, Пер.). Санкт-Петербург: А-сад.
133. Хайдеггер, М. (1993). *Время и бытие: Статьи и выступления* (В. В. Биbihин, Пер.). Москва: Республика.
134. Хайдеггер, М. (1997). *Бытие и время* (В. В. Биbihин, Пер.). Москва: Ad Marginem.
135. Хакен, Г. (2001). *Принципы работы головного мозга: Синергетический подход к активности мозга, поведению и когнитивной деятельности*. Москва: ПЕР СЭ.
136. Халапсис, А. В. (2006). Социальное прогнозирование и синергетическая модель культуры. *Філософія, культура, життя*, 26, 36-48.
137. Халапсис, А. В. (2010). Постидеологический мир? *Грані*, 74(6), 60-62.
138. Халапсис, А. В. (2016). Цифровые технологии и перековка железных людей. *ScienceRise*, 24(7/1), 55-61. doi:10.15587/2313-8416.2016.69141
139. Халапсис, А. В. (2017). *Зеркало Клио: Метафизическое постижение истории*. Днепр: Адверта.
140. Халапсис, А. В. (2018a). Индивидуализм: доступ разрешен. *Політологічний вісник*, 80, 35-45. doi:10.17721/2415-881x.2018.80.35-45

141. Халапсис, А. В. (2018b). Мир без денег: Экономические и социокультурные трансформации эквивалента стоимости. *Наукове пізнання: методологія та технологія*, 40(1), 126-135.
142. Цыбра, М. Ф. (1989). *Самоутверждение личности (социально-философский анализ)*. Киев, Одесса: Вища школа.
143. Шелер, М. (1994). *Избранные произведения* (А. В. Денежкин, Пер.). Москва: Гнозис.
144. Шелер, М. (2007). *Философские фрагменты из рукописного наследия* (М. Хорьков, Пер.). Москва: Институт философии, теологии и истории св. Фомы.
145. Шестов, Л. (1993a). *Сочинения в 2-х томах* (Т. 1). Москва: Наука.
146. Шестов, Л. (1993b). *Сочинения в 2-х томах* (Т. 2). Москва: Наука.
147. Шиллер, Г. (1980). *Манипуляторы сознанием*. Москва: Мысль.
148. Шпенглер, О. (1993). *Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории* (К. А. Свасьян, Пер. Т. 1. Гештальт и действительность). Москва: Мысль.
149. Шпенглер, О. (1999). *Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории* (С. Э. Борич, Пер. Т. 2. Всемирно-исторические перспективы). Минск: Попурри.
150. Эрикссон, Э. (2000). *Детство и общество* (А. А. Алексеев, Пер.). Санкт-Петербург: Летний сад.
151. Ясперс, К. (1994). *Смысл и назначение истории* (М. И. Левина, Пер. 2 изд.). Москва: Республика.
152. Abouelleil, M., & Bingham, R. (2014). Can Psychiatry Distinguish Social Deviance From Mental Disorder? *Philosophy, Psychiatry, and Psychology*, 21(3), 243-255.
153. Allen, S. M. P. (2014). Gender Reality. *Solidarity: The Journal for Catholic Social Thought and Secular Ethics*, 4(1), Article 1.

154. Audi, R. (2009). Nationalism, Patriotism, and Cosmopolitanism in an Age of Globalization. *Journal of Ethics*, 13(4), 365-381. doi:10.1007/s10892-009-9068-9
155. Badrkhani, P. (2018). Discourse, Ideology and Heritage Language Socialization: Micro and Macro Perspectives. *Critical Discourse Studies*, 16(2), 237-239.
156. Balfour, L., Sheth, F. A., Davis, H. F., Threadcraft, S., & Repo, J. (2016). Bodies in Politics. *Contemporary Political Theory*, 15(1), 80-118.
157. Barnes, M. (2015). Gender and Global Justice. *Ethics and Social Welfare*, 9(4), 427-429.
158. Barnes, M. (2018). Continuing to Get Out of Line: Reflections on Ageing Activism and Moral Agency. *Ethics and Social Welfare*, 12(3), 204-215.
159. Beebee, H. (2013). Women and Deviance in Philosophy. In K. Hutchison & F. Jenkins (Eds.), *Women in Philosophy: What Needs to Change?* (pp. 61--80): Oxford: Oxford University Press.
160. Bell, D. (1973). *The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting*. New York: Basic Books.
161. Bingham, R., & Banner, N. (2014). The Definition of Mental Disorder: Evolving But Dysfunctional? *Journal of Medical Ethics*, 40(8), 537-542.
162. Bingham, R., & Rashed, M. A. (2014). Beyond Dysfunction: Distress and the Distinction Between Deviance and Disorder. *Philosophy, Psychiatry, and Psychology*, 21(3), 267-271.
163. Blank, R. H. (2010). Globalization: Pluralist Concerns and Contexts. In J. J. Giordano & B. Gordijn (Eds.), *Scientific and Philosophical Perspectives in Neuroethics* (pp. 321-342). Cambridge: Cambridge University Press.
164. Boudon, R. (2011). Modernization, Rationalization and Globalization. *ProtoSociology*, 27, 21-36. doi:10.5840/protosociology2011272

165. Bowker, M. H. (2016). *Ideologies of Experience*. New York: Routledge.
166. Braidotti, R., Hanafin, P., & Blaagaard, B. (Eds.). (2012). *After Cosmopolitanism*. Abingdon, UK: Routledge.
167. Brouwer, M. (2012). *Organizations, Individualism and Economic Theory*. Abingdon, UK: Routledge.
168. Buck, H. J., Gammon, A. R., & Preston, C. J. (2014). Gender and Geoengineering. *Hypatia*, 29(3), 651-669.
169. Canclini, N. G. (2014). *Imagined Globalization* (G. Yúdice, Trans.). Durham, NC: Duke University Press.
170. Card, R. F. (2001). Gender, Justice Within the Family, and the Commitments of Rawlsian Liberalism. *Public Affairs Quarterly*, 15, 155-172.
171. Carvalho Moreira, N., Paterson, S., & Levasseur, K. (2018). Conditional and Unconditional Cash Transfers: Implications for Gender. *Basic Income Studies*, 13(1).
172. Chirayath, V., Eslinger, K., & De Zolt, E. (2002). Differential Association, Multiple Normative Standards, and the Increasing Incidence of Corporate Deviance Inan Era of Globalization. *Journal of Business Ethics*, 41(1-2), 131-140.
173. Christian, J. S., & Ellis, A. P. J. (2014). The Crucial Role of Turnover Intentions in Transforming Moral Disengagement Into Deviant Behavior at Work. *Journal of Business Ethics*, 119(2), 1-16.
174. Corazzo, N. (1993). The Social Reconstruction of Sexual Difference. *Semiotics*, 445-464.
175. Cumming, A., Al-Alawi, M., & Watanabe, Y. (2012). 7 Issues in Socialization, Literacy Learning, and Educational Processes. In A. H. Cumming (Ed.), *Adolescent Literacies in a Multicultural Context* (pp. 74--87): Routledge.



176. Curtis, A. (2015). Why Originalism Needs Critical Theory: Democracy, Language, and Social Power. *Harvard Journal of Law and Gender*, 38(2), 437-459.
177. Dahrendorf, R. (1968). *Essays in the Theory of Society*. Stanford: Stanford University Press.
178. Desautels-Stein, J. (2012). Experimental Pragmatism in the Third Globalization. *Contemporary Pragmatism*, 9(2), 181-204. doi:10.1163/18758185-90000236
179. Di Nucci, E. (2013). Action, Deviance, and Guidance. *Abstracta*(2), 41-59.
180. Dworkin, R. (2013). *Religion without God*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
181. Eriksen, T. H. (2014). *Globalization: The Key Concepts* (2 ed.). London: Bloomsbury.
182. Fatima, S., Dotson, K., Seodu Herr, R., Khader, S. J., & Nyanzi, S. (2017). Contested Terrains of Women of Color and Third World Women. *Hypatia*, 32(3), 731-742.
183. Ferguson, A. (1989). *Blood at the Root: Motherhood, Sexuality and Male Dominance*: Pandora/Unwin & Hyman.
184. Forsyth, D. R., & Hoyt, C. L. (Eds.). (2011). *For the Greater Good of All: Perspectives on Individualism, Society, and Leadership*. New York: Palgrave Macmillan.
185. Fukuyama, F. (1992). *The End of History and the Last Man*. New York: Free Press.
186. Gabriel, Y., Geddes, D., & Lindebaum, D. (2017). Justifying Deviant Behavior: The Role of Attributions and Moral Emotions. *Journal of Business Ethics*, 141(4), 779-795.
187. Galbraith, J. K. (2005). *The Economics of Innocent Fraud*. New York: Penguin.

188. Galbraith, J. K. (2017a). *The Culture of Contentment*. Princeton: Princeton University Press.
189. Galbraith, J. K. (2017b). *Economics in Perspective: A Critical History*. Princeton: Princeton University Press.
190. Gheaus, A. (2012). Gender Justice. *Journal of Ethics and Social Philosophy*, 6(2), 1-24.
191. Girard, M. (Ed.) (1999). *Individualism and World Politics*. Basingstoke, UK: Macmillan.
192. Godman, M. (2018). Gender as a Historical Kind: A Tale of Two Genders? *Biology and Philosophy*, 33(3-4), 21.
193. Goldstein, L. J. (2015). *Conceptual Tension: Essays on Kinship, Politics, and Individualism*. Lanham, MD: Lexington Books.
194. Griffith, A. M. (2018). Social Construction and Grounding. *Philosophy and Phenomenological Research*, 97(2), 393-409.
195. Haken, H. (1996). Synergetics As a Bridge Between the Natural and Social Science. In E. L. Khalil & K. E. Boulding (Eds.), *Evolution, Order and Complexity* (pp. 234-248). London: Routledge.
196. Haken, H. (2004). *Synergetics: Introduction and Advanced Topics*. Berlin: Springer.
197. Halapsis, A. V. (2016a). Miracles and the Perfection of Being: The Theological Roots of Scientific Concepts. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*, 9, 70-77. doi:10.15802/ampr2016/72235
198. Halapsis, A. V. (2016b). Ultima ratio deorum. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*, 10, 100-106. doi:10.15802/10.15802/ampr.v0i10.87313
199. Halapsis, A. V. (2019). Gods of Transhumanism. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*, 16, 78-90. doi:10.15802/ampr.v0i16.188397
200. Hartigan, J. (2005). *Odd Tribes: Toward a Cultural Analysis of White People*. Durham, NC: Duke University Press Books.

201. Haslanger, S. (2000). Gender and Race: (What) are They? (What) Do We Want Them to Be? *Noûs*, 34(1), 31–55.
202. Hasted, N. (2011). *The Dark Story of Eminem*. London: Omnibus Press.
203. Hayek, F. A. (1948). *Individualism and Economic Order*. Chicago: University of Chicago Press.
204. Heath, J. (2008). Business Ethics and Moral Motivation: A Criminological Perspective. *Journal of Business Ethics*, 83(4), 595-614.
205. Hill, J. D. (2011). *Becoming a Cosmopolitan: What It Means to Be a Human Being in the New Millennium*: Rowman & Littlefield Publishers.
206. Himmich, B. (2014). Can Globalization Still Be Humanized? *Diogenes*, 61(1), 18-27. doi:10.1177/0392192115615790
207. Holman, C. (2011). Autonomy and Psychic Socialization: From Non-Alienated Labour to Non Surplus Repressive Sublimation. *Critical Horizons*, 12(2), 136-162.
208. Howard, J. (2018). The White Kid Can Do Whatever He Wants: The Racial Socialization of a Gifted Education Program. *Educational Studies*, 54(5), 553-568.
209. Huber, W. (2015). Human Rights and Globalization. In W. Gräb & L. Charbonnier (Eds.), *Religion and Human Rights: Global Challenges From Intercultural Perspectives* (pp. 7-24). Berlin: De Gruyter.
210. Julia Kapusta, S. (2016). Misgendering and Its Moral Contestability. *Hypatia*, 31(3), 502-519.
211. Kasavin, I. (2012). To What Extent Could Social Epistemology Accept the Naturalistic Motto? *Social Epistemology*, 26(3-4), 351-364.
212. Killmister, S. (2013). Autonomy and the Problem of Socialization. *Social Theory and Practice*, 39(1), 95-119.
213. Knyazeva, H. (1999). The Synergetic Principles of Nonlinear Thinking. *World Futures*, 54(2), 163-181. doi:10.1080/02604027.1999.9972753
214. Knyazeva, H., & Kurdyumov, S. P. (2008). Synergetics: New Universalism or Natural Philosophy of the Age of Post-Nonclassical

- Science? *Dialogue and Universalism*, 18(11/12), 39-60.  
doi:10.5840/du20081811/125
215. Kolomoiets, T. (2017). Socialization Model of Preschoolers with Special Needs in the System of Special Education. *Science and Education: Academic Journal of Ushynsky University*, 22(2), 46-53.
216. Kostopoulos, G. (2017). *Cyberspace and Cybersecurity* (2 ed.). Boca Raton, FL: Auerbach Publications.
217. Kymlicka, W. (1991). *Liberalism, Community, and Culture*. New York: Clarendon Press.
218. Kymlicka, W. (1996). *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Clarendon Press.
219. Kymlicka, W. (2009). *Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity*. New York: Oxford University Press.
220. Lechner, F. J. (2009). *Globalization: The Making of World Society*. Malden, MA: Wiley-Blackwell.
221. Lee, D. E., & Lee, E. J. (2010). *Human Rights and the Ethics of Globalization*. New York: Cambridge University Press.
222. List, C., & Koenig-Archibugi, M. (2010). Can There Be a Global Demos? An Agency-Based Approach. *Philosophy and Public Affairs*, 38(1), 76-110. doi:10.1111/j.1088-4963.2009.01174.x
223. Lizardo, O., & Skiles, S. (2012). Reconceptualizing and Theorizing “Omnivorousness”. *Sociological Theory*, 30(4), 263-282.
224. Lucas, G. M., & Friedrich, J. (2005). Individual Differences in Workplace Deviance and Integrity as Predictors of Academic Dishonesty. *Ethics and Behavior*, 15(1), 15-35.
225. Machan, T. R. (1998). *Classical Individualism: The Supreme Importance of Each Human Being*. London: Routledge.
226. MacIntyre, A. (2016). *After Virtue: A Study in Moral Theory* (3 ed.). Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

227. Madigan, J. (2016). *Getting Gamers: The Psychology of Video Games and Their Impact on the People who Play Them*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers.
228. Manuel, P., Bilby, K., & Largey, M. (2006). *Caribbean Currents: Caribbean Music from Rumba to Reggae* (2 ed.). Philadelphia, PA: Temple University Press.
229. Mars, M. M., Bresonis, K., & Szelényi, K. (2014). Science and Engineering Doctoral Student Socialization, Logics, and the National Economic Agenda: Alignment or Disconnect? *Minerva*, 52(3), 351-379.
230. Mazutis, D. (2014). Supererogation: Beyond Positive Deviance and Corporate Social Responsibility. *Journal of Business Ethics*, 119(4), 517-528.
231. McClaren, N., Adam, S., & Vocino, A. (2010). Investigating Socialization, Work-Related Norms, and the Ethical Perceptions of Marketing Practitioners. *Journal of Business Ethics*, 96(1), 95-115.
232. McCormick, P. (2012). Globalization and Cosmopolitanism. *Journal of Philosophical Research*, 37(Supplement), 251-261. doi:10.5840/jpr201237supplement42
233. McKenna, R. (2018). No Epistemic Trouble for Engineering 'Woman'. *Logos and Episteme*, 9(3), 335-342.
234. McLuhan, M. (1962). *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*. Toronto: University of Toronto Press.
235. McLuhan, M. (1964). *Understanding Media: The Extensions of Man*. New York: McGraw-Hill.
236. Mihai, M. (2011). Socialising Negative Emotions: Transitional Criminal Trials in the Service of Democracy". *Oxford Journal of Legal Studies*, 31(1), 111-131.
237. Mikkola, M. (2009). Gender Concepts and Intuitions. *Canadian Journal of Philosophy*, 39(4), pp. 559-583.

238. Mikkola, M. (2016). *The Wrong of Injustice: Dehumanization and its Role in Feminist Philosophy*: Oxford University Press USA.
239. Miller, C. (2014). Globalization and Discontent. *Social Epistemology*, 28(3-4), 385-392. doi:10.1080/02691728.2014.922643
240. Moore, K., Kleinman, D. L., Hess, D., & Frickel, S. (2011). Science and Neoliberal Globalization: A Political Sociological Approach. *Theory and Society*, 40(5), 505-532. doi:10.1007/s11186-011-9147-3
241. Morishima, M. (1985). *The Economics of Industrial Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
242. Morishima, M. (2009). *Dynamic Economic Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
243. Mróz, A. (2016). Imagined Hierarchies as Conditionals of Gender in Aesthetics. *Estetyka I Krytyka*, 41(2), 135-154.
244. Neculau, R. (2012). Being Oneself in Another: Recognition and the Culturalist Deformation of Identity. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 55(2), 148-170.
245. Neville, M. G. (2007). Positive Deviance on the Ethical Continuum. *Proceedings of the International Association for Business and Society*, 18, 72-75.
246. Osterhammel, J., & Petersson, N. P. (2009). *Globalization: A Short History*. Princeton: Princeton University Press.
247. Park, R. E. (1928). Human Migration and Marginal Man. *American Journal of Sociology*, 33(6), 882-893.
248. Park, R. E. (2017). *The Immigrant Press and its Control*. London: Forgotten Books.
249. Park, R. E., & Burgess, E. W. (1921 [1969]). *Introduction to the Science of Sociology* (3rd revised ed.). Chicago: University of Chicago Press.

250. Park, R. E., Burgess, E. W., & McKenzie, R. D. (1925 [1967]). *The City: Suggestions for Investigation of Human Behavior in the Urban Environment*. Chicago: University of Chicago Press.
251. Parkinson, B. (2012). Piecing Together Emotion: Sites and Time-Scales for Social Construction. *Emotion Review*, 4(3), 291-298.
252. Paul, S. K. (2011). Deviant Formal Causation. *Journal of Ethics and Social Philosophy*, 5(3), 1-24.
253. Phillips, A. (2018). Gender and Modernity. *Political Theory*, 46(6), 837-860.
254. Pierre, J. S. (2015). Distending Straight-Masculine Time: A Phenomenology of the Disabled Speaking Body. *Hypatia*, 30(1), 49-65.
255. Popper, K. R. (1945a). *The Open Society and Its Enemies* (Vol. 1. The Spell of Plato). London: Routledge.
256. Popper, K. R. (1945b). *The Open Society and Its Enemies* (Vol. 2. The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx, and the Aftermath). London: Routledge.
257. Radick, G. (2005). Deviance, Darwinian-style. *Metascience*, 14(3), 453-457.
258. Rainie, L., & Wellman, B. (2012). *Networked: The New Social Operating System*. Cambridge, MA: The MIT Press.
259. Raulet, G. (2011). Legitimacy and Globalization. *Philosophy and Social Criticism*, 37(3), 313-323. doi:10.1177/0191453710389445
260. Raynova, Y. B. (2015). Human Rights, Women's Rights, Gender Mainstreaming, and Diversity: The Language Question. In Y. B. Raynova (Ed.), *Community, Praxis, and Values in a Postmetaphysical Age: Studies on Exclusion and Social Integration in Feminist Theory and Contemporary Philosophy* (pp. 38-89): Axia Academic Publishers.
261. Rheingold, H. (2000). *The Virtual Community: Homesteading on the Electronic Frontier* (Rev ed.). Cambridge, MA: The MIT Press.

262. Rockhill, G. (2017). *Counter-History of the Present: Untimely Interrogations into Globalization, Technology, Democracy*. Durham, NC: Duke University Press.
263. Rorty, R. (1980). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
264. Rorty, R. (1984). The Historiography of Philosophy: Four Genres. In R. Rorty, J. B. Schneewind, & Q. Skinner (Eds.), *Philosophy in History: Essays in the Historiography of Philosophy* (pp. 49-76). Cambridge: Cambridge University Press.
265. Rorty, R. (1990). *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers* (Vol. 1). Cambridge: Cambridge University Press.
266. Rosen, G. (2002). A Study in Modal Deviance. In J. Hawthorne & T. Gendler (Eds.), *Conceivability and Possibility* (pp. 283--307): Oxford University Press.
267. Rostow, W. W. (1960). *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
268. Röttger-Rössler, B., Scheidecker, G., Funk, L., & Holodynski, M. (2015). Learning Feeling: A Cross-Cultural Comparison of the Socialization and Development of Emotions. *Ethos: Journal of the Society for Psychological Anthropology*, 43(2), 187-220.
269. Roudometof, V. (2014). Nationalism, Globalization and Glocalization. *Thesis Eleven*, 122(1), 18-33. doi:10.1177/0725513614535700
270. Rupp, G. (2015). *Beyond Individualism: The Challenge of Inclusive Communities*. New York: Columbia University Press.
271. Samnani, A.-K., Salamon, S. D., & Singh, P. (2014). Negative Affect and Counterproductive Workplace Behavior: The Moderating Role of Moral Disengagement and Gender. *Journal of Business Ethics*, 119(2), 1-10.
272. Saul, J. (2006). Gender and Race. *Aristotelian Society Supplementary Volume*, 80(1), 119-143.



273. Schlosser, M. E. (2007). Basic Deviance Reconsidered. *Analysis*, 67(3), 186–194.
274. Shani, R., & Barilan, Y. M. (2012). Excellence, Deviance, and Gender: Lessons From the XYY Episode. *American Journal of Bioethics*, 12(7), 27-30.
275. Shaw, C. R., & McKay, H. D. (1942). *Juvenile Delinquency in Urban Areas*. Chicago: University of Chicago Press.
276. Sims, R. L. (2010). A Study of Deviance as a Retaliatory Response to Organizational Power. *Journal of Business Ethics*, 92(4), 553-563.
277. Sisti, D., & Stramondo, J. (2015). Competence, Voluntariness, and Oppressive Socialization: A Feminist Critique of the Threshold Elements of Informed Consent. *International Journal of Feminist Approaches to Bioethics*, 8(1), 67-85.
278. Sorokin, P. A. (1951). *Social Philosophies of an Age of Crisis*. Boston, MA: Beacon Press.
279. Sorokin, P. A. (1966). *Sociological Theories of Today*. New York, NY: Harper & Row.
280. Sorokin, P. A. (1970). *Social and Cultural Dynamics: A Study of Change in Major Systems of Art, Truth, Ethics, Law and Social Relationships*. Boston: Porter Sargent.
281. Staudigl, M. (2012). Racism: On the Phenomenology of Embodied Desocialization. *Continental Philosophy Review*, 45(1), 23-39.
282. Steger, M., & James, P. (2011). Three Dimensions of Subjective Globalization. *ProtoSociology*, 27, 53-70. doi:10.5840/protosociology2011274
283. Stein, D. J. (2014). Disorder and Deviance: Where to Draw the Boundaries? *Philosophy, Psychiatry, and Psychology*, 21(3), 261-265.
284. Stiglitz, J. (2013). Human Rights and Globalization. *Journal of Catholic Social Thought*, 10(1), 85-90. doi:10.5840/jcathsoc20131016

285. Stonequist, E. V. (1937). *The Marginal Man: A Study in Personality and Culture Conflict*. Russell & Russell: New York.
286. Targowski, A. (2011). The Myths and Realities of the Clash of Western and Chinese Civilizations in the 21st Century. The Globalization and Comparative Approach. *Dialogue and Universalism*, 21(4), 21-43. doi:10.5840/du201121442
287. Taylor, C. (2012). *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (12 ed.). New York: Cambridge University Press.
288. Taysina, E. A. (2013). Semiotics of Globalization as a Subject of Philosophical Reflection. *Dialogue and Universalism*, 23(3), 137-151. doi:10.5840/du201323338
289. Telebaković, B. (2011). Problems of Globalization. *Filozofija I Društvo*, 22(2), 51-74. doi:10.2298/fid1102051t
290. Thornton, M. A., & Rupp, D. E. (2016). The Joint Effects of Justice Climate, Group Moral Identity, and Corporate Social Responsibility on the Prosocial and Deviant Behaviors of Groups. *Journal of Business Ethics*, 137(4), 677-697.
291. Toffler, A. (1981). *The Third Wave*. New York: Bantam.
292. Toffler, A. (1984). *Future Shock*. New York: Bantam.
293. Toffler, A. (1991). *Powershift: Knowledge, Wealth, and Violence at the Edge of the 21st Century*. New York: Bantam.
294. Touraine, A. (1971). *The Postindustrial Society* (L. F. X. Mayhew, Trans.). New York: Random House.
295. Trepanier, L., & Habib, K. M. (Eds.). (2011). *Cosmopolitanism in the Age of Globalization: Citizens without States*. Lexington: University Press of Kentucky.
296. Tschacher, W., & Junghan, U. M. (2001). Next Step, Synergetics? *Behavioral and Brain Sciences*, 24(1), 66-67. doi:10.1017/S0140525X01523912

297. Vallejo, M. C., & Langa, D. (2010). Effects of Family Socialization in the Organizational Commitment of the Family Firms from the Moral Economy Perspective. *Journal of Business Ethics*, 96(1), 49 - 62.
298. Van Oorschot, F. (2015). Common Grace as a Hermeneutical Approach to Globalization? *Philosophia Reformata*, 80(1), 78-98. doi:10.1163/23528230-08001005
299. Veltman, A., & Piper, M. (2014). *Autonomy, Oppression, and Gender*. New York: Oxford University Press.
300. Vinik, J., Johnston, M., Grusec, J. E., & Farrell, R. (2013). Understanding the Learning of Values Using a Domains-of-Socialization Framework. *Journal of Moral Education*, 42(4), 475-493.
301. Wallerstein, I. (1983). The Three Instances of Hegemony in the History of the Capitalist World-Economy. *International Journal of Comparative Sociology*, 24(1-2), 100-108. doi:10.1163/156854283X00071
302. Wallerstein, I. (1987). World-Systems Analysis. In A. Giddens & J. H. Turner (Eds.), *Social Theory Today* (pp. 309-324). Stanford: Stanford University Press.
303. Walton, A. (2015). Global Democracy In a Society of Peoples. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 18(6), 577-598. doi:10.1080/13698230.2014.881099
304. Wertheim, M. (2000). *The Pearly Gates of Cyberspace: A History of Space from Dante to the Internet*. New York: W. W. Norton & Company.
305. Wheeler, G. (2000). *Beyond Individualism: Toward a New Understanding of Self, Relationship, & Experience*. Cambridge, MA: GICPress.
306. Whitley, B. E., & Blankenship, K. L. (2000). Relation of General Deviance to Academic Dishonesty. *Ethics and Behavior*, 10(1), 1-12.
307. Wu, L.-Z., Zhang, H., Chiu, R. K., Kwan, H. K., & He, X. (2014). Hostile Attribution Bias and Negative Reciprocity Beliefs Exacerbate

Incivility's Effects on Interpersonal Deviance. *Journal of Business Ethics*, 120(2), 189-199.

308. Yu, Y.-M. (2013). Between an Example and a Precept, Which Has Greater Importance? A Comparison of the Channels of Socialization in Military Ethics. *Ethics and Behavior*, 23(5), 341-359.