

НАЦІОНАЛЬНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ М.П. ДРАГОМАНОВА

На правах рукопису

ДОНІЙ Наталія Євгенівна

УДК 101.1 : 316

**СОЦІАЛЬНА ДЕВІТАЛІЗАЦІЯ ОСОБИСТОСТІ
В ГЛОБАЛІЗОВАНОМУ СВІТІ:
ФІЛОСОФСЬКА КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ**

09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії

Дисертація на здобуття наукового ступеня
доктора філософських наук

Науковий консультант

Герасимова Ельвіра Миколаївна
доктор філософських наук, професор

Київ – 2015

ЗМІСТ

ВСТУП.....	4
РОЗДІЛ 1. СОЦІАЛЬНА ДЕВІТАЛІЗАЦІЯ: ТЕРМІНОЛОГІЧНИЙ ВСТУП ДО ТЕМИ.....	18
1.1. Вітальність: анатомія визначення концепту.....	18
1.2. Авітальність як негативна позитивність.....	49
1.3. Соціальна девіталізація: теоретико-концептуальний резонанс.....	70
Висновки до розділу 1.....	97
РОЗДІЛ 2. СОЦІАЛЬНИЙ ПРОСТІР ПОСТ-ПРОСВІТНИЦТВА: ДЕТЕРМІНАНТИ ПОШИРЕННЯ СОЦІАЛЬНОЇ ДЕВІТАЛІЗАЦІЇ ОСОБИСТОСТІ.....	100
2.1. Світовідчуття доби пост-Просвітництва: основні тенденції та формозміни.....	100
2.2. Соціальна девіталізація особистості в контексті суспільства споживання.....	122
2.3. Аномія як домінанта в поширенні соціальної девіталізації особистості.....	137
Висновки до розділу 2.....	165
РОЗДІЛ 3. ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ СОЦІАЛЬНОЇ ДЕВІТАЛІЗАЦІЇ ОСОБИСТОСТІ	168
3.1. Криза ідентичності як підґрунтя прояву соціально девіталізованої особистості.....	168
3.2. Варіативний ряд типу Homo devitalized.....	192
3.3. Тілесний стайлінг в площині соціуму межі ХХ-ХХІ ст.....	213
Висновки до розділу 3.....	237
РОЗДІЛ 4. ПОВЕДІНКОВІ МАРКЕРИ СОЦІАЛЬНОЇ ДЕВІТАЛІЗАЦІЇ ОСОБИСТОСТІ.....	240
4.1. Комунікативний контекст взаємовідносин соціального простору та девіталізованої особистості.....	240

4.2. Орієнтація на самотність в системі життєвих координат девіталізованої особистості.....	264
4.3. Іножиття як соціокультурна практика в контексті девіталізації особистості.....	289
Висновки до розділу 4.....	310
РОЗДІЛ 5. СОЦІАЛЬНА ДЕВІТАЛІЗАЦІЯ ОСОБИСТОСТІ З ПОЗИЦІЇ ПРАК- СЕОЛОГІЧНОГО ПІДХОДУ.....	313
5.1. Чинники подолання соціокультурної девіталізації в контексті української філософії вітаїзму	313
5.2. Соціальні інститути системи освіти й виховання як засоби зміцнення соціальної вітальності особистості.....	339
5.3. Перспективи формування ідеології соціального життєствердження як альтернатива процесу девіталізації в суспільстві.....	356
Висновки до розділу 5.....	377
ВИСНОВКИ.....	380
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	387

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Сучасний соціальний простір не має аналогів в історії поступу людської спільноти, тому що в усіх сферах життєдіяльності він характеризується одночасною присутністю як процесів локалізації, так і ситуацією розгортання глобалізаційних вимірів. Глокалізація забарвлює існування людини новим усвідомленням природи соціальних проблем, а саме приходить розуміння, що останні здебільшого детерміновані розірваністю, нелінійністю соціального життя, індиферентністю суспільства стосовно індивідів, зростанням темпів і швидкостей існування та надзвичайно масштабним тиском науково-технологічного прогресу й засобів масової інформації на свідомість людини.

У результаті порушення рівноваги між суспільним і приватним життям людина отримує негативні імпульси й намагається дистанціюватися від джерел небезпеки, у якості яких сприймається соціальне середовище, а потім ланцюговою реакцією руйнуються й історично сформовані суспільні форми. Людина все частіше демонструє необов'язковість збереження власної присутності в межах соціального простору й розмірковує про можливість альтернативного існування поза ним. Зростання настроїв відчуженості людини від соціуму стає її відповіддю на нестерпність перебування в умовах надшвидких темпів соціальної динаміки, на задушливість атмосфери соціальної аномії та апофатичної свободи, які провокують посилення кризи селфу й масштабну деперсоналізацією індивідів.

Намагання індивідів дистанціюватися від соціуму, а також зростання чисельності випадків демонстрації непередбачуваних форм людської поведінки оформлюються в новітні виклики соціальним наукам. Релевантна відповідь на ці виклики обумовлює перспективи подальшого виживання людства. Віддзеркаленням усвідомлення важливості адекватної відповіді на вказані виклики стає приклад прийняття ЮНЕСКО декларації «Освіта XXI століття», у якій було однозначно заявлено, що головним пріоритетом сучасного соціального простору

повинна стати цінність стійкого розвитку людини й суспільства, а основною метою освіти – формування життєздатної особистості.

Зростання дослідницького інтересу до феномену вітальності стало результатом впливу двох факторів: видозміною самого феномену та фактом збігу багатьох кризових і драматичних ситуацій, які відбулися у ХХ ст. й які спровокували процес актуалізації концепту «девіталізація». Уведений у даному дослідженні неологізм «соціальна девіталізація особистості» є одним із кроків у формуванні категоріального апарату, придатного до аналізу ситуації в глобалізованому світі. Спроба концептуального формування уявлень, які здатні розкрити природу та сутність епіфеномену «соціальна девіталізація особистості» супроводжується рядом складнощів, пояснити які можна, з одного боку, надзвичайною масштабністю та складністю теми, а, з іншого, її слабкою розробленістю.

Ступінь наукового опрацювання проблеми. Враховуючи, що соціальна філософія намагається синтезувати напрацювання різних сфер сучасної гуманітаристики, то логічно буде те, що об'єм інформації, який стосується міжнаукових феноменів є надзвичайно великим. Це акцентує увагу на ситуації аналізу соціальної девіталізації особистості як складного та неоднозначного епіфеномену, що вимагає синтезування поліваріантних наукових позицій. Опосередковано це також указує на факт розрізненості й дисциплінарної розкиданості інформації та засвідчує факт значного рівня складнощів при формуванні загального адекватного уявлення про соціальну девіталізацію особистості.

Феномен вітальності, номінований у залежності від епохи та трендів, з різним ступенем глибини й визначеності досліджувався такими відомими мислителями, як Аристотель, Г. Дріш, К. Лоренц, К. Меннінгер, Ф. Ніцше, Х. Ортега-і-Гассет, Платон, П. Тілліх, З. Фройд, М. Шелер, О. Шпенглер та ін. Представниками віталістичної теорії можна назвати А. Богданова, ідеолога концепції емпіріомонізму; Л. Берга, автора теорії «номогенезу»; В. Вернадського – автора вчення про ноосферу; Л. Гумілева, який відстоював існування «пасіонарності»; О. Гурвіча, розробника ідеї «практичного віталізму»; А. Чижевського, який

представив ідею взаємозалежності підйому та падіння життєвості людини від космічної енергії.

Досить цікаве відлуння європейської тенденції зростання наукового інтересу до вітальності на початку ХХ ст. можна побачити на теренах України, а саме в першій половині ХХ ст. віталістична теорія знайшла підкріплення у філософії вітаїзму, виразниками якої стала літературна еліта того часу – А. Любченко, В. Підмогильний, О. Слісаренко, М. Хвильовий, Ю. Яновський та ін. Попри постійну присутність творів вітаїстів у колі об'єктів вивчення, інтерес до його основних положень із боку представників філософської науки доволі слабкий і сконцентований виключно в культурологічному розрізі (наприклад, кандидатська дисертація Г. Вдовіченко). У площині соціально-філософського аналізу публікацій за останні роки не представлено, отже, звернення до доробку вітаїстів у рамках даного дослідження є новим і актуальним направленням.

Серед сучасних представників зарубіжної філософії проблемами вітальності займаються Н. Козлова, В. Красіков, А. Лактіонова, Л. Шипкова та ряд інших. Крім того, однією з помітних рис останніх років можна назвати збільшення кількості публікацій із літературознавства, в яких «вітальність» стає об'єктом вивчення (праці І. Плеханової, Н. Подрезової). Огляд наукових джерел засвідчив, що у вітчизняному філософському дискурсі запровадження використання концепту «вітальність» пов'язується з доробком В. Крисаченка та його концепцією «антроповіталізму», а також із розвитком і популяризацією Н. Хамітовим і С. Криловою нового напрямку «метаантропологія».

На новітньому етапі також було порушено питання співвідношення вітальної та авітальної активності людини в працях науковців Ю. Вагіна, М. Голуб-Бережної, І. Лисака, В. Тихоненко, І. Роліка, О. Рильської. В м. Омську сформувалася наукова школа на чолі з проф. С. Денисовим, основним об'єктом вивчення якої є буття як результат опозиційності вітального та танатального. Представники даної школи, наприклад, С. Єфімова та Л. Крікунова, намагаються розглядати феномени та явища сучасності й минулого, проводячи через призму «вітальність/танатальність». Українську філософську школу в даному руслі

представляють публікації С. Величка, у яких він розкриває танаталогічну сутність суспільства.

Наростання інтересу до проблеми соціальної вітальності людини сигналізує про тісну його взаємообумовленість іншими проблемами, які лихоманять соціальний простір у ХХ-ХХІ ст. Питання «жити й виживати» ставало об'єктами досліджень у роботах О. Бондаренко, В. Дружиніна, М. Лекса, М. Лепського. Окремим блоком у дослідженні авітальних тенденцій виглядають публікації, які розкривають суть такого феномену, як «соціальна смерть» (доробок Н. Князевої-Лязгіної, І. Левченко, Ю. Тетеріної).

Попри постійний інтерес до феномену вітальності з боку закордонних дослідників, треба зазначити, що українська наукова думка дещо пригальмовує в цьому аспекті. Більш того, у розрізі вітчизняної наукової та філософської шкіл концепти «авітальне», «девіталізація», «антижиттєва ментальність» переважно мають характер розмитих за суттю категорій, а тому лише зрідка отримують наукову оцінку. Зокрема М. Кисельов, аналізуючи співвідношення світогляду та екології, висловлює серйозне занепокоєння щодо сприйняття соціальними науками людини виключно в якості «авітального утворення».

Можемо констатувати, що, незважаючи на достатньо розгорнутий філософський аналіз феномену вітальності з боку провідних зарубіжних і вітчизняних дослідників, особливої уваги продовжує потребувати аналіз процесу соціальної девіталізації особистості як епіфеномен, який віддзеркалює перехід особистості з категорії соціально вітальної особи до категорії соціально авітальної/неживої.

Окремо необхідно зазначити появу певної кількості робіт, які здебільшого перебувають у сфері закордонних психологічних і соціологічних досліджень, де концепт «девіталізація» присутній у близьких за сенсом категоріях, приміром, у роботах В. Бачініна – «соціальний суїцид», у публікаціях В. Кривошеєва «короткі життєві проекти», у Ц. Короленка та Н. Дмитрієва – «синдром дистанціювання», у Д. Литинської – «екзистенційний ескапізм», у С. Саллівана – «*somnolent detachment*», що в перекладі з англійської означає «гіперсонлива ві-

дчуженість, відстороненість від соціуму». Крім того, у вітчизняній гуманітаристиці теж був започаткований розгляд девіталізації як процесу, що характеризує новітній соціальний простір. Наприклад, у Харківському національному університеті імені В.Н. Каразіна на кафедрі прикладної соціології було заявлено про намір захисту дисертаційного дослідження аспірантом А. Шаповаловим на тему: «Девіталізація вищої освіти», певні напрацювання з використанням категорії «девіталізація» наявні в історичних науках (О. Буряк). Але такого рівня та обсягу досліджень не достатньо, щоб стверджувати, що концепт «девіталізація» посів належне місце серед ключових наукових об'єктів. Більш того, публікації вказаних авторів, з одного боку, полегшують завдання аналізу присутньої в останні роки тенденції втечі індивідів за межі соціального простору, а з іншого – не вкладаються в концепцію даного дослідження.

По-перше, не враховується, що прояв соціальної девіталізації особистості є породженням сукупності значної кількості факторів, де одним з провідних факторів є бажання індивіда зберегти власний життєвий простір. По-друге, відсутність номінації «соціальна девіталізація особистості» призводить до плутанини у змістовному плані при описі деяких явищ, як це відбулося, на жаль, з перекладом терміну «девіталізація», згаданого вперше Х. Ортегою-і-Гассетом у «Безхребетній Іспанії». По-третє, указані категорії не демонструють зв'язку з тим, що даний епіфеномен є результатом трансформацій соціального простору протягом ХІХ-ХХІ ст. По-четверте, використання частинки «де-» формує стереотип, що концепт, який її включає, має виключно негативний характер. Та насправді це не відповідає дійсності, і термін девіталізація демонструє собою позитивно збалансований епіфеномен.

Отже, задоволення зазначених претензій і наукова необхідність поглиблення концептуальної розробки проблеми соціальної девіталізації особистості, а також відчуття затребуваності виділення детермінаційних факторів, які виштовхнули вказаний епіфеномен на поверхню глобалізованого світу, обумовили вибір теми, дозволивши сформулювати мету й завдання дисертаційної роботи.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертація пов'язана із темою дослідження кафедри соціальної філософії та філософії освіти Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова «Філософські засади єдності гуманітарних, природничих і технічних завдань в освіті сучасного вчителя (затверджена наказом Міністерства освіти і науки України № 732 від 27 жовтня 2006 р. та рішенням Вченої ради Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова (протокол № 5 від 22 грудня 2006 р.) й виконувалася як складова частина ініціативної науково-дослідної теми «Віталістський вимір теорії й практики соціальної роботи» (державний реєстраційний № 0111U005742). Тема дисертації затверджена на засіданні Вченої Ради Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова (протокол № 6 від 26 грудня 2012 р.).

Метою даного дослідження є аналіз і філософська концептуалізація епіфеномену соціальної девіталізації особистості.

Для досягнення поставленої мети необхідно вирішити наступні **завдання**:

- на основі феноменологічного аналізу зафіксувати еволюцію концепту «вітальність» та продемонструвати специфічно амбівалентний характер терміну «авітальність»;
- концептуалізувати сутність соціальної девіталізації особистості в якості епіфеномену та процесу;
- проаналізувати особливості світовідчуття доби пост-Просвітництва, встановити, дія яких факторів детермінувала поступ соціальної девіталізації особистості;
- визначити основні антропологічні чинники, які детермінували появу нового типу людини, орієнтованого на соціальну девіталізацію;
- виділити змістовно-сутнісні ознаки феномену тілесного стайлінгу;
- виявити місце трансформацій комунікативного простору й оцінити роль орієнтації на самотність у поширенні епіфеномену соціальної девіталізації особистості;

- проаналізувати прояви іножиття як поведінкові маркери соціальної девіталізації особистості;
- систематизувати погляди представників філософії вітаїзму та виділити засоби, які дозволять уберегтися людині від потрапляння до категорії «девіталізовані особи»;
- представити основні позиції освітньої моделі, спрямованої на гальмування негативних ознак процесу соціальної девіталізації особистості;
- обґрунтувати доцільність впровадження ідеології соціального життєствердження як альтернативного балансу процесу девіталізації.

Об'єктом дослідження є нео-варіації життєдіяльності особистості в інтер'єрі соціального простору на зламі ХХ-ХХІ ст.

Предмет дослідження – соціальна девіталізація особистості в просторі глобалізованого суспільства.

Теоретична та методологічна основа дисертації. Теоретичну основу дослідження становлять праці зарубіжних, російських і вітчизняних авторів, що висвітлювали філософські, соціологічні, психологічні, педагогічні та медичні аспекти поширення соціальної девіталізації особистості як соціального явища. Базовими для даного дослідження в методологічному плані стали праці представників новітньої драгоманівської школи соціальної філософії В. Андрущенка, Т. Андрущенко, В. Вашкевича, В. Воронкової, Е. Герасимової, О. Кивлюк, С. Крилової, В. Муляра, А. Ярошенко та ін.

Спроба розкриття суті соціальної девіталізації особистості була визначена автором як зворотній за своїм характером процес «знебарвлення» трагічного характеру існування сучасної людини, спроба збереження усієї кольорової гами такого «проживання». Серед методів, обраних для проведення дисертаційного дослідження, провідну позицію було відведено феноменологічному методу, орієнтованому на відсторонення від причинних і функціональних зв'язків між свідомістю і предметним світом, від їх діалектичного взаємоперетворення. Указаний метод дозволив зосередитися на аналізі соціальної девіталізації особисто-

сті як реально існуючому епіфеномені й надав можливість виділити мотиви та конфігурацію вказаного епіфеномену.

Треба зауважити, що дане дослідження не є спробою побудови метаконцепції, яка інтегрує вже існуючі підходи, а є варіантом визначення соціальної девіталізації особистості як складного соціального явища, що вимагає комплексного аналізу та міждисциплінарного підходу. Комплексний підхід враховує всі більш-менш вагомні аспекти соціальної девіталізації особистості з метою формування цілісного та незаангажованого погляду на цей епіфеномен. Він також передбачає певний стиль аргументації, у результаті якого міждисциплінарний підхід стає метамовою. Міждисциплінарність проявляється у тому, що, з одного боку, необхідним є аналіз трансформацій, які відбувалися й відбуваються в соціальному просторі ХХ-ХХІ ст., а з іншого – потрібне обов'язкове врахування «контексту» проблеми, а саме, ментальне та психологічне навантаження історичного відрізка, на якому й проявилася соціальна девіталізація особистості. Слід зазначити, що саме подібного, комплексного соціально-філософського розуміння явно бракує в наявній дослідницькій літературі.

Актуальність і вагомність об'єктивного дослідження соціальної девіталізації особистості як епіфеномену також обумовила необхідність використання таких підходів, як:

- діалектичний, що демонструє відкриту природу епіфеномену соціальної девіталізації, його конструктивний і деструктивний характер, а також дозволяє продемонструвати місце концепту в системі філософських понять і категорій;
- герменевтичний, використання якого дозволило забезпечити проникнення у внутрішню сутність епіфеномену соціальної девіталізації особистості, відчутти його природу та вияв на різних етапах його кристалізації;
- тезаурусний, згідно якого розгляд основних концептів і понять, пов'язаних із об'єктом і предметом дослідження, був вибудований за принципом координаційних залежностей;

- історико-логічний і ретроспективний, які дозволили дослідити соціальну девіталізацію особистості в соціальному просторі, починаючи з доби Просвітництва, та виявити елементи, присутність яких у історії людства сигналізує, що вказаний епіфеномен був латентне присутнім у всіх періодах цивілізаційного поступу соціуму, але історичний збіг обставин ХХ-ХХІ ст. дозволив йому активно проявитися на соціальній поверхні сучасності;

- філософсько-антропологічний, цінність якого для даного дослідження полягає в наявності механізмів для розкриття основ соціальної девіталізації особистості й виділення тих джерел проблеми, що лежать у глибинній природі людини.

Окрім того, загальнонаукова методологія розширена за рахунок соціально-психологічного та соціально-педагогічного підходів.

Наукова новизна обумовлена реалізацією певної методологічної програми та зумовлена метою й завданнями, які постали в процесі роботи над темою. Наукова новизна отриманих результатів деталізується такими положеннями

Вперше:

- реалізовано розробку концепції епіфеномену «соціальна девіталізація особистості» як своєрідного сучасного способу існування людини, за якого демонструється намагання втечі людиною за межі соціального простору заради зосередженості на індивідуальному житті. Доведено, що упереджене сприйняття соціальної девіталізації особистості як епіфеномену та процесу з негативною конотацією не відповідає дійсності та було проаналізовано його позитивно збалансований характер дії в глобалізованому світі;

- досліджено парадоксальний стан існування сучасної людини, коли попри контртенденцію та демасовізацію суспільства споживання й переорієнтацію соціального простору на індивідуальні запити, особистість все одно відчуває брак можливостей у набутті актуальної конфігурації гармонійного селфу й виходу з кризи ідентичності. Звернуто увагу на те, що провідним фактором присутності такого парадоксу є наявність у соціальному просторі аномії та санкціонованих нею явищ: аномності, шизоїдності, розмитості меж і нудьги;

- виявлено змістовно-сутнісні ознаки та обґрунтовано доречність використання концепту «тілесний стайлінг» стосовно тих трансформацій, які витримує тіло людини, відповідаючи на вимоги модних тенденцій, поширюваних суспільством споживання. Доведено, що перебування в тренді є показником підпорядкування волі/владі Іншого, а інтуїтивне відчуття вказаної несвободи змушує індивідів демонструвати акти протесту й переходити до розширення меж допустимого в практиках татуювання, пірсингу тощо. Підкреслюється, що долучення до тілесного стайлінгу демонструє наявність у індивіда ілюзії про можливість самоперезавантаження й початок нового повноцінного життя, у якому індивідуальне є домінуючим над соціальним і таким, яке вважається бажаним;

- у рамках філософського дискурсу проаналізовано поліваріантну ситуацію іножиття сучасної людини, яка може бути охарактеризована як «спосіб життя соціально девіталізованої особистості». Виділено, що людина в стані соціальної девіталізації поєднує в собі бажання близькості та потяг до незалежності, і в якості прикладів подібної бівалентності наведено життя дауншифтерів і хікікоморі. Представлено думку, що дауншифтинг і хікікоморі є видами добровільної відмови індивідів від логіки суспільства споживання, вказується, що певний позитивний досвід життя дауншифтерів демонструє, що відмова від необґрунтовано високих витрат ресурсів є доволі привабливою тенденцією для соціального простору, яка орієнтована на сталий розвиток суспільства, у той час, як хікікоморі, навпаки, демонструють загрозливу тенденцію пасивності не тільки стосовно соціального простору, але й стосовно власного селфу, що в реальності представляє потенційну загрозу їхньому життю;

- на основі аналізу доробку представників філософії вітаїзму систематизовано вказані ними ідеї щодо засобів, упровадження яких має пригальмувати темпи негативного зростання тенденції виходу індивідів за межі соціального простору, розглянутого автором у якості соціальної девіталізації особистості. До вказаних засобів віднесено освіченість і розумність, як похідні від сучасних можливостей розвитку інтелекту, збереження архетипічних зв'язків із минулим, родовою природою та відмову від орієнтації на самотність заради сімейного

кола. Засвідчено, що положення й пропозиції філософії вітаїзму вимагають неоднозначної реакції та провокують постійний діалог-обговорення, що вже само по собі спрямоване на збереження та посилення ситуації соціальної вітальності.

Набуло подальшого розвитку:

- уявлення про причини появи й поширення орієнтації на самотність, та виявлено основні характеристики вказаної орієнтації: орієнтація на самотність є похідною від трансформацій у комунікативному просторі соціуму; вона є показником намірів індивіда щодо звуження кола міжособистісних стосунків і бажання існування поза межами соціального простору; визнано, що орієнтація на самотність демонструє наявність у соціальному просторі проблеми з трансцендентністю, тобто людину, яка звикла до перебування в байдужому середовищі, не приваблюють глибокі переживання, емоції, відповідальність і обмеження свободи;

- положення про те, що розроблені в рамках діяльності ЮНЕСКО концепції «освіта протягом життя» і «функціональна грамотність» мають бути покладені в основу нової освітньої парадигми, реалізація якої дозволить перенацілити соціальні інститути освіти на формування в людини сукупності компетенцій, володіння якими стане основою підтримки належного рівня соціальної вітальності. Акцентовано, що в жодному разі соціальні інститути освіти й виховання не мають бути відірвані від соціального простору та елементів, які мають відношення до формування суспільної свідомості, особливо в частині закріплення ідеї важливості інтеграції індивідів;

- на підставі аналізу джерельної бази ревіталізовано первісне значення ідеології як категорії епістемології, і на цій основі обґрунтовано доцільність формування ідеології соціального життєствердження як світоглядного проекту. Передбачено, що ідеологія соціального життєствердження, формуючи систему ідей, поглядів і цінностей, може стати підставою для переорієнтації людини на збереження й посилення соціальної вітальності. Наголошено, що розробка та впровадження ідеології соціального життєствердження є процесом складним, дискусійним і варіативним.

Уточнено:

- тлумачення та етимологію концепту «вітальність» в розрізі останніх наукових розвідок як в історико-філософському, так і в соціально-філософському дискурсі. Продемонстровано, що концепт вітальність кристалізував своє значення від сократівського розуму як джерела життєвості до соціально-філософського розуміння як характеристики соціальної системи, організованої за принципом розумної достатності в організації соціобіологічної активності людини та гармонійного поєднання соціального й індивідуального;

- феноменологічну підставу авітальності як соціального феномену, зазначено, що авітальність отримує свою оціночну характеристику виключно в процесі протиставлення вітальності. Звертається увага, що під соціальною авітальністю доречніше розглядати інверсивну силу, яка врівноважує вітальну енергію, переспрямовуючи вектори її дії з соціального простору у бік крайніх форм індивідуалізму, що межують із соціальною смертю;

- положення, що серед рис, які характеризують добу пост-Просвітництва, найбільш впливовими щодо розвитку соціальної девіталізації особистості виявилися постійні змагання за першість між раціональністю та ірраціональністю, поширення економцентризму й суспільства споживання, зростання відчуження/байдужості між людьми й розгортання культури нарцисизму. Продемонстровано, що найбільш негативну роль у поширенні соціальної девіталізації особистості відіграла аномія, яка «ліквідувала» ціннісний корсет соціального простору;

- тенденцію перманентності кризи ідентичності, як одного з антропологічних чинників поширення соціальної девіталізації особистості. Указано, що вона як процес пов'язана зі зростанням егоцентризму та нарцисизму особистості й випадінням Іншого з поля її індивідуальних інтересів. Зауважено, що на даному етапі соціального розвитку криза ідентичності особистості представлена двома моментами, а саме, з одного боку, бажання сталості, цілісності, несуперечливості, а, з іншого, намагання відповідати суперечливим вимогам соціального простору.

Теоретичне і практичне значення отриманих результатів отриманих результатів полягає в тому, що дослідження дозволяє осмислювати епіфеномен соціальної девіталізації особистості в тісному взаємозв'язку з тими причинами й факторами сучасного життя, які призводять до дисгармонії в системі «соціальний простір – індивідуальне життя людини». Результати дослідження можуть бути методологічною основою виховного процесу щодо попередження та стримування від поширення негативних проявів соціальної девіталізації особистості, її орієнтації на дезертирство за межі соціального простору. Матеріал і висновки дослідження можуть бути використані при підготовці лекційних курсів з філософії, соціальної психології, соціальної роботи, у розробці державних програм щодо організації, координації й надання соціальної допомоги в рамках реалізації політики гармонізації соціальних і індивідуальних інтересів, а також можуть бути покладені в основу викладання спецкурсів «Філософія відносин в суспільстві», «Психопедагогіка вітальності людини», «Технології активізації соціальної компетенції клієнтів соціальних служб».

Апробація результатів дисертаційного дослідження здійснювалася шляхом обговорення на засіданнях кафедри соціальної філософії та філософії освіти Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова, на низці наукових і науково-методологічних конференцій, зокрема на таких Міжнародних науково-практичних конференціях: Міжнародному інноваційному форумі «Освіта, наука та виробництво в регіональному розвитку» (м. Чернігів, 2008), «Імперативи розвитку України в умовах глобалізації» (м. Чернігів, 2008-2009), «Українство у світі: Україна є там, де живуть українці» (м. Чернігів, 2009), «Соціальна безпека й гуманітарний захист в Україні на початку XXI століття: проблеми теорії і практики» (м. Чернігів, 2009), «Историко-правовые и социально-экономические аспекты развития общества» (м. Чернігів, 2007-2010), XXXI міжнародній науково-практичній конференції «Роль науки, релігії та суспільства у формуванні моральної особистості» (м. Донецьк, 2012), «Дні науки філософського факультету» (м. Київ, 2013-2014), «Філософія в сучасному соціумі» (м. Донецьк, 2013), «Проблеми самосвідомості в параметрах соціокульту-

рної ідентичності (філософсько-культурологічний контекст)» (м. Луцьк, 2013), «Суспільно-політичні та соціокультурні процеси в Україні та світі» (м. Київ, 2013), «Личность в экстремальных условиях и кризисных ситуациях жизнедеятельности» (г. Владивосток, 2013), «Aktualne problemy nowoczesnych nauk-2013» (м. Pshemyśl, 2013), «Zprávy vědecké ideje-2013» (м. Praha, 2013), «Сьорен К'еркегор в наш час: проблеми та перспективи розвитку сучасної філософії та релігієзнавства (до 200-річчя від дня народження)» (м. Київ, 2013), «Проблеми культурної ідентичності в контексті соціокультурного різноманіття» (м. Острог, 2014); на Всеукраїнських науково-практичних конференціях: «Сучасні проблеми гуманітаристики: світоглядні пошуки, комунікативні та педагогічні стратегії» (м. Рівне, 2012); «Філософія, суспільство, освіта: виклики сучасності» (м. Київ, 2014); «Проблеми громадянського поступу українського суспільства: філософсько-правові та соціально-психологічні аспекти» (м. Чернігів, 2015).

Особистий внесок дисертанта. Дисертація є самостійним дослідженням. Об'єкт, предмет, мета і завдання, а також новизна і висновки сформульовано дисертантом одноосібно.

Публікації: Основний зміст роботи викладено в 46 наукових публікаціях, серед яких 1 одноосібна монографія, 19 статей, опублікованих у фахових виданнях України, 5 статей, оприлюднених у закордонних виданнях, 16 тез конференцій та 5 інших публікацій.

Кандидатська дисертація на тему «Ціннісна динаміка масової культури» (спеціальність 09.00.08 – естетика) була захищена у 2007 році. Матеріали кандидатської дисертації в тексті докторської не використовуються.

Структура та обсяг дисертації. Робота складається зі вступу, п'яти розділів, які містять п'ятнадцять підрозділів, висновків до кожного розділу, висновку до роботи в цілому, списку використаних джерел, що налічує 442 позиції. Загальний обсяг роботи становить 431 сторінка, із яких 386 сторінок основного тексту.

РОЗДІЛ 1

ТЕРМІНОЛОГІЧНИЙ ВСТУП ДО ТЕМИ

1.1. Вітальність: анатомія визначення концепту

В ХХ ст. питання подальшого існування й виживання людства стало одним з пріоритетних і обговорюваних світовою філософією. Тим паче, що ускладнення структур суспільного та особистісного світів, розшарування суспільства, зростаюче у індивіда відчуття неповноцінності через відставання від темпів технічного прогресу й проблеми із завоюванням місця в суспільстві поставило на порядок денний нове розуміння природи соціальних і людських парадоксів. Ускладнення соціального світу відбувалося паралельно до розмивання меж сталих категорій й це спровокувало ситуацію за якою «поверхня загальних понять починає ставати крихкою, й глибина стихій, що була завжди, поблискуючи з темноти крізь щілини та з'єднання [396, с.481]» трансформується на територію прискіпливої уваги сучасних любомудрів. На одну з таких територій перетворилася категорія «соціальна спільнота», в межах якої відбувається процес дисгармонізації відносин у системі «людина-соціум». Вказане є фактором, що загострює на початку ХХІ ст. проблему соціальної вітальності людини.

Приступаючи до розкриття концепту «вітальність» необхідно пам'ятати про одну закономірність: одні слова зникають з поля зору, інші – розширюють своє значення, а треті взагалі припиняють працювати. Збільшення кількості згадувань в публікаціях останніх років концепту «вітальність» засвідчує другу тенденцію й демонструє загальне підсвідоме відчуття науковим співтовариством необхідності його формалізації в рамках (пост)сучасного дискурсу, стурбованого пошуками нової методології, задача якої полягає в проектуванні майбутнього життя для Homo viable. В зв'язку з цим використання науковцями концепту «вітальність» не тільки набуває потужнішого смислового навантаження, але й отримує нових дисциплінарних граней.

Як-правило, будь-які концептуальні розробки починаються з визначення центральних понять та їхнього лінгвістичного навантаження, тож дотримуючись існуючої традиції спочатку звернемося до засад сучасної мовної практики. Одне з важливих правил перекладацької практики вимагає перекладати не слова, а концепти. Дане правило говорить про те, що дослівний переклад може призвести (а часто й призводить) до спотворення сенсу оригіналу. Підтвердженням вказаної думки є факт присутності в сучасному мовному дискурсі десятки тлумачень окремого поняття. Звісно, що вступати в полеміку чи спиратися на кожне з них доволі непродуктивний шлях, тож логічніше здається обрати ті сенси, які відповідають потребам часу й, підкріплюючи один одного, надають текстові об'єктивну показовість. Саме з такою установкою приступаємо до окреслення концепту «вітальність».

Розпочинаючи наукові розвідки дослідники намагаються не випускати з поля зору джерела походження слова та його еволюцію, отже, спочатку звернемося до етимології слова «вітальність». Для позначення концепту «життя» в грецькій мові використовувалося «βίος» (Bios, від нього похідний лат. варіант – vita) – префікс, що фактично означає «життя», «відношення до життя» в різноманітних значеннях цього слова. Проте, існувало ще одне слово «ζωή» (dzôê, від нього і утворено «ζωον») – «жива істота», «тварина». Пам'ятаючи, що справжній сенс концепту розгортається в співставленні з його протилежністю, звернемося до антонімів кожного з цих слів: життя як «ζωή» – протилежне «смерть», але життя як «βίος» – протилежне швидше «інше життя», «інший спосіб життя», а не «смерть». Значення «ζωή» може бути максимально широким і застосовано до всіх форм життя, від нижчих природних (зоологія) до вищих рівнів (наприклад, пізні платоніки говорили про життя розуму). Правда, в часи Гіппократа й Аристотеля «βίος» і «ζωή» часто використовуються як слова-синоніми, та пізніше, синонімічність майже зникає й все частіше в мовному дискурсі застосовуються або «ζωή» або похідні від «βίος» і «ζωή», для пояснення різних процесів й явищ дійсності, причетних до «життя».

Найчастіше вживаним з ряду похідних від слова «βίος»/«vita» є «vitality» (від лат. «vitalis» – «життєвий»), «вітальність» – життєвість, життєздатність, а також в іншому варіанті – енергія, енергійність. Як, і будь-який інший концепт, маючи власну історію розвитку, він належить до числа соціально-історичних універсалій. Дещо пояснимо. Застосування слова «розвиток» в даному випадку йде в ракурсі платонівської традиції його трактування в значенні «розгортання», «розкручування». Фактично, в реальності, в сфері практичних дій, це виглядає як розкручування спіралі з докладанням фізичних зусиль. Поступово, розкручуючи витки спіралі, суб'єкт доходить висновку, що перед ним вже не спіраль, а лінія. Вона не є опозицією спіралі, але, водночас, вона вже не є тим феноменом, яким була на початку дій з докладання зусиль.

Таке тлумачення розвитку дозволяє розглядати концепт «вітальність» як такий, який теж пройшов власний шлях «розкручування» й змінив своє початкове значення та вербальну форму на сучасні варіанти трактувань та форму написання. На даний момент можна чітко визначити два головні етапи/напрямки «розкручування» концепту «вітальність» в філософському дискурсі: 1) як категорії онтології та філософської антропології [94, с.4; 355]; 2) як категорії соціальної філософії та соціальної психології [41; 163].

Засвідчімо, в історії філософії проблема вітальності, як похідної від проблеми життя, тривалий час була другорядною. Попри те, що не раз відбувалися спроби розкриття суті природи життєвої сили, життєвості, але здебільшого перевага надавалася пошукам сенсу життя, бінарним опозиціям життя/смерть, смерть/безсмертя та іншим прижиттєвим аспектам. Поняття, які можна вважати прообразами концепту «вітальність», як правило, позначали першопричини особливої енергетичної характеристики або життєдайної сили. Проте, навіть при детальному трактування дискусійними залишалися (ще з часів Античності) два питання. Перше – «Звідки ця сила береться?». Друге – «Через які канали, з неоднаковою силою та натиском у різних людей вона каналізується?».

Серед філософів Давньої Греції *Сократ* вважається першим, хто окреслив своє бачення джерела життєвої енергії. Для Сократа єдиним могутнім дви-

гуном й організатором життєвої сили людини був розум. Тож більшої слави заслуговує, на думку Сократа, той індивід, хто став життєвим через активність, обумовлену «не завдяки якій-небудь випадковості, а завдяки розуму [цит. за 178, с.26]». Саме всесильний розум заклав в людину «найвеличнішу любов до життя та найсильніший страх стосовно смерті [цит. за 178, с.27]».

Пріоритет розуму у визначенні життєвої сили та спрямованості відстоював з позицій об'єктивного ідеалізму і *Платон*. Розумом, як вважав Платон, пізнаються ейдоси – ідеї, що відсутні у реальному світі та які через те недоступні для сприйняття органами чуття. Ейдоси утворюють дійсне буття – царство вічних і незмінних сутностей. Іншим, надзвичайно значимим джерелом життєвої сили Платоном була названа «безсмертна душа» [267, с.154-155]. Душа, як основа особистості, була визнана філософом такою, що невідповідна матеріальним об'єктам, хоча вона й дозволяла визначати принципи регуляції поведінки людини. Умовою регуляція були проголошені етичні правила: при цьому образ стає зразком, а ідея – ідеалом.

Більшої уваги, ніж погляди Платона, в історії розвитку концепту «вітальність» заслуговує вчення *Аристотеля* про закладений в самих живих істотах початок, що одушевляє, й, як внутрішня мета, є рушійним щодо їхнього розвитку. Згідно Аристотеля, всяке тіло (природне чи штучне) складається з матерії та форми, що й перетворює матерію в тіло; матерія є відносною категорією, вона також уособлює собою оформлені тіла нижчого порядку. Форми існують від вічності й будь-яке виникнення нового тіла відбувається за участю вже існуючих тіл (форм). Звичайно, не всяка матерія може прийняти будь-яку форму. Матерія повинна володіти деякою потенцією, яка в процесі виникнення переходить в дійсність і реалізується як форма.

Момент завершення реалізації позначається Аристотелем концептом «ентелехія». Ентелехією Аристотель позначає цілеспрямовану енергію, рушійну силу, яка перетворює можливість у дійсність й яка, по суті, не представляє собою ані субстанцію, ані агента. За Аристотелем першою ентелехією треба вважати душу [16, с.395]. На думку Аристотеля живі істоти, які мають душу, ма-

ють трояку формулу: 1) елементи, які оформляються в одиниці вищого порядку; 2) прості або однорідні частини (тканини, рідини); вони, у свою чергу, служать матерією для 3) частин неоднорідних органів. Органи при посередництві вищої форми – душі з'єднуються в ціле – організм. Душа є певним змістом і формою, вона є усім й саме завдяки їй людина живе, відчуває, розмірковує й, головне, «душа надає зміст і мету життю» [16, с.369]. Душа розуміється як ентелехія тіла, вона не є чимось відмінним від тіла, а тому вітальність людини йде з середини. Крім визначення архітекτονіки душі Аристотель детальному аналізу піддає й такі явища як прагнення, здатність до відчуття, функції уявлення та фантазування, які, на його думку, також є джерелами життєвості людини [14].

Подальша кристалізація ідеї про джерело життєвості людського духу продовжилася завдяки представникам філософської школи стоїцизму. Основу їхнього вчення складало визнання пануючої у світі найсуворішої необхідності. Усі складові світу, усі тіла й усі істоти залежать від цілого, визначаються цілим та його досконалістю. Звідси походила необхідність й непохитність «долі», «фатуму». Дії людей відбуваються тільки через необхідність й різняться лише за тим, яким чином, добровільно або примусово, виконується невідворотна у всіх випадках необхідність. Розумне життя, яке узгоджується з природою, також надає безтурботності існуванню і є його вищою метою. Проте, більшою вітальною силою володіють мудреці, активність душі яких набагато більша, ніж у простих індивідів, які переважно приречені до тривалого ланцюга божевільних вчинків, а від того й їхня сила постійно слабшає.

Абсолютною протилежністю стоїцизму вважається епікуризм. Центральним завданням філософії *Епікура* став пошук «ліків» для подолання неминучих страждань кожної людської душі, спричинених роздумами про конечність власного особистого буття, проблемою смерті й безсмертя, хворобами, втратою з віком фізичних можливостей, рідних і друзів. Розвиваючи атомістичну теорію побудови світу, Епікур уявляв душу людини як систему особливого типу атомів. При цьому людина сама може впливати на рух атомів душі, задавати певного ритму, приводити їх у гармонію заради того, щоб душа не перебувала в

збентеженому стані. Даним положенням епікурейці намагалися надати людині відчуття самодостатності та внутрішньої незалежності [200, с. 213], таким чином обґрунтовуючи прояви тієї життєвості людини, яка не залежить від волі «світового духу».

Вчення епікурейців було останньою великою школою давньогрецької філософії, що вплинула на подальший розвиток наукової думки Європи. Як відомо, на початку нашої ери в межах тогочасних цивілізацій посилювалися релігійні суперечності, з'явилися нові релігійні вчення і культури. Відповідаючи на запити часу, сама філософія ставала релігійною, не забуваючи при цьому синтезувати надбання Античності та нового релігійного світогляду – християнства.

Після розпаду Римської імперії та занепаду багатьох соціальних сфер в VIII-X ст. життя в Середньовічній Європі поступово стабілізувалося й в християнському світі, в рамках розвитку схоластики, завдяки працям відомого діяча церкви *Томи Аквінського* нової актуальності набула позиція Аристотеля щодо світобудови та її складових. На думку Аквінського вчення Аристотеля набагато більше відповідало християнському світогляду, ніж платонівське. Людина, слідом за Аристотелем вважав Аквінський, представляє собою єдину субстанцію, а тому душа й тіло за аналогією також не можуть бути різними субстанціями. Фактично душа – це форма тіла, що має життєвий потенціал, але форма безсмертна [334]. В останньому можна побачити, що Тома зрушує в бік платонізму. Теолог погоджується з Платоном в тому, що своєю субстанціальністю людина зобов'язана душі. Однак душа, будучи субстанцією, володіє своєю ентелехією, своєю дійсністю тільки в єдності з тілом. Тому душа, як субстанція, не існує без тіла, бо в такому випадку є неповною субстанцією (повна субстанція – це людина). Тіло – це не пута й не могила душі, це необхідне її доповнення. Душа як форма тіла актуалізує тіло, перебуває без винятку у всьому тілі й надає людині згуртованості. Природа душі вимагає собі тіла, оскільки однією із її сутностей є життєвий початок, а тіло потрібне їй щоб ним керувати.

Головний прояв життя – це рух і пізнання. Душа не вічна. Бог творить душу для кожної конкретної людини й дає їй конкретному тілу, пам'ятаючи що

вона повинна бути завжди співмірною тілу, тобто душа є ентелехія саме даного тіла. Душа не втрачає своєї індивідуальності й після смерті тіла, вона залишається індивідуальністю, пристосованою для конкретного тіла. Душа може існувати окремо, але подібне існування є збитковим. Як неповна субстанція душа живе частковим життям в момент коли очікує Страшного суду та загального воскресіння з мертвих і тоді душа, яка призначена для конкретного тіла, знову набуде це тіло, а людина знову стане об'єднаною субстанцією.

Обмежений обсяг дослідження не дозволяє більш детально розглядати погляди дослідників, які аналізують вітальність людини виключно з позицій ідеалізму. Проте, зазначимо, що окрім філософського ідеалізму в Античності й Середньовіччі зароджуються основи біологічного підходу до феномену вітальності. Своєрідною перехідною формою від проаналізованого ідеалістичного підходу до природничо-наукового погляду на життєвість можна вважати теорію віталізму, в рамках якої концепт «вітальність» вже розвивався як біологічна категорія. Основною задачею теорії віталізму було визнано необхідність пояснення специфіки життєвих явищ й присутності в живих тілах особливих нематеріальних, непізнаваних сил.

Так, на ранніх етапах розвитку віталізму римський лікар Гален (II ст.) пояснив причину руху крові в організмах дією особливої «пульсуючої сили». Німецький лікар Парацельс (XVI ст.) висловив ідею про існування в організмах особливої, доцільно діючої закономірності – «духу життя» або «архею» [379, с.262]. В XVII ст. німецький лікар і хімік *Г. Шталь* висунув ідею про душу як керуючий початок живого. Послідовник *Г. Штала* німецький анатом *І. Блуменбах* визнавав нарівні із законами природи, за якими розвивається живий організм, існування «*nesus*» – «формоутворюючої сили», що є вродженою якістю органічних тіл і діє безперестанку допоки вони залишаються живими. Аналогічно цьому німецький натураліст *І. Рейнке* розвивав ідею про особливі імпульси («доміни»), що нібито стоять над силами природи та керують ними.

В XVIII ст. жорстке протиставлення живого та неживого знаходить своє вираження у відгалуженні віталізму в формі танаталогічного підходу, одним з

засновників якого вважають французького фізіолога, анатома й лікаря *М.Ф. Біша*¹. Біш, як прихильник теорії віталізму вважав, що життя є сукупністю явищ, що протистоять смерті. Крім того, він відстоював позицію за якою усе живе відділене від неживого непрохідною прірвою й керується позаприродними закономірностями. В основі цієї принципової відмінності лежить наявність в організмах специфічної, незбагненої для людського розуму «життєвої сили», яка й є причиною біологічної життєдіяльності в природі.

Наприкінці XIX – початку XX ст. фіксується новий віток ідеалістичного трактування вітальності в формі «неовіталізму». Один з її засновників, німецький біолог *Ганс Дріш*, використовуючи ряд експериментальних даних, зокрема в галузі дослідження зародкового розвитку організмів й явищ регенерації, розробив вчення про особливі «автономні життєві фактори» [118, с.255], які обумовлюють цілісність та доцільність будови й функцій організму. Г. Дріш, посиляючись на відкритий ним феномен ембріональних регуляцій, протиставляючи свою точку зору механіцистам, стверджував, що індивідуальний розвиток організмів не є простою реалізацією обумовленої екстенсивної (просторової) різноманітності. Згідно Дрішу, у процесі розвитку відбувається перехід інтенсивної (непросторової) різноманітності в екстенсивну. Цей перехід властивий тільки живим системам і здійснюється під дією специфічно вітального фактора – «ентелехії» або «психоїда» [118, с.256]. Останній не є матеріальним. Він тільки мислимий, проте такий, який здатний регулювати життєві процеси в організмі. Живим організмам притаманна «цілісна причинність», тоді як неживим тілам – «причинність елементів».

Серед найбільш відомих прихильників віталістичної ідеї про доцільно діючі в органічному світі «життєві фактори» можна назвати: Ф. Ліпмана (визначав метафізичну сутність життя); Л.ф. Берталанфі (вибудовував ідею так званого еквифіналітету – непізнаного, нематеріального життєвого фактора, що визначає розвиток організмів); А. Венцля (підтримав лінію Г. Дріша про «психоїд»). Зазначимо, попри доволі змістовний список представників віталізму, у

¹ Детальний аналіз концептуального доробку Біша представлено в роботі М.Фуко «Народження клініки»

цілому, в сучасній науковій думці прийнято згадувати про цей напрямок як про минуле науки. Тим паче, що не витримали випробувань часом більшість його постулатів (наприклад, про кардинальну відмінність живого від неживого, про неможливість пізнання фактора, що визначає розвиток організмів і т.ін.). Утім, незважаючи на певні концептуальні невдачі, віталісти сформулювали цінний умовивід: механістичні, «машинні» пояснення до живих організмів, що володіють особливою «життєвою силою», не можуть бути застосовні.

Повертаючись до вузько філософських рефлексій щодо вітальності вказімо, що пошуки першоджерела життєвої енергії античних філософів були продовжені представниками раннього й зрілого Просвітництва. Відмітною рисою цього періоду розвитку вчення про життєвість стало те, що ці шукання в основному дотримувалися лінії механістичного пояснення природи живих істот. Причиною такої переорієнтації став поворот від Бога до людини, а конкретніше до Логосу/Розуму. Все те, що вважалося прерогативою й привілеєм Бога (відповідальність за моральний порядок у світі, честь і тягар прийняття рішень щодо цілей, сенсу людського життя) перейняв на себе Розум. Розум ще у філософії XVII ст., поєднавши в собі пізнавальні й регулятивні функції, стає головним принципом відношення до світу. Він не перетворився на спосіб відходу від світу, він став засобом організації світу. Розум виступив в якості внутрішньої вищої інстанції індивіда, що рішуче підкоряє собі всі людські пристрасті, схильності, інтереси.

Перші джерела життєвої сили в площині механіки були описані *Рене Декартом*. Французький автор в «Пристрастях душі» стверджував, що попередники «безпідставно розуміли, що наше природне тепло й усі рухи нашого тіла залежать від душі» [108, с.483], адже людина є прикладом автомату. Таким твердженням француз фактично запроектував механістичну модель суб'єкта і його діяльності. Тож не дивно, що визначення різниці між живим й мертвим тілом у нього йде тим же шляхом порівняння з автоматом: «тіло живої людини так само відрізняється від тіла мертвого, як відрізняється годинник чи інший автомат <...> коли вони зібрані й коли в них є матеріальні умови тих рухів, для яких во-

ни призначені, з усіма необхідними для їхньої дії, від тих же годинників чи тієї ж машини, коли вони зламані й коли умова їх руху відсутня [108, с.484]».

Безпосередній задум Декарта – матеріалістично-причинне пояснення душевних/психічних процесів, що були до цього вотчиною теології. Декарт виділив у людині дві функціональні області-антиподи: тілесне і душевне. Між ними розташоване «поле» емоцій, сформоване з шести почуттів: здивування, любов, ненависть, бажання, радість, печаль. Почуття утворюють одночасно систему важелів, що з'єднують душу з тілом і з оточуючим світом речей. Як приводні ремені душі та спонукальні сили тілесного руху, вони надають діям суб'єкта наполегливість і постійність. Завдяки емоціям мисляча душа в ім'я власного самозбереження встановлює контакт із самодетермінованим предметним світом.

Крайній механістично-матеріалістичний підхід в визначенні життєвої енергії Р. Декарта був подоланий іншим відомим діячем раннього Просвітництва – *Бенедиктом Спінозою*. Філософсько-психологічний кругозір Спінози істотно ширше і глибше, ніж у Декарта. Основний інтерес Декарта був спрямований на психологію та дослідження людини з позиції спостерігача-натураліста. Спіноза, спираючись на досягнення тогочасного природознавства, в значно більш явній формі ніж Декарт був зайнятий філософським обґрунтуванням автономності суб'єкта.

Людина, як залежна від природних законів частина природи, потребує знання каузальних зв'язків, а не приписів віри. Спіноза намагається відступити від пантеїстичної позиції попередників та прагне обґрунтувати функціональний характер духу раціонально, в теоретично концентрованій формі. Перше що робить Спіноза – висуває абсолютно немислиме для Декарта припущення: раціональне пізнання і любов, як прояв природності, зустрічаються в суб'єкті заради злиття. Тут мова йде про вироблення нового поняття загального взаємозв'язку буття, в якому мислення як атрибут Бога є відношенням, а не початковою річчю.

Спіноза, відстоюючи механістично-матеріалістичний підхід, акцентував на доцільності розгляду душі й тіла в їх єдності. Подібно до того як тіло підпо-

рядковане елементарним законам руху та збереження, так і душа знаходиться у владі трьох афектів: приємності (веселощів), незадоволення, іменованого болем або меланхолією, бажання. Саме цими афектами визначається життя людини й особливо його чуттєва складова [303, с.465-466]. Більш того, все багатство почуттів, яке відрізняє людину від тварини (надія, страх, честолюбство, співчуття, любов, ненависть і т.д.) зображується як комбінація цих трьох основних афектів. Механістична психологія Спінози характеризується принципом будівельних блоків, завдяки чому «афекти можуть складатися один з одним такою кількістю способів, і звідси може виникнути така кількість нових видозмін, що їх неможливо визначити жодним числом [303, с.506]». Почуття, які супроводжують вдосконалення особистості, характеризуються філософом як приємні, радісні, веселі. Зменшення досконалості виступає як печаль, біль, меланхолія. Бажання відбивають вітальність індивіда, його постійний рух.

Спіноза гостро підмітив антагонізми чуттєвого світу. Гордість обтяжується усезростаючою зарозумілістю, любов переходить у ненависть, при чому більш сильну, ніж була вона сама. На рівні поведінки, що направляється афектами, діючий індивід залишається полоненим своєї суб'єктивності. Кожен прагне, щоб усі наслідували його життя, а так як всі цього бажають, «то всі однаково служать один одному перешкодою і, бажаючи того, щоб всі їх хвалили або любили, стають один для одного предметом ненависті [303, с.481]». Проте, людина є мислячою душею, звідси її завдання – піднести поведінку до рівня, коли вона буде керуватися не смутними потягами, а ясним знанням про дійсні причини. Таке положення дозволяє стверджувати, що у соціальній характеристиці керованої афектами особистості Спіноза виступає предтечею французького Просвітництва XVIII ст.

Міцна опора, яку набула філософія доби Просвітництва XVII-XVIII ст. в фігурах Р. Декарта, Б. Спінози, а згодом й Вольтера та Ж.-Ж. Руссо, бажаних через Розум віднайти принципи людської вітальності, в XIX ст. почала підточуватися доволі потужними силами в формі побічних відгалужень. Справа в тому, що раціоналістична філософія зіткнулася з реальністю, що світ не живе виклю-

чно за її схемами, як і не вміщується в запропоновані нею форми. Прямолінійна раціоналістична філософія виявилася нездатною давати відповіді на життєві питання, тим паче, що відчутнішим ставав факт «розум шукає мертве, тоді як живе вислизає від нього [327, с.102]». Характерною рисою вказаного етапу стало пояснення ірраціональності світу через аналогічні якості людської природи. Криза раціональності породила необхідність серйозної внутрішньої філософської переорієнтації й спровокувала початок періоду сильних ірраціональних умонастроїв. У середині XIX ст. такою силою-течією стає «філософія життя», виникнення якої з часом було визнано в якості прологу нового некласичного стилю філософування.

Філософія життя, відповідаючи на виклики світу, намагалася побудувати цілісний світогляд не обмежуючись лише розумом. Наголос в об'єктах інтересу був зроблений на різноплановості категорії «життя» як первинної реальності й саме в контексті філософії життя в XIX ст. ідея вітальності постала в якості категорії європейської соціальної науки та пережила своє піднесення і найбільш масштабне розгортання.

Прямим попередником філософії життя вважається песимістично налаштований *Артур Шопенгауєр*. Нагадаймо, до Шопенгауєра ідеалісти зазвичай приймали за першооснову життя пізнавальну здатність людини. Шопенгауєр своїм вченням намагався відійти від класики та бажав запропонувати світові новий підхід. Поєднання двох прагнень призвело до того, що вказані Шопенгауєром ідеї були суперечливі самі по собі. З одного боку, це ідеї, що розуміються в платонівському дусі, а з іншого – світ уявлень, який більш притаманний духові німецького філософа І. Канта.

Шопенгауєр основою й животворящим початком всього визнає не пізнавальну здатність й активність людини, а волю, як сліпу, безсвідому життєву силу. Вчений переконаний – життя є реалізація бажань волі: «те чого хоче воля, завжди є життя [380, с.98]». Воля, як така, абсолютно протиставлена всякому раціональному порядку, вона має принципово алогічну природу та не може бути схоплена в жодній з категорій розуму. Шопенгауєр переконаний, що в «лю-

дині розумній» розум перестав вважатися родовою сутністю, нею стала нерозумна воля, а розум почав грати другорядну службову роль. Крім того, волі не властиві ніякі форми і структури. Для неї є чужими всі загальнозначущі принципи. Треба відзначити, що певний відтінок біологізму, що відчувається в даному положенні Шопенгауера, є не стільки результатом впливу природознавчих досліджень тієї доби, скільки їх перетворенням в уявлення про життя в роботах романтиків.

Можна сказати, що завдяки Шопенгауєру життя, життєва сила, вольова напруга стали першими на авансцені, відсторонивши інтелект і розум на задній план. Вплив проголошення Шопенгауєром волі якістю справжньої основи світу і людини на науковий дискурс ХІХ-ХХ ст. був значним й таким, який перетворив волю як відтінок вітальності на одну з категорій подальших розвідок.

Ідеї німецького дослідника *Євгена Дюрінга* сумнозвісно відомого завдяки роботі Ф. Енгельса «Анти-Дюрінг», теж стали одними з тих, які знаходилися на переломі епох і наукових парадигм. Не дивлячись на те, що філософська концепція Дюрінга не відрізняється глибиною та послідовністю, але теоретично цінним для даного дослідження стала його думка, що життя йде зсередини людини, адже «це “внутрішній” початок, зафіксований в явищах відчуття й свідомості, що позначають ту сферу, де може йти мова про цінність існування [120, с.39]». Дюрінг був впевнений, що філософський песимізм середини ХІХ ст. є підсумком життєвої в'ялості й перенасиченості, а естетизм, що запанував в цей період, – це симптом падіння життєвих сил. Такими формулюваннями Дюрінг підводить читача до розуміння важливої риси вітальності: вітальність не є стабільною характеристикою, а має здатність до підйомів і падінь.

Іншим важливим моментом, що був представлений Дюрінгом й який стосується вітальності став факт виведення опозицій «шкода/користь», «хвороба/здоров'я», «занепад/підйом», «життєзаперечення/життєствердження». Важливість останньої опозиції полягає в тому, що нею Дюрінг зачепив проблему походження життєворожих світоспоглядань, що згодом набули рис тенденції «орієнтованої на смерть». Він вважав необхідним зупинитися на питанні «при-

страстей, необхідних для енергії життя» й одним з складних для нього стало питання розриву з життям. Вчений, задаючись проблемою цінності життя, фактично переводить життя в якісне поле, що доступне градуванню, визначенню ступеня, вимірюванню. Життя для Дюрінга виступає в формі «життєвості» й тому він говорить «про ступінь життєвості існування [120, с.42]». Зазначимо, що такий поворот був характерним і для Ніцше, який теж поставив життя в перспективу оцінки ступеня його життєвості й шукав критерії, які б стали основою формування нової шкали цінностей. Для Дюрінга життєвість – це синтез загальнодемократичних ідеалів із здоровим глуздом бюргера пізнього капіталізму (норми трудової моралі, впорядкованість раціоналізованого побуту, помірність стилю життя й т.ін.).

Дюрінг був фактично ідеологічним конкурентом *Фрідріха Ніцше*, у якого виходження життя в фокус філософських питань відбувається одночасно із знеціненням світу, даного класичному розуму. Концепція життя Ніцше теж не уникла суперечностей, в чому був вже звинувачений Дюрінг, але в випадку з Ніцше треба пам'ятати про несумісність в структурі його ментальних диспозицій та мотивів, викликаних періодами здоров'я й хвороби (декадансу, як каже сам Ніцше) й в фіналі його повне занурення в душевну хворобу.

Для Ф. Ніцше життя є тотожним культурі, воно його культурно-історичний ідеал. При аналізі Античності Ніцше зазначену тотожність визначає через діонісійський початок в культурі Давньої Греції. За словами В. Візгіна таким чином Ніцше констатував, що «домінування аполонійського начала в пост-сократичній епосі стало лакмусовим папірцем розриву між життям і культурою [67, с.13]». З часом християнство лише посилює цей розрив, реалізувавши «культ антижиттєвого бога [67, с.13]». За Ніцше ситуація подвійного розриву Діоніс-Аполлон, а за ним – Христос-Сократ слугує джерелом небезпечного занепаду самого життя (причина декадансу), так й занепаду культури (сам декаданс). Як вважав Ніцше, особливо гостро відчутною ситуація декадансу стала в XIX ст., в період становлення демократичної цивілізації технічного прогресу. Він відзначає в цьому зв'язку зростання антижиттєвої ерудиції, всезагальну ме-

ханізацію життя, перетворення людей в часткових істот через залежність від машин (людина як «гвинтик» соціальної чи виробничої машини), панування вульгарності та стадності.

Однією з задач, поставлених Ніцше самому собі, стала необхідність пов'язання власної філософії життя з філософією волі з обов'язковим обґрунтуванням останньої. Слід зазначити, яким би чином не змінювалося відношення Ф. Ніцше до філософської концепції А. Шопенгауера, саме з неї він перейняв цікавість до концепту «воля», його перетворення та подальшу універсалізацію. Ніцше, ще більш рішуче та нерозривно ніж Шопенгауер, пов'язав волю з феноменом життєвої активності й енергії. Фактично можна сказати, що для німецького філософа є два поняття, які прояснюють його розуміння життя: становлення та велич. Пояснюючи життя «як специфічну волю до акумуляції сили», Ф. Ніцше стверджує, що життя як таке «прагне до максимуму відчуття влади» [235, с.381], а «шкалою сили волі може слугувати те, як довго ми в стані обійтися без сенсу в речах, як довго ми можемо витримати життя в безглуздому світі, тому що невелику частину його ми самі організуємо» [235, с.332]». Категорія життя у Ніцше підпорядкована концепту «воля до влади», як останньої основи метафізичної системи. «Життя є окремим випадком, – стверджує Ніцше, а тому – необхідно виправдовувати будь-яке існування, а не тільки життя, виправдовуючий принцип це той, який пояснює життя. Життя тільки засіб до чогось – воно є вираженням форм росту влади» [235, с.388]».

Поняття життя у Ніцше пов'язане з поняттям цінності й в основі цього зв'язку лежить певне аксіологічне коло: надавати цінність чому-небудь може лише те, що само по собі є цінним. Переводячи дану тезу на соціальні відносини Ніцше стверджує, що аристократію знають, адже аристократія знає життя, а знає аристократія життя, бо знає йому цінність. Окрім такого своєрідного вкладу в аксіологію, Ніцше зробив достатньо важливий й у віталістичному плані крок. Він на основі фізіологічних розходжень представив типологізацію цінностей європейської культури XIX ст. Спираючись на біологічне підґрунтя, Ніцше поділив цінності слабких і сильних [235, с.40], цінності життя, що йде по ви-

східній та цінності життя, що котиться до низу [235, с.54, 66]. Для Ніцше головним в житті людини були визначені рух за енергією почуттів, пристрасне творення нового, більш високого й повного могутності. Згідно цих орієнтирів збереження життя йде не через принцип пасивної адаптації до середовища, а через протилежність, через ризиковане розширення, прагнення до посилення, зростання влади та творчого панування над середовищем.

Ніцше, в певному сенсі, був шанувальником поклоніння життєвим стихіям й він був хворим на «бездоглядну вітаманію та біолатрію» [67, с.29]. Філософ бачив власну місію у відновленні «вітакультури», виступаючи, завдяки впливу німецького біолога В. Рольфа, в якості послідовника біологічного принципу. Ніцше, як і С. Дюрінг, намагався визначити життєвість життя: «Щоб зрозуміти, що таке «життя» й якій рід прагнень воно представляє, – пише Ніцше, – ця формула повинна в однаковій мірі відноситися як до дерева й рослини, так і тварини [235, с.387]». Ніцше не був занадто оригінальним й дотримуючись законів волюнтаризму, основним критерієм життя проголосив корисність «в значенні збереження та піднесення влади певного зоологічного виду [235, с.318]».

Отже, можна відмітити, що віталістичні погляди Ф. Ніцше мають більш активний характер, ніж погляди його попередників. Хоча, треба сказати, що вчення Ніцше залишило багато запитань та відчуття незакінченості (це не дивно, знов нагадаймо про його психічну хворобу й те, що найбільш значний його твір «Воля до влади» презентується читачеві як реконструкція, що була зроблена Елізабетою Ферстер-Ніцше та Петером Гастою), але головним є те, що для німецького філософа життя, в певному сенсі, – це вітальний хаос. Людина, яка на думку Ніцше стоїть вище за мораль може створювати її нову форму і фактично є сильною та сповненою вітальністю істотою, такою яка й викликала дослідницький інтерес у німецького бунтівника.

Лінія філософії життя після Ніцше отримала своє виразне продовження в філософії французького мислителя *Анрі Бергсона*. Головним питанням над яким працював філософ було: «Чи потрібно дотримуватися механістичного уявлення, яке завжди дає нам наш розум, уявлення неминуче штучного і символі-

чно, бо воно зводить цілісну активність життя до форми певної людської діяльності, що є лише частковим і локальним вираженням життя, тільки наслідком життєвої роботи, так би мовити її осадом [38, с.35]». Наведене запитання фактично описує основних супротивників Бергсона, з якими він намагався боротися: розум і механіцизм. Ця боротьба для Бергсона, поза сумніву, мала принципове значення. Починаючи з ранніх робіт філософ невпинно критикував механістичну психологію, у якій свідомість – це сукупність роздільних елементів, з відсутніми в полі уваги цілісністю та можливостями розвитку. Механіцизм у трактуванні явищ життя фактично зводив органічне до неорганічного й був нездатний пояснити причину змін і еволюції в органічному світі.

Пізніше іншим ідейним противником для Бергсона стала радикальна телеологія. З його точки зору ідея про те, що все в світі лише здійснює визначену програму, не краща за механіцизм, адже, по-суті справи, є тим само механіцизмом, тільки навиворіт: тут теж передбачається, що «все дано» і час виявляється марним. Дотримуючись власного методу, Бергсон хотів знайти третій варіант, здатний подолати вади перших двох. Для цього Бергсон вводить метафору – «життєвий порив». Пояснюючи суть життєвого пориву вчений говорить про нього, як про носія ідеї динамічності, якісної своєрідності, цілісності та розвитку органічного світу й фактично описує варіацію вітальності.

Динамічність світу обумовлена напруженою взаємодією двох різноспрямованих процесів-сил: життєвого пориву і матерії. Життєвий порив є процесом руху вгору, підйомом, а матерія є протилежністю, вона – це спуск, падіння: «Насправді життя є рух, матеріальність є зворотний рух, і кожне з цих рухів є простим; матерія, що формує світ, є неподільний потік, неподільним також є життя, що пронизує матерію, вирізаючи в ній живі істоти. Другий з цих потоків йде проти першого, але перший все ж отримує щось від другого: тому між ними виникає *modus vivendi*, що і є організація [38, с.245]». Таке поєднання енергій врівноважує, з одного боку, нестримність життєвого потоку, а, з іншого, не дає матерії поглинути живий початок. Принцип цілісності в трактуванні живого був для Бергсона одним з незаперечних теоретичних постулатів. Жодну живу

істоту, вважав француз, не можна розчленувати на частини, бо при спробі такого розкладу втрачається сама її специфіка.

Бергсон розглядав життєвий порив як початок життя в цілому, як первинний імпульс, що породив нескінченну безліч еволюційних ліній, більшість з яких виявилася тупиковими. Образно передаючи власну «вихідну інтуїцію», Бергсон порівнював життя з гранатою, що раптово розірвалася на частини, а останні, у свою чергу, також розкололися на фрагменти, і процес цей розтягнувся на тривалий час [38, с.119]. Для французького мислителя життєвий порив, як уособлення життя, розгортаючись у формі пучка різних ліній, на шляху еволюції спричинює появу все нових і нових видів живих істот [38, с.120].

Віталізм, який представлений в концепції Бергсона, далекий від його традиційних форм, що приписували кожному індивіду власний, внутрішній «життєвий початок», який є джерелом внутрішньої зміни і розвитку. Життєвий порив є єдиним для усього, але це зовсім не означає те, що Бергсон не вибудовує певної життєвої ієрархії. В концепції Бергсона людина займає привілейовану позицію й постає хранителем і гарантом пориву, умовою його подальшого руху. Домінуюча позиція не позбавила людину певної амбівалентності (за що в свій час Бергсона суттєво критикували). З одного боку, людина була підпорядкована вітальним, біологічним силам, що фактично позбавляли її свободи/волі, й водночас, з іншого боку, завдяки інтелекту та розуму, підноситься на максимально можливу для істоти точку у Всесвіті. Від особистого зусилля, творчості, напруження волі та свідомості залежить подальше просування або згасання пориву. Однією з причин останнього є переорієнтація людини з життя на матерію, з підйому на падіння та зникнення.

Поставивши на чільне місце волю до життя, філософія життя в підсумку повинна була рано чи пізно звернутися до категорії «пристрасність», як рівного за пропорціями носія дару чарувати життєвою енергією і дару бути зачарованим цією енергією. Найбільш близьким до такого пояснення вітальності був відомий іспанський філософ *Хосе Ортега-і-Гассет*, який продовжив лінію філософії життя й в «Повстанні мас» надав класичний опис світу осіб, з майже від-

сутньою пристрастю до життя й низьким рівнем вітальності. Ортега пише: «...радикальніше за все ділити людство на два класи: на тих, хто багато вимагає від себе і сам звалює тяготи і зобов'язання, і на тих, хто не вимагає нічого і для кого жити – це пливти за течією, залишаючись таким яким вони є, і не напружуючись перерости себе [246, с.19]».

Ортега, синтезуючи основні положення філософії життя, зосередив зусилля на розробці авторського вчення – «раціовіталізму». Взагалі, справа обґрунтування власної концептуальної позиції поставала для іспанського дослідника постійно й він, як вправний каменярь, відшліфовував її від публікації до публікації, повертаючись до раніше написаного і сказаного, методично вносячи уточнення. Поверхневий погляд на термін «раціовіталізм» дозволяє говорити, що він складається з двох невід'ємних один від одного масивних блоків теоретизувань.

Перший блок. Ортега-і-Гассет, уникаючи крайнощів інтуїтивізму філософії життя, не перейняв загальноприйнятого з часів Платона й Аристотеля визначення «життя» як феномену, що протистоїть розуму, бо не можна «говорити про людське життя, ампутувавши орган істини, або про істину, що вимагає для свого існування попереднього витіснення життєвого джерела [248, с.17]». Тож, Ортега шукав їх сполуку та вихідну єдність й він її знайшов, відзначивши, що з 1700 р. раціоналізм відкриває межі розуму та пограниччя безкінечного ірраціонального, вказуючи, що «розум – це тільки одна форма й функція життя [248, с.29]». Головним завданням філософа іспанець бачить розкриття сутності життя таким чином, щоб відбулося надання «розуму життєвості» – «чистий розум необхідно замінити життєвим розумом, в якому він знаходить своє місце, отримує рухливість та силу до змін» [248, с.48], або, іншими словами, філософствуючий має створити такі умови, за яких «чистий розум повинен передати свою владу життєвому розуму [248, с.29]». Щоб вивести власну формулу розуміння вітального розуму філософ звертається до бергсонівського «здорового глузду», але інтерпретує його дещо по-іншому, як ширше поняття, для якого раціональними є більшість об'єктів, що були ірраціональними для старого раціоналізму. Функ-

ція вітального розуму – самотлумачення життя, що виражається в формуванні світоглядів, завдання яких полягає у визначенні ціннісних координат людської активності.

Другий блок присвячений категорії «життя» й є обґрунтуванням проекту життя. Поняття «життя» вважає Ортега, не може бути точним, бо, в першу чергу, життя є хаосом [246, с.148], в якому потонула людина. Іншою важливою рисою життя Ортега вважає його векторність, а якщо конкретніше, то життя для нього представляється як «рух вперед, активність, що спрямована від дійсності в найближче майбутнє [247, с.300]». «Живе» життя, яке принципово відрізняється від «неживого», є вічним рухом, становленням, зміною. Таке життя – це прояв вітальної сили, подібної до космічної, але не сама космічна сила, хоча й не природна. Крім того, «життя є час». Й знов таки, мова тут йде не про космічний час, із яким має справу фізика або астрономія, і не про чисто суб'єктивний, психологічний час, пережитий окремою людиною. Життя людини як час спрямоване вперед, а «минуле та теперішнє, розкривається потім, в зв'язку з цим майбутнім [250, с.175]». Час, як сутність життя, стверджує Ортега, є часом незворотнім, обмеженим, конкретно-історичним, нерозривно пов'язаним зі змістом людської діяльності, а тому він – сама історія [248, с.45], де діють люди як істоти розумні, мислячі, які прагнуть до досягнення певних цілей. Наявність останніх є джерелом людської активності. Безцільність заперечує життя, вона гірша за смерть. Вибір й визначення мети є основною задачею розуму, який стає вітальним розумом, нерозривно пов'язаним з історією.

Виходячи з цього можемо сказати, що раціовіталізм Ортегі-і-Гассета – це вчення про життя як історію, яке нерозривне з розумом, адже без нього життя не існує й вмирає. Аналогічно й розум вмирає, коли є брак життя та життєвості. Для рефлексуючої особи важливо вміти «зупиняти погляд на самому життєвому потоці, не відхиляючи його до наджиттєвого [248, с.37]»

Для Ортегі вітальний розум є проявом творчої природи. Він спрямований у майбутнє, до реалізації закладених в дійсності можливостей. Завданням вітального розуму є тлумачення ситуації одночасно з її добудовою. Тлумачення,

крім усього, вимагає й конструювання світу та нової системи світогляду, яку можна охарактеризувати як «життєве світовідчуття». Добудовування світу, як правило, залежить від ідей, моральних й естетичних уподобань сучасників, й в підсумку повинно спровокувати трансформацію в промисловості та політиці. У свою чергу, «ідеологія, смаки, мораль представляють собою лише наслідки та специфікації радикального *відчуття життя* (виділено нами – Н.Д.), відчуття екзистенції самої себе й недиференційованості цілісності [248, с.4]». Для Ортегі, як і для Бергсона, цілісність виступає важливою умовою життя. Філософ за-суджує прагнення окремих мислителів відділити від життя деякі органічні функції, надавши їм містичного найменування «духовність». Враховуючи, що «життя накладає на усі види своєї діяльності імператив цілісності. Феномен людського життя – дволикий. З одного боку – біологічне, з іншого – духовне [248, с.21]», тому для Ортегі вітальність людини – це поєднання тілесного та духовного/душевного.

Формулювання ідеї «розум як умова життя» зближує Ортегу з Ніцше в питанні заперечення надісторичних, абсолютних цінностей в житті людини. Відсутність абсолютних цінностей детермінує виникнення певної суперечності. Якщо світоглядні системи залежно від епохи можуть змінюватися, тим самим демонструючи непостійність та відносність, то чому здатний навчити історичний досвід минулих поколінь і яке відношення він має до вітальності?

Пошуки відповідей на ці питання вимагають відступу від теми заради розкриття поняття «покоління» в концептуальній системі Ортегі. По-перше, Ортега вважав покоління найбільш важливим елементом в історії розвитку людства, бо зміни життєвого світовідчуття, які визнаються одними з вирішальних в історії, постають саме в формі поколінь. Покоління – «це нібито нове цілісне соціальне тіло <...> закинута на орбіту існування із певною життєвою траєкторією [248, с.5]». По-друге, покоління – це певна кількість схожих один на одного створінь, які мають нове життєве сприйняття та поєднують в собі особливі, притаманні лише їм риси, схильності, переваги. Ці створіння мають щось схоже в зовнішньому вигляді, щось таке невловиме оком, що відрізняє їх від предста-

вників попередніх поколінь. По-третє, важливості поколінню надає той факт, що людина, як стверджує іспанський філософ, представляє собою рівне співвідношення самої людини та її оточення: «покоління – це мода на існування в цілому, що залишає на людині виразний відбиток [250, с.63]».

Для кожного покоління життя є роботою в двох напрямках. По-перше, необхідно отримати все пережите попередніми поколіннями. По-друге, треба вміти так віддатися спонтанному потоку власного життя, щоб не втратити цінний «спадок» та не спровокувати історичну кризу. До цих напрямків різне відношення: перший – це сама реальність, «дарунок неба», другий – незавершеність і спонтанність, розгортання й розростання. В залежності від домінування того чи іншого відношення формуються й два типи епох: 1) епоха старості або кумулятивна епоха в якій присутня однорідність отриманого та власного; 2) епоха молодості, як епоха негативізму, заперечення й полеміки, тож представляє собою добу боротьби. Образ життя людини значною мірою залежить від того, в яку добу їй випало жити: або доведеться боротися, або вона спокійно буде існувати в системі координат заданих раніше, які поділяються цією людиною.

На думку Ортегі, кожне нове покоління повинно навчитися володіти деякими основними принципами, «правилами гри», без яких немає культурного життя. Одне з таких правил: добре знання минулого необхідне для збереження і продовження життя. Необхідно воно не тому, що дає готові рішення проблем – життя ніколи не повторюється, а тому що вимагає нових понять й нових рішень, при цьому оберігаючи від повторення помилок і, відповідно, від повернення до минулого. Щоб історія рухалася від минулого до майбутнього шляхом прогресу необхідно зважати на минуле, уникати його, ухилятися від нього, жити на рівні епохи, розраховуючи можливі варіанти майбутнього.

Не менш важливе джерело життєвості людини згідно думок Ортегі приховується в діалозі. Зростання складнощів, небезпек, розвиток як прогресивних, так і регресивних явищ в повсякденному існуванні людини змушує філософа виказувати попередження людству й звертати увагу на факт, що «існувати» для людини означає «співіснувати», тобто бачити щось, що не є селфом, а є іншою

істотою/рiччю, яку селф любить, про яку турбується та через яку страждає. Наголошуючи на тому, що життя є сукупністю дій та подій, філософ вказує на одну з головних функцій життя – бажання. Саме завдяки бажанню, інтересові до речей, до Іншого відбувається вихід людської екзистенції за власні межі. Ортега підтримує позицію тих філософів, які вказують на транзитивний характер життєвості: «Життя ... існує лише як постійне переміщення від життєвого Я до Іншого» [249, с.37]. Любомудр впевнений, що вітальність не може існувати якщо індивід перебуває на самоті чи представляє собою самозакоханого егоїста.

Й останнє, що стосується поглядів іспанського дослідника. Для Ортегі головним для життєвості є саме життя, й він в цьому погоджується з думкою Гете, озвученою Г. Зіммелем: «Очевидно, що в житті вся справа – в житті, а не в його результаті [134, с.16]». Продовження ортегіанської лінії визначення суті вітальності/життєвості можна побачити у дефініції, запропонованій в «Оксфордському тлумачному словнику з психології», де під вітальністю в широкому сенсі означається здатність бути живим. Проте, Ортега не є однозначним й легко вловимим для читача автором. Філософ в принцип «жити заради життя» вносить певні попереджаючи ноти. Ортега застерігає усіх про небезпеку глибокого занурення в життєвий потік, підчас якого імовірність втрати сенсу життя зростає в рази – «*propter vitam, vitae perdere causas*» (лат. – «заради життя втратити сенс життя»).

Перегукується з позицією Ортегі й продовжує лінію ніцшеанства і бергсонізму філософія вітаїзму, яка представлена діячами української літератури першої половини ХХ ст. (М. Хвильовий, А. Любченко, В. Підмогильний та ін.). Представники вітаїзму, продовжуючи традиційну лінію кордоцентризму та підтримуючи бажання презентації семантично неоднозначних сюжетів, притаманних Г. Сковороді, також вважали, що головною умовою вітальності людини є «вміння думати й почувати» [360, с.192]. Не менш важливим для життєвості індивідів вітаїсти вважали гармонійне поєднання тілесного з духовним, а отже, в контексті питання про джерела підсилення життєвості в «Сентиментальній історії» М. Хвильовий говорить про красу, інтелект та гармонізацію духовних і

матеріальних цінностей. Проте, треба вказати, що філософія вітаїзму не отримала добре оформленої філософської форми, адже була більше літературним уособленням, розсипаним у великій кількості поетичних та прозових творів, ніж чітко структурованою світоглядною системою. Крім того, історичний час виникнення вітаїзму теж не був до нього ласкавим, тому це також позначилося на його популярності на теренах України.

Ще однією теорією яка є елементом концептосфери вітальності можна назвати доробок *Макса Шелера*, у якому присутнє синтезування новацій психоаналізу, ідей філософії життя та раціоналізму. Німецький дослідник намагався пояснити чим є вітальність та звідки йде її сила (енергія), використовуючи, як і Бергсон, поняття «пориву». Цей термін потрібен був Шелеру для розкриття суті центрального для його вчення об'єкту – людина як «тулик природи» [377, с.26].

Процес становлення людини ідентичний до становлення світу, адже людина живе в світі й зі світом. Останній, на думку Шелера, створений завдяки взаємодії двох сил: Божественного духу та демонічного пориву, розгальмованого духом. Шелер також був переконаний в тому, що людина є істотою, яка знаходиться в процесі перманентного становлення. Причиною перманентності мислитель вважав розірваність людини, яка була спровокована розірваністю та напругою між духом і життям/поривом. Завдання людини полягає в тому щоб не зосереджуватися на своїй розірваності та безвихідності, а спробувати активними діями «зібрати себе в особистість [376, с.11]». Приступаючи до безпосереднього розкриття суті «пориву» Шелер означає його якості як субстрат, що лежить в основі усіх без винятку життєвих форм природи та становлення усього її різноманіття, як мертвого, так і живого, усього, що можна позначити концептом «тіло». Порив, згідно позиції німецького діяча, є та «першооснова <...> ніщо інше, як цілеспрямована сила, потяг <...> які лежать в основі всієї мертвої та живої природи [377, с.26]» яка є вітальністю.

Сконцентрована в людині вітальність не є єдиною й застиглою формою, бо для того, щоб людина не зупинилася на природному, біологічному рівні, а продовжувала розвиватися далі, концентруючи в собі природне та соціальне, в

ній неодмінно повинен діяти ще один двигун більш вищого гатунку ніж порив – дух. Від останнього залежить яким чином людина буде витратити життєвий потенціал. Й тут виникає головна проблема. Незважаючи на фактичне визнання Шелером людини істотою вітальною, філософ передбачає певну небезпеку, яка її очікує, адже, вирвавшись з природи, людина забуває своє природне коріння, трансформувавшись в те, про що можна сказати такими словами: «істота *піднесена* та *яка, вироста* в самій собі над усім життям і його цінностями (й над усією природою в цілому), – істота, в якій психічне звільнилося від служіння життя [377, с.30]». Іншими словами, людина стала істотою в якій душевне/психічне віддалилося від біологічного/тілесного і втратило межу допустимого віддалення. Втрата певної підпорядкованості природі, життю, перетворює людину в артефакт, а людина «не є витвором мистецтва й не повинна бути витвором мистецтва [377, с.32]». Й в цьому полягає головна загроза – людина втрачає свою людськість, стає річчю в світі речей, а тому втрачає і вітальність.

Отже, можемо побачити, що М. Шелер своєю концепцією пориву поєднав філософський підхід до вітальності, біологічний віталізм й взяв дещо з психоаналізу. Подібне поєднання різних за суттю концепцій розгорнулося в іншій, доволі оригінальній концепції походження етносів, представленій доробком *Льва Гумільова* [102].

Фактично, Гумільов, розробленою теорією етногенезу, окреслив і сформулював феномен, до якого європейська думка підходила з різних сторін, але так і не визначила про що йде мова. Ф. Ніцше, А. Швейцер та багато інших бачили, що пристрасть і породжуваний пристрастю підйом волі відіграють величезну роль в історії. Можна припустити, що вчені інтуїтивно розуміючи все це, не наважувалися вводити в коло концептів новий, доволі ненауковий та слизький за змістом концепт, який би описував феномен, що відчувається. Згідно теорії Гумільова, етнос не є соціальним феноменом. Він елемент біоенергетичного світу Землі, розвиток якого залежить від потоків космічної енергії. Під впливом дуже рідких й короткочасних космічних випромінювань відбувається генна мутація, номінована як «пасіонарний поштовх». У результаті цього поштовху

люди починають споживати набагато більше енергії, ніж цього потрібно для нормальної життєдіяльності. Надлишок енергії виходить в формі надмірної людської активності, в пасіонарності.

Виходячи з ідеї пасіонарності, можна сказати, що вітальність стає для Л. Гумільова метафізичним поняттям, що дозволяє пояснити факт поділу людства на дві групи: перша – об'єднує активних індивідів-пасіонаріїв, бажаючих і здатних творити, продукувати нові ідеї й рішення; друга – поєднує осіб пасивних, які утворюють інертну масу й є духовними споживачами. В останньому Гумільов наближається до Ортеги-і-Гассета. Якщо продовжувати аналіз концепції пасіонарності, то можна зазначити, що, в реальності, суспільство, у своїй більшості, складають індивіди з середньою вітальністю. Більш того, можна говорити й про те, що протягом онтогенезу та філогенезу нестабільність вітальності визначає й різноманіття сенсів і домагань індивідів. Нестабільність вітальності також дає підстави стверджувати про можливість її метаморфоз, що є доволі цінним моментом для даного дослідження.

Аналізуючи концептосферу «вітальності» не можна оминати погляди ще одного діяча ХХ ст. – *Георга Зіммера*, рефлексії якого увібрали в себе традиції філософії життя А. Шопенгауєра, Ф. Ніцше та А. Бергсона. Г. Зіммерль пройшов доволі тривалий творчий шлях допоки на сконцентрувався на розкритті феномену життя. Він, слідом за Ніцше, підкреслював, що пристрасне бажання життя є самою сутністю життя. У разі відсутності даного бажання життя є хворим, якщо взагалі його можна вважати життям. Здатність цікавитися будь-чим безкорисливо, не сподіваючись на отримання будь-якої вигоди, є рідкісним даром життєвої енергії, душевної щедрості та висоти духу. Турбота про особисту вигоду (часом незаперечної важливості й цілком гідну) визначає життя більшості індивідів, позбавляючи їх можливості відчутти нездоланну спрагу еміграції за межі самого себе. Більш-менш пристосувавшись до свого середовища, індивіди живуть згідно з лінією власного горизонту і не мріють про невідомі простори, які напевно за ним відкриваються. Зіммерль наполягав, що життєвість реалізується в самообмеженні за допомогою тих форм, що створюються самим жит-

тям, а головною межею вітальності є смерть, як феномен який закладений в самому житті. Таким чином Зіммель поставив неочікувану точку власним міркуванням.

Можемо сказати, що після Зіммеля питання життєвості/вітальності на певний час в філософському дискурсі відійшло на другорядні позиції й заявило про себе неовіталізмом останньої чверті ХХ ст. Неовіталізм перевів концепт «вітальність» з категорії філософської антропології та онтології ще й в категорію соціальної філософії. Серед причин вказаного переміщення, спричинившого розширення концептосфери вітальності, провідну позицію займає усвідомлення науковим співтовариством затребуваності програм дій щодо виживання людства та збереження соціальності як утворення.

Взагалі, концепції вітальності, які представлені в неовіталізмі, можна поділити на такі групи:

I. Вітальність як біологічний потенціал живого організму представляє собою невідхильний вимір буття, законом якого бачиться «установка на задоволення тут-і-тепер [62, с.36]». Згідно даного типу визначень вітальність обумовлена природними силами – інстинктами, а саме:

1) інстинктом самозбереження. Він є внутрішнім спонуканням, що підштовхує істоту до використання усіх наявних можливостей задля продовження власного існування. Індикатором дії інстинкту є будь-яка активність, яка спрямована на уникнення несумісних з життям ситуацій (підтримка внутрішнього балансу, одержання необхідних для життєдіяльності речовин (кисень, вода, їжа), оборонні інстинкти і т.д.).

2) інстинктом продовження виду. Людина під дією статевого та батьківського інстинктів має внутрішнє спонукання до сексуальних відносин із представниками протилежної статі заради продовження виду/роду й з цієї ж причини піклується про народжене потомство.

II. Вітальність як категорія, за допомогою якої можна пояснити бажання людини жити, поширення життя, його зростання [112, с.5-24]. Відомий український філософ Н. Хамітов взагалі пропонує розуміти під вітальністю «міру

життєвих сил» і «наповненість життя» людини [355, с.76]. Вітальність людини – це єдність антропної тілесно-духовної організації, яка включає, по-перше, вітальність тіла, що проявляється в динамічності, рухливості індивіда, а по-друге, вітальність розуму, психічної сфери, як зосередженість на цілісності особистості, збереження розуму, пам'яті з орієнтиром на самовдосконалення й самоорганізацію. Послаблення тілесної чи духовної складової в формі хвороби призводить до послаблення вітальності в цілому. Разом із хворобою проникає смерть.

В рамках відстоювання такої позиції С. Денісов відзначив, що в житті людини присутні дві різноспрямовані тенденції. Перша, вітальна тенденція проявляється як життєстверджуюче орієнтування, як шлях саморозвитку людського життя аж до реального безсмертя людини й реалізується як «життя по правді». Друга тенденція – танатальна, підштовхує людину й людство на шлях самознищення. Переважання тієї чи іншої тенденції в житті людини залежить від індивідуальних орієнтацій та домінуючих в межах соціального простору орієнтирів, про що й ведуть мову дослідники, наукові інтереси яких зосереджені на розкритті деяких соціальних феноменів [див. 123, с.146-147; 175].

III. Вітальність як визначення такого рівня «особистісної відносності», який дозволяє реалізовувати індивідуально-суб'єктивне бачення реальності [62, с.22]. Майже аксіомою в цій групі визначень вітальності є те, що життя людини володіє певними видами внутрішніх необхідностей. В момент, коли в житті людини повстає ситуація безглуздості існування, людина вимушено починає шукати варіанти вирішення «задачі на сенс» [62, с.26] й починає продукувати джерела сенсу і програми його набуття.

IV. Вітальність як трансцендентність, як якісна характеристика життєвої енергетики, яка допомагає людині реалізовувати екзистенцію [173, с.32]. Це фізична, об'єктивно існуюча серед інших енергій та буттєвих форм, прихована за філософськими ідеями «колективного безсвідомого», «трансцендентної сфери», «загальнолюдської свідомості» та ін. давня форма прояву сили життя. Виходячи з тези, що «світ утворюють опозиційні стосовно одна одній буттєві сфери, що мають різні якісні основи, де людина утверджує себе в суцільному через ради-

кальну опозицію нелюдському [173, с.43]» вітальність також є проявом об'єктивності. Фактично в цьому визначенні вітальність пов'язана з ноосферою й з циркулюючою в її полі ідеалістичною енергетикою, яка виробляється мільярдами земних створінь, утворюючи певну етнічну та загальнолюдську ауру. Незважаючи на ідеальне походження така енергія має об'єктивно-дієвий характер.

Виходячи з вище сказаного характерними рисами вітальності є такі:

- ідеалістичний характер. Фактично вітальність представляється резервуаром, наповненим вольовою, емоційною, ментальною активністю. Енергія вітальності, на відміну від ідеальної природи думки, абсолютно спонтанна й неорганізована;

- вітальність розкривається через індивідуально-порівняльний аспект. Це означає, що найбільш зримі прояви вітальності можна виділити на основі спостереження за діями людини під час екстремальних ситуацій (здатність протистояти та протидіяти тиску несприятливих умов, ворожість до інших людей, здатність до мобілізації зусиль, концентрації уваги, сил для реалізації власних проектів, часу відновлення після «поразки» й «перегрупування» зусиль [173, с.47]). Важливою є форма реалізації вітальності – самоусвідомлення та встановлення себе в суцшому, бо через самосвідомість й через селф й відбувається фактична еманация вітальності;

V. Вітальність як визначення життєвої сили, більшого або меншого ступеню прояву сили життєвої функції [69, с.69]. Даний тип визначень опосередковано вказує, що вітальність не є стабільною якістю, адже її властивість – мерехтіння. Джерела цього класу визначень вітальності можна відшукати в публікації російського науковця О. Богданова [46], який був переконаний в тому, що зростання життєразності/життєвості відбувається при стражданні, а його зменшення можна фіксувати при задоволеннях.

Сучасними представниками даного типу визначень зазначається, що стимулювання вітальності часто стає причиною появи протилежного ефекту, а саме відбувається пробудження тієї сили, функцією якої визнається компенсація надзвичайного тиску соціального оточення [60]. Також представниками даної

групи визначень визнається, що вітальність врівноважується своєю протилежністю – апатією стосовно життя.

VI. Вітальність як характеристика соціальної системи, здатної до балансування на межі життя/смерть [163, с.95]. Таке балансування забезпечується певною сукупністю якостей вітальності:

- присутня цілісність (мотивів, дій та ін.);
- складність внутрішньої система;
- відсутнє намагання повної ізоляції від оточуючого середовища, але й не притаманне намагання злиття з ним, тобто усі дії відбуваються за принципом розумної достатності.

По-суті, подібне визначення вітальності доволі близько підходить до категорії «соціальне виживання» й розглядається іноді як її складовий елемент. Зазначимо, категорія «соціальне виживання» має суттєвіше значення, ніж просто «фізіологічний процес». Таке виживання означає більш високий рівень організації життя, складовою якого є обов'язкова наявність активної, системної діяльності, націленої на утвердження організму (будь-то людського, або соціального). Вживання включає три установки, які заради збереження потенціалу повинні постійно отримувати імпульси: поповнення енергії, безпека, відтворення. При відмові однієї з установок, система перестає існувати й мова про виживання тоді не йде. Важливою умовою високого рівня соціального виживання вважається тип стратегії поведінки, обраної людством. Якщо в якості стратегії обирається безтурботність, то більшість індивідів абсолютно переконані, що ресурси та можливості людської популяції не обмежені, й можна роботи все що завгодно, шкоди від цього не буде. За умови вибору тривожності як стратегії, людство набуває протилежних рис – воно стає крихким і вразливим щодо найменших впливів оточуючого середовища.

Вітальність через призму виживання уявляється як момент «балансування на лінії між конструктивними і деструктивними формами соціального досвіду, між нормою й аномальністю [163, с.96]». Для виживання людству необхідне збереження норм, чітке розуміння допустимої межі. Порушення межі та демон-

таж норм може призвести до руйнування соціуму. Від подібних дій постраждати можуть усі: й ті, хто намагався відхилитися від заданих норм, й ті, хто встановлював і контролював дотримання норм. Останнє дозволяє вести мову про те, що вітальність може мати руйнівний характер стосовно чужого життя й тому, доволі логічним виглядає припущення, що високий рівень вітальності індивіда не є умовою високого рівню вітальності суспільства.

Отже, представлені групи концептуальних підходів до визначення вітальності демонструють не тільки посилення позиції тих науковців, які наполягають на доцільності збалансування та врахування ідеалістичної основи енергії вітальності та її об'єктивно-дієвого характеру, але й демонструють, що вітальність з категорії виключно онтологічного та філософсько-антропологічного плану стала розглядатися як соціально-філософська категорія, від якої в певному сенсі залежить виживання соціальності як такої.

Підсумовуючи, зазначимо наступне. Навколо стрижня, який позначає ідеальну енергію життя в історії філософії утворився значний ряд концепцій, об'єднаних спільною метою – пояснити природу життєвості/вітальності людини як істоти соціобіологічної. В процесі становлення концептосфери вітальності одні концепти підмінялися іншими, а теорії виникали незалежно одна від одної або в результаті взаємовпливів. Сутність більшості концептів одна – «вітальність» є проявом енергії, утвореної гармонійним поєднанням біологічної, духовної, психологічної та соціальної складових людської суті. Крім того, можна побачити, що починаючи з кінця XVIII ст. серед представників наукової спільноти збільшувалася кількість прихильників позиції, що вітальність є динамічною та перемінною характеристикою, яка має здатність накопичуватися й навпаки, падати, не залежно від того, що визнано її джерелом: розум, воля чи пристрасність.

Останнє. Розгляд вітальності майже завжди супроводжується згадуванням опозиційної щодо вектору дії сили, яка може призвести до дефіциту життєвості та стати основою пасивності й низького життєвого напору. Науковцями існування подібної сили бралось до уваги, проте, на розкриття її сутності майже

не витрачалися зусилля й згадування про неї відбувалося побіжно, без конкретизації. Враховуючи це візьмемо на себе сміливість й спробуємо в рамках даного дослідження охарактеризувати згадану силу.

1.2. Авітальність як негативна позитивність

Науковці, намагаючись відстежити поширення в суспільстві тенденції спрямованості на самозаперечення і самоліквідацію, наполягають на тому, що проблема вітальності виникає в момент, коли в межовій ситуації «між життям і смертю» життєва енергія спрямовується єдиним вектором сили на те, щоб людина залишилася на боці життя. В той само час, причина того, чому в деяких ситуаціях дана енергія не зупиняє людину, яка особливо часто в соціальному плані, опиняється в потойбіччі на території соціального забуття, здебільшого не має чітких пояснень й, як правило, зводиться до згадування феномену «дефіцит вітальності».

Аналіз публікацій, присвячених падінню життєвості людства (доробок Л. Александрової, Н. Козлової, П. Тілліха та ін.), дозволяє констатувати, що при різноплановості аналізу категорії вітальності залишається одна парадоксальна річ – збереження ігнорування протилежної стосовно вітальності сили. Даний парадокс утримує позицію навіть при дотриманні рамок діалектичного принципу, за якого будь-яка енергія сама по собі, без опозиційної за вектором руху енергії, існувати не може.

Тож, почастищення випадків використання в новітніх публікаціях концепту «авітальність» не тільки детерміновано прагненням дотримання вимог діалектичного принципу, але й розумінням, що вітальність та авітальність є контрастом щодо одна одної й розкриття суті останньої допоможе краще зрозуміти сутність вітальності. Ще одним фактором актуалізації вивчення авітальності можна вважати поступове збільшення в останні роки кількості науковців, впевнених, що людина починає замислюватися про доцільність спасіння не через деякі позитивні моменти життя (щастя, здоров'я та ін.), а через негатив (хворо-

бу, переживання горя, втрату). В плані пошуку та винайдення шляхів вирішення проблем для наукової спільноти все більш прийнятною ставала позиція, за якою дослідження негативностей виглядає більш перспективним [див., напр. 99].

Й знову звернемося до вже згаданого діалектичного принципу. Однією з класичних тез щодо даного принципу є та, що «заперечувати не означає просто сказати “ні” чи об’явити річ не існуючою, чи зруйнувати її будь-яким способом [390, с.145]». Представники класичної діалектики добре розуміли, що ігнорування протилежностей та інобуття, до числа яких, по суті, належить авітальність, є голою абстракцією. Наприклад, *Георг Вільгельм Фрідріх Гегель* вважав, що одна категорія породжує іншу, так само як і одне число породжує інше при алгебраїчній операції. Гегель також припускав, що вдоволеність «в-собі-буття», без присутності негативу, є шляхом помилок: «життя бога та божественне пізнання, таким чином, можна, звісно, проголосити деякою грою любові з самою собою; проте ця ідея опускається до повчальності й навіть до вульгарності, якщо при цьому не вистачає серйозності, страждання, терпіння й роботи негативності [80, с.16]». Наполягання на доцільності рефлексії щодо негачій здебільшого спричинене розумінням дієвості сили, прихованої за запереченням, і одночасним усвідомленням його ролі в розвитку світу й соціуму. Ілюстрацією останнього можуть бути, наприклад, як не дивно, фактично усі ключові поняття Нового часу – суб’єктивність, свобода, демократія, революція. Для соціуму ці концепти мають позитивну конотацію, а про їхню негативну сутність й закладену в них енергію руйнування мало хто замислюється. Тож, здається, акценти розставлено й наведено авторитетні аргументи щодо важливості розгляду авітальності як категорії класу «заперечення/негачія».

Попри існування вказаної позиції, «авітальність», як концепт що має негативний характер, все одно породжує питання щодо доцільності його введення в науковий дискурс. Одним із значних аргументів «проти» введення є позиція, що введення концепту «авітальність» в словообіг є спробою прикриття пологом таємничості констатації смерті на зразок того, як це робили в добу Відроджен-

ня, коли замість «він помер» казали «він не живий». Аргументом «за» введення може слугувати наступне. Будь-який концепт, як відомо, є суттю єдності його різних аспектів, граней і моментів існування. Концепт «авітальність» має багатовікову історію накопичення свого змісту й здається настав той момент, коли науковці мають назвати вголос силу, протилежну вітальності.

Отже, знову почнемо з лінгвістичного аналізу «авітальності». В «Новому словнику іншомовних слів» вказується, що антонімом вітальності є «летальність», яка в перекладі означає «той, який веде до смерті [131, с.178]». Це не зовсім коректно й науково вірно. Крім того, проведений в попередньому підрозділі аналіз слова «вітальність» все ж таки підштовхує до наступних міркувань. Фахівці з лінгвістики вважають, що службова морфема «а» згідно традицій грецької мови застосовується для словотворення із сенсами «заперечення», «відсутність ознак, сенсів, закладених в корені слова», а, отже, її не можна плутати з морфемою «анти-», що означає «проти». Якщо ж звернутися до практики словотворення в латинській мові, то морфема «а-» означає «без-» чи «не-», що також є свідченням відсутності ознак, а не носієм сенсу протилежності. Іншими словами, авітальність представляє собою концепт, який частину своєї суті запозичує від концепту «вітальність» й демонструє собою сукупність явищ, об'єднаних сенсом «воно безжиттєве». Тож, більш точним виглядає переклад концепту «авітальність» як «позбавлений життєвості організм, який не проявляє життєвого напору чи сили, а видається невиразним, в'ялим, інертним». Такий розклад речей дозволяє розставити акценти: авітальність як феномен не є кінцем життя, хоча така перспектива виглядає цілком ймовірною при певних умовах, вона є життям туманним й примарним, таким що спростовує цінність активності й присутності.

Ще раз відзначимо, що так історично склалося, що філософія віддає перевагу дуалізму, адже протиставлення двох позицій є доволі продуктивним варіантом аналізу явищ. Особливо затребуваним дуалістичний підхід є в онтологічній площині, через опис того, що категорії відображають, та в гносеологічній площині, коли ставиться наголос на інформацію, що в них міститься [189, с.14].

Враховуючи сказане представимо аналіз негачії/заперечення з позиції двох блоків: блоку гносеологічно-орієнтованих концепцій та блоку онтологічно-орієнтованих концепцій.

Гносеологічний блок концепцій першим представляє доробок Аристотеля. Давньогрецький філософ в рамках трактату «Про тлумачення», намагаючись подолати помилкові знання, провів аналіз категорій «твердження» та «заперечення». Фактично розроблене Аристотелем вчення про категоричні висловлювання започаткувало традицію розгляду заперечення як «висловлювання [що віднімає] щось від чогось [15, с.96]». Запереченню завжди протистоїть певне твердження й це є обов'язковою умовою існування як самого твердження, так і заперечення: «одному твердженню відповідає лише одне заперечення, адже заперечення повинно заперечувати саме те, що затверджує твердження» [15, с.98]. Продовжуючи розвиток думки Аристотель вказує, що категоричне висловлювання вміщує віднесення того, про що йде мова, до дійсності в формі припущення його реально існуючим чи не існуючим.

Давньогрецькому філософові також належить й інша, до кінця не розкрита думка щодо заперечення, як висловлювання про реальну роз'єднаність. Аристотель впевнений, що, якщо не можна надати заперечення, то «в цьому випадку ні те ні інше не вимовляється й тоді нічого не існує [13, с.132]». Більш докладного пояснення суті категорії роз'єднаності Аристотель не надав, чим залишив її серед достатньо туманних, але дозволив побачити, що для любомудра існування чого-небудь було обумовлено існуванням протилежності.

Значну роботу з продовження початого Аристотелем виявлення суті категорії негачії провів *Іммануїл Кант*. Як зазначив сам Кант, категорія заперечення для нього до кінця не була ясною [146, с.77], проте її форма для філософа уявлялася в вигляді цілої соціальної процедури, існуючої в загальному процесі соціального. Кант звертав увагу на той факт, що ігнорування заперечення детермінувало ряд помилок й хибних тлумачень. Кант пише: «негативні величини суть не заперечення величини, як це можна було б припустити за подібністю виразу, а дещо само по собі справді позитивне й тільки протилежне чомусь ін-

шому [146, с.44-45]». Звідси виходить, що негативне, як прояв іншого, несе в собі власну інтенцію, а це означає, що жодну з величин не можна вважати абсолютно негативною. Цю якість вона набуває тільки відносно іншої величини. Крім того, жодна з величин не є просто запереченням чи твердженням.

I. Кант уточнюючи, що протилежність це завжди взаємовідношення, класифікує протилежності двох видів:

- логічна – протиріччя взаємоскасовуються, які й їхні наслідки, а підсумком дії такої протилежності є Ніщо;

- реальна – без протиріччя, тобто коли «два предикати однієї й тієї ж речі протилежні, та не за законом протиріччя. Тут також одне скасовує те, що інше вважає, але слідство [тут] дещо [146, с.46]».

Кант попереджаючи запитання щодо специфіки кожного з протиріч формулює певні правила розпізнавання. Отже, реальне протиріччя має місце, якщо одна з двох речей, що позитивна за своєю суттю, долає наслідки іншої. У випадку якщо мова йде про нульовий наслідок при позитивній основі тоді можна говорити про реальну протилежність [146, с.51-53]. Але найголовніше, чим, на думку Канта, відрізняється один вид від іншого, є підсумок заперечення: «Заперечення, якщо воно наслідок реального протиріччя <...> позбавлення; будь-яке заперечення, якщо воно не результат такого роду протилежності <...> відсутність [146, с.54]».

Отож, якщо мову вести про негативність в контексті кантівського розуміння заперечення, то воно може бути в двох іпостасях – як позбавлення, що є негативним благом, й як відсутність. Кант виходячи із законів механіки цілком впевнений, що в соціумі існує певна рівновага й усі протилежності все одно в підсумку дають нульовий результат, тож «сума позитивного не збільшується й не зменшується [146, с.72]». Відтак, логіка підказує, що при виникненні якогось феномена/явища з позитивним сенсом, майже одночасно повинен виникнути такий само феномен/явище, але з негативною основою, тобто при виникненні «А» виникає й «-А». Виходячи з потенційної протилежності можна сказати, що взагалі існує лише щось позитивне, яке в залежності від умов отримує негатив-

не забарвлення (наприклад, ненависть – це негативна любов). На останок зазначимо, розкриття Кантом розуміння категорії «заперечення» стало останньою масштабною концепцією в рамках гносеологічного блоку й в подальшому цей блок майже не розвивався.

Мабуть найпершою теорією *онтологічного блоку* є концепція особливої негативної реальності, що своїм корінням уходить в уявлення первісної людини про «видимий» та «невидимий» світ як «наявність» і «відсутність». «Відсутність» для первісної людини означала неприсутність в межах видимості. Минуле, майбутнє та відсутнє «тут і зараз» знаходилися для неї в невидимому світі й залишалися в ньому, перетворюючись на видиме під час сну або в сноподібних станах. З часом ідея відсутності та реального не-існування першими філософами була оформлена в категорію «небуття» й згодом в багатьох філософських школах отримала розмаїтий зміст для пояснення явищ [56, с.10].

Окрему позицію в онтологічному блоці зайняла концепція «реальності відмінної від даної», яка представлена доробком Платона. В діалозі «Софіст» Платон аргументовано виступає проти апологетів небуття в формі пустоти та прихильників спростовування існування небуття. Згідно позиції філософа небуття завжди відносно, тобто небуття чогось конкретного означає буття чогось іншого. Платон вибудовує систему аргументацій наступним чином. Спочатку він виходить із позиції визнання існування іншого та визначає його сенс: «те, що є інше, є за необхідністю інше по відношенню до іншого [264, с.327]». Потому він визначає умову, що спричинює появу іншого: «кожне одне є інше по відношенню до іншого не в силу своєї власної природи, проте в наслідок причетності ідеї іншого [264, с.327]». Причетність є головним визначальним того, що одне(а) явище/річ вважається позитивним(ою), а інше – негативним(ою), відтак «розповсюджена на усе природа іншого, роблячи усе іншим стосовно буття, перетворює це в небуття,й, відповідно, ми вправі називати усе без винятку небуттям й в той же час, так як воно причетне буттю, називати це існуючим [264, с.329]». Платон далі пояснюючи пише: «якщо б стверджувалося, що негативне означає протилежне, ми б з цим не погодилися чи погодилися б лише на-

стільки, щоб «ні» й «не» означали дещо інше по відношенню до слова, що стоїть поряд, або ще краще, речам, до яких відносяться виказані слідом за запереченням слова [264, с.329-330]».

На думку Платона, при ведені мови про небуття людина має на увазі не щось протилежне буттю, а лише щось інше. Для Платона цілком закономірним є те, що небуття причетне до буття. Філософ намагається переконати також і реципієнта, що в кожному без винятку елементі буття присутня й безкінечна кількість небуття. Тож ще одним важливим онтологічним висновком, на якому наголошує давньогрецький філософ, є те, що «говорячи про небуття, ми маємо на увазі, як видно, не щось протилежне буттю, а лише інше [264, с.329]», а, інше, як «відмінне від», вимагає точної вказівки, стосовно чого дане небуття є іншим буттям. Із взаємообумовленості буття та небуття Платон і виводить власне бачення категорії «негативність» (заперечення) й зазначає, що заперечення *виключає* лише *певне* буття чогось в чомусь. Це означає, що негачія не є абсолютною, вона відносна, або, іншими словами, заперечення передбачає частковість, неповноту присутності чогось в чомусь.

Основною заслугою Платона в розкритті негачії можна вважати його першість у відзначенні того, що негативне висловлювання несе інформацію про світ й не є простою відсутністю знання чи знанням про якусь негативну реальність. На жаль, констатуємо, що, як і у випадку з концепцією Аристотеля, платонівська концепція заперечення як знання про інобуття залишила до кінця нерозкритим питання про те, що треба вважати іншим.

Концепція заперечення як знання про інобуття пізніше набула імпульсу в діалектиці Г.В.Ф. Гегеля. Німецький філософ, як і Платон, віддав перевагу онтологічній стороні розкриття категорії негативності, відводячи гносеологічному куту розгляду другорядну позицію. Взагалі, треба відзначити, що для Гегеля негативність є найбільш суттєвим філософським концептом, адже від наявності негативності залежить, чи йде мова про живе або про мертве: «відсутність протилежностей, до яких приходить організм, є спокій мертвого [82, с. 576]».

Гегель впевнений, що протилежності існують в єдності, а єдність полягає в тому, що не зважаючи на взаємне виключення одна одної, протилежності, водночас, передбачають одна одну. Згідно законів діалектики Гегеля найвища точка розвитку якоїсь форми вже несе в собі її загибель, адже в цій точці діє закон переходу кількості в якість [81, с.258]. Момент діалектики полягає в іманентному переході одного визначення в інше, протилежне, тому Гегель наполегливо відстоює позицію, що реальне негативне висловлювання «включає в себе» позитивне. Наводячи аргументи, Гегель пише, що негативне судження не є тотальним запереченням, адже воно ще залишається позитивним: «можна було б потому назвати позитивне також й негативним, й, навпаки, негативне – позитивним [81, с.278]». На думку Гегеля означене протиріччя є внутрішнім імпульсом розвитку духу, що крок за кроком переходить від простого до складного, від безпосереднього до опосередкованого, від абстрактного до конкретного та все більш повного й істинного результату. Гарною ілюстрацією вище сказаного служить наведений Гегелем приклад із квіткою, що, розпускаючись, заперечує бруньку [80, с.9]. Через те, що первісний кількісний негативний аспект сприяє якісній зміні світу, то правомірно говорити про негацію як про атрибут його еволюції: «дух, що утворюється, повільно і спокійно дозріває для нової форми, руйнуючи одну частку будівлі свого колишнього світу за одною [80, с.12]». Також правомірно вести мову про продуктивну, а від того й позитивну силу, яка виконує функцію очищення, самовдосконалення духу та самоствердження.

Не деталізуючи концепцію Гегеля далі, відзначимо єдине. З позиції гносеології Гегель розглядає негацію як метод розумової дії, як попередню сходинку пізнання. Водночас, Гегель не підтримує антропологічних і аксіологічних проєкцій. Соціально-антропологічний аспект на переконання Гегеля є підвладним властивостям Буття, а тому має аналізуватися крізь призму онтології. З цієї причини всі онтологічні властивості світу проєктуються на соціальну реальність: діалектичний розвиток суспільства відбувається за рахунок взаємодії протилежностей, тобто індивіда і роду, а негативність – це всеохоплюючий атрибут розгортання світу завдяки якому можна вести мову про соціальну нега-

тивність як якість основного механізму динаміки суспільства. Заслугою мислителя є формулювання родової категорії негативності в якості загального та обов'язкового принципу руху.

Якщо Гегель акцентує увагу виключно на онтології негації, то Ф. Ніцше, залишаючись на позиції онтологічного блоку, дещо змінює ракурс і пріоритетним для нього стає антропологічний аспект, що визначає всі сторони життя. Ніцше, розвиваючи нігілістичний дискурс, починає з аналізу категорії жорстокості й доводить негацію до Абсолюту. Нагадаймо, що ніцшеанська модель жорстокості спирається на сукупність виділених ним властивостей життя, а саме: об'єктивність руйнівності, амбівалентність знищення, доцільність розкладання.

По-перше, Ніцше переконаний, що руйнівність є об'єктивним явищем, витоки якого не варто шукати «позаду світу» [236, с.410]. Взагалі, життя в цілому носить деструктивний характер: «... саме життя в суттєвому, саме в основних своїх функціях, діє образливо, насильницькі, грабіжницькі, руйнівні і було б просто немислимим без цього характеру [236, с.454]».

По-друге, Ніцше виявляє амбівалентність знищення: творення і руйнування, становлення та знищення тісно пов'язані й взаємовключені одне в одне [240, с.629]. Неймовірно, але Ніцше переконаний, що взаємопроникнення творчого та руйнівного начал необхідне навіть на фізіологічному рівні, й вважає, що для творчості потрібно сп'яніння, у тому числі й сп'яніння жорстокістю, руйнуванням, що надає «почуття зростання сили та повноти [240, с.598]».

По-третє, на одному рівні з амбівалентністю знищення виявляється доцільність розкладання частин для процвітання цілого: «Навіть в кожному окремому організмі справа йде не інакше: щоразу з істотним зростанням цілого зсувається і “сенсація” окремих органів – при нагоді їх часткове руйнування, їх скорочення в кількості (скажімо, шляхом знищення середніх ланок) може виявитися ознакою зростаючої сили і досконалості [236, с.456]». Говорячи про онтологічні властивості життя, Ніцше опиняється на боці Гегеля стосовно того, що розкладання і знищення, хоча й негативні за своєю суттю, але є об'єктивними та необхідними процесами, що перетікають у свою протилежність.

Ніцше також звертається до гносеології й додає штрихів моделі жорстокості через аналіз пізнання як процесу знищення й тут знову можна відстежити переклик з тією ідеєю Гегеля, що шлях самопізнання духу стає одночасно і шляхом негації. Ця ідея для Ніцше поглиблюється вже в антропологічному ключі, бо трагічність існування полягає в тому, що «пізнання тягне за собою загибель [239, с.271]». Обравши шлях пізнання, людина, не задумується над тим, що розум, якій пізнає, не творить, а руйнує життя, а людина, яка йде виключно шляхом розуму, прирікає себе і світ на знищення.

В антропологічному ключі Ніцше відкриває інстинктивну природу жорстокості. Так, в працях філософа прочитується подвійне ставлення до людини та її складної природи. З одного боку, людина «є хвора тварина взагалі» [237, с.492], а, з іншого, представник людського роду – це «великий самоекспериментатор, невгамовник, ненаситник, <...> невинуватий упертюх, вічний заручник майбутнього, очманілий від власної напіраючої кудись сили», «найбільш мужня», «відважна і щедра тварина [236, с.492]».

Суперечливо оцінюючи людину, Ніцше, тим не менш, виділяє основоположне – справжня природа людини прихована в її основних інстинктах: інстинкті жорстокості та інстинкті волі або волі до влади. Жорстокість, яку розглядали вище, заснована на придушенні інстинкту волі й виражається в заподіянні та спостереженні за стражданням. Ніцше говорить про те, що жорстокість є найдавнішим правилом не тільки взаємозв'язку людини і навколишнього світу, а й її ставленням до самої себе. Саме на тому, що жорстокість спрямована на володаря цього інстинкту, засноване «величезне і тривожне захворювання, від якого людство не оговталось й донині, страждання людини *людиною, самою собою* [236, с.462]». Другий інстинкт – «воля до влади» приховує потенцію, можливість самореалізації. Основна динаміка життя полягає в різноманітній взаємодії волі до влади та інстинкту жорстокості, тобто обидва інстинкти сприяють розвитку людства.

Вихідним феноменом, який Ніцше розглядає в зв'язку із аналізом інстинкту жорстокості є аутоагресія, що час від часу захоплює людство. Ніцше вва-

жає, що у разі відсутності об'єкта жорстокості виникає бажання самознищення й тоді «у обставинах миру войовнича людина нападає на саму себе [239, с.292]». Мотив самознищення для німецького філософа пов'язаний з темою жертовності – продуктивного самознищення, адже без «волі до самокатування [236, с.464]» немає самозречення. Ніцше пише, що повноцінне життя та прогрес вимагають жертв. Більш того, «розмір “прогресу” вимірюється навіть кількістю відведених йому жертв [236, с.456]».

Ніцше постійно наполягає на тому, що негативні дії та процеси несуть в собі користь для людства. На рівні всього людства процеси знищення сприймаються філософом в якості «продуктивної жорстокості», яка сприяє якісному поліпшенню людини як родової істоти. Так, певне знищення, згідно думок Ніцше, очищує людський вид від слабких екземплярів, зміцнюючи і гартуючи здорових, сильних індивідуумів. Тож, доцільність негативності в формі розкладання полягає в тому, що жорстокість «так само сприяє піднесенню виду “людина”, як і його протилежність [239, с.275]». Проведення порівняльного аналізу з концепцією Гегеля дозволяє стверджувати, що хоча Гегель і Ніцше стоять на різних світоглядних платформах, обидва виявляють телеологічний аспект руйнування як самовдосконалення. Якщо онтологічний телеологізм негативності Гегеля полягає в русі духу до самого себе, то Ніцше показує, що антропологічне розкладання веде до зміцнення людського роду й виконує функції самозбереження і розвитку людини.

Слід зазначити, що в силу зміненої реальності кінця ХІХ ст., не вміщуючись в гегелівську систему, Ніцше піднявся на новий щабель переосмислення дійсності. Розвиваючи гносеологічний аспект гегельянської негації, Ніцше виявляє джерело деградуючого руху суспільства – це розум, що пізнає, і форми його втілення, насамперед мораль. Пізнання, переконаний Ніцше, знищує життєвість, тому що прагне підпорядкувати шаленство ірраціональної життєвої сили логіці мислення і убогість моралі минулого. Онтологічні властивості життя, з одного боку, і нищівна та розкладаюча міць розуму – з іншого, настільки посилили інстинкт жорстокості, що людина, позбувшись величі, перетворилася на

хвору істоту і втратила будь-яку цінність для суспільства. Таким чином, можемо відзначити, що те, що було для деяких представників Античності основою життєвості для Ніцше стало причиною породження енергії, протилежної за вектором руху.

Окреме місце серед концепцій присвячених рефлексії негативних категорій займає психоаналітична теорія, засновником якої вважається австрійський лікар і вчений *Зігмунд Фройд*. Не можна сказати, що вчення Фройду є чимось революційним, так як одним з передвісників його дуального підходу «інстинкт життя/інстинкт руйнування» можна назвати навіть Ф. Енгельс, який ще в 1882 р. писав: «Вже й зараз не вважають науковою ту фізіологію, що не розглядає смерть як сутнісний момент життя й яка не розуміє, що заперечення життя по суті вміщується в саме життя, так що життя завжди розуміється у співвідношенні зі своїм необхідним результатом, що є в наявності в ньому постійно в зародку, – смертю [391, с.610]». Заслуга австрійського психіатра полягає в тому, що він спочатку інтуїтивно, а потім й емпірично дійшов до важливості всебічного вивчення заперечення не з гносеологічної чи онтологічної/антропологічної, а з психологічної позиції.

Перед тим як приступити до викладення суті психоаналітичного підходу до негації, доцільними здаються певні пояснення щодо трактування психоаналізу як гілки на дереві психології. Психоаналіз на переконання самого Фройда є «мистецтвом тлумачень [340, с.90]», мистецтвом розкриття та пояснення прихованого сенсу, що само по собі не є наукою. Дотримуючись принципу першості авторської думки, але враховуючи домінуючу сучасну позицію в трактуванні психоаналізу, все ж таки будемо вважати, що психоаналіз є науковим напрямком, сутність якого розкривається на стику двох систем. Першої – психологічної, в рамках якої головним бажанням психоаналізу було не стільки розкладення цілісності психічного на складові, скільки намагання виділити фактори, що спричиняють певну активність людини та обумовлюють патологічні прояви в її поведінці. В контексті другої, філософської системи, психоаналіз й є мисте-

цтвом тлумачення, адже надає пояснювальні принципи щодо специфіки буття людини в рамках розгортання культури.

Особливістю підхода З. Фройда була сконцентрованість вченого на виявленні мотивів людської поведінки, на бажаннях і прагненнях, позбавлених однозначного трактування з позиції позитивність/негативність. Фройд наполягав на власній дуалістичній орієнтованості [340, с.140], проте, не зважаючи на цей факт, він на початку своєї кар'єри психоаналітика шокував й образив сучасний йому соціум, декларувавши, що головним і єдиним мотиватором для людини є сексуальний потяг. Введенням в науковий дискурс концепту «енергія Еросу» Фройд фактично підтримав інших інтелектуалів XIX ст. (Е. Гартман, Ф. Ніцше, А. Шопенгауер та ін.), які стверджували, що поведінка людини регулюється ірраціональними силами, непідвладними для її контролю. Утім, жоден із попередників Фройда не був занадто невідступним, таким, як виявився батько психоаналізу, який бачив себе у ролі місії в плані розкриття сутності негативних аспектів людської природи. «Ми підкреслюємо зле в людині тільки тому, що інші заперечують, – писав Фройд, – завдяки чому душевне життя людини хоча й не стає кращим, але стає більш зрозумілим. Якщо ми відмовимося від однобічної етичної оцінки, то, звісно, зможемо визначити більш вірну форму співвідношення злого та доброго в людській природі [337, с.91]».

Пригадаймо, що в своїй концепції австрійській вчений доводив, що людина перебуває в стані постійного конфлікту й тому її психіка – це поле боротьби між різнобічними та непримиренними силами інстинкту, розуму й свідомості. Вчений, дотримуючись певних закономірностей і принципів діалектики, стверджував, що людина є складною енергетичною системою, а мета будь-якої форми її поведінки полягає в зменшенні напруги, викликаній скупченням енергії двох груп психічних образів збудження: життя та смерті/руйнування. Останнє відображає компульсивне прагнення усіх живих організмів повернутися в невизначений стан, з якого вони вийшли.

Відзначимо, до такого висновку Фройд дійшов вже наприкінці своєї наукової діяльності, пройшовши певну еволюцію в поглядах, й тривалий час для

Фройда існування другої, руйнівної сили, не було об'єктом наукових інтересів. Навіть більше, якщо звернутися до праць Фройда, то чітко видна повна відсутність у його роботах концепту «Танатос». Фройд, як лікар-психіатр, спостерігав ірраціональні щодо суспільної думки форми поведінки у своїх пацієнтів, але для позначення того, що пізніше набуло номінації «*Todestrieb*» («смертельний інстинкт», хоча більш вірним видається «смертельне бажання»²) на ранніх етапах презентації власного вчення він використовував поняття «агресія» та «агресивність [337, с.365]», а пізніше «потяг до агресії та деструкції [338, с.246-247]».

Наведемо в зв'язку з цим цікавий факт. В останні роки за кордоном сформувалася група дослідників, яка наполягає, що ідея руйнівного потягу Фройдом була частково запозиченою і справжнім автором концепту «бажаюче самоушкодження» та автором ідеї одночасного існування сексуального й деструктивного потягу була дослідниця *Сабіна Шпільрейн*.

С Шпільрейн вважала, що описуваний нею феномен є демонічною силою, сутність якої амбівалентна: вона й руйнування й творення одночасно. «Це одночасно й загибель, яка, якщо взята само по собі, є найбільш страшним для істоти, яка живе. Якщо власна загибель слугує новому творенню, то вона стає для індивіда бажаною [383]». Цим формулюванням дослідниця не тільки натякає на складнощі чіткого розділення між позитивною та негативною силами, але й наділяє енергію знищення позитивними якостями: руйнування є основою становлення.

Головна заслуга Шпільрейн полягала в тому, що їй вдалося уявити діалектику процесу, під час якого будь-який розвиток передбачає руйнування та знищення старого стану. Також дослідниця була переконана, що індивід може мати задоволення від невдоволення, як це іноді відбувається при переживанні болю, страждань, іншими словами, в людині паралельно з бажанням життя та любові закладено дещо, що прагне самоушкодження. Шпільрейн, намагаючись

² Доцільним здається уточнити авторський підхід, до категорії «інстинкт». В даному питанні дотримуємося позиції вказаної В. Бехтеревим: «поняттям інстинкту без сумніву зловживають, бо до нього вдаються там, де не знаходять відповідного пояснення іншим шляхом» [41, с.96]

відстояти позицію, що «індивід» це багатоголосся минулого, а людина, при розпаді селфу³, регресує до первісного «ми-досвіду». Останнє, само по собі, є моментом поштовху для соціокультурного розвитку й може мати позитивні наслідки. Враховуючи, що «основною характеристикою індивідуума є те, що він є дивідуум» [383], «душа роду», заперечуючи той селф, який представляє індивід, одночасно з запереченням, створює селф в новому образі. Іншими словами, деструкція селфу є причиною розвитку нових соціальних форм і підґрунтям для творчого становлення людини.

С. Шпільрейн не була єдиною, хто, на початку ХХ ст., в рамках психоаналізу намагався визначити причину методичного руху людини в бік саморуйнування. Проте, вона була першою. Слідом за Шпільрейн свій варіант енергії деструкції запропонував Е. Вейс, ввівши в психоаналітичну практику поняття «destrudo», як носія «енергії інстинктів руйнування». Це нововведення Вейса лишилося без деталізованих пояснень, відтак, не можна судити про його вплив на подальший розвиток даного напрямку думок, окрім одиничного згадування Г. Маркузе в «Еросі та цивілізації» [218, с.123]. Згодом, теж в 1912 р., В. Штекель (до речі, уродженець м. Конотопа) публікує роботу «Мова сновидінь» в якій вперше вводить у науковий обіг поняття Танатосу та підкреслює його зв'язок з Еросом [433]. На жаль, й це відзначають науковці, ідейна спадщина Штекеля також залишається в числі несправедливо забутих і недостатньо вивчених, хоча на початку ХХ ст. він був найбільш відомим психоаналітичним автором після З. Фрейда.

Головним ідейним козирем Штекеля було введення категорії біполярності: усе виникаюче в момент свого створення викликає свою протилежність, а тому, ніщо не може бути репрезентовано само по собі. Такий умовивід був зроблений Штекелем на основі зібраного емпіричного матеріалу, який дозволив констатувати наявність у пацієнтів невід'ємності бажання смерті від спонуқан-

³ Варіативний ряд перекладу англійського слова «self» на українську мову представлений поняттями «само-», «самість», «істинне Я», «низьке Я», «просто Я» та ін. Останнє зустрічається найчастіше, й, так само, викликає найчастіше дискусію при редагуванні та перекладанні, як таке, що потребує врахування контексту використання селфу. Автором, при введенні в дослідження концепту «селф», були взяті до уваги існуючі зауваження та коментарі перекладачів, й виходячи з факту включення концепту «self» в словник неперекладностей [див. 122, с.432], було прийнято рішення про його використання як неперекладного в україномовному варіанті написання.

ня до життя. Штекель в результаті спостережень переконався, що бажання жити – це є сексуальний драйв, а найвище задоволення життям часто проявляється в бажанні смерті, при якому вибір виду смерті знаходиться під впливом еротичних фантазій. Можемо сказати, що коло замкнулося: почали з сексуальності нею й закінчили, почали із задоволення як позитиву, ним і закінчили.

Черга 3. Фройд щодо введення в праці концепту «Todestrieb» дійшла в період Першої світової війни. Перші кроки до визнання існування цього інстинкту Фройд зробив в роботі «Печаль й меланхолія» (1917 р.), в якій висунув припущення, що придушення агресивності зміщується в бік аутоагресії. Згідно Фройдю інстинкт агресивності й руйнування спрямований на зовнішній світ. У цьому інстинкт, сам по собі, може бути поставлений на службу Еросу, адже в такому випадку організм руйнує щось інше, замість того щоб руйнувати самого себе. Проте, будь-яке обмеження подібного руйнування ззовні, спрямує енергію інстинкту всередину, на саморуйнування.

Основні тези щодо відстоювання ідеї «смертного бажання» були надані в 1920 р., коли Фройд оприлюднив статтю «По той бік принципу задоволення». В цій роботі він віддав належне своїм попередникам та особисто Шпільрейн [340, с.143]. Подаючи викладку власної позиції, Фройд спочатку зазначає, що «*метою будь-якого життя є смерть* [340, с.120]», а потім пояснює: «усе, що живе повинно внаслідок внутрішніх причин померти <...> Ми звикли так думати <...> Ми, можливо, зважилися на це тому, що в цьому віруванні приховується розрада [340, с.128]». На шляху досягненні цієї мети можливі два варіанти розвитку подій, а саме «одна група потягів прагне вперед, щоб по-можливості скоріше досягнути кінцевої мети життя, а інша – на певному місці свого шляху спрямовується в зворотній бік, щоб пройти його знову від відомого пункту й подовжити таким чином тривалість шляху [340, с.123-124]».

Розмежуванням двох типів бажань Фройд доводить «різку протилежність між потягами Я та сексуальним потягом, зводячи перші до смерті, а останні до збереження життя» [340, с.127] й наголошує, що «смерть є більшою ознакою доцільності» [340, с.131], а, тому потяг до смерті зводиться до небажання змін,

у той час як сексуальний потяг прагне постійного оновлення. Підтримуючи позицію Т. Фехнера, Фройд зазначив, що «принцип задоволення виводиться з принципу константності» [340, с.78], тож потяги (еротичний та деструктивний) через спрямованість на відновлення більш ранніх подій чи станів буття є консервативними й представляють собою дискурс енергетичної економії. Організм тягнеться до стану повного спокою, бо метою організму є повернення в оригінальний неорганічний стан. Через те, смерть є одночасно причиною та метою життя, а реалізується вона не якимось зовнішніми силами, а через активацію й поштовх внутрішніх моментів.

Отож, мабуть найголовніший аргумент на користь існування потягу до смерті Фройд формулює так: «Те, що ми визнали в якості домінуючої тенденції психічного життя <...> а саме прагнення до зменшення, збереження в спокої, припинення внутрішнього подразнюючого напруження (за виразом Б. Лоу – “принцип нірвани”), як це знаходить собі прояв в принципі задоволення, – є одним з наших найбільш сильних мотивів для впевненості в існуванні потягів до смерті [340, с.144-145]».

Діалектичність взаємообумовленості смерті та задоволення лежить в площині фройдівської позиції, що смертельне бажання перебуває на службі у принципу задоволення й водночас є його потойбіччям. Ця позиція зовсім не означає, що Фройд призначає смерть єдиною метою життя. Для Фрейда категорія смерті необхідна для підтримки діалектичної напруги життєвості. Смерть дає поштовх життю й змушує людину діяти, боротися, виживати, а, отже, надає сенс.

Підсумовуючи цей блок матеріалу, зазначимо, заслуга Шпільрейн лежить у переорієнтації наукової спільноти на дослідження «смертельного бажання» (деструкції), як згустку руйнівної енергії, що окрім знищення може творити та створювати. Завдяки Шпільрейн деструкція втратила абсолютну негативність. Заслуга З. Фройд в тому, що він продовжуючи ідею Шпільрейн надає їй закінченої форми та визнає смерть в якості первісного потягу, який не може бути виключеним із жодного життєвого процесу. Безсвідоме хоча й прагне смерті,

але свідомість здатна обирати свій власний шлях до саморуйнувань. Яким шлях буде – тривалим чи коротким – залежить від людини. Останнє є важливим умовиводом, адже застосування концепту «смертельний інстинкт», здається позбавляє людину можливості координації руху власним життям й перетворює її на бичка, якого ведуть на закляння непідвладні йому сили. Єдина проблема, що залишилася невирішеною для Шпільрейн і її не зміг вирішити остаточно Фройд полягає в тому, що на практиці, в реальному житті, не знайдено механізмів здатних допомогти розвести сексуальне та деструктивне бажання.

Отже, завдячуючи відкриттю в людській природі дуалістичної пари «Ерос-Танатос» відбувся зсув акцентів із онтологічної та гносеологічної позиції аналізу негачії на позицію біо-соціо-психологічну.

Узагальнюючи усі представлені концепції та блоки можна побачити, що переважна більшість науковців, дотримуючись погляду щодо важливості аналізу негативних категорій, говорить, що негачії несуть інформацію про світ позитивних фактів, вказуючи на них не прямо, а опосередковано, відображаючи не якості останніх, а їхнє відношення до інших позитивних фактів. Крім того, негативні категорії відтіняють все те, що прийнято вважати позитивністю, тобто надають їй форму й дозволяють більш чітко визначитися з її суттю.

Зроблений вище аналіз концепцій негачії необхідний був з однією метою – довести, що введення концепту «авітальність» є закономірним не тільки через його детермінованість існуванням концепту «вітальність», але й розумінням, що саме через розкриття сенсу авітальності можна краще зрозуміти суть вітальності. І ще одне уточнення. Авітальність виступає не тільки протилежністю, а й, одночасно, врівноважуючою енергією вітальності.

Феномен авітальності проявляється у ситуації переживання втоми від надлишковості життя й виступає в двох іпостасях: вбивство або втеча. Такий парадокс легко пояснити через поняття потреби. Потребою вважається усе те, що надає відчуття дефіциту й що має значну цінність для людини та для суспільства. Але якщо зафіксований надлишок чогось, то потреба трансформується в а-потребу, яку, через виникнення втоми й нудьги, треба долати. У випадку аві-

тальності (а ми маємо на увазі соціальну) долається надлишковість активності соціального життя. Тож, якщо вести мову про вітальність як позитивний й насичений соціальною активністю спосіб існування, то під авітальністю можна розуміти спосіб існування, що організований за принципом «негативного життя» й який є проявом соціальної бездіяльності та апатії.

Авітальність можна вважати інверсією вітальності. Інверсія має безпосереднє відношення до метаморфози. Метаморфози вітальності детально були проаналізовані дослідником В. Красиковим [173]. Спираючись саме на його концепцію, доповнимо її власними міркуваннями та коментарями. Отже, метаморфози вітальності, які є проявом авітальності можуть бути:

1) Метаморфоза нестачі вітальності. За такого виду метаморфози людина нагадує одноклітинну амебу-туфельку, адже їй ледь вистачає життєвої сили для елементарного функціонування у необхідних сферах життєдіяльності. Людина, в такому випадку, характеризується станами: байдужості, апатії, депресії, емоційно-вольової загальмованості, хронічної відсутності почуттів, глибоких інтересів. Для такої людини апатія та депресія не несуть руйнування, бо ці стани не виступають в якості опозиційних щодо її звичного життя, а є нормою. Людина в соціумі лише значиться, й, в принципі, її все задовольняє.

2) Вікові та екзистенційні метаморфози. При поясненні цього виду метаморфоз треба нагадати, що вітальність – це не певна незмінна містична величина й вона не є якимось окремим від людського організму «запасом енергії», що витрачається протягом життя. Вітальність співіснує з тілом людини й найтіснішим чином взаємопов'язана з ним. Так, час фізіологічного оптимуму співпадає з оптимумом вітальним (молодий вік), й, навпаки, наближення до фізіологічного мінімуму співпадає з мінімумом вітальним (старість). Протягом життя у людини відчуття власної життєвості, життєздатності може змінюватися, засвідчуючи вітальність в якості нестабільного феномену.

3) Універсальна причина пригнічення вітальності – хвороба організму. Найбільш болісно реагують на хворобу особи з високим рівнем вітальності. Причиною такої реакції є те, що для таких індивідів тіло не є рівним духу, воно

вторинне. Дух, душа ось що здається справжньою субстанцією селфу і джерелом активності. При виникненні необхідності приділення більшої уваги тілу у людини періодично виникає роздратування, яке й підштовхує до висновку: «якщо реальні негативності вже не можуть бути компенсованими *ідеально*, доводиться знімати їх *реально*, перетворюючи їх в позитивності [366, с.135]». В результаті розвивається одна з двох реакцій. Перша – ігнорування болю та усього того, що має відношення до тіла й тілесного дискомфорту, адже це стає носієм «Інше», а не селфу. При цьому здебільшого не усвідомлюється, що душа й тіло є невід’ємними й ігнорування одного спричинює ігнорування іншого. Друга – синтезування селфу та тіла в нерозривне єдине, яке має на увазі наступну переорієнтацію й зацикленість на тілі з подальшим ігноруванням душі. Обидві реакції є двома варіантами одного шляху – втративши душу, людина жадає доторкнутися до Ніщо й смерті, спричиняючи пристрасть до негативного.

В названих метаморфозах вітальності можна побачити одну загальну рису – авітальність проступає на поверхню життя в найбільш кризові для людини моменти. Й ще одне. Сконцентрована в авітальності енергія є настільки потужною силою, що за умови збігу ряду обставин доволі легко може придушити інстинкт самозбереження. Саме про такий стан відомий російський вчений *Володимир Бехтерев* ще на початку ХХ ст. писав: «чи не є загадкою те, що інстинкт самозбереження, що є одним з основних інстинктів людської природи, адже він починається з появою на світ, проявляється з першим ковтком материнського молока, в залежності від тих чи інших умов у людині придушується, й на сцену висувається нібито рокова потреба абсолютно протилежного характеру, потреба безжалісного самознищення [42, с.85]».

Наведені слова В. Бехтерева дозволяють побачити, що деструктивна енергія, яка вражає індивіда, здається виникає з нізвідки й фактично людина під її дією стає на шлях «*via Mortido* [183, с.58]». Путь смерті, як бажання, представляє собою практично все, що вперто кличе до соціально аномальних дій (насилства, агресії, до будь-якої війни, навіть із самим собою). Воно часто висту-

пає як прояв хвороби соціальної та моральної ізоляції, як втрата віри в соціальний простір. «Там де виснажуються сенси, – відзначає сучасний дослідник М. Козін, – ми вмираємо. Позбавлена базових цінностей та сенсів, людина починає жити на узбіччі життя, подібно до паразита висмоктуючи з нього соки не для життя, а для смерті [162, с.40]».

Фактично, якщо аналізувати авітальність як соціальний феномен, то можна сказати, що її опис є описом кризи соціального в сприйнятті людиною. Соціальна авітальність сигналізує, що людина стосовно соціуму, через втому від темпів, ритмів та вимог, ним висуваємих, є абсолютно пасивною. За найбільш негативного сценарію соціальна авітальність означає, що людина переходить ту межу, яка сигналізує про втрату індивідом імунітету щодо соціальної смерті.

Підсумовуючи вкажемо наступне. Концепт «авітальність» не є прикладом *contradictio in adjecto* (протиріччя у визначенні), адже є однією з категорій, що складають варіативний ряд «заперечення»/«негація». Наукові розвідки довели помилковість уявлення про абсолютність негативності заперечення, акцентувавши увагу на факті, що заперечення отримує негативну оцінку лише при співвідношенні зі своєю протилежністю. Вказане співвідношення означає, що в світі не має нічого однозначно негативного, а, отже, будь-яке поняття само по собі не є ані позитивним, ані негативним, як й річ, що ним позначається. Все набуває позитивно-негативної забарвленості виходячи із контексту розгляду.

Авітальність криється в надрах людської природи. Більш того, авітальність є умовою доказу існування вітальності та поняттям, хоча й протилежним за змістом, але таким, що допомагає розкривати справжній сенс вітальності. Обґрунтування позиції про відносність заперечення дозволяє аналізувати соціальний прояв авітальності як сили, що виступаючи інверсією вітальності, врівноважує енергію останньої й переспрямовує вектори її дії з соціального простору у бік крайніх форм індивідуалізму.

Авітальність не є смертю, як це може здаватися, й її не варто розуміти як нестримне прагнення до фізичної смерті. Це скоріше гонитва за соціальним зникненням, що супроводжується десуб'єктивізацією та втратою соціальних

позицій. Вона також може означати соціальне життя при якому людина наповнює існування феноменами і процесами, що здебільшого мають відношення до соціально засуджуваних. Можна сказати, що соціальна авітальність здатна придушити інстинкт самозбереження, але, водночас, вона має певний потенціал для перерозподілу потоків енергії в індивідуальний простір.

Й ще один важливий момент. З'єднуючою ланкою між вітальністю та авітальністю є процес девіталізації, який дозволяє через тональності та відтінки простежувати перехід від одного феномену до іншого. Зосередження науковців уваги на категорії вітальності, а пізніше на категорії авітальності залишило категорію девіталізації в колі тих маргінальних понять, які не зважаючи на серйозне семантичне навантаження не були віднесені до актуальних і впливових стосовно соціальних явищ.

1.3. Соціальна девіталізація: теоретико-концептуальний резонанс

Сутнісний й прискіпливий аналіз феноменів, присутніх в соціальному просторі, завжди супроводжується внесенням і використанням оновленої наукової термінології. У зв'язку з цим і через тенденцію отримання соціально-філософського значення деякими концептами, які здебільшого присутні в площині медичної та психологічної практики, девіталізація зі сфери природничої перейшла в сферу філософську. Соціальна девіталізація ніколи до початку ХХ ст. не входила як процес та явище в коло філософських інтересів, а коли й з'явилася в ньому, то залишилося в колі тих понять, стосовно яких Г.К. Честертон сказав: «туманний термін застосовують у двадцяти туманних сенсах й ніяк не зрозуміють, що ж він в дійсності нам повідомляє [369, с.118]».

Зазначимо, соціальна девіталізація є маргінальною з двох позицій: як концепт й як феномен, хоча скоріше як епіфеномен. Проте, зміни, які відбулися в філософському дискурсі в останні десятиліття довели, що на новітньому етапі його розвитку категорія «маргінальність» вже позбулася того тіньового шлейфу, який був у неї на момент введення в дискурс в середині ХХ ст. Тож, на да-

ний час, все більш переконливо заявляється, що маргінальне – це не остаточно негативне, воно суперечливе за своєю природою, але воно є оберненим нормальним й завдяки здатності до змін і розвитку має потенціал перетворення на нормальне [230, с.25]. Розуміння маргінальності в якості феномену, що поєднує різні світи, забезпечує необхідне підґрунтя для аналізу різноманітних сучасних явищ, які знаходяться у процесі становлення й не є закостенілими утвореннями. В якості епіфеномену соціальна девіталізація, по-суті, уособлює саму межу «нормальне/ненормальне», «життєве/нежиттєве» з позиції соціальності. Від даного положення будемо і відштовхуватися при подальшому внесенні уточнень.

Взагалі, проблема щодо визначення «життєве/нежиттєве» як перехідного процесу який вже не є життям, але й не є не-життям постала як актуальна в ХІХ ст. Серед причин такого філософського «запізнення» можна вказати на момент, що до кінця ХІХ ст. категорія життя була звичною й на думку вчених не вимагала спеціальних філософських розробок. При виникненні питання щодо визначення сутності життя ситуація розвивалася так: або питання майже миттєво переводилося в русло біологічних і природничих наук або ставало питанням про сутність смерті.

Дещо уточнимо, починаючи з ХХ ст. під життям людини в філософському дискурсі, яка правило, розуміється її цілеспрямований розвиток і діяльність в єдності трьох елементів: 1) матеріального (тілесного); 2) ідеального (свідомість як сукупності абстрактно-логічного і чуттєво-емоційного); 3) матеріально-ідеального (свідома цілеспрямована вольова діяльність та взаємодія з іншими людьми). Крім того, завдяки феноменологічному підходу про життя людини говорять як про динамічну систему, яка вибудовує ланцюг взаємозв'язків між елементами своєї систем та елементами, що знаходяться поза нею [281]. Це дозволяє відзначити, що серед умов життя виділяються внутрішні (суб'єктивні), що складаються з життєвої сили та вроджених й набутих в процесі соціалізації ресурсів, й зовнішні (об'єктивні), в якості яких виступають матеріальні та соціальні ресурси. Й останнє, що хотілося б зазначити, стосується здебільшого образу життя.

Образ життя є доволі стійкою структурою життєвих установок індивіда, що співвідноситься/суперечить суспільній системі цінностей. Концепт «образ життя» стає для автора тим підґрунтям, яке санкціонує існування варіативності й використання категорії «соціальна смерть», специфічні риси якого, без номінації, визначив М. Мамардашвілі: «повсякденне живе – воно насправді не усе живе, там смерть вплетена в наше життя, й часто, щоб жити однією частиною свого єства, ми платимо за це умертвінням інших частин нашого єства та інших наших потенцій. Це як умова того, щоб хоча б на мінімальному рівні здійснити акт життя [211, с.61]».

Дозволимо собі припустити, що антична традиція аналізу людини як істоти «принципово соціальної» посприяла введенню в соціокультурний дискурс Просвітництва категорії «соціальна смерть». Впровадження даної категорії стало відповіддю на вимоги часу, адже соціальна смерть означила ситуацію усвідомлюваної послідовної втрати соціальної активності. На відміну від біологічної смерті, констатація якої означає кінець тілесного і духовного, соціальна смерть все-таки не означає безповоротності кінця й несе індивіду ймовірність відродження через власне бажання чи завдяки примхам зовнішнього оточення. Це означає, що в соціальному житті окремого індивіда можуть бути присутніми моменти, коли після переходу на територію соціального забуття, він, подолавши тиск несприятливих життєвих обставин, повертається до соціальної активності та займає гідну позицію в соціальному просторі. Іншими словами, пройшовши через падіння та вимушену соціальну пасивність людина має можливість «народитися» в соціумі ще раз.

Вважається, що першим хто дав опис соціальної смерті був *Мишель Монтень*. Французький діяч XVI ст., розмірковуючи як треба приймати смерть пропонує читачеві легенду про зустріч Гая Юлія Цезаря з одним із вояків, який віддав кращу частину свого життя заради слави Цезаря. Монтень словами Цезаря відзначив: можна бути старим й немічним, жити фізіологічно довго, але, водночас, для соціального оточення бути вже давно мертвим [228, с.115]. Перше й доволі розмите формулювання соціальної смерті Монтенем було уточнено

послідовниками й, переважно маючи констатуючий характер, включало опис двох складових: втрату індивідом суспільного голосу та розрив усіх соціальних зв'язків (чернецтво, релігійне чи філософське пустельництво). Ренесансне трактування соціальної смерті збереглося майже до початку ХХ ст., до моменту, коли Г. Тард, підкреслюючи процесуальність, відзначив, що соціальна смерть «так само як і соціальне народження, не відбувається в скільки-небудь певний строк. Вони розтягуються на тривалі періоди часу [308, с.7]».

Отримавши процесуальність в якості ознаки, вбираючи в себе все нові відтінки, категорія «соціальна смерть» на кінець ХХ ст. обернулася на «соціум за мінусом людини» й означила процес добровільного/вимушеного відчуження/відсторонення соціального суб'єкта з життя соціуму, спричиненого особистісними особливостями або базовими ціннісними та сенсо-життєвими засадами суспільства. Введення у визначення концепту «відчуження» не є випадковим, адже відчуження людини від соціуму фактично є одним із симптомів соціальної смерті. Розуміння під соціальною смертю добровільного або вимушеного кроку «випадіння» з соціального життя, як правило, закінчується констатацією сукупності або однієї з варіативних форм соціальної кончини: громадянської, політичної, економічної, а також психічної деградації в формі психічного захворювання з наслідком визнання індивіда недієздатним [див.192, с.24-27].

Цілком закономірно, що детермінантами соціальної смерті можуть виступати як внутрішні, так і зовнішні фактори. Як правило, до зовнішніх факторів відноситься усе, що уособлює суспільство: влада, несприятлива соціально-політична ситуація, наявність і поширення стигматизації індивідів або груп, деградація соціуму та ін. Внутрішні фактори включають індивідуальні особливості людини (некомунікабельність, соціальна пасивність/інертність, проблеми зі здоров'ям і самопочуттям, особистісна криза, нарцисизм та ін.), проблеми з особистісним капіталом, байдужість та «не-зачарованість» світом, невідповідність очікувань людини щодо соціального оточення і реальності. Розчарування соціальною реальністю та марні пошуки в ній стійких, довготривалих орієнтирів провокує впадання людини «в стан втоми від власного буття [270, с.191]». Чим

більше втома отримує рису нездоланності (невдалі пошуки роботи, партнерів тощо), тим більше проявляється самовіддаленість особистості від соціального. Соціальна смерть є носієм дуальності: її негативність й небезпечність полягає в тому, що за нею часто приходиться черга біологічного вмирання, проте її позитивність сконцентрована в наявності потенціалу надання часу, потрібного задля накопичення життєвих сил, затребуваних соціальним простором.

Аналіз соціальної смерті, дозволяє також відзначити, що критерії її визначення здебільшого мають певні обмеження й характеризуються достатньою стереотипністю, що часто підштовхує філософів до постійного внесення уточнень щодо варіацій опису соціальної відстороненості та пасивності. Піонером, який мабуть спробував відобразити факт існування відтінків життєвості, був Аврелій Августин, який використав словосполучення «життєва смерть» [1, с.584].

Проте, першим хто дійсно заговорив про наявність нюансів соціальної життєвості був Ф. Ніцше, для якого «існувати» означало «жити», й навпаки: «Буття – ми не маємо жодного уявлення про нього, ніж “жити” [235, с.326]». Уточнюючи, Ніцше пише: «“Буття” як узагальнення поняття “життя” (дихання) уособлює “бути одухотвореним”, “бажати”, “діяти”, “ставати”.

Протилежністю буде: “бути не одухотвореним”, “не бажати”, “не ставати”. Відтак: “буттю” протиставляється не “небуття”, “не те, що дещо здається”, а також і не дещо мертве (тому, що мертвим може бути лише те, що може й жити) [235, с.326]». Мертве у Ніцше розуміється як безжиттєве – як «оціпеніння життя», над яким ще пирає його відблиск, що доносить до індивідів саму ідею мертвого.

Отже, філософ продукував думку, що не завжди існування означає вітальне життя, воно може мати й сенс інерції, апатії та пасивності. Проте, пасивність, як характеристика відношення до соціального простору, не наступає миттєво, адже має власну протяжність, що, в свою чергу, наділяє її трактування відтінками.

Г. Зіммель, розвиваючи власну концепцію суті життєвості зазначав, що вона може набувати форми відносно стійких утворень «більш життя» й «більш-ніж-життя». Природа цих утворень суперечлива: як породження життя, вони в один й той самий час протистоять життю в його вічній плінності та мінливості. Г. Зіммель наполягав, що ці утворення представляють собою соціокультурні форми, а тому є породженням людини, а не природи. Як артефакти такі утворення розвиваються згідно законів, нав'язаних людиною, але вони не позбавлені опосередкованого впливу природних законів й означають моменти, різні за силою витраченої людиною енергії.

Цікаве відтінення соціальної життєвості надав літератор і науковець *Вікентій Вересаєв*. Аналізуючи творчість Л. Толстого, Ф. Достоевського та Ф. Ніцше, він представив власне трактування категорії «життя» у книзі, назва якої говорить сама за себе – «Живе життя» [66] й яка викликає певне запитання: «Чи може життя бути не живим?». На думку Вересаєва, Раскольніков, один з героїв Ф. Достоевського, зазнав невдачі через те, що йому, так само як і більшості інших героїв письменника, забракло «живого життя», яке йде зсередини відчуття життя. Цю таємничу силу життя Вересаєв пов'язує з ніцшеанської волею до життя й з бергсонівським поняттям пориву. Носіями «живого життя», за думкою Вересаєва, були душевно здорові герої Л. Толстого, світ яких й протиставляється світу хворобливих героїв Достоевського. У підсумку, міркування Вересаєва оформлюються у теорію двох варіантів життя. По-перше, це темна яма, в яку втрапляє людина й яку вважає пасткою і темницею. Таке життя є неживим, адже воно застигле, воно – це проживання у стані примари. По-друге, життя живе, якщо сприймається як сонячна дорога, по якій людина йде, отримуючи насолоду від динаміки та спілкуючись з іншими.

Ще один момент, який заслуговує на увагу в концепції Вересаєв є умовид, що життя індиферентне до добра і зла, і в якомусь сенсі повне зла життя краще nežивого добра. Таке ж, на думку Вересаєва, було судження Толстого: «З відсутністю “добра” Толстой ще може змиритися. Але чого він абсолютно не виносить, що викликає в ньому тугу, огиду, майже жах – це відсутність усе того

ж життя, все тієї ж *сили* життя [66, с.91]». На думку Вересаєва, в момент, коли соціальна та духовна ситуації характеризуються нестачею життя, відбувається примус людини до бачення проявів життя головним чином у звірстві, у воєнізованому злі. Вересаєв пише: «Люди все сильніше усвідомлюють, що найголовніше в житті – життя. Всюди, у собі та в людях, вони усвідомлюють страхітливую відсутність життя, відчують суху примусовість і мляву мертвотність добра. І вони відкидають добро і звертають погляди до прекрасного, хижого, давнього звіра. Підноситься на висоту “білява бестія”, Цезар Борджія, залізний кондотьер, англієць, завойовник, хижа жінка-павучиха [66, с.97]». Тож, позиція Вересаєва зрозуміла: життя наповнене насолодою від різних подій життя є більш важливим, ніж життя заповнене різноманітними матеріальними цінностями та соціальними здобутками.

Доволі цікаве продовження лінії Вересаєва можна побачити у маловідомого сучасного письменника *Михайла Лекса*. Лекс, презентуючи власний погляд на «життя» та «не-життя», намагається ліквідувати одну недоговореність М. Монтеня. Монтень якось зазначивши, що «дехто прожив довго, та жив мало» [228, с.120] також вказав, що головним в житті є не її тривалість, а як вона була використана. Лекс запропонував власне трактування й одночасно оригінальний розподіл процесу людського існування на дві складові [194] (свідомо не даємо йому назву «життя»). М. Лекс вважає, що процес існування людини від народження до смерті поділяється на: 1) виживання – десь згідно авторської позиції, приблизно до 45-ти років; і 2) життя – тут вже скільки людина зможе «дожити». Підставою для саме такого розподілу є свобода/залежність від думок інших або від соціальних факторів. Так, виживання Лексом вважається принципом існування людини, який заснований виключно на соціально детермінованих ідеях, думках, фантазіях інших людей. За своєю суттю – це період чіткого наслідування соціальних стереотипів і переважного догоджання іншим й в меншості – собі. Життя людини, таким чином, для Лекса – це вільний від примх інших час, присвячений лише задоволенню індивідуальних бажань й спрямований на саморозвиток і самовдосконалення. Проте, подібне життя, як правило,

йде всупереч соціально схвальним та соціально цінним правилам життєдіяльності.

Індивідуального авторського відтінку сутності неспівпадіння життя та нежиття надав *Жак Дерріда*. Дерріда на початку ХХІ ст. в останньому своєму інтерв'ю вводить неологізм – «survie» (пережиття), чим теж порушує вже звичну бінарність «життя VS. смерть». Цей неологізм не має аналогів в українській мові, умовно його можна перекласти як «життя після смерті» чи «виживання». Не поділяючи думку А.А. Чхеайло, що пережиття є самим виживанням, залишимо його в тому варіанті перекладу, який представлено для російськомовного читача в журналі «Питання філософії». Визначаючи сутність введеного концепту Дерріда пояснив: «Це не проста добавка до життя чи до смерті <...> Пережиття в повсякденному сенсі слова означає продовжувати жити, але й також і жити після смерті [113, с.134]».

Необхідно вказати, що мова не йде про біологічну смерть й для французького дослідника не було метою підтвердити думку, що життя існує й після смерті, навпаки, для нього дуже важливим було довести до слухача/читача інтерв'ю, що природа пережиття не походить ані від смерті, ані від життя. «Пережиття – це нове поняття, яке створює саму структуру того, що ми називаємо екзистенцією. <...> Пережиття, – далі уточнює Дерріда, – це життя по той бік життя, дещо більше ніж життя; те що я кажу, не закликає до смерті, навпаки, утверджує те, що живе – те, що воліє смерті життя й пережиття – не які-то жалюгідні залишки, але найбільш інтенсивне життя [113, с.142]».

Для Дерріда пережиття є школою, основною дисципліною вивчення якої стає – навчитися жити. Життя здатне відгороджуватися від самого себе й, у випадку необхідності, приносити себе в жертву. Французький філософ переконаний і намагається довести це на власному прикладі, що самотійно навчитися жити не можливо, адже для цього необхідно чітко усвідомлювати, що являє собою «вміння жити», а останнє можливе при умові наявності досвіду власної смерті, що є нереальним, адже «власна смерть ніколи не може бути очевидним об'єктом для свідомості [287, с.132]». Тож, цей предмет повинен бути доповне-

ним іншим «курсом» – «навчитися помирати». Дерріда підкреслює важливість соціального фактору у пережитті, бо навчитися жити можна лише від Інших, тих хто знає, що є пережиття, хто був в стані небезпечного ходіння по краю життя/смерть. Навчитися можна, але якщо є в кого вчитися. Руйнування колективних сутностей та пов'язаних з ними соціальних зв'язків й знищення ідентифікаційних основ суспільства, як це відбувається протягом останнього століття, ввело соціум в стан глибокої патології, коли «усе знаходиться в стані війни з усім як в суспільному, так і приватному житті й кожен сам с собою [263, с.73]». Тож вчителів в даній ситуації не існує й людина вимушена стан пережиття проходити самотійно.

Кожен з філософів, який запропонував власну варіацію «не-життя» фактично додав відтінків тому соціальному феномену, який мав на увазі Х. Ортега-і-Гассет, коли в 1921 р. опублікував працю «Безхребетна Іспанія». Саме в цій роботі було вперше використано медичний термін «девіталізація» для позначення суперечливого процесу, що охопив батьківщину Ортегі. Іспанською мовою його думка щодо визначення девіталізації звучить так: «En lugar de que la colectividad, aspirando hacia los ejemplares, mejorase en cada generación el tipo del hombre español, lo ha ido desmedrando, y fue cada día más tosco, menos alerta, dueño de menores energías, entusiasmos y arrestos, hasta llegar a una pavorosa *desvitalización* (виділено нами – Н.Д.) [427, с.125]». На жаль, можемо констатувати, що в жодному з доступних вітчизняному читачеві варіантів «Безхребетної Іспанії» концепт «девіталізація» не зустрічається й переклад цього положення звучить як: «Замість того, щоб наслідувати приклад кращих та йти до досконалості, масова людина прирєкла себе на остаточне виродження. Іспанці отупіли, втратили почуття відповідальності, перестали відчувати будь-який ентузіазм. Попрощавшись з високими душевними поривами, ми зіткнулися обличчям до обличчя зі своєю повною деградацією [див. 246, с.344; 247, с.365]». Як бачимо, поняття «девіталізація» перекладачем було підмінене на слово «деградація». Єдиним перекладом в якому присутнє поняття «девіталізація» є варіант запро-

понований О. Артем'євим, в статті якого фраза закінчується: «...замість того, щоб прагнути кращого, масова людина йде шляхом девіталізації [19, с.26]».

Не ставлячи за мету критикувати перекладачів, можемо припустити, що такий крок ними був зроблений, виходячи з того, що сам Ортега, ввівши концепт «девіталізація» у власну публікацію, не обтяжив себе обов'язком розкриття його сутності. Тому цілком природно, що практично «розтягнутий» на цитати Ортега, не зацікавив наслідувачів виказаною думкою й це повертає нас до сказаного вище про наукову маргінальність деяких концептів й приналежність концепту «девіталізація» до їх числа.

Підтвердженням цьому також є те, що даний концепт в класичних енциклопедичних довідкових виданнях або взагалі відсутній, або його трактування закінчується констатацією етимології слова та перекладом без включення яких-небудь детальних пояснень чи наведення прикладів варіацій вживання слова. Наприклад, в словнику іншомовних слів вказується, що слово «devitalisatia» грецько-латинського походження: лат. «de» (відміна, заперечення) + «vita» (життя) + грец. «lysis»(розпад), й означає «втрату життєздатності внаслідок розпаду». Іноді можна натрапити на іншу трактовку та переклад. Так, наприклад, у «Великому англо-руському словнику» девіталізація тлумачиться як «акт зниження життєздатності чогось [51, с.270]».

Окреме місце займають трактування, які представлені в медичній літературі, в яких поняття «девіталізація» використовується з метою опису технології стоматологічної практики й означає процес знищення нерва в зубі, коли залишається лише оболонка, а зуб вважається мертвим (вперше в якості технології лікування поняття застосоване в 1849 р.). Окрім стоматології девіталізація представлена й в медицині антистаріння для пояснення зниження або часткової втрати життєвих функцій у результаті хвороб чи інволютивних процесів [279]. У такому ракурсі можна говорити про цілком природний розвиток подій в біосоціальному житті: «нормальним станом, при якому людина сама розвивається в напрямку зростаючої соціальної ізоляції, поступово відмовляючись від багатьох функцій та ролей в суспільстві <...> Поступове “звільнення” від обов'язків

і пов'язаних з ними функцій призводить до співвимірного звуження об'єму особистісних якостей, до деформації структури особистості [6, с.188]». Також в останньому випадку поняття використовується спільно з антонімом «ревіталізація», яке означає «відновлення життєздатності». Цікавою ілюстрацією розгортання концепту «ревіталізація» в повсякденній практиці є його запозичення архітектурою, як поняття, більш ємного ніж «реставрація». Словосполучення «соціальна девіталізація» не зустрічається в жодному з джерел, хоча, на нашу думку, саме в соціальному плані він був цікавий для Ортегі.

Ортега зазначав, що система цінностей європейця, яка дисциплінувала діяльність ще наприкінці XIX ст., втратила очевидність, привабливість, силу імперативу. За його думкою означений культурний регрес і національна дезідентифікація латентно несуть в собі ще одну не бажану рису – «занепад життєвості», що проступає назовні при умові її відчуття. Однією з причин подібної депресивності життєвості Ортега вважав вихід на авансцену «покоління спадкоємців» [366, с.174], або покоління дезертирів, яке «плентається по життю в постійному розладі з самим собою [248, с.7]».

Таке покоління живе за рахунок створених попередниками й не співпадаючих з ним за ментальністю ідеями, інститутами, задоволеннями. Ортега наголошує, що кожен історичний етап в розвитку людства має лише йому притаманну соціальну атмосферу, яка надихає та організовує життя. За умови якщо більшості індивідів не підходить атмосфера, то життя втрачає здатність зацікавлювати, а існування індивідів поступово зводиться до «vita minima [250, с.130]». Саме останнє, з одного боку, є причиною масового поширення апатії в суспільстві, а з іншого – виступає поштовхом до реалізації бажання втечі від цього суспільства. Не дивний тоді й підсумок – соціальний простір замість того, щоб бути здоровим соціальним організмом, заповнене масою істот, які є інфікованими «життєвою дезорієнтацією» [248, с.40] та «maladie du siècle» – соціальною девіталізацією.

Ортега був переконаний, що девіталізація, підігрівається як розбалансованістю ціннісної сфери соціуму, так і відсутністю орієнтирів («Куди йти? Що

робити? До чого прагнути?») й зобов'язань. Для людини життєво важливими є захопленість якимось великим задумом і наявність певних обов'язків. При відсутності життєво-прийнятних орієнтирів, втраті моральних цінностей та дії матеріальних ціннісних орієнтирів, людина, потерпаючи від дезорієнтації, починає опускатися, розслаблюватися, піддається душевній втомі та нудззі, перетворюючись на істоту, безцільно існуючу й інволюціонуючу. Життя такої істоти стає неприкаяним, а, відтак, перетворюється в антипода життя, по суті більшого ніж сама смерть, в не-життя.

Можна сказати, що Ортега під девіталізацією має на увазі певний спектр небезпечних за наслідками соціальних явищ: забудькуватість стосовно історії, поширеність вірусу апатії, бездіяльності та байдужості стосовно соціального життя. Другою стороною прояву девіталізації є її виступ в якості процесу зникнення джерела життєвої енергії, утвореного сукупністю елементів: діалогічність, здатність до співпереживання, передача та підтримка традицій.

Доцільно сказати, що світоглядна лінія про «людину без пам'яті, емоцій, спілкування як репрезентант девіталізації» була започаткована Ортегою й знайшла певне продовження в поглядах *Жана Бодрійяра*. Бодрійяр звернув увагу на процес перетворення людини на «робота», якій не живе, а тільки функціонує. Французький філософ, тим самим, акцентував увагу на важливості дослідження тенденції поширення у вербальній практиці кінця ХХ ст. заміни поняття «життя» на поняття «функціонування», як віддзеркалення перетворення екзистенції людини на функцію механізму. Індивід, перетворюючись на механізм, до певного часу не розуміє, що надто активне соціальне життя, якому притаманне ігнорування індивідуальних потреб, виставляє рамки існування згідно шаблону «селф як імітація селфу».

Спираючись на принципи механістичного підходу дозволимо собі виразити думку, що соціальна девіталізація особистості представляє собою один зі збоїв, в роботі соціального механізму. Підкреслимо, що «збій» не означає деградацію й для доказу цього доречним здається звернення до ідей Аристотеля. Й перше, що потрібно точно визначити – «Чим є життя – статичним явищем чи

динамічним процесом?» Питання не є випадковим. Якщо аналізувати життя з онтологічної позиції, як вищу абсолютну незмінність, вічну категорію, то мова йде про статичність життя та його енергії. У такому випадку зазначена категорія є безвідносною до часу та простору, вона – це форма існування і прояв одухотвореної матерії. Статичне не має минулого, теперішнього та майбутнього, воно поза історією, відтак йому не загрожують трансформації. Статичне є абсолютном.

Динамічність починає з'являтися там, де відбувається перехід від абсолютного до конкретного, коли є зміни. Динамічність характеризується як явище, що перебуває у процесі оновлення, є гранично пластичним й породжує певні продукти та результати. Світ існує в площині процесів, тож для того щоб одна якість стала іншою необхідний певний процес, певна процедура. Життя окремо взятого організму не є статичним, воно динамічне, бо усі окремі організми змінюються якісно, переходячи від народження через розвиток до смерті.

По-друге, знов таки, заради розкриття сутності соціальної девіталізації, згадаймо давньогрецьку традицію розгляду людини як мікрокосмосу, що повторює Макрокосмос – Всесвіт в усіх його головних елементах. Й тут також пригадаємо аристотелівську позицію, за якою усе у Всесвіті рухається одним з чотирьох основних видів: 1) збільшення/зменшення; 2) якісні зміни; 3) виникнення/знищення; 4) в просторі [13, с.296-297]. Для Аристотеля рух в просторі займає окрему позицію, адже його не можна звести до інших видів. Аристотель довів, що Всесвіт має форму кулі й що він рухається по колу, що нібито притаманно й життю людини. У круговому русі завжди є діаметральні протилежності. Врахування зазначеного ланцюга умовиводів дозволяє попередньо й умовно⁴, в дуже спрощеній формі представити модель життя індивіда (в біологічному та соціальному планах) (див.рис.1.1.).

⁴ Умовно, адже ми не намагаємося цією моделлю заперечити, що час розвивається за спіраллю, а життя людини є множинно-спіральною картиною.

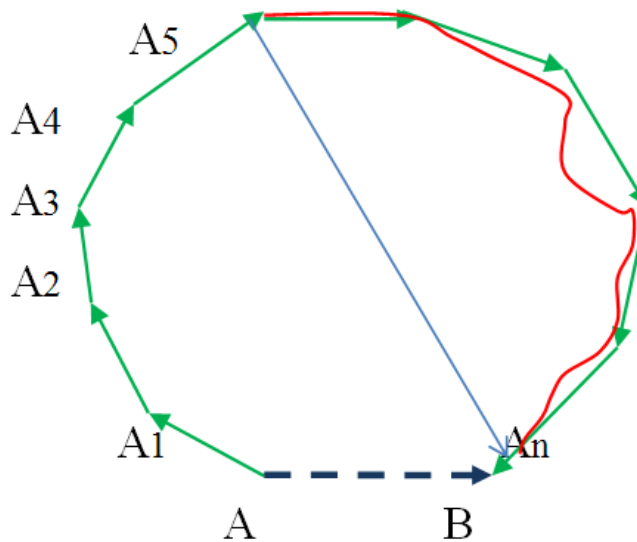


Рис.1.1. Модель руху життя людини

У контексті аристотелівської логіки життя видається безкінечним, як властивість кола, проте, вище було обговорено що безкінечність буває лише статичною, а для окремої людини життя динамічне, й таке де «“те, від чого” и “те, до чого” воно природно рухається, повинні відрізнятися за видом [17, с.288]». Останнє в сукупності з досвідом людства дозволяє категорично стверджувати, що точка відліку індивідуального життя й точка його закінчення не співпадають, хоча й можуть в чомусь нагадувати вже пройдене.

На нашій схемі точка А – це точка народження, а точка В є точкою смерті. Ці дві точки можуть бути поєднані або кривою лінією АВ що складається з послідовних векторів і символізує сукупність процесів адаптації, соціалізації та час, який людина проживає, не підганяючи події. На малюнку відсутня точка, що позначає вітальність, бо точка вітальності співпадає з точкою народження. Вітальність завжди молодша за життя, хоча й починається з моменту народження, проте темпи втрат вітальної енергії залежать від типу соціуму і домінуючого стилю життя. Враховуючи, що вітальність здатна до метаморфоз, маємо на увазі, що й соціобіологічне життя здатне до флуктації, а його інтенсивність періодично коливається.

Смерть є іншим проявом точки флуктації, в процесі якої відбувається де-структуризація й вивільнення енергії, що раніше концентрувалася в живій структурі. Іншим варіантом з'єднання точок є пунктирна лінія АВ. Ця лінія є уособ-

ленням думки Фрейда, що людина несвідомо бажає як можна скоріше досягнути кінцевої мети життя – смерті. Лінія АВ виступає шляхом економії енергії, адже «найменший рух є найбільш швидким <...>, а найбільш швидкий рух – по найбільш короткій лінії [17, с.314]». Зазначимо, якщо при соціальній девіталізації і йде мова про смерть, то про смерть поетично означену В. Гете в збірнику «Західно-східний диван» як «Stirb und werde!» – «Помри та обновись!» (в поетичному перекладі це звучить як «Смерть для життя нового») [87, с.332].

Проте, існування двох означених ліній зовсім не означає, що в людини є лише два варіанти досягнення стану, який можна позначити як «смерть». Можливий і третій варіант, а саме: людина здрастує з певним рівнем вітальності/життєвості й все б було добре, якщо б не обставини (внутрішні чи зовнішні), що змушують переглянути життєвий шлях й несвідомо, нібито розділившись на оболонку-тіло й душу, спрямувати усі внутрішні ресурси на вибудовування внутрішнього світу, залишаючи в соціальному просторі щось на зразок «оболонки». Тобто, в такому випадку відбувається пертурбація екзистенційного вектору й мова починає йти про кардинальну зміну напрямку та швидкостей руху, чим в принципі й є соціальна девіталізація особистості як епіфеномен та процес.

Соціальна девіталізація особистості є не тільки ситуацією зміни вектору, вона також є «ламінальною ситуацією» про яку вели мову етнологи А. ван Геппен [84, с.15] і В. Тернер [325, с.169]. Концепт «ламінальності» («liminality») розумівся етнографами як ритуал переходу, що складається з трьох стадій:

1) сепарація – ізоляція індивіда від певної соціальної цілісності, вихід з неї й, як наслідок, ліквідація статусних характеристик індивіда. Здебільшого зазначена стадія виглядає дуже дивно й зазвичай, «вихід з замкнутої цілісності, позбавляє визначеності та викликає страх» [322, с.261], не тільки у того, хто вийшов, а й тих хто спостерігав цей вихід;

2) перехід стає таким станом, коли відбувається загравання із дивностями;

3) реконструкція (реагрегація) – відтворення певної нової цілісності та монтаж нового смислового комплексу.

Отже, соціальна девіталізація особистості не є миттєвою зміною в житті індивіда, вона передбачає певний інтервал часу, а головне несе в собі потенціал позитиву, який зосереджений в можливості створенні нової цілісності.

З метою пояснення помилковості синонімічного поєднання концептів «девіталізація» та «деградація», як це присутнє у варіантах перекладу «Безхребетної Іспанії», повернемося до розглянутої вище моделі. Звернення до морфології слів демонструє, що приставка «де-» несе конкретність дії – зниження, віддалення, та означає перехід від однієї точки в напрямку до іншої із заздалегідь гіршими умовами. На запропонованій нами моделі ілюстрацією цього можна вважати лінію, що відштовхується від точки A_5 , від стану активного наповненого життєвою енергією та потенціалом існування у бік іншої точки A_n , умови існування якої межують із соціальною смертю.

Повертаючись до морфеми можна впевнитись, що в ній присутня вказівка на відштовхування від чогось у напрямку до чогось, з урахуванням якості оцінки того, що відбувається. Щоб зрозуміти напрямок руху девіталізації та деградації необхідно ще раз звернутися до етимології зазначених слів. Деградація – це зниження ступеню, градусу, ситуація зворотного розвитку. Тобто, деградація є процесом зворотної дії та повернення до початкового стану. Даний процес, що не має на меті ані прискорення смерті, ані зменшення життєвої енергії, є прикладом векторного руху. В ньому є відправна точка, вказаний напрямок і наявний третій елемент – існує ймовірність запису чисельної величини. Стосовно соціальної девіталізації два останні елементи проблематичні й вказаними не можуть бути.

Таким чином, деградація та девіталізація, на нашу думку, не є тотожними процесами, хоча девіталізація й передбачає певну присутність деградації. Процес деградації на запропонованій моделі не зображений, через відсутність в даній моделі двомірної системи координат. Але якщо її уявити, то легко можна сказати, що за віссю координат X вектор $A_m A_n$ – це останній етап в житті лю-

дини, а згідно осі координат у цей вектор є деградацією в порівнянні з тим вектором, що з'єднує точки A4 та A5.

В цьому моменті може виникнути думка, що ситуацію визначення ступеню девіталізації особистості ускладнює сутність терміну «розвиток», про що вже йшлося вище. Тим паче, що спеціалісти від медицини впевнені, що розвиток – це процес не прогресивний, а регресивний, не еволюційний, а інволюційний [60, с.72-73]. Розуміючи суперечливість поняття «розвиток» фахівці все частіше віддають перевагу англomовній термінології й застосовують концепт «life-span» для позначення «життя від початку й до кінця» [60, с.73]. Сміслові навантаження «life-span» означає, що дещо розпочавшись через деякий час повинно завершитися, а те, яким буде шлях – зі злетами чи падінням, вже не важливо. Так, немовля та літня людини подібні, проте вони не тотожні, тобто знов таки, можна вести мову про падіння, зниження чогось, але не можна говорити, що все повернулося на «круги своя». Старіння – це один із етапів життя, а не повернення до підліткового віку чи молодшого дитинства. Якщо й можна вести мову про існування синонімів девіталізації в природі, то це скоріше буде концепт «нежиттєвість».

З'ясувавши зміст однієї з базових категорій дослідження – соціальної девіталізації особистості, визначимося тепер із загальною формою її прояву. Й спершу підтримаємо тих вчених, які вказують, що з часів Античності соціальний простір набув характеристики «світу, нелегкого для життя» (В. Федотова). Згідно позиції *Нікласа Лумана* складність світу відображається в його побудові в якості системи, сформованої двома підсистемами: підсистемою соціуму та, так званою, підсистемою зовнішнього світу. Дана система не є закритою, замкнутою й такою, що має стійке «ядро». Вона є нестійким утворенням і знаходиться в стані невривноваженості, постійних змін й трансформацій. Підсистема соціуму утворена сукупністю безлічі підсистем індивідів й підсистемою переплетених і каналізованих відносин/комунікацій, які представляють собою певну мережу.

Зазвичай периферійні простори прагнуть до звільнення від влади ядра. Зрозуміло, що така територія сприймається як «нічийна». Головна якість такої нічийної території – вона має здатність до об'єднання, сприяє обміну та породжує інтерес до себе можливістю взаємодії раніше антагоністичних світів. Головна умова життєвості такої території – вміння й здатність до балансування. Утриматися в стані балансування доволі важко й тому часто дає взнаки перекиє в той чи інший бік. За таких умов цілком ймовірним є збій системи. Показниками збою стають: переорієнтація зі світу на себе й розпад зв'язків аж до повної їхньої втрати. Й це при тому, що соціальна історія продемонструвала, що вдосконалення суспільства розгорталося від орієнтації людей на себе до спрямованості на Інших. При відсутності останньої соціальність демонструє настання кризи.

Наприкінці ХХ ст. мова якраз і йде про соціальну кризу, в момент якої індивід доходить до розуміння, що орієнтація на Іншого не гарантує виживання, а, навпаки, порятунок бачиться можливим лише виключно індивідуально. Саме це дозволяє пояснити доцільність вибору стратегії де-солідаризації, що веде до соціальної девіталізації. Індивід доволі часто, вдаючись до стратегії десолідаризації діє під тиском відчуття втоми від того, що суспільство нібито «вичавлює» усе людське, що в ньому є.

Соціальна девіталізація особистості є відповіддю на поставлене запитання стадії надлишковості енергетичних витрат в інтересах соціуму. Дана стадія супроводжується руйнуванням рівноваги між соціальним та індивідуальним життям і перемогою соціального. Перемога фактично означає нівелювання індивідуальності, занурення в глибини соціуму й потім розвиток соціальної інертності. Перебування в глибинах породжує у індивіда відчуття втрати значної частину власного життя та селфу, бо «колектив знеособлює окремих індивідів, віддаючи перевагу кількості [41, с.70]». Людина перетворюється на соціального виконавця, на автомат, із закладеним всередину алгоритмом дій та реакцій, обумовлених діючими правилами. У людини повністю зникає можливість вдоволення власних життєвих потреб і прояву інтересів. Тому-то, індивіди, яких

можна вважати представниками соціально девіталізованих особистостей, переорієнтовуючись з соціального на індивідуальне, починають настільки концентруватися на власній екзистенції та емоціях, що не помічають як актуалізують різні варіації маргінального образу життя.

Орієнтуючись на соціальну девіталізацію як на певну модифікація життєпроживання людина не прагне до абсолютної відстороненості від соціального простору, як це відбувається при ескапізмі, який можна визнати найкоротшим шляхом до соціальної авітальності. Соціальна девіталізація особистості – це «присутність-в-соціумі-з-відсутністю», що також характеризується частковою втратою певних соціально важливих якостей. Попри те, що у людини сформувався практично інстинкт перебування в соціумі, але з часом вона починає прозрівати щодо певної згубності цього інстинкту й починає розуміти, що усе важливе відбувається на межі між реальностями, а постійне перебування у вирі соціального не дає можливості плекати індивідуальне. Крім того, можна вести мову про те, що соціальна девіталізація не є пороком соціалізації, а вона її новий вид, який є породженням обраної чи власно розробленої людиною стратегії поведінки в суспільстві. Швидкість змін соціального простору й є причиною збоїв в роботі механізмів адаптації, коли індивід, соціалізуючись, вимушений функціонувати на межі можливостей адаптаційного потенціалу. Підкреслимо ще раз: соціальна девіталізація є проявом соціальної апатії, пасивності та інерції, а отже не передбачає абсолютного ігнорування соціуму, бо індивідуалізація та соціалізація є двома складовими соціального існування.

Соціальна девіталізація особистості як епіфеномен має власний ритм й образ життя. Соціальна девіталізація в певному сенсі є розрядкою, відпочинком від соціуму. Соціальна девіталізація особистості призводить до зниження рівня соціальних домагань й потреб, до їхньої приватизації та переважання виключно особистих інтересів. Знижуючи рівень соціальних домагань людина відшукує інші шляхи самореалізації, формулюючи так звану «філософію відходу».

Соціальна девіталізація особистості свідчить про те, що людина втомила-ся бути в масі, її мало цікавить соціальний простір, де усі штовхаються, збива-

ються. Людина, орієнтуючись на соціальну девіталізацію демонструє, що їй огидна соціальна глибина й що вона прагне не заглиблюватися, а розтікатися поверхнею, не зникаючи в глибині. У момент затребуваності глибини, яку людина не може дати, вона, як пружина стискається та відскакує, прагнучи до ексцентричності або виходу за межі центру. Людина бажає піднятися з глибин й їй життєво потрібно повернутися на «рівнину», туди, де здається концентруються задоволення від стриманої насолоди та приємного різноманіття. Залишитися на поверхні – це стає омріяною розкішшю й тому людина намагається балансувати на межі, на поверхні й отримувати від цього насолоду. Тим паче, що межові сфери добре сполучають поляризовані сенси та цінності, дозволяючи їм бути гармонійно-поєднаними.

Соціальна девіталізація особистості означає початок виходу з соціальної життєдіяльності в життя соціальне. Не виринаючи з соціальних глибин, людина не здатна наблизитися до себе. Проте, утримання на поверхні приховує небезпеку: одного невірного руху достатньо, щоб гармонійне поєднання соціального та індивідуального життя було втрачено. Фактором втрати рівноваги на даному етапі соціального розвитку є те, що характерно рисою соціального простору є «сковзання», бо він «не має під собою ніякої міцної основи, ніякого стійкого емоційного підґрунтя [198, с.28]» в формі більш-менш стійкої системи цінностей.

Соціально девіталізована особистість фактично блукає лабіринтом (цим можна, здається, пояснити популярність серед користувачів комп'ютерних ігор так званих «броділок»). В класичному лабіринті не має можливостей для встановлення візуального контролю над ситуацією, але можливість нагляду відсутня й в центрі лабіринту. Так й у ситуації соціальної девіталізації особистості, людина не знає де вона опинилася. В залежності від обставин процес соціальної девіталізації особистості може йти за формулою: «будь-який лінійний процес, коли його прискорюють, набувають дивну кривизну – кривизну катастрофи [47, с.149]». В цьому, крайньому, на наш погляд, випадку стратегія соціальної деві-

талізації провокує загрозливий відхід від соціальної дійсності та соціальний ескапізм й призводить до аутодеструкції й розвитку аддиктивних форм поведінки.

Однак, впадаючи в крайню форму соціальної девіталізації людина не втрачає надії, що соціальний простір має теж саме, що їй дає шкіра: лінію натягу, консистенцію та товщину. Людина очікує, що «шкіра» соціального простору також утримає її в межах, як це відбувається з її тілом. Самій їй дуже важко втримувати рівновагу в ціннісно розрядженому соціальному просторі та, відчуваючи переважання сили тяжіння селфу, зберегти в ньому присутність. Тому-то, людина в такій ситуації напружена й намагається прийняти рішення щодо варіанту виходу з неї. Н. Пезешкіан був впевнений, що людина в подібному випадку найчастіше обирає один з чотирьох варіантів поведінки [258, с.46-49]:

- «втеча в тіло» – переорієнтація на діяльність, що спрямована виключно на: власне фізичне чи психічне удосконалення (так званий бодіцентризм); захопленість різноманітними оздоровчими практиками, власною зовнішністю, сексуальними відносинами; підвищення якості відпочинку й засобів розслаблення;

- «втеча в роботу чи від вимог діяльності» – характеризується дисгармонічною фіксацією на службових справах, яким людина починає надавати більше уваги ніж іншим життєво необхідним діям, перетворюючись на працеголіка або навпаки людина впадає в апатію, у неї фіксують зниження активності, появу специфічного «пенсійного неврозу» та ін.;

- «втеча в контакти чи самотність» – спілкування, заміщаючи усе, стає або єдиним бажаним способом задоволення потреб або кількість контактів зводиться до мінімуму. При цьому індивідам здається, що вони «відвернулися лише від непотребу [241, с.69]»;

- «втеча у мрії, фантазії» – життя в ілюзорному світі та світі фантазій, що супроводжується розмірковуванням, прожектерством, інтересом до псевдофілософських пошуків, релігійних течій та фанатизму.

Вказаний перелік варіантів поведінки дозволяє зауважити, що хід розвитку дійсності виткий й тому не завжди соціальна девіталізація особистості досягає фінальної точки векторного руху – стану соціальної авітальності. У перспе-

ктиві розростання об'ємів соціальної девіталізації особистості може породити різноманітні комбінації й варіації. Тим паче, що варіативний ряд образу життя людини стає все більш «множинним» (М. Епштейн) й більш пластичним. Людину перестає вдовольняти життя лише як засіб для життя й вона, сукупністю певних дій, демонструє розбіжність функціональних параметрів існуючого соціального простору та траєкторії власного життя. Скорочуючи об'єм соціального життя, людина збільшує простір індивідуального функціонування. Однак, факт того, що надто інтенсивне соціальне життя не задовольняє людину, не тільки підштовхує її до рішення виходу з нього, але й змушує її забути, що «насправді піти від життя можливо тільки в себе [183, с.105]».

Взагалі, навряд чи можна віднайти щось таке ж суперечливе, як епіфеномен соціальної девіталізації особистості. Ставлячи людину на межу, цей процес змушує займати таке ж межове положення й науковців, які бажають розгадати його природу та особливості прояву. Виходячи з цього й коло аналізу джерельної бази є доволі обширим і часто охоплює безпосередньо як філософську літературу, так і літературу, яка відноситься до сфери соціології, медицини, психології, педагогіки тощо.

Власне традиція дослідження соціальних феноменів, до яких відноситься епіфеномен «соціальна девіталізація особистості» в соціально-філософському дискурсі, як правило, розпочинається з аналізу доробку тих фахівців, які зосередили зусилля на розкритті характеристик соціального простору. До числа науковців, які присвятили свою творчість аналізу суспільства ХХ-ХХІ ст. та існування в його межах людини, належать З. Бауман, У. Бек, Г. Бехман, М. Бубер, В. Іноземцев, М. Заковоротна, М. Кастельс, Ж. Ліповецьки, В. Муляр, О. Тоффлер та багатьох інших. Потреба в науково-об'єктивному висвітленні проблеми соціальної девіталізації особистості й очевидна обмеженість можливостей традиційних теорій побудила автора звертатися до новітніх закордонних публікацій, присвячених аналізу специфіки сучасного соціального простору та специфіки існування в ньому індивідів (праці Л. Басвої, Е. Кляйненберга, С. Мінаєва, Л. Свендсена, Р. Сеннета та ін.).

Серед суттєвих складових соціального простору, які визначають його особливість в ХХ ст., одну з провідних позицій займає феномен аномії. Тож, враховуючи, що без рефлексії аномії не можливо до кінця зрозуміти суть процесів, що розігрувалися в Першому та Другому Модерні, було звернено увагу на доробок науковців, для яких аномія стала центральним об'єктом вивчення (роботи Є. Головахи, В. Горозія, Р. Дарендорфа, Є. Дюркгейма, С. Кара-Мурзи, Р. Мертона, Н. Паніної, П. Сорокіна, Ш. Туркішвілі та ін.).

Крім того, аналіз орієнтації на соціальну девіталізацію опосередковано зачіпає й такий феномен як соціальний тип або соціальний характер, розробкою якого займалися Р. Бенедикт, М. Мітчелл, Д. Рісмен, С. Смірнов, Е. Фромм. Пов'язаність проблеми соціального типу з вирішенням питання про ідентичність обумовила звернення до філософської рефлексії й цієї проблеми. Тут доречно зазначити, що «ідентичність» стає значною філософською й науковою проблемою тільки в ХХ ст. (праці М. Гайдеггера, Е. Еріксона, К. Юнга та ін.). Психологи, філософи, соціологи, серед яких Г. Андреева, З. Бауман, У. Бек, П. Бергер, П. Бурдьє, Т. Воропай, Л. Газнюк, Е. Гідденс, Ю. Габермас, Х. Кохут, Т. Лукман, Р. Ленг, В. Хесле та ін. у своїх публікаціях предметно означили гострі кути при самовизначенні суб'єкта в різних соціальних контекстах. Осмилення метаморфоз ідентичності в умовах соціального простору Другого Модерну посідає важливе місце в працях О. Бурова, П. Гречко, Г. Іванченко, Н. Козіна, І. Кондакова, Р. Мейлі, В. Палагути, І. Семенова, О. Труфанова, Ч. Тейлора.

Треба відмітити, що як закордонні, так і вітчизняні дослідники (Л. Нагорна, Н. Паніна, О. Сергеева, М. Степіко та ін.), вказували, що проблеми ідентичності та соціальності, є одним з етапів проходження суспільної еволюції та є взаємопов'язаними процесами. Саме узагальнений аналіз сукупності робіт вказаних авторів, а також розгляд публікацій О. Соколової, Дж. Твенджа, Є. Уханова дозволив з позиції міждисциплінарного підходу краще вималювати той різновид нарцисизму, який був покладений в основу зародження та поширення типу Homo devitalized.

В окремий блок виділені публікації, присвячені проблемі демонстрації кризи ідентичності в формі тілесного стайлінгу. Означення тілесного стайлінгу в якості одного з елементів/наслідків кризи селфу обумовило звернення до традицій аналізу тілесності в розрізі найбільш поширених філософських течій останнього століття: феноменологічної філософії (Е. Гуссерль, М. Мерло-Понті), постструктуралізму (Ж. Лакан, М. Фуко). До соматичних проєкцій культурних і соціальних форм звертались М. Бахтін, П. Гуревич, М. Епштейн, В. Подорога, Г. Тульчинський, а в українській філософській думці тілесність й тіло були об'єктами наукових пошуків в публікаціях В. Табачковського, В. Косяка, О. Гомілко, Л. Газнюк, Н. Медведєвої, А. Осипова та ін.

Розкриття сутності соціальної девіталізації особистості вимагало опори на дослідження феноменів, які мають безпосереднє відношення до її поведінкових маркерів. Так окрему увагу було приділено вивченню праць Любомирів, присвячених проблемі самотності. Серед них виділяються праці: античних філософів (софісти, Платон, Аристотель); християнська середньовічна традиція (Аврелій Августин, Фома Аквінський); філософія Нового часу (Р. Декарт, Лейбніц, Б. Паскаль, Г.В.Ф. Гегель, А. Шопенгауєр, Ф. Ніцше та ін.). У ХХ ст. феномен самотності став одним з центральних об'єктів вивчення в рамках таких філософських напрямків, як екзистенціальна філософія (М. Гайдеггер, А. Камю, Ж.-П. Сартр, К. Ясперс), феноменологія (Е. Гуссерль, М. Мерло-Понті), комунікативна філософія (К.-О. Аппель, Ю. Габермас), постмодернізм (Р. Барт, Ж. Бодрійяр, Ж.-Ф. Ліотар та ін.). Особливо важливим об'єктом вивчення самотності стала для представників різних напрямків психології (Р. Вейс, К. Мустакас, К. Роджерс, С. Салліван та ін.) й соціології (З. Бауман, Д. Белл, Д. Рісмен, М. Кастельс, О. Тоффлер та ін.).

Крім того, застереження щодо існування внутрішньої порожнечі у людини в різні десятиліття ХХ ст. виказували знані науковці, такі як Ж. Бодрійяр, Ж. Ліповецьки, В. Франкл. Розгортання простору порожнечі та заповнення його орієнтацією на самотність стало також об'єктом наукової рефлексії таких науковців, як Р. Вейс, Г. Іванченко, Д. Матєєв, Д. Перельман, Л. Пепло, М. Пок-

ровський, У. Садлер та ін. Взагалі, можемо констатувати, що все більша кількість авторів публікацій, різноманітних за науковою сферою, звертає увагу на факт, що самотність є показником внутрішньої спустошеності та ознакою послаблення/розірваності в соціумі важливих міжособистісних взаємозв'язків. У межах українського наукового дискурсу феномен самотності проаналізований в рамках філософії самотності (Л. Фльорко, Н. Хамітов) і досліджень, що стосуються різних аспектів селфу (М. Боришевський, Г. Костюк, С. Максименко, Н. Сарджвеладзе й ін.), соціально-психологічного аспекту вивчення самотності (О. Данчева, В. Сіляева, Ю. Швалб), певну стурбованість щодо руйнування середовища соціальних стосунків виказує В. Мовчан. Проте, це лише невеличкий відсоток тих, хто цікавиться проблемою зростання самотності в сучасному соціальному просторі.

Проблема орієнтації на самотність тісно пов'язана з іншим феноменом, а саме зі зростанням в повсякденні масштабів нудьги та нудьгування. До проблеми нудьги та нудьгування зверталися на різних етапах історії людства, проте починаючи з XVIII-XIX ст.ст. ці звернення стали більш частими, а їхні результати – більш суттєвими для подальших досліджень (роботи Дж. Агамбена, Ж. Батая, М. Гайдеггера, І. Канта, С. К'єркегора, Ф. Ніцше, Ж.-П. Сартра, Л. Свендсена, А. Шопенгауєра, Б. Хюбнера та ін.).

В умовах «пустоти та переходу» (С. Смирнов) глобалізованого світу розкриттям адаптивних моделей самозбереження та самореалізації в межах філософського підходу займаються такі українські та російські вчені, як Л. Бевзенко, В. Кутирев, С. Гурін, Ю. Павлов і ряд інших. Екзистенціальними аспектами життєвих іноваріацій як однієї з сучасних адаптивних моделей, зацікавилися такі автори як М. Акіра, Т. Балаева, Н. Бутонова, Я. Зосько, К. Лец, О. Невельська-Гордєєва, А. Прилуцька, А. Приходько, О. Чабан, А. Яковлева та ін.

Пошуки оптимальної освітньої моделі, яка б надала необхідний потенціал для підтримки затребуваного соціальним простором рівня вітальності, змусили звернутися до таких концепцій, як «освіта протягом життя» та «функціональна грамотність» (Ж. Делор, Е. Фара). Концептуальне та теоретико-практичне ви-

вчення функціональної грамотності знайшло своє відображення в роботах таких дослідників як: Л. Пермінова, О. Лебедев, Л. Поліщук, В. Єрмоленко, Р. Перченко та ін. Розробкою теми виховання людини, з'ясуванням ролі інновацій в освітній системі держави у вказаних процесах займалися українські вчені В. Андрущенко, О. Арламов, М. Бургін, Л. Губерський, Г. Сазоненко, В. Химинець та ін. Пропозиції щодо напрямків трансформації системи освіти не може обійтися без опори на механізм формування суспільної думки – без звернення до ідеологічної складової соціального простору.

Введення в науковий обіг у XVIII ст. французьким філософом Дестютом де Трасі категорії «ідеологія» підштовхнуло науковців до тривалої дискусії щодо суті, природи та ролі останньої в житті суспільства. Представники марксизму та неомарксизму (К. Маркс, Ф. Енгельс, А. Грамши та ін.) виділили ідеологію в якості одного з центральних об'єктів критики та перетворили її на самостійний об'єкт соціально-філософського дослідження. Доволі поширеним підходом при аналізі ідеології у представників першої половини XX ст. стає розгляд феномену ідеології через переломлення з іншими феноменами соціального простору. Так, К. Мангейм аналізує структуру ідеології в її взаємовідносинах з утопією, а Г. Маркузе переломлює ідеологічні механізми, які формують одновимірний тип людини, через ЗМІ та масову культуру.

Починаючи з 60-х рр. XX ст. поширення думки про зменшення ролі ідеології завдяки поширенню актуалізації можливостей знання призводить до розробки концепції «деідеологізації» (Р. Арон, Д. Белл, З. Бзежинський, Дж. Гелбрейт, Ф. Фукуяма, Ж. Фурастьє та ін.). Соціальною базою деідеологізації стає нова верства людей, які в ідеологічній складовій вбачали виключно тиск, маніпулювання, придушення та відгомін тоталітаризму. Проте, доволі швидко на зміну концепції деідеологізації приходять концепція «реідеологізації», сенс якої полягає в тому, що науковцями все ж таки визнавалася залежність соціального простору від ідеології й остання визнавалася в якості «соціального клею» (Я. Баріон, Дж. Лодж, О. Лемберг та ін.).

Концептуальні питання ідеології інтенсивно розроблялися дослідниками як в радянській період (В. Іванов, В. Келле, О Спіркін, П. Федосеев, М. Яковлев, В. Шевченко та ін.), так і в новітній російській науці (П. Алексеев, А. Бутенко, Р. Вахітов, К. Гаджієв, О. Галкін, С. Кара-Мурза, Л. Кочеткова, Ю. Красін, В. Кувалдін, Т. Олексієва, І. Пантіна, П. Федосова та ін.). У вітчизняному суспільствознавстві проблеми формування державної ідеології знайшли відображення у працях В. Воловика, І. Гавриленка, П. Демчука, О. Лановенка, В. Лісового, М. Михальченка, Т. Мальцевої, Т. Метельової, М. Міщенко, В. Тарана, О. Штики та ін.

В Україні, як і на теренах інших країн колишнього СРСР, проблема формування нової ідеології виникла після доби «деідеологізації», яка завершила падіння тоталітарної системи. Розпочаті пресою «круглі столи» стали гарною дискусійною площадкою для таких відомих дослідників, як О. Валевський, Є. Головаха, І. Курас, М. Міщенко, Б. Парахонський, М. Попович. Певний слід в формі публікацій, присвячених проблемі ідеології залишили й так як вітчизняні суспільствознавці, як А. Білоус, І. Варзар, С. Здіорук, Г. Касьянов, В. Кізіма, В. Кремень, І. Кресіна, І. Попова, В. Ребкало, Ф. Рудич та ін.

Підсумовуючи, можна зазначити такі моменти. Соціальна девіталізація заповнює простір між соціальною вітальністю та соціальною авітальністю, виступаючи в якості апоніма. Соціальна девіталізація особистості сигналізує про те, що людина втомилася від перебування у вирії та глибинах соціального простору, її перестає цікавити бурхливість повторюваних соціальних подій та вона не бажає продовжувати підтримувати нав'язаний діалог. Соціальна девіталізація особистості одночасно є і процесом і епіфеноменом, залежним від впливу соціальних факторів і особистісних особливостей людини. Орієнтуючись на соціальну девіталізацію людина намагається скоротити об'єм власної присутності в соціальному просторі й прагнучи утримувати баланс між соціальним та індивідуальним, скорочує обсяг соціальної активності спочатку до рівня інерції, а потім зісковзує на рівень соціальної пасивності з абсолютизацією індивідуального життя.

Соціальна девіталізація особистості несе в собі точку, номіновану нами як «розумна» межа, перетин якої є ознакою переходу на бік авітальності, а перебування на ній дозволяє людині отримувати певну вигоду від такого стану. Людині прагне розтікати по соціальній поверхні, а не зникати в нетрях соціального простору. Соціальна девіталізація особистості як орієнтації на збільшення індивідуального життя є формою протесту проти перетворення індивіда на «примару» (М. Мамардашвілі), яка імітує життя. Соціальна девіталізація особистості не передбачає абсолютного ігнорування соціуму, вона означає коливання між занадто активним соціальним життям та соціально пасивним, переважно сконцентрованим навколо індивідуальних інтересів, хоча й не заперечуючого незначної долі участі в соціальних подіях.

ВИСНОВКИ ДО 1 РОЗДІЛУ

Протягом всієї історії розвитку філософії навколо концепту «вітальність» та його синонімів періодично точилися дискусії, в результаті яких відбувалося розростання його кількісної й якісної складових. В ході дискусій одні поняття підмінялися іншими, аналогічними та такими, що структурно повторювали одне одного. Відтак, і концепції, які пояснювали природу вітальності, виникали незалежно від вже існуючих або, навпаки, були їхнім продовженням.

Кристалізація сенсу концепту «вітальність», яка відбувалася з часів Античності, дозволила науковцям пост-Просвітництва відстоювати позицію про те, що вітальність є динамічною характеристикою (наприклад, так вважав Є. Дюрінг, Ф. Ніцше та ін.). Це означає, що вітальність, незалежно від того, що визнавалося за її джерело (розум, воля чи пасіонарність тощо), має здатність до накопичення потенціалу та сили, або, при несприятливих умовах, навпаки, може втрачати енергетичний запас.

В поле наукового інтересу соціальної філософії концепт «вітальність» потрапив в добу Модерну, а саме завдяки публікації Х. Ортегі-і-Гассета. В ракурсі соціально-філософських досліджень вітальність наприкінці ХХ ст. стала розг-

лядатися як категорія яка наближується за сенсом до категорії «соціальне виживання» й означає концентрування життєвої енергії в соціальному просторі з метою збереження цілісності соціальності.

Рефлексування щодо суті вітальності майже завжди в філософських працях супроводжується згадуванням іншої за вектором дії сили, яка демонструє відмову індивіда від «живого життя». Не зважаючи на те, що існування подібної сили науковцями завжди бралось до уваги, але на розкриття її сутності майже не витрачалися зусилля, а згадування про неї відбувалося лише побіжно й практично без конкретної номінації. Такий стан речей «розв'язав нам руки» й негласно санкціонував застосування концепту «авітальність» в якості носія суті опозиційної стосовно вітальності сили. Авітальність не виступає синонімом смерті й її не варто розуміти як нестримне прагнення до фізичної смерті. Це скоріше гонитва за смертю метафізичної, «малою», яка проявляється у смерті соціальної, що супроводжується втратою ідентичності, десуб'єктивізації, деперсоналізації.

Концепт «авітальність» не є прикладом *contradictio in adjecto*, а представляє собою категорію, що входить у варіативний ряд «заперечення». Враховуючи останнє, аналіз феномену авітальності має можливість спиратися на позиції діалектики й виводити її суть через порівняння двох концептуальних блоків: онтологічного й гносеологічного. Для представників зазначених блоків «твердження/заперечення» мають здатність до взаємної трансцендентальності. Науковці переконані, що позитивність може отримати негативне забарвлення, а негативність, перейти на позицію позитиву. Той чи інший знак поняття отримує лише при співвідношенні зі своєю протилежністю, тож воно само собою не є ані позитивним, ані негативним, як й річ/феномен, що ним позначається. Підкреслення позитивного характеру заперечення дозволяє вести мову про важливість аналізу авітальності як позитивної негативності/негативної позитивності.

Авітальність – це антропо-ідеолого-діалектична проблема, яка є умовою доказу існування вітальності та концептом, хоч й протилежним їй за змістом, але таким, який допомагає розкривати справжній сенс вітальності. Авітальність

криється в надрах людської природи й є надзвичайно потужною силою. Можна сказати, що авітальність в соціальному плані – це трансгресія, що долає найбільш потужний інстинкт – інстинкт самозбереження виду задля самозбереження селфу. Авітальність як форма соціального існування демонструє, що людина наповнює своє життя феноменами й процесами, які не належать до соціально схвальних. Позитивність авітальності полягає в наявності потенціалу продуктивності, завдяки якому заперечуючи одне, енергія може переспрямовуватися в інший бік, в сторону капсулізації та критичному рівні зосередженості на індивідуальному самоствердженні.

Вітальність не перетворюється миттєво на свою протилежність. З'єднуючою ланкою між вітальністю та авітальністю виступає процес девіталізації, який і дозволяє відслідковувати перехід від одного феномену до іншого. Девіталізація, а особливо її соціальна форма, завдяки своїй апонімічності, ввібрала в себе позитивні й негативні риси, а тому не може бути сприйнятою ані як прогресивний, ані як регресивний процес. Вона просто існує й задає, яку вона ставить перед науковою спільнотою – констатувати цей факт й звернути увагу на тенденції, які несуть в собі потенціальну загрозу для майбутнього соціального простору.

Соціальна девіталізація представляє собою складний перехід в людській системі від надлишку життєвої енергії, сконцентрованої в межах соціального простору до її дефіциту та переспрямування в бік індивідуального життя. Орієнтуючись на соціальну девіталізацію людина намагається скороти об'єм власної присутності в межах соціального простору й прагне утримувати баланс між соціальним та індивідуальним. Соціальна девіталізація не передбачає абсолютного ігнорування соціуму, навпаки, соціально девіталізований індивід намагається врівноважити соціальне та індивідуальне, хоча це не завжди вдається зробити.

РОЗДІЛ 2

СОЦІАЛЬНИЙ ПРОСТІР ПОСТ-ПРОСВІТНИЦТВА: ДЕТЕРМІНАНТИ ПОШИРЕННЯ СОЦІАЛЬНОЇ ДЕВІТАЛІЗАЦІЇ ОСОБИСТОСТІ

2.1. Світовідчуття доби пост-Просвітництва: основні тенденції та формозміни

Пристаюючи до аналізу підґрунтя поступу соціальної девіталізації особистості нагадаймо, що польський соціолог *Пітер Штомпка* філігранно вималював парадигму, яка найбільш вдало відповідає логіці даного дослідження. Штомпка вибудовуючи концептуальний ряд розпочав з дискурсу прогресу, як етапу наростання у соціуму відчуття дискомфорту, яке з часом трансформувалося в переживання болю і шоку. На зміну дискурсу прогресу прийшов дискурс кризи, який теж розтягнувся в часі та просторі й в підсумку призвів до ще більш болючою, як для суспільства, так і окремо взятого індивіда, ситуації – до масштабної травматизації та розвитку дискурсу травми. Його головне, на чому наполягав П. Штомпка: травма – явище дуже інерційне, вона може зберігатися і в наступному поколінні й дати про себе знати, навіть якщо положення ззовні стабілізувалося [386]. Соціальна девіталізація особистості є результатом травматизації соціумом, й відповідно до закономірності процесу травми, теж має власну історію розвитку.

Світ завжди був складним, багатоманітним, суперечливим, проте, не зважаючи на таку складність, він залишився до сьогодні взаємозалежним й в більшості своїх складових достатньо цілісним, ніж іноді здається. Загальноприйнятим вважається факт проходження життя людини в системі координат двох площин – індивідуальній та соціально-історичній. Якщо ж так сталося, що значна кількість людей намагається зайняти споглядальну позицію щодо соціального простору й перебувати виключно в індивідуальній площині, то на те є доволі вагомі причини, що пов'язані зі світовідчуттям та світопереживанням.

У тому, що соціальна девіталізація особистості вийшла з тіні й стала особливо наполегливо проявлятися в останні роки можна вважати винним певний збіг обставин, а саме той ланцюг змін, що можна прослідкувати в соціальному просторі з кінця доби Просвітництва. Однією з головних відмітних рис соціального простору пост-Просвітництва є те, що він не стільки кількісний, однорідний та ізотропний, скільки якісний, неоднорідний, фрагментований.

Соціальний простір пост-Просвітництва сформував усередині себе деяку рівнодіючу систему свобод і капіталів. Останнє призвело до формування особливого «поля влади», яке зсередини є стихійно організованою сукупністю ледь вловимих закономірностей. Система «соціум-влада» задає умови спільного існування людей і, тим самим, вводить індивіда в простір, заповнений заданими сенсами, які обумовлюють практику сприйняття та переживання світу. Світопереживання та світовідчуття, по суті, є віддзеркаленням інтер'єру окремої історичної доби. Під інтер'єром доби найчастіше розуміють соціальний простір, у якому розгортається людська екзистенція, в якому не тільки задані умови спільного існування людей, але й наявна система референтних цінностей та сенсів. Для індивіда потреба у встановленні гармонії між внутрішнім і зовнішнім світами є мегапотребою. У стані тривалого конфлікту й невідповідності світів у індивіда виникає відчуття дискомфорту, який дратує й, водночас, стимулює бажання щодо ліквідації суперечностей. Враховуючи, що дискомфорт породжує певний емоційний фон, то в цьому плані й доцільно звертатися до такої категорії як світовідчуття, яке виступає елементом світогляду й результатом інтер'єру існування людини.

Отже, зазначимо, соціальна трансформація пізнього Середньовіччя не змогла полегшити існування Нового часу, якому прийшлося відвойовувати автономію у середньовічного авторитарного стилю мислення, перетворюючи боротьбу та революція в усіх їхніх різновидах на характерну норму. Однією з основних революційних змін, яка відбувалася в той час, став поворот науково-світоглядної парадигми. Руйнування звичної для середньовічної людини картини світу почалося приблизно наприкінці XVI ст. зі зростанням цінності Розуму

та переходом до оптимістичного типу світосприйняття. В цей час природні якості людини, як й традиції попередніх історичних епох, почали сприйматися такими, які вступати в протиріччя з новочасовою логікою.

Однією з серйозних соціокультурних інновацій Просвітництва став факт становлення такого стилю опису картини світу, який призвів до переоцінки найважливіших моментів буття й який санкціонував інший тип інтерпретації процесів. Ми ведемо мову про наступне:

- час став категорією індивідуальною, бо для різних елементів складної системи він різний;
- кожен елемент системи (хоч природної, хоч соціальної) передбачає деяку самостійність, а тому порядок й безладдя існують одночасно, тобто кожному етапу еволюції відповідає певне співвідношення впорядкованості і невпорядкованості.

Виділені моменти дозволили в подальшому науковцям вести мову про існування біфуркацій, які майже не прогнозовані ані за часом виникнення, ані за майбутнім сценарієм розвитку, а також визнати Новий час початком одного з біфуркаційних поворотів – звороту до Модернового, в порівнянні з середньовічно-ренесансним, світовідчуттям.

Доба Модерну, за словами Ю. Габермаса, – це проект відмови від традицій, орієнтацій та цінностей, реалізація якого відбувалася в формі виходу суспільства за межі релігійних інститутів і уявлень. Наочним наслідком відмови від традиційного стає згасання сакрального початку, міфологічної свідомості та нагнітання раціоналізму. В підсумку, утвердження проекту Модерну призвело до суттєвої зміни позиції головних діючих осіб світу, а саме: «Бог втрачає своє місце, а з ним втрачає його й людина [78, с.261]». Втрата позиції Богом спричинила перехід парадигми з гетерономії (погодимося з сучасним німецьким дослідником Б. Хюбнером, який зазначив, що гетерон (інший) – це Бог, держава, телос, ідея, тобто все те, що має відношення до ідеології) на автономію, де Інший – це «Я-потребуюче» [див. 366, с.11]. Р. Гвардіні, відзначаючи такі трансформації влучно зазначив: «людина стала переживати світ і саму себе в ньому

зовсім по-новому. Її наповнила непереборна впевненість, що тепер-то нарешті і починається те Справжнє, для якого все попереднє було або підготовкою, або перешкодою. Людина Нового часу переконана, що вона стоїть, нарешті, обличчям до обличчя з дійсністю і тепер їй повинні відкритися всі джерела буття. Енергія розгаданою нею природи зіллється з її власною енергією, і все заживе, нарешті, повним життям [78, с.269]». Підсумком виходу Розуму на перші позиції в ціннісній ієрархії стало перетворення кінцевого світу в безкінечно-різноманітний та поступове усвідомлення людиною важливості самої себе й свого непересічного селфу в якості нових критеріїв цінності життя.

Нагородивши людину сильною потребою в індивідуальному сенсі й постійному динамічному наповненні життя, соціальний простір одночасно позбавив її внутрішніх стимулів пошуків сенсу, відзвичаїв від самотійного його продукування та виробив залежність від його зовнішнього постачання. Зміни в світосприйнятті спричинили й зміни цілепокладання: людина почала ставити перед собою цілі й завдяки механізмам масової культури майже миттєво стала їх досягати. За такого сценарію час очікування задоволення потреб також скоротився: потреба виникає – задовольняється – на її місці виникає нова потреба. Швидкість угамування потреб і досягнення бажаного детермінувала необхідність постійної постановки нових цілей. У підсумку таке прискорення призвело до появи явища «потреба в потребі», а перманентне ходіння по колу «мета-досягнення-мета», в свою чергу, детермінувало розгортання в соціальному просторі нудьги та її перетворення на екзистенційно-моральну проблему.

Усі зазначені трансформації ланцюговою реакцією потягнули за собою наступне: для простої людини проблема вибору трансформувалася в повсякденну, а повільна атомізація суспільного життя змінилася, перетворившись на свідок руйнування традиційного порядку. Зміна позицій повернула напрям вектору пошуків сенсу життя та переспрямувала життєву енергію в інше русло: при гетерономії сенс задавався ззовні й індивід лише пасивно очікував вказівок, знаючи, що сенс є, при автономії затребуваним стало його самотійне встановлення, тож індивід активно діє, не сподіваючись на когось.

Проголошена раціоналізація та гносеологізація людської сутності перетворила тезу «теоретичне пізнання є вищим виявленням духовності та сенсом життя людини» на девіз. Розум та інтелект, які, по суті, прагнули «до стабілізації пам'яті, а тим самим – до смерті» [327, с.101], фактично замінили страх середньовікової людини, пов'язаний з конечністю світу, на новий – страх відсутності сенсу життя. Поступово тривога перетворюється на найбільш діагностований синдром, досягаючи свого максимального прояву в повсякденності ХХ ст., уособлюючого тріумвірат «травма-тривога-страхи (фобії)» (Г. Каплан, У. Оден, Б. Седок, Ч. Спілбергер, П. Штомка та ін.).

Окрім гносеологізації в світовідчутті та світогляді Просвітництва посилилися позиції етичності й оптимістичності. Найбільше це вплинуло на зміну парадигми дорослішання соціуму, а саме було зафіксовано перехід з процесу усвідомлення відсутності гарантії щодо виживання на процес, який проходить під знаковим відчуттям, що виживання можна прийняти як належне. Останнє розслабило соціальний простір і людину, спричинивши ланцюгову реакцію ряду процесів і вплинувши на інтер'єр доби.

Після низки таких катаклізмів як Французька революція, череда воєн, зміна суспільних формацій, релігійних чвар, розчарування у прогресі основні риси світогляду Просвітництва перетворилися на об'єкти критики, як і раціоналізм. Момент, коли буржуа в ім'я встановлення добра й справедливості взявся за сокиру й пішов проти короля, а згодом і сам став жертвою революційного терору, змусив світ здригнутися й спробувати замислитися над тим, що відбулося й чому це відбулося саме так. Винні були знайдені й поступово світогляд раціоналізму змінився апеляцією до дійсності, а в світопереживанні оптимізм був проголошений примітивним, етика – сентиментальною, людина з оптиміста перетворилася на песиміста, а підсумковий умовивід лякав невтішністю: людство втратило безпосереднє відчуття цінності власного життя, яке просто розчинилося в наукових безкінечностях.

Тому-то, однією з характерних рис пост-Просвітництва стало те, що воно виявилось періодом еkleктичного поєднання старого та нового в різних сферах

соціального простору. Це цілком закономірно, адже категорично стверджувати, що існує чітка і не пробивна межа між історичними етапами, старим і новим світоглядом та світовідчуттям не можна. Як правило, будь-яке старе співіснуючи з новим, володіє людиною ще якій-то період часу, а тому основна умова появи нового – воно повинно латентно утримуватися в старому, й в боротьбі з ним, з періодичним виходом на перші позиції певних елементів, що представляють ту чи іншу сторону, отримати імпульс для остаточного виходу на поверхню.

Головним фактором, який в підсумку визначає домінування нового чи старого є так звана «соціальна диспропорційність». К. Манхейм, автор використаного словосполучення, вважав, що в суспільстві початку ХІХ ст. присутні два види соціальної диспропорційності [214, с.286]. По-перше, технічне та природничо-наукове знання випереджає розвиток етичних суджень й осмислення прогресу. Епоха Просвітництва, а потім і відкриття ХІХ ст., презентували науці право відповідати практично на будь-які питання, надаючи всьому раціонального обґрунтування. Науковий раціоналізм призвів до різкого нівелювання релігійного світогляду, що потягнуло за собою трансформацію типу свідомості з відкрито-діалогічного до закрито-монологічного. Після смерті Бога та масштабного розгортання атеїзму людина втрачає ту частину себе, яка здатна до встановлення необхідного об'єму соціальних зв'язків з Іншими та його підтримки, що не могло не позначитися на соціальному просторі та його комунікаційній підсистемі. По-друге, в жодному суспільстві розумність та моральність не проявляються в усіх соціальних групах чи прошарках рівномірно. Існування нерівномірності для суспільства завжди дискомфортно, адже породжує дуже складний взаємозв'язок ризику, шансів і відповідальності. Також така диспропорція є віддзеркаленням кризи системи оцінок й з часом вона перетворюється на підґрунтя хаосу.

Звісно соціальна диспропорційність не є виключенням із правила про обов'язковість джерела імпульсу для розвитку того чи іншого феномену. В яко-

сті джерела названої диспропорційності виступила сукупність декількох процесів.

По-перше. Кінець XVIII ст. – початок XIX ст. ознаменувався переходом від традиційно-аграрного до індустріального суспільства та означив відхід від світогляду, сформованого стійкою економікою. Традиційний світогляд заперечував й не сприймав соціальну мобільність, наголошуючи на підкріплених абсолютом релігійних норм традиціях. Мутація християнства, якою виявилася протестантська етика, дозволила пришвидшити економічне зростання й в якості певного культурно-економічного синдрому посприяла подальшому розвитку промислової революції та становленню капіталізму. Новий тип світогляду заохочував економічні досягнення, індивідуалізм й інновації, проте ігнорував ірраціональний (сенситивний, емоційно-чуттєвий) елемент суспільного існування.

Вихід економіки на центральну позицію спровокував зміни в усіх сферах буття соціуму й вивів економцентризм в якості головного принципу життя. Одним з наслідків економцентризму стало відчуження людини від життя, коли *«родова сутність людини <...>перетворюється на чужу їй сутність»* [216, с.567], а саме життя перетворилося на *«підприємство, прибуток від якого далеко не покриває його витрат [381, с.297]»*. Незатребуваність цінності духовності/душевності людини, що підміняється цінностями вартості, власності та ринку, ускладнила гамму емоцій і відчуттів людини в рамках світоглядної концепції економцентризму. Переключення мети життя на площину соціальних і матеріальних досягнень детермінувало перехід вільної людини в стан залежної та існуючої в штучних умовах. Крім того, треба вказати на ще один момент: економцентризм, пізніше, у XX ст., стає підґрунтям для розвитку суспільства споживання.

По-друге. Добре відомо, що соціальні зміни не можливі без культурних трансформацій. Ірраціоналізм, ігнорований в просторі повсякденності й в економцентричному світогляді, запанував XIX ст. в сфері філософії, мистецтві та культурі, залишивши за собою право опосередкованого впливу на світовідчуття

індивідів. На зміну раціоналізму класицизму прийшла епоха ірраціоналізму та сентименталізму, отримавши назву «доба романтизму». Час романтизму став часом спраги до глобальних змін й, водночас, розгубленості у ворожому світі та нових взаєминах.

Оприлюднені в останній час наукові розвідки доводять, що вказані зміни в світовідчутті стали також підсумком впровадження в ХІХ ст. нових процедур й механізмів влади, що замінили елементи класичної епохи. Взагалі, можна сказати про два вектори змін. За одним – головною у зміні світогляду та світовідчуття стала переорієнтація в символіці «смерті як крові» на «смерть як секс», бо як зазначив М. Фуко: «секс цілком коштує смерті [345, с.264]». За другим – людина з носія добра плавно, через зміни зовнішніх умов, отримала протилежну оцінку й стала уособленням зла, насильства, агресії. Отримана людиною оцінка в поєднанні з затребуваністю гостроти відчуттів породила специфічну тематику художніх творів, де провідними мотивами стали теми надсвітового зла, двох різнополярних світів, метафізичної смерті та індивідуалістично-метафізичного бунту. «Цікавість до зла» (А. Мюссе) й розгортання нічим не стримуваних некрофільських інстинктів спричинили зсув симпатій реципієнтів романтизму у бік демонічного, змістивши звичні акценти у визначенні добра/зла й на практиці підтвердивши їхню взаємну відносність. Тенденція висміювання добра, спровокувала бляклість і нецікавість світу, якщо він позбавлений смерті, тортур, катастроф й вбивств.

Зміщення акцентів дозволило вести мову про початок формування психології соціальної залежності, через яку індивіди, перебуваючи в розгубленості щодо визначення «це добре», стали приймати рішення про об'єднання в ефемерну силу, ілюзорно здатну забезпечувати кращі умови існування та бути постачальником життєвої енергії, яким тривалий час були церква, суспільство та соціальність. У результаті означених трансформацій жах перетворився на єдину справжню реальність існування людини, а смерть плавно трансформувалася в бажаний абсолют.

Новий етап зсуву в світопереживанні припадає на межу ХІХ-ХХ ст. й починає свій відлік приблизно в 1880 р., коли ще потужніше заявила про себе вже відзначена еkleктичність світовідчуття: завдяки розвитку науки і техніки зростає раціональність світу при паралельному домінуванні орієнтації на ірраціональне в сфері культури. Соціальний простір виявився не здатним гармонізувати ці два процеси й це ще більше засвідчило поширення кризовості в його межах.

На початку ХХ ст., як й в попередньому столітті, винятково гостро кризовість віддзеркалилася в образотворчому мистецтві. Митці завжди більш чуттєві до ледь помітних тенденцій в соціальному просторі тому, закономірно, що саме вони художніми засобами віддзеркалюють зсуви у світовідчутті. В рамках цього, відзначається, що однією з головних тем творів початку ХХ ст. стала тема «зникнення душі», штучності та часто безглуздості людського існування й, як підсумок, демонстрація бінарного відношення до життя – як цінності й як зла:

*Двадцатый век ... еще бездомней
Еще страшнее жизни мгла...
И отращение от жизни,
И к ней безумная любовь... [45, с.698]*

Подібна суперечливість фактично демонструє частковість переходу від старої системи цінностей до нової та в певному сенсі дозволяє вести мову про присутність на початку ХХ ст. в соціальному просторі ознак аномії.

Категорією «аномія», як правило, позначають особливу ознаку дисбалансу в еволюції суспільства – незакінченість переходу від однієї ціннісної системи до іншої, або взагалі повну розбалансованість ціннісної сфери. Аномія може сигналізувати про вихід на поверхню соціального простору тіньового, негативного, про появу катастрофічної свідомості, що, як туман, поглинає та розчиняє в собі життєво важливі смислові, нормативні й ціннісні структури.

Перша світова війна, яка сколихнула європейський простір на початку ХХ ст., здається виступила виразником аномії й її наслідком. Світоглядна основа, закладена «визріванням» кризи в ХІХ ст., обумовила підсумок війни – масштабна втрата ілюзій, надій, розпад моральних цінностей, апокаліптичні умо-

настрої, брак сенсу життя, масштабна тривога й невпевненість. Й головне – все назване відбувалося на фоні масової інтелектуальної деградації, яка є постійним супутником війни, адже під час військових дій людина віддає перевагу ірраціональному й переважно діє під емоціями, почуттями, не довіряючи розуму [4, с.143].

Саме на цьому ґрунті починає кристалізуватися філософія екзистенціалізму, яка доволі гучно презентувала себе в 30-х рр. ХХ ст. Екзистенціалізм саме й зосередився на тому, що в житті людини відбувся зсув акцентів з раціональності на ірраціональність і стихійність внутрішньо-зовнішнього тілесно-духовного життя людини. Практично філософія екзистенціалізму означила собою другий вихід ірраціонального на передові позиції, якщо рахувати з доби романтизму. Таке переформатування не могло залишитися без наслідків для світовідчуття й вони з'явилися пізніше.

Кінець 20-х – 30-ті рр. ХХ ст., позначений в західних країнах як «антропологічна катастрофа», зарекомендував себе як період економічної депресії та соціально-культурного хаосу. В цей час розум більшої частини людства замість гуманістичної ідеології був зачарований ірраціональними націоналістично-фашистськими й іншими гоміцидними ідеологіями та практиками. Основними відправними точками були визнані позиції: війна – це двигун прогресу, а згідно доктрин ХІХ ст. вона взагалі була переведена в категорію «потреба», кризи були визнані плідними, а негативні переживання необхідними. Одночасно вузьким колом інтелігенції вживалися спроби налагодження соціальної та психологічної стабільності. Не можна сказати що вживані спроби були вдалими, тому-то соціальна дезорієнтація перейшла в категорію константних, масових явищ й, в підсумку, соціальний простір надав бідності, шахрайству, релігійним перверсіям, проституції, садизму, вбивству, суїциду, ідіотизму характеристик вічності.

Між тим, якщо спробувати визначити домінування раціонального чи ірраціонального в міжвоєнний період, то цей період можна назвати «нічийною землею» з погано сформованими соціальними структурами й відчуттям панування безладу. Проте, суспільство в такому стані здатне існувати й функціону-

вати, а іноді й достатньо довго, поки не знайдеться хтось, хто візьметься за наведення ладу. На теренах Німеччини та в СРСР такі особи знайшлися й результатом їхнього «впорядкування» став сплеск антигуманізму, як закономірне продовження сформованих тоталітарною ідеологією суспільних настроїв.

Початок Другої світової війни, як нове соціальне потрясіння, детермінувало ще більшу, невидиму до тих часів, хвилю кризового світопереживання. Друга світова війна переформатувала світовідчуття європейської людини та змінила світогляд. Вона остаточно зруйнувала впевненість індивідів в силі моралі та культури й цілком закономірним наслідком цього стала заява, озвучена науковим світом «після Освенцима», що подальше ігнорування комплексу онтологічних й антропологічних проблем стає небезпечним. В цій ситуації було прийнято рішення про зміну рефлексивного ракурсу, бо «людина вже не може упоратися з тим світом, який є творенням її рук [57, с.193]». Зміна ракурсу позначилася на відношенні до категорій «війна», «агресія», «життя». Попри те, що після Другої світової війни почалися відносно мирні десятиліття, проте, соціальний простір не міг існувати без військових конфліктів, адже вони завжди були територією викиду агресивності та реалізації влади над життям/смертю. Відтак, соціальним простором конфлікти, визнані в якості життєво необхідних, почали формуватися в формі певних симулякрів війни й кризи, штучність яких дозволяла ірраціональному виплескуватися на поверхню під контролем раціонального. Раціональне та інтелектуальне знову зайняли перші позиції.

Означені тенденції породили особливо запеклі дискусії, що закрутилися навколо феноменів науки та техніки, як явищ, що до певного часу вважалися нейтральними стосовно людини. Проте, прискіпливий погляд довів, що історія розвитку техніки та її взаємостосунків із людиною демонструє, що техніка, з одного боку, як результат творчості людини, полегшує її життя, звільнюючи від тяжкої фізичної праці, але, з іншого боку, вона є причиною знищення природи. Більш небезпечні наслідки мало розростання наукових знань і технічного оснащення життя для духовності та емоційності людини.

Соціальний простір, віддавши першість раціональності не усвідомив, що таким чином, він позбавив людину здатності сприйняття та розшифрування символів і божественних ідей. В свою чергу, відмова від традиційної культури на користь масової культури одночасно звільнила людину від забобонів й відсторонила від споконвічних духовних цінностей. Перерваність духовних і моральних традицій, психоемоційна залежність індивіда, що була спровокована технічними досягненнями, стали тією психологічною безоднею, в яку сковзала дезорієнтована людина. Найкращим метафоричним образом, який повністю передає сенс такої ситуації був презентований Ж. Бодрійяром, який заявив про поширення виду «людина перед телевізором [47, с.22]». Така людина, звикнув до постійного мерехтіння екрану, навіть при виключеному телевізорі, за інерцією, продовжує пасивно й байдужо вдивлятися в темний екран.

Вказаний образ дозволяє побачити, що зовнішньо динамічно еволюціонуюче суспільство другої половини ХХ ст., яке забезпечувало зростання добробуту мас і покращення умов їхньої життєдіяльності, в реальності залишалося статичним і регресуючим. Відповідно й світовідчуття й світопереживання перетворювалися на відчуття перебування в болоті, що заповнене хаотично підібраними елементами. Соціальні трансформації майже не зачіпали структурних основ системи, її економічного та ідеологічного балансу. Навпаки, усі реформаторські проекти були націлені на збереження цієї системи в тому вигляді, в якому вона перебувала, а, саме, в статичній рівновазі та стійкості. Зміни, якщо вони й відбувалися, не несли в собі нічого нового, неочікуваного, що й дозволило науковцям вести мову про соціальну інволюцію.

Таким чином, замість руху вперед, соціальний простір отримав приреченість на безкінечне та безглузде повернення в минуле, відтворення раніше створеного, на заміну якісних показників на кількісні. Й все це відбувалося на фоні зростаючої інфантилізації: сьогодні одне, завтра – інше, зовсім протилежне, без концентрації та усвідомлення, просто перехід від одного до іншого, що насправді іншим й не було, воно було призабуте, й так до безкінечності.

Подібна циклічність й монотонність існування породили вичерпання ресурсів і деградацію та спровокували переорієнтацію вектору індивідуального життя в бік відходу індивідів від застоюваних джерел соціальності. Соціальне життя все більше набувало характер інертного, центрованого на самому собі й все більше підносило розум й інтелект на вершину ціннісної ієрархії, а світопереживання людини все більше отримувало песимістичних відтінків. Індивіди ставали сторонніми стосовно один одного, а поняття особистості в соціальному дискурсі все частіше стало замінюватися концептом «лице», «обличчя» (Р. Гвардіні).

Поділяючи точку зору Гвардіні, доцільно зазначити, що перехід до використання вказаного концепту говорить не про піднесення людини, а про її обмеження, адже, по суті, виступає ознакою негативних змін. Людина вимушена відстоювати своє «обличчя», яке дозволяє їй залишатися людиною, протистоячи тій небезпеці, що йде від соціальної системи. Блукаючи соціальними лабіринтами, людина, в підсумку, опинилася наодинці з собою й почала виказувати наміри щодо звільнення від самої себе. Життя такої людини вже важко було назвати життям, бо «без заповідей, що диктують образ життя, воно стає неприкажним. <...> Неприкажне, незатребуване життя – більший антипод життя, ніж сама смерть [246, с.128]».

Отже, людина не стільки стала страждати від комплексу меншовартості, як їй стало дискомфортно від відчуття перебування в специфічній порожнечі: «віднині нами править порожнеча, проте така порожнеча, яка не є ані трагічною, ані апокаліптичною [198, с.24]».

Доволі швидко на порожнечу стали зазіхати нові постачальники традицій, бо, як відомо, святе місце порожнім не буває. Тож порожнечу, що лишилася після смерті Бога та втрати Іншого, діячі від ідеологічної сфери почали хаотично заповнювати новим змістом, незважаючи на його якість і цінність. Однією з перших, хто став претендувати на роль бога й носія допомоги, стала психологія. Людина, опинившись в порожнечі, перетворилася на жертву психотерапевтичних зусиль.

Пік популяризації психологічних практик прийшовся на 60-ті рр. ХХ ст. після чергового загострення кризового світовідчуття. Психологія на цій стадії еволюції людства, пройшовши вже декілька етапів власного розвитку, стала більше пропагувати самодопомогу, здійснювану під керівництвом фахівця. Проте, акцентуємо увагу, що організація життя людини за принципом «не бери у соціуму, а допоможи собі сам», є ознакою поширення анархії. Це означає, що соціальний простір не має можливості/не хоче надавати допомогу (О. Тоффлер). Індивід в такому випадку обирає варіант «допоможіть хто може» й починає діяти в просторі хаосу й персональної дезінтеграції.

Зростання в житті соціального простору об'єму та ролі психології в другій половині ХХ ст. можна назвати найбільшим «відходом від реальності». Психологія зайнявши місце релігії не дуже впоралася із задачею заповнення порожнечі, адже стала слугувати збереженню деформованого світу. Сталося це з причини того, що психологія є вершиною раціоналізації душі, тому ірраціональна душа залишилася без «лікаря», бо духовник і психолог – це лікарі різного інструментарію та рівня професіоналізму, тому-то й результат у них різний. Психологія проголосила індивіда першорядною проблемою, а домінування психоаналітичної позиції «життя як річ-в-собі», вивела соціальний фактор з кола впливових щодо вирішення цієї проблеми.

Психологічна практика виявилася не здатною зменшити відчуженість, й, навіть більше того, її розростання збільшувало відстань між індивідом і соціальним простором/Іншим. Й зовсім не випадково деякі американські фахівці (Д. Зерзан, Ф. Кушман, Ф. Рустан, Н. Сампсон, О. Тоффлер та ін.) впевнені в тому, що психоаналіз і психотерапевти винуваті у зростанні відчуження та дезінтеграції в американському суспільстві. Науковці відмічають, що психологи намагаючись вилікувати індивіда, навпаки, ще більше посилюють ті якості які й породжують проблему прагнення до атомізації й алієнації.

Вказаному прагненню сприяє природа стосунків між психологом/психотерапевтом і клієнтом. Вона є односторонньою: клієнт, як правило, говорить про себе та свої проблеми, а психотерапевт усіма можливими засоба-

ми намагається уникнути соціального контакту, не говорячи про себе. В діаді «психотерапевт/клієнт» не йде мова про емоційно-чуттєвий зв'язок на кшталт товаришування. Боротьба з відчуженням шляхом почасової оплати відносин за суттю є близькою до відносин «працівник секс-індустрії – клієнт». Вченими (Н. Аверіною, І. Блохом, І. Голосенко, І. Чудновим), які зосередили зусилля над розгадуванням таємниць даного асоціального явища, було доведено, що проституція ігнорує особистісне значення зв'язків (як сексуальних, так й ін.), які мають при ній місце. Вона деперсоналізує партнерів й зводить до ролі предметів, речей, за допомогою яких йде заробіток.

Про аномальність подібних відносин говорить й те, що працівник секс-індустрії й психотерапевт переживають щось схоже на шизофренію, різниця якої в наступному. Перший в процесі професійної діяльності розділяє душу та тіло, а другий – проводить межу між душею та розумом; у випадку з психологом клієнтом експлуатується розум, а у випадку з працівниками секс-індустрії – тіло. В обох названих типах взаємодії присутнє ігнорування моменту, представленого аристотелівською думкою «душа людини – це усе», через що душа залишається не задіяною та наодинці зі своєю порожнечою. В такий системі стосунків мова йде про відстороненість або те, що може бути охарактеризовано як «відчуження», хоча краще підійде «байдужість». Доцільно вказати що на подібній словозміні наполягав М. Кундера, а його підтримав Л. Свенсен. Вказані діячі не тільки вважають, що байдужість в ХХ ст. є синонімом «відчуженню», але й наголошують, що «байдужість вже стає суспільною рисою. Байдужість – єдине велике колективне страждання нашого часу [180]».

Окрім байдужості/відчуження послідовна психологізація соціального простору спричинила переживання негараздів як особистої проблеми й сформувала установку ймовірності її вирішення несоціальними способами, чим легітимізувала самотність, відчай та занепокоєння в житті індивідів. В результаті цього індивід зіткнувся ще з одним парадоксом: розгортання психології породило соціальне поневолення при одночасному запереченні соціального в тій його

го частині, що стосувалася повної та принципової відповідальності соціуму за нав'язані індивіду умови існування.

Показовими в цьому плані виглядають нововведення М. Селігмана, відомого авторством феноменів «синдрому навченої безпорадності» та «свідомого оптимізму». Американський дослідник з сумом констатував, що знецінювання релігії та втрата родиною соціально-корисних функцій в поєднанні зі зростанням індивідуалістичних установок типу «ти можеш це зробити», породжують безнадійність і самозвинувачення – «Це твоя провина, раз ти нічого не зробив».

Можемо сказати, що масштабність проникнення психології опосередковано продемонструвала факт соціальної дезінтеграції, бо соціум в її обличчі замість психічного здоров'я отримав збільшення кількості психічних захворювань і сенситивно-неспроможних індивідів. Також, можна відзначити, що починаючи з 60-х рр. ХХ ст. й до кінця ХХ ст., тобто за відносно короткий час відбувся культурально-аксіологічний зсув, який залишив свій відбиток на світопереживанні людини в формі байдужості, яка сама по собі взагалі заперечувала переживання.

Науковці відстоюють позицію що епоха байдужості розпочинається там й тоді, коли на зміну тотальності, уніфікації, жорсткого детермінізму та нормативності приходять пріоритети поліваріантності, альтернативності сценаріїв життєпроживання. Процес наростання байдужості двосторонній: як тільки-но починає зростати байдужість індивіда й він втрачає те еротичне бажання бути в соціумі, про яке вели мову античні філософи, тоді й соціальний простір поступово стає все більш байдужим (хоча, вважаємо, можливий і зворотній варіант). Підсумок розгортання байдужості в світі – в соціальному просторі плавно наближаючись до нульової відмітки, зникає зона чуттєвості.

Крім власне розчарованості індивіда в соціумі, опосередковано на процес зникнення зони чуттєвості вплинули вже згадані досягнення в науково-технічній сфері, а саме, поява робо техніки, в галузі якої було спроектовано механізми з високою чуттєвістю, що можуть сприймати й відчувати. Подібні розробки, з одного боку, стали видатним досягненням, а з іншого боку, людина че-

рез незатребуваність почала частково втрачати деякі сенситивні здатності. Особливо помітним така тенденція деградації стала після появи андроїдів, здатних більш чітко та точно відчувати навіть не виказане бажання.

Втрата чуттєвості мала декілька негативних наслідків, але зупинимося на одному, доволі важливому, проте, часто ігнорованому науковцями (виключення публікації Ж. Ліповецьки, Г. Тульчинського, М. Епштейна). Існування в соціальному просторі означає межування. З одного боку, це перебування в світі та соціумі, а з іншого – це перебування поза його межами. Дотикова чуттєвість дозволяє людині розумно проводити межу між селфом і світом. При втраті дотикової чуттєвості, сентиментальності через нерозумність у відмежуванні від світу втрачається і життя. Людина без чуттєвості не відчуває болю, позбувається відчуття межі недоторканного, відтак, їй загрожує занурення в зло та смерть, бо «дурість – недотримання межі, а смерть – її остаточно втрата [392, с.28]». Про це в свій час попереджав Ж. Ліповецьки відзначаючи, що випадіння чуттєвості та сенситивності за межі життя є показником, що життя вже не має [198, с.67].

Можна заперечити, що часткова втрата людиною чуттєвості не означає що соціальний простір її також втратив. Й дійсно, у соціального простору є власне чуття, але наприкінці ХХ ст. воно теж «постраждало» від психологізації. Так, закладена психоаналізом практика слухання стала доброю основою для розростання в суспільстві «після Освенциму» дистанціювання. До середини ХХ ст. тактильність, дотиковість були одними зі складових побудови людських стосунків, переживання життя й формою комунікації. Відстороненість перетворилося майже на норму, примусивши суспільство віддати шану зору та слуху, залишивши в полі соціального простору лише соціальні дотики. Втрата тілесно-контактної дотиковості не могла не відобразитися на стані суспільства. Вихід з моди «touch art» потягнув за собою втрату теплоти людських стосунків, бо теплота – це якість поверхні, а не глибини, будь-то соціальної чи індивідуальної.

Таким чином, зміни в світосприйнятті призвели до втрати одного з каналів інформації та комунікації. Усунувши дотиковість і чуттєвість соціальний простір межі ХХ-ХХІ ст. втратив й зв'язок між нею та тактовністю. Тактовність

трансформувалася в уміння тримати дистанцію між людьми без дотиків. Дотик і дотикова чуттєвість до Іншого, як й Інший, зникли, тягнучи за собою повільне зникнення соціального життя. Це добре ілюструється поширеністю в соціальному просторі в останні роки давньоримського принципу невтручання «*Noli me tangere*», дотримання якого відчувається в формі збільшення дистанцій між індивідами, адже в буквальному перекладі звучить як «не чіпай мене, не торкайся мене» й практично означає «зберігай стосовно мене байдужість», «будь байдужим». Спочатку це сприймалося як втрата, а згодом перетворилося на перевагу, бо людина перестала відчувати біль від стосунків. Історично так склалося, що переживання болю (ініціація, тортури й т.ін.) надавало новий досвід й формувало можливість набуття нової самосвідомості та самопрояву. Біль звільняє людину від порожнечі, що іноді заповнює до крайньої межі. Людина, позбавившись відчуття болі, зачарувалася собою та ідеєю болі й це знайшло свою реалізацію у захопленні різного роду варіантами тілесного стайлінгу.

Деградація чуттєвості та виведення болю поза зону людського існування ознаменувало початок суспільства, позбавленого мотиваційного потенціалу підштовхування до життя в ньому. Соціальний простір змінився й став місцем де «відчувається чарівний та знеболюючий затишок, дивно розчинений в повітрі [396, с.484-485]». Існування без болю корпускулює людину, позбавляючи її простору реальних переживань, породжуючи ностальгію за болем. Масштабна анестезія спровокувала ситуацію в межах якої смерть залишилася єдиною подією, що підпав під дію часткового знеболення, зберігала характеристику потягу. Смерть перетворилася у невиразну абстракцію, тим самим спричинивши зникнення жаги до життя в соціумі й відчуття життя, а інстинкт виживання, через незатребуваність, дійшов до критичного мінімуму.

Виведення болю з життєвого простору особистості та поширення байдужості в соціальному просторі стають знаковими моментами в світовідчутті й світопереживанні кінця ХХ ст. Окрім всього вже вказаного, разом зі втратою болі людина стала втрачати відчуття щодо власних меж, кордонів своєї індивідуальності, кордонів за які виходити небезпечно для самої людини. Стирання з

існування індивіда смерті й болю означило перемогу порожнечі, адже біль – це є характеристика повноти екзистенції. Там де біль відсутній, панує вбивча нудьга. Виведення болі за межі людського деперсоналізувало індивіда, а в поєднанні з раціоналізацією стало одним з факторів атомізації та автономізації, які означають що одні індивіди з легкістю заміняють інших.

Соціальному простору доволі вигідно було анестезувати територію концентрації соціальних сил, адже соціум зразка XIX-XXI ст. однією з цінностей назвав соціальну мобільність. Анестезування на соціальному рівні винне в тому, що стан «емоційної анемії» (Д. Рісмен) спровокував появу нової якості – хвилину готовності людини змінити усе, що можна змінити. Це пояснюється доволі легко: якщо людина позбавлена чуттєво-емоційного елемента життя, то вона також позбавлена прив'язаностей чи зобов'язань. Такий стан речей дозволяє стверджувати, що суспільний розвиток при зростанні байдужості в соціумі є прикладом інверсії, коли рух уперед йде через «відштовхування».

Отже, сила байдужості стала єдиним об'єднавчим ресурсом. Емоційна анемія, байдужість спровокували ситуацію, що будь-які смаки та форми й види існування, які представлені в соціумі, були визнані прийнятними й отримали «добро» на існування в еkleктичному поєднанні.

Байдужа стосовно Інших й фізично розвантажена досягненнями НТП людина переорієнтовується соціальним простором на надмірність і розкіш. Більш того, ці два орієнтири стають екзистенційною необхідністю, а зачарованість ними перетворюється на визначальну характеристику людини як гедоніста. Якщо звернутися до історії становлення гедонізму, як типу моральної позиції, що визначала специфіку поведінки людини, то можна побачити, що в Античності гедонізм фактично визнавався основою для дезертирства з полісу, з місця, яке визначало сам факт існування грека. Запроваджуючи певну систему правил суспільство регулює життєдіяльність індивідів й за допомогою нормативів і законів вирішує, в якому ступені воно здатне дозволити окремій людині бути самою себе, винагороджуючи за бажане чи караючи за небажане.

В ХХ ст. гедонізм перетворюється на один з атрибутів суспільства споживання, навіть попри те, що він як цінність і показник морального хаосу, виступає в якості провокатора руйнування соціальної тканини. Апологети гедонізму ігнорують факт, що насолода без боротьби чи праці – це примітивна насолода, підсумком якої стає перенасичення, яке підштовхує до негативу й, як наслідок, огиди до Іншого і, врешті-решт, знов-таки до самого себе. Через «мовчання» моралі індивід починає звинувачувати всіх і вся у власних проблемах й у нього виникає сукупність деструктивних бажань, а саме: помсти, озлоблення, ненависті, огиди, всього того, що позначається як «ресентимент», як «самоотруєння душі [375, с.13]».

Байдужість означає, що організм чуттєво є мертвим й знаходиться на штучній підтримці. Такий організм здатний лише пасивно споживати, перетворюючи надмірне споживання в соціальну модель нервового захворювання – «булімію», хворобу, ознаками якої вважають ненажерливість і всеїдність, з наступним виверженням усього спожитого, адже організм через втрату функції контролю вжитого не здатний відчувати насиченість, й в такий спосіб намагається хоч якось подати сигнал SOS. Так от, якщо перейти з фізіологічної площини на моральну, то подібна «булімія» фактично є синонімом концепту «гіпергедонізм».

Звертаємо увагу, що гіпергедонізм проявив себе теж в 60-ті рр. ХХ ст., коли в відбулося перетворення гедонізму на основну етичну установку споживчої ментальності. Саме в цей час він став нео-варіацією патологічного прагнення людини до споживання задоволень, насолоди, розваг. З цього моменту, при орієнтації на гіпергедонізм, індивідами ігнорується застереження Б. Паскаля, що «недобре бути занадто вільним. Недобре мати усе необхідне» [256, с.92], бо надлишок завжди викликає негативність у різних варіаціях і формах. В цей же період відбувається розмивання кордонів між усілякими умовностями, втрачаються звичні структури та форми, які замінюються формулами. Відповідаючи на зростання байдужості, поширення гіпергедонізму, індивід однією з пріоритетних задач визначив для себе досягнення абсолютного індивідуалізму, а для

соціального простору, відповідно, в якості задачі було приписано – «підживлювати егоцентризм індивідів». В рамках вирішення поставленої задачі соціальні інституції від яких залежить формування егоцентризму (ЗМІ, система освіти та ін.) об'єднали свої зусилля й результат був отриманий доволі швидко. Все чіткіше сконцентрованість на селфі перетворювала суспільство на простір, утворений сукупністю безнадійно зациклених на собі індивідів (Ж. Ліповецьки, О. Тоффлер та ін.), провокуючих категоричне заперечення форм соціальності, відомих у минулому (З. Бауман). Але одним з найголовніших результатів, якого досяг соціальний простір, стала відмова значної кількості людей від досягнення перспективних цілей заради отримання негайних результатів.

Зростання байдужості, індивідуалізму та егоїзму принесло в світопереживання здобутки й втрати. До здобутків, в першу чергу, належить свобода, незалежність і терпимість стосовно проявів інших варіацій індивідуалізму. Головною втратою з позиції соціальності стало розгортання культури нарцисизму із домінуванням егоцентризму (Кр. Леш, Дж. Твенж). О. Панаріним, задля опису вказаної тенденції та для позначення покоління егоїстів, було введено в науковий дискурс концепт «юнаки Едипа». Панарін вважає, що велика кількість егоїстів, як правило, з'являється після пасіонарного перегріву, коли починається рух системи до спрощення та виникає «рішучість порвати усі успадковані соціальні зв'язки, в оформленні яких Я, як свідомий агент, особисто не брав участі [253, с.119]».

Самовдоволений індивід не потребує Іншості, він впевнено ходить по колу власного егоїзму, забуваючи, що «замкнутість <...> дорога в нікуди, безповоротне занурення в себе» [246, с.134], що породжує спустошення й перетворення в Ніщо. Втративши Іншого та допомогу у впорядкуванні душі, залишившись на самоті, індивід втратив себе й цілісність свого селфу. Значимий Інший для селфу завжди виступав зразком порівняння: якщо є збіг зі зразком – ідентичність позитивна, якщо не має – ідентичність негативна. Неможливість ідентифікації призводить до суперечок і спричинює появу «людини, яка розбігається» (О. Куракіна, Є. Нікітіна).

Здається, що «людині, яка розбігається» живеться доволі легко. Індивід має здатність під тиском обставин просто переходить із одного життєвого проєкту в інший. У реальності подібної легкості не спостерігається, бо не вписуючись в «життєвий проєкт», запропонований людині Ж.-П. Сартром, вона стикається з кризою самоідентифікації. Заради збереження хоч-якоїсь частинки власного селфу людина починає обирати серединність як орієнтир для існування. Серединність також виступає причиною соціальної стагнації та фактором розвитку соціальної девіталізації. Серединна людина, через «віддаленість» зовнішніх ідеалів для наслідування, виступає сама для себе ідеалом. Серединність руйнує взаємозв'язки: Інший стає зрозумілим, він не зачаровує таємничістю, адже він такий самий як селф. Проте, справжній селф ніколи не може бути ідентичним Іншому, тому суб'єкт вступає в конфлікт з соціальним простором, який намагається увігнати його в обов'язкові для усіх рамки. Індивіди все частіше відчують огиду до самих себе. Й це стає зворотною стороною індивідуалізму: людину не вдовольняє її селф та тіло, людину заворожує тінь, вона прагне смерті та виходу за межі соціуму.

Й останнє, що хочеться відмітити в аспекті розкриття суті світовідчуття межі ХХ-ХХІ ст. Гедоністичне мислення та гедоністична система цінностей, окрім вже вказаного, переорієнтовує індивіда на евтаназійну парадигму існування (життя повинно надавати насолоду, в іншому випадку – треба життя припинити). Евтаназія – це вибір між смертю страшною, болісною та смертю швидкою й легкою. При евтаназії основне питання звучить як: «Чи надати право іншому вбити себе?». Однак, при відсутності Іншого залишається лише один вихід – вивід себе за межі соціального простору шляхом соціальної девіталізації.

Підсумки. ХІХ та ХХ ст. стали добою постійних переходів від однієї до іншої системи ціннісних орієнтирів й це не могло оминути світовідчуття та світопереживання. Розглядаючи основні тенденції в світовідчутті пост-Просвітництва можна вказати на перманентність змін в головуванні раціональ-

ного та ірраціонального та складності, які в зв'язку з цим виникли (фактична фрагментація доби, суспільної й особистої свідомості).

Постійна зміна в головуванні раціональне/ірраціональне в поєднанні з НТП і економцентризмом, в цілому, ускладнила соціальний простір й забарвила світовідчуття й світопереживання пост-Просвітництва в гаму байдужості, гіпергедонізму, егоїзму та нарцисизму. Надлишкова раціоналізація, яка вийшла на першій позиції в другій половині ХХ ст., не тільки не допомогла людині у впорядкуванні власного життя, але, навпаки, посилила суперечливість існування та поглибила кризу селфу. Сукупність окреслених моментів спровокувала посилення у індивіда бажання щодо відходу від соціальності, в глибини якої він занурювався протягом ХІХ-ХХ ст.

Саме в контексті останнього можна вести мову, що індивід, проходячи через різноякісні етапи пост-Просвітництва, фактично більшу частину часу перебував в якості аномійної та орієнтованої на автономність особи. Сконцентрувавши в собі вказані риси, людина втратила чуттєвість щодо існування інших людей та майже позбавилася усіх зобов'язань стосовно соціального простору. Зникнення чуттєвості, а з нею й болю з життєвого простору особистості, стає знаковим моментом у світовідчутті другої половини ХХ ст., адже означило перемогу порожнечі та вказало на брак повноти екзистенції. Найбільш суттєвим наслідком поєднання різних за фактурою елементів стало те, що зсув в світовідчутті людини все більше відбувався в бік наростання втоми від соціальної динаміки, нестабільності та глибини.

2.2. Соціальна девіталізація особистості в контексті суспільства споживання

Трансформації в світовідчутті, що були описані вище, не можливо відірвати від трансформацій суспільства, що відбувалися протягом ХІХ-ХХ ст. Пам'ятаючи про те, що «наша епоха з її загадковими безоднями [377, с.15]» діє непередбачувано, не можна заперечувати закон, за яким, на основі старого,

спочатку майже не помітно й дуже повільно в соціальному просторі йде вироблення тих нових елементів, які в майбутньому будуть складати його систему.

Історичні екскурси, які були наведені раніше й будуть включені дещо пізніше, покликані стати основою для підтвердження того, що складові елементи епіфеномену соціальна девіталізація особистості завжди були присутніми в нетрях соціального простору. Утім, вони є також матеріалом, який демонструє, що вихід зазначеного епіфеномену з латентного стану відбувся за умови збігу певних обставин, де першорядною умовою стало становлення суспільства споживання з характерно високим рівнем вертикальної й горизонтальної соціальної мобільності. Саме вертикальну мобільність можна вважати винною в безпрецедентній нестабільності усіх складових новітнього соціального простору, адже вона передбачає не тільки наявність «соціального ліфту», але й «вхід-вихід» індивідів за межі соціального простору.

Нагадаймо. В традиційному суспільстві життєві рамки встановлювалися звичаєм і ритуалом, а сам процес життя індивіда був інтегрований в систему соціальних взаємодій. Втім, неможна однозначно ідеалізувати традиційне суспільство й вважати еталоном прояву соціальної міцності й високої соціальної вітальності. В принципі, у традиційному суспільстві був дуже низький рівень взаємозалежності, навіть попри те, що воно передбачало общинне існування людини, адже людина в цей час в межах власного домогосподарства виробляла для себе все те, в чому мала найбільшу потребу.

Процес переходу від традиційного до індустріального суспільства розпочався з духовної переорієнтації: від ціннісної раціональності до цілераціональності, від світоглядного знання до науки й техніки, від сільських форм життя до міських. Про це в різний час вели мову Т. Адорно, Д. Белл, Д. Макдональд, М. Маклюен, Х. Ортега-і-Гассет й ін., особливо акцентуючи на тому, що еволюція суспільства супроводжується великими труднощами та жертвами.

Утім, історична справедливість вимагає, визнати, що О. Шпенглер був одним з перших дослідників, який вказав на розгортання цивілізації як показника вгасання традиційного духовного ядра, яке визначає спосіб реагування

конкретного суспільства на інновації, а також, відповідно, забезпечує адаптаційні механізми й можливість пристосування до мінливих умов існування. Вихід на домінуючу позицію економцентризму, як стилю мислення та стилю життя [330, с.43], також зіграв свою роль у зміні ціннісних орієнтирів, хоча навіть за таких умов домогосподарство, на відміну від виробництва індустріального суспільстві, продовжувало зберігати свій рівень взаємозалежності.

До кінця XVIII ст. процес масового відриву населення від своїх коренів мав локальний характер й мережа міст встигала плавно асимілювати зростаючу хвилю переселенців, зберігаючи при цьому міську культуру та традиції. На початку XIX ст. процес урбанізації надзвичайно прискорився й крім стрімких темпів індустріалізації та збільшення продуктивності праці додалося ще й загальне прискорене зростання населення в країнах Європи. Саме сукупність означених процесів перелицювала суспільний порядок й забезпечила суттєві зміни, спровокувавши зародження нового елемента соціального простору – «маси» з усіма її супутніми ознаками: масова свідомість, масова культура й масове виробництво.

В рамках традиційного суспільства кожен індивід мав своє місце, а для суспільства в розрізі «масового» головною проблемою став «пошук цього місця [246, с.16]». З самого початку свого зародження «маса» однією з задач для себе поставила формування фіктивних спільнот. Потреба в цьому виникла через те, що селф людини традиційно формувався в спільноті, а спеціально змодельовані, привнесені культурою мас механізми й форми покликані були виконувати роль зламу та переформатування селфу, а на ділі означали одне – початок кризи в суспільстві.

Х. Ортега-і-Гассет наголошував, що кризовість як риса суспільства початку XX ст., виступаючи характерною рисою екзистенції, бере свій початок в епоху Просвітництва, адже саме на цей період історії людства припадає початок спершу майже непомітного, а в останній третині XIX ст. дуже потужного повороту до минулого, до стану «варварства». Одним з факторів варваризації став перехід від головування в соціумі обраної меншості до головування маси,

натовпу (нагадаємо, що для Ортегі поділ на масу та меншість не співпадає ані з поділом на соціальні класи, ані з ієрархією). Ортега пише: «Люди, що складають ці натовпи, існували і раніше, але не були натовпом. <...> Раптово вони скупчилися, і ось ми бачимо стовпотворіння <...>у першому ряду, на кращих місцях, уподобаних людської культурою, і відведених колись для вузького кола – меншини [246, с.17]». Уникнути потрапляння в натовп в силу дії маси не вдалося практично нікому. Проведене Х. Арендт дослідження тоталітарних рухів добре доказує, що навіть розвинутий індивідуалізм і культурна витонченість не можуть стати завадою на шляху розчинення індивіда в масі. Більш того, Х. Арендт довела, що в певних соціальних умовах вони не тільки не попереджають, але навіть заохочують саморозчинення в масі [11, с.421].

Умовою існування «маси», згідно концепції Ортегі, є панування ідеї рівності та вседозволеність, а типологічними рисами: численність, здатність до скупчування, неспроможність виділення зі свого середовища найбільш яскравих представників, затвердження пересічності як норми, споживацтво, переформування ідей еліти у «вірування», діонісійського початку у сферу Танатосу. На місце окремої особистості стає «індивід». Взагалі-то, якщо спробувати провести «водорозділ», то особистість є якісною характеристикою. Особистість протистоїть масі. Індивід є кількісною характеристикою та виступає як частина маси. В дійсності індивід думає тільки про себе, його метою є пристосування до обставин й це є необхідним для успіху. Мета особистості поліпшення себе і світу. Відстоюючи своє право на унікальність, на своє бачення світу, на свої переконання, смаки, особистість переходить в стан постійного конфлікту з Іншими.

Економцентрований соціум зацікавлений в індивідові лише як у деталі загального механізму, в якому, для того щоб численні компоненти легко притиралися один до одного, вони повинні бути стандартними й взаємозамінними. Так само й алгоритм досягнення життєвого успіху, розроблений соціальним простором, в якому концентруються маси, також став вимагати добре розвинутого механізму пристосування до різних обставин і до великої кількості людей. Унікальна, конфліктна, непередбачувана особистість заважає економічному

процесу, а тому така особистість або «підганяється» під стандарт, або переходить в категорію маргіналів й опиняється за межею суспільства. Тож, економочентрований соціальний простір став вимагати від індивіда вміння перебирати на себе різноманітні типові ролі, встановлені суспільним етикетом.

Тож, не випадково Ортега був впевнений, що «людей» в соціальному просторі не залишилося, а є лише маса, як інверсія особистості. Соціальний простір, який складається виключно з маси, не передбачає колективізму, адже він є сукупністю «мовчазної більшості» (Ж. Бодрійяр), індивідів, які можуть ніколи не зустрічатися. Маса, за словами Ортегі, представляє собою «слабку в розумовому відношенні істоту», яка спирається на доволі примітивну «операційну систему». У випадку зустрічі з чимось раніше невідомим ця істота втрачає здатність до ідентифікації. Підкреслимо, людина маси – це індивід, який майже втратив ідентичність, як персональну, так і соціальну.

Отже, натовпи усереднених людей-без-обличчя, «людей-маси», дотичних лише зовнішньо, стали просочуватися в усі сфери життєдіяльності суспільства, розростаючись як новоутворення зі специфічними рисами. Абсорбувавшись в масу, людина відчуває, поводить ся й діє абсолютно не так, як це було їй притаманно доки вона була сам собою і дотримувалася певних історико-культурних традицій. Людина маси є всім їй, водночас, ніщо, тому маса не є зібранням людей без якостей, вона – це більшість без якостей. Їй знову можна побачити негатив від відсутності Іншого. Витіснивши соціальну більшість, людина маси втратила опонента-Іншого, а тому їй не має з ким змагатися. Звідси у індивіда виникає й розвивається апатія й появляється бажання втечі, спочатку від нудьги, як часу, а пізніше нудьги як себе, а на ділі це більше є втечею від соціального простору.

Зауважимо, масове суспільство викликало до життя масову культуру. Маскульт на перших етапах свого поширення сприймався науковим співтовариством та інтелігенцією як аномалія, як порушення певної норми. Він розглядався в якості специфічного стану культури, який більше не був відповіддю на кризовий період розпаду змістовних рівнів традиційної культури. Усі сподівалися,

що маскулът є ознакою перехідного періоду й, в підсумку, соціальний організм знайде можливість для позбавлення від нього або шляхом культурного «лікування», або як аномалія, він сам вирівняється й знову стане нормою.

Масова культура доволі еkleктична й внутрішньо суперечлива, адже виникла для поширення продукції індустріальної цивілізації й була товаром, а, з іншого боку, вона фактично з'явилася для компенсації розпаду доіндустріальної, традиційної ідентичності та заради виробництва нової. Масова культура народилася в той момент, коли протистояння між матеріальним і духовним закінчилося перемогою матеріального в формі цивілізації, а саме коли «систематичні інверсійні процеси повернули людство до сутінків богів, а відповідно, й до актуалізації демонів і драконів, що викликали до життя цілий інститут їхньої інституалізації [166, с.878]». Тож, при аналізі психологічних і соціально-психологічних складових масової культури, можна відмітити, що вони одночасно звільняють людину від пут і залежностей попереднього порядку й створюють більш універсальні способи контролю та підпорядкування. Все це так чи інакше підштовхує до думки, що масова культура, балансує на межі між опозиційними характеристика, формує «індивіда межі».

Масова культура санкціонує задоволення різних соціальних уподобань в межах певного набору «для споживання», який умовно можна вважати традиційним. Індивід намагається вдатися до самоуправління, а маскулът створює ілюзію простору для таких дій. Індивід, гнаний цінностями масової культури, перетворюється на автомат позбавлений волі, але наділений усвідомленням нескінченно збільшеної могутності. Людина не контролює себе, вона не обирає те що їй забажається, вона діє виключно в межах можливого вибору, надаваного маскулътom та суспільством споживання.

У 1961 р. *Девід Рісмен* відмітив, що в контексті становлення масового суспільства починаючи з 30-х рр. ХХ ст. в соціальному просторі збільшувалася кількість зовнішньо орієнтованих індивідів, принципом життя яких було «світ як сукупність моїх відчуттів». Такий принцип став основою твердження, що значна частина людства в 50-ті рр. ХХ ст. представляла собою єдине, реально

пов'язане тіло, особливістю якого стала поява загального «чувствліща (sensorium commun), внаслідок чого кожний одиничний поштовх відчутно призводить всезагальну дію [300, с.555]».

Загальне «чувствліще» можна назвати територією, яка детермінує голод і породжує ненаситність, «матеріальну булімію». Е. Дюркгеймом існування останньої визнавалося ознакою хворобливого стану, адже на думку вченого ненажерливість переводить мету в категорію «недосяжна», а біганина за нею фактично означає тупцювання на місці, бо скільки би не пройшла людина – кінця не видно, тож мета починає дорівнювати постійному невдоволенню. «Будь-яка жива істота може жити, – писав Дюркгейм, – а тим більше відчувати себе щасливою тільки за тієї умови, якщо її потреби задоволені достатньо. В іншому випадку, тобто якщо жива істота вимагає більшого чи просто іншого, ніж те, що знаходиться в її розпорядженні, життя для неї неминуче стає безперервним ланцюгом страждань. Прагнення, що не знаходить собі задоволення, неминуче атрофується, а через те, що бажання жити є по суті своїй похідним від усіх інших бажань, то воно не може не ослабнути, якщо всі інші почуття притупляються [121]».

Такий стан речей до певного моменту задовольняв індивідів, проте Друга світова війна й зміни в світогляді й соціальному просторі не могли обминути феномен маскульту. З середини ХХ ст. розпочинається процес, означений *Олівіном Тоффлером* як «Третя хвиля», який змінив мету й переорієнтував соціальний простір на демодернізацію та демасовізацію. Якщо ж конкретизувати, то переломним моментом в еволюції маскульту та масового суспільства вважаються 60-ті рр. ХХ ст., час який ознаменувався припиненням роботи усього, що було створено індустріалізацією. По суті, масова культура з цього моменту стала прикладом історичного камуфляжу, описаного Ортегою як «реальність, яка опиняється іншою, ніж здається. Вигляд її, замість того, щоб виявляти, приховує її сутність. Й тому легко обманює [246, с.129]». В підсумку, підлаштовуючись під змінені соціальні вимоги, з 60-х рр. ХХ ст. масова культура все частіше стала номінуватися як «популярна». Остання в поєднанні з економцентризмом

перетворила світ на простір браку вічних цінностей, в якому справжнє життя ліквідується роботою, яка вимотує, та заміщується беззмістовним циклічним споживанням. Соціальний простір стає «суспільством споживання».

Отже, з вище викладеного виходить, що в межах соціального простору відбулося ряд суттєвих змін. По-перше, масова культура трансформувалася в «популярну», яка більше залежить від культивованих тенденцій і смаків й має більш індивідуалістичний характер. Можна сказати, що це стало закономірним наслідок закономірного процесу, бо при зникненні соціальної основи (а в даному випадку індустріального суспільства), повинні зникати й феномени, які на її основі сформувалися. Хоча, не будемо категоричними, й зазначимо, що стосовно маскульту згаданого зникнення не зафіксовано, а тому можна передбачити, що той феномен, який його підживлював в індустріальну добу або залишився не ушкодженим, або, що ймовірніше, мутував й, таким чином, адаптувався до нових умов нового соціального простору. По-друге, масове суспільство після втрати маси як такої, трансформувалося в суспільство споживання, орієнтири якого визначаються тенденціями популярності та попиту серед споживачів.

Попри заявлений в якості орієнтиру суспільства споживання індивідуалізм, життя людини в його межах залишалося чітко регламентованим соціальними стандартами, темпами й, навіть, стилями життя. Тобто, вибір, як й свобода, у індивіда в соціальному просторі даного типу суспільства в наявності, проте вони «в межах допустимого». Людина за такого стану речей навчилася «грати в ігри, які їй нав'язувало суспільство, пристосовувалася до відведеної їй ролі, дуже часто ненавидячи все це й відчував себе жертвою тієї системи, яка підвищувала її життєвий рівень [318, с.205]». Утім, в сформованих умовах навіть індивіди фактично нівелювалися, перетворившись на істот. Долі таких істот перетворилися на набори штампів, їхні інтереси стали виключно матеріальними, їхнє життя було визнано прикладом існування біологічного виду, для якого основними потребами стали фізіологічні.

Суспільство споживання своїм плюралізмом, крім усього іншого, надало можливість обирати шлях деградування й сприяло присутності в соціальному

просторі двох протилежних позицій індивідів: активної та пасивної. Людина опинилася в ситуації розколу, бо виробництво та споживання вимагали активності, єднання й розчинення серед Інших, водночас, повертаючись додому людина, навпаки, повинна пасивно обирати серед затвердженого суспільством споживання набору речей, ті, які необхідні їй та її родині.

Взагалі, відмітимо, що сама соціальна поведінка змінила свою суть й через домінування економцентризму, яке вже неодноразово згадувалося, стала сукупністю угод і домовленостей. Звісно це потягло за собою нові моделі встановлення стосунків, а також викликало стресові ефекти й певну аномальність. Результатом вказаного стало те, що суспільство, яке протягом історії свого існування стимулювало та заохочувало конформний спосіб життя, підтримувало поведінку, що відповідає нормам домінуючої культури, після переходу зі стану традиційного, через індустріальний до постіндустріального, надалі вже не могло відтворювати століттями відпрацьовану схему. Суспільству стали «заважати» різні форми соціальної патології (про це детальніше в 2.3.)

Отже, фактично, незважаючи на позитив, який принесла з собою індустріалізація в соціальному просторі також закріпилися й негативні елементи. По-перше, «індустріальна революція <...> зруйнувала основи, що були підґрунтям єдності суспільства, створюючи стиль життя, наповнений економічною напругою, соціальними конфліктами й психологічним нездоров'ям [318, с.78]». Нагадаймо, в той момент, коли на історичну арену вийшла маса й суспільство було означено як масове, відбулося зникнення того автономного індивіда, який тільки-но почав відчувати смак незалежності. З першого виникало друге. В соціальній тканині через втрату значної частини зв'язків, які об'єднували особисту свободу та суспільну ефективність, стали з'являтися «прогаліни», що вимагали заповнення. В якості останнього були обрані матеріальні речі та системи, які заміняли близькі стосунки. Третє, індустріальна доба змусила людину вести боротьбу за існування, до якої вона не звикла, адже раніше, в традиційному суспільстві, це відбувалося більш природно і в спільноті, а не поодинці, проте, в масі.

Виробництво мас було обов'язковою складовою частиною індустріального виробництва. Так тривало до кінця 50-х рр. XX ст., до точки біфуркації, символічного піку сили, сконцентрованої в масі людей, до моменту початку фази популярної культури, що передбачала високий рівень комунікативності. Суспільство споживання, а за ним й популярна культура, основною опорою проголошують безмежні бажання людини. В ці роки відбувається перехід класичного капіталізму з аскетичної, трудової фази в гедоністично-споживчу, а маскульт з машини, що знищує духовне ядро, виробляючи та продаючи виключно товар, перетворився на частину «soft power», яка стала формою нетрадиційного тиску.

Акцентуємо увагу на одному важливому моменті. На перших етапах еволюціонування «маса» не була апатичною, навпаки, вона була доволі-таки активною, хоча її поведінка й була зазвичай спонтанною, елементарною та, до певного часу, не організованою (зазначимо, в момент внесення елемента координації та організації маса стає соціальним рухом). Одночасно, в середині маси почали зароджуватися різновекторні тенденції, як центроспрямованого, так й центробіжного типу. Різновекторність всередині маси й стала тією підставою, що дала поштовх до зворотного щодо уніфікації/масовізації процесу, означеного Тоффлером в якості контртенденції.

Найбільшій точки свого розвитку контртенденція ще не досягла, проте, на даний час, вже можна констатувати, що за останні десятиліття відбулося розгортання специфічної складової ментальності⁵ суспільства споживання, яка здебільшого представлена напруженістю, екстремальністю, епатажем, мозаїчністю. Смісловий простір нової складової був повернутий в бік хаотичності й став претендувати на роль «іншого порядку», такого, який пов'язаний з модифікованими інстинктами й проголошенням різноманіття смаків і манер аж до вседозволеності.

⁵ Представники школи «Анналів» вводячи в науковий дискурс концепт «ментальність» вважали, що вона є утворенням рухливих атрибутів формування та трьох ментальних структурних зрізів. Перший зріз діє на рівні індивідів. Він є поверхневим, короточасним, й таким, що виник в результаті скороминущих реакцій. Другий – середній зріз, більш тривалий, що існує на рівні не лише індивіда, але й на рівні соціальної групи, або генерацій. Третій, найбільш глибокий зріз «темниці темних часів», не трансформується зі зміною поколінь, а надає кожній фазі етнокультурної історії специфічного колориту, просочуючись на поверхню в формі міфів й архетипів.

Відчувши певну силу, нова складова ментальності, взявши на себе роль провідного джерела зміни цінностей, переорієнтувала соціальний простір та індивідів в бік абсолютизованої свободи. Все, згідно вказаного орієнтиру, стало рухатися в глибини: соціум занурювався в аномію, перманентні кризи та масштабну структурування, а індивід – уходив в глибини себе. Ці заглиблення об'єднувало одне – в обох випадках з поля зору випадав Інший.

Проголосивши свободу найвищою цінністю, нова складова ментальності «забула попередити» про зростання масштабу негативних для соціальності наслідків: відчуженості, дефіциту міжособистісних зв'язків, їхньої нестабільності та невизначеності. Також з поля зору випав факт, що все це відбувалося в умовах все більшого ускладнення й структурування соціального простору.

Індивід, існуючи в соціальному просторі перманентних криз, «коли порушені усі мислимі табу й ґрунт уходит з-під ніг» [322, с.303], переживаючи нестерпні душевні муки, вимушений «шукати нову точку опори – власну [322, с.303-304]». Тож цілком очікуваним стало те, що в 70-х рр. ХХ ст. у США та Західній Європі, окрім вже існуючих на той момент різноманітніших субкультурних утворень, виник ряд нових рухів об'єднаних ідеєю «зеленої хвилі», суть якої – навчитися виживати. Вказана ідея об'єднала нову екологічну свідомість, «екологію тіла», практику «зеленої медитації». При відсутності чітко означеної еталонної системи координат нові рухи стали першим дзвіночком, сигналом, що індивід обдумує варіації зміни життя й переорієнтовується на інші варіанти співіснування з соціальним простором.

Відчутнішою ставала й тенденція, за якою соціальний простір все більше перетворювався на складну конструкцію, що формує світ відокремлених меншин й складається з «племен» (Ж. Делез, Ф. Гваттарі), «нових кочівників» (О. Тоффлер) та ін. Субкультурні течії та рухи, як відомо, не виступають антагоністами домінуючій культурі, вони розвиваються паралельно. Це дозволяє вести мову про одночасне проходження двох взаємодоповнюючих процесів: інтеграції та диференціації. Не можна ігнорувати й того, що демасивізація, як контртенденція, відкрила індивідам моду на експерименти, метою яких було

названо пошук власного селфу й відокремлення від маси-натовпу. Парадоксально, але особи, які звикли до перебування в натовпі, відчувши що зміни відбуваються, спочатку розгубилися, а трохи оговтавшись почали пошук нового образу існування, такого, що не є масовим по-суті, але за основою є таким. Така прага за масово-немасовим відгукнулася поширенням в просторі суспільства споживання «культури нарцисизму» (К. Леш) як похідної від маскульту.

Під культурою нарцисизму розуміється такий порядок і система соціальних відносин, при яких домінує орієнтація на самообожнювання з дотриманням орієнтації на цінності споживання. В нарцисичній культурі безліч хибних, спотворених уявлень і еталонів, серед яких найбільш поцінованими стають видимі, поверхові атрибути сили, добробуту, краси, успішності. Усі вище вказані атрибути мають своєю функцією зменшення страждань, викликаних розумінням власної недосконалості, обмеженості в особистісних, часових, просторових, тілесних аспектах. Основними цілями культивування вказаних атрибутів були визнані намагання зниження повсякденної тривоги й створення ілюзію контролю над власним життям. Окрім того, названі атрибути необхідні були для ще однієї цілі, яка не озвучувалася, але яка латентно існувала – остаточно знищити складові феномену «особистість».

Спочатку масова культура засвідчила девальвацію людського в суспільстві, а пізніше нарцисична культура створила простір на території якого було організовано управління людьми на кшталт управління речами. Простору культури нарцисизму притаманні висока швидкість соціальних змін (політичних, економічних, культурних, правових), нестабільність еталонів якості життя, яскравість, широта й, водночас, парадоксальна поверховість захоплень. Й усе це поєднується згідно принципу еkleктичності, домінування якого припало на ХХ ст. Еkleктичність також можна призначити відповідальною за створення великої спокуси ігнорування норм і ситуації «змішання публічного та інтимного життя [290, с.11]».

Вказаний простір, якщо все ж-таки спробувати відійти від епітету «культура нарцисизму», є «індивідуалізованим масовим [330, с.18]», в якому індиві-

дуалізація не передбачає виробництво індивідуальності та особистості, а має на меті культивування егоїстичного індивіда, орієнтованого на крайні форми самокоханості. Такого індивіда, який, присвячуючи себе відчутним досягненням, поступово втрачає сенс життя й, більш того, навіть його ілюзію, невідворотно «роз-чаровуючись» (Б. Хюбнер) в соціальному просторі та його складових елементах. Крайній індивідуалізм суперечить принципам функціонування соціального, бо в такому випадку індивідуаліст сприймає Іншого як небезпеку для себе й намагається зробити все можливе, щоб його уникнути.

Звільнення від Іншого відбувається всупереч життєвій необхідності його присутності, хоча б в якості тіні. Індивід має потребу в двійнику, в фантомі, тіні, в яких би людина суспільства споживання впізнавала себе. Проте, в «сутінках, коли жодна душа вже більше не знає, хто ти є, – зазначає Х. Арендт, – люди відчують себе чужими не тільки світові, але й стосовно інших; й серед настроїв чужості й покинутості отримують свій час образи чужаків серед людей, святих та злочинців [12, с.235]». В традиційній культурі людина мала імунітет проти навіювання, «людина-маси», а за нею її «нащадок» людина суспільства споживання такого імунітету позбавлені. В архаїці негативні елементи селфу, що руйнували ідентичності, людиною перепроєктовувалися на жертву в ритуалах. Нарцисичний індивід, спокусившись компенсаційністю поп-культури та суспільства споживання, вимушений це робити шляхом переносу на культивовані ЗМІ персонажі. Телевізійна та рекламна імагологія, створюючи ряд персонажів, надала нарцисичному індивідові можливість дивитися на когось як в дзеркало й відшукувати в ньому ті риси, що зближують чи віддаляють.

Тривалий час в соціальному просторі культивувалося відчуття того, що воно є незалежною від людини даністю. Й індивід звик до цієї думки, він прийняв її за беззаперечний факт, більш того, провівши аналогію вирішив, що теж є незалежним від соціуму. Такий умовивід дав сигнал для початку розгортання нового процесу. Тканина суспільного простору все частіше не витримуючи навантаження стала «рватися», надаючи можливість для спостереження розпаду маси. Прискорення ритму життя в поєднанні з орієнтацією на індивідуалізм й в

умовах, коли «внутрішній метастаз та гарячкові прагнення до самоотруєння змушують системи виходити за власні межі [47, с.9]», стало вимагати від індивідів високого ступеня розвитку адаптаційного потенціалу. А це означало, що головним каменем спотикання для суспільства споживання стала не боротьба за свободу, а переживання людиною свободи, здатність її душевно винести (нагадаймо, про «втечу від свободи» Е. Фромма).

Наприкінці ХХ ст. людина відчула, що вона втомилася бути засобом розростання соціуму. Психоемоційна напруженість, яка супроводжувала натиск соціального простору, поступово знаходила відображення в посиленні соціальної самотності, зростанні страху, усвідомленні безсилості, втраті зв'язків із суспільством, віри в майбутнє. Спочатку для західного соціального простору, а в даний час й для вітчизняного, символічним стає «вихід із себе в екстазі» [166, с.251], що проявляється як відмова людини від вбудовування в систему соціуму з наступним виходом за межі соціального кола. Особливо актуальним такий вихід виявився для індивідів, які стали презентантами так званої Next-генерації. Для представників даної генерації вихід за межі дозволеного представляється таким, що заряджає енергією. Привабливість виходу додає приписування можливості порятунку від апатії, нудьгування. Проте, індивіди скоріш за все не усвідомлюють, що подібний вихід з апатії/нудьги є також й входом до неї.

Привчені соціальним простором до відсутності чітко означених способів виходу з кризи та варіантів заповнення тієї духовної порожнечі, що утворилася при відмежуванні від традиційної культури, індивіди Next-генерації різного роду проблеми представляють як дещо, що дуже легко вирішується. Такий підхід вселяє їм оптимістичну самовпевненість, а з боку соціального простору викликає лише додаткове роздратування. Індивіди, в свою чергу, на роздратування реагують агресією, зазвичай не усвідомленою, тією, що намагалася віднайти соціально прийнятний вихід, але здебільшого так й залишалася складовою їхнього внутрішнього світу. Тож, можна сказати, що для індивіда роздратування соціального простору, як не дивно, стало тотальним розчаруванням, й це спричинило ліквідацію останніх моральних перепон, втрату життєвих інтересів й

переходу спочатку до «фундаментальної байдужості» (С. Жижек), а потім й до «анархії байдужості» [286, с.171] з глибшим зануренням в аномію.

Підсумовуючи. Процес переходу від традиційного до індустріального суспільства розпочався з духовної переорієнтації: від ціннісної раціональності до цілераціональності, від світоглядного знання до науки й техніки, від сільських форм життя до міських. Він також позначився виходом на домінуючу позицію економцентризму, як стилю мислення та стилю життя. Економцентризм в поєднанні з урбанізацією та розвитком ЗМІ детермінували появу маси й зародження масової культури, як форми об'єднання індивідів й, водночас, форми придушення індивідуальності.

Еволюціонування суспільства не могло оминати масу, тому починаючи з 60-х рр. ХХ ст. масове суспільство трансформується в індивідуалізоване масове й все частіше номінується як «суспільство споживання», в рамках якого і відбувається становлення культури нарцисизму й воно стає благодатним ґрунтом для переорієнтації людини на вихід за межі соціального простору. Нарцисичний індивід, вихований суспільством споживання, не має бажання бути засобом розростання цього ж соціуму, тому він частіше орієнтується на соціальну самотність, проявом якої й є відмова від вбудовування в систему соціуму.

2.3. Аномія як домінанта в поширенні соціальної девіталізації особистості

Не зважаючи ні на що, людина є істотою соціальною. Вона рано потрапляє в залежність від інших і в процесі тривалого життя пізнає існуючу між людьми взаємозалежність. Будучи пов'язаною з іншими людьми, людина навчається правилам співіснування та звикає до факту, що каркас її світогляду складається з привнесених ззовні елементів. Але цей каркас руйнується коли мова йде про соціальну кризу. Як вже було зазначено, криза є доволі потужним стимулом переосмислення й вибору, який невідворотно наближує межу, за якою вже не можливо продовжувати те життя, до якого людина звикла. За цією ме-

жею або деградація (наркотичний пошук «сильних вражень», бездумне прожигання життя), або еволюція. Найчастіше криза сигналізує про хиткість ціннісної системи, або, взагалі, про аномію.

Зробимо невеличкий екскурс в історію поширення концепту «аномія». Поняття «аномія» також є прикладом неґації й означає «відсутність закону, норми». Виходячи з цього, в певному сенсі перша згадка про праобраз феномену аномії можна знайти у Біблії. У Старому Завіті аномія пов'язувалася з гріхом і порочністю. У Новому Завіті Христос вказує на існування осіб «що роблять зло», тобто порушують Закон, встановлюючи беззаконня (Матвій, 7:23) [43].

Вважається, що якості наукового термін «аномія» вводиться наприкінці XVI ст. Так наводяться дані, що термін «аномія» вперше з'явився в англійській мові в межах 1591 р. Інші факти говорять про те, що починаючи з XVII ст. «аномія» часто використовується теологами для позначення нехтування правом, зокрема, божественним. Утім, знаменною подією щодо енциклопедичного визнання концепту «аномія» будемо вважати вихід з друку словника Джонсона в 1755 р. де «аномія» була представлена в двох варіантах – англійською та французькою мовами. При згадці про безпосередньо науковий контекст дослідники посилаються на роботу «Нарис моральності без санкції та примусу» французького філософа-мораліста XIX ст. Жана Марі Гюйо, в якій автор розглядає аномію як позитивне явище – звільнення індивіда від влади догматичних приписів, здатність самотійно мислити і діяти.

Єдиним незаперечним фактом, з яким погоджуються сучасні суспільствознавці є те, що розробка наукової концепції аномії належить *Емілю Дюркгейму*, який широко використовує цей термін у своїй фундаментальній праці «Самогубство» [121]. У цій роботі Дюркгейм, на відміну від Гюйо, пов'язує аномію з різними формами соціальної патології. На думку Дюркгейма, аномійний стан суспільства є нічим іншим, як наслідком перехідного періоду, коли одночасно існують дві різноспрямовані сили: 1) сила концентрації, що призводить до обертання по спіралі цінностей; 2) відцентрова сила, що демонструє бажання віддалення від центру. Проте, аномія, й в цьому Дюркгейм був переконаний, є ре-

зультатом неповного переходу від «традиційного суспільства» з його «механічної» солідарністю до «органічної» солідарності промислового суспільства. Останнє пояснюється тим, що суспільний поділ праці, який становить основу індустріального суспільства, розвивається швидше за нову моральну свідомість. Дюркгейм також вважав, що тільки суспільство володіє можливостями і правом стримувати постійно зростаючі потреби та бажання пропорційно до зростання суспільного багатства.

Отже, можна відзначити, що після оприлюднення французької лінії Гюйо-Дюркгейма поняття «аномія» отримало дещо інший відтінок, ніж грецький варіант, й стало означати відсутність організації, розпливчатість моральних цінностей.

Подальші теорії, які представлялися науковцями та стосувалися аномії були або продовженням теорії Дюркгейма, або вступали в опозиції до неї, або намагалися зберігати баланс між власною точкою зору та авторитетом Дюркгейма. Наприклад, американський філософ Т. Парсонс кваліфікував аномію як будь-які порушення громадської рівноваги й прояви особливого хворобливого стану суспільства, за якого індивід відчуває психологічний дискомфорт й який згодом виривається назовні в формі агресивних дій [295, с.227]. Англо-німецький філософ Р. Дарендорф пов'язував фактори аномії з ослабленням громадських прихильностей [107, с.209].

Утім, якщо Е. Дюркгейм створював свою концепцію аномії в умовах нестабільного, перехідного періоду, то інший дослідник – *Роберт Мертон* вже аналізував її в умовах відносної стабільності суспільства. Вчений був упевнений, що аномія є постійною характеристикою суспільства, а її джерела приховані в нетрях дисбалансу складових елементів соціальної структури. Для Мертона соціальна структура представлена двома елементами: індивідуальні цілі, схвалювані суспільством та інституційні засоби їхнього досягнення. Відповідно до теорії Мертона, суспільство може спонукати індивідів до емоційної підтримки соціально проголошених цілей і значно меншої емоційної підтримки інституційно проголошених методів досягнення цих цілей. Якщо підтримка означає

них методів вкрай низька й при цьому присутня неузгодженість цілей (успіх, матеріальний добробут) та засобів (освіта та праця), то саме тоді й виникає дисбаланс й те явище, яке описується поняттям аномії.

Підбиваючи попередній підсумок, зазначимо, що представлені вище теорії є прикладом соціологічних визначень через акцентування на соціальному аспекті розвитку аномії. Поступово, в соціологічних концепціях аномія з руйнування ціннісної сфери людини перетворюється на її емоційний стан, що має відношення до світовідчуття та світопереживання. Вказана зміна означила, що подальша семантична кристалізація концепту «аномія» відбувалася в рамках психологічної науки, яка додала певної ризоматичності розвитку усьому, що в останній чверті ХХ ст. пов'язувалося з соціальністю. З часом французький варіант «аноміе» завдяки американському науковцю Л. Сроулу отримав розширення значення через змінене написання – «аноміа» та став вважатися психологічним аналогом соціологічного. Згідно психологічного визначення аномія позначає стан за якого людина не спроможна розділити почуття солідарності з конкретною групою, адже така людина стає чужою соціальній спільноті й не відчуває, через руйнування почуття солідарності зі світом, співпричетності до соціуму, вона позбавлена здатності співпереживання й є самотньою [323].

Серед представлених на даний час теорій аномії більш важливою для нашого дослідження виглядає концепція Д. Рісмена, за якою аномія розглядається як синонім непристосованості. Запропонуємо деякі уточнюючі пояснення, перед тим як визначити найбільш важливі точки названої концепції. Проведений екскурс в історію розвитку концепту «аномія» добре демонструє, що його найчастіше пов'язують з розсіпанням ціннісної піраміди. Інтенсивно даний процес проявився при розпаді системи цінностей традиційного суспільства. Проходження даного процесу детермінувало й ряд досліджень взаємообумовленості аномії та урбанізації. Так, Н. Смелзер наводить дані, що у 1938 р. Л. Вірт у нарисі «Урбанізм як спосіб життя» категорично стверджував, що міський спосіб життя веде до відчуження та аномії [295, с.260]. Але, така категоричність за словами Смелзера отримала доволі суттєвий контраргумент. У 1973 р. К. Фішер

беручи за основу мультидисциплінарний підхід дійшов до висновку, що не можна простежити чіткий зв'язок між розміром громади і почуттям занедбаності. Хоча розвідка Фішера й не заперечила існування зв'язка між урбанізацією й аномійністю життя індивіда, однак, зв'язок між урбанізацією та відчуженням ним був заперечений.

Саме в рамках подібних міждисциплінарних досліджень було сформульовано тезу: соціальні інститути, якими наповнений простір міста, позбавляють людину головного – можливості отримувати в кризові моменти життя підтримку сім'ї, адже в намаганні все робити за діючими соціальними правилами індивід, через дефіцит особистого часу, просто втрачає зв'язок із сім'єю. З нашої точки зору, на цьому місці відбувається перетин аномії та соціальної девіталізації особистості, вони приховують в собі процес втрати певної життєвої сили, що зосереджена в традиційній системі цінностей.

Д. Рісмен відштовхувався в своїй концепції аномії від констатації факту існування різних типів індивідів. Вчений вказує, що історичні епохи поділяються на два види, в залежності від домінуючого типу індивідів: «автономний» та «аномійний» [275]. Перший тип має здатність пристосування до поведінкових норм того періоду суспільства, на який припадає життя індивіда, другий – індивіди обирають такі форми поведінки, які не відповідають панівним поведінковим нормам й дуже часто мають відношення до асоціальних.

Для більшості індивідів аномія є доволі привабливою й не відчувається як щось, що несе загрозу, адже стан аномії фактично символізує ситуацію свободи дій. Підтвердженням цих слів можна вважати визначення, за яким під аномією розуміється розпад стійких зв'язків між людьми, що відбувається через зміни в життєбудові та ціннісній матриці суспільства. Стан аномії постійно спокушає людину можливістю порушення межі дозволеного, подолання нормативних, моральних і правових бар'єрів, які відокремлюють допустиме від забороненого [282, с.39] й перекривають шлях до поставлених цілей.

Аномійна особа сприймає світ і живе виключно через призму сьогодення, без минулого та майбутнього. Але ще більш небезпечною для соціуму тенден-

цією є те, що такий індивід перетворюється на єдиного для себе кумира й виступає найвищою й єдиною цінністю. У процесі перебування в подібному стані відбувається заміна в формулі життя індивіда, коли на місце «Жити – це відчувати себе обмеженим і тому рахуватися з тим, що обмежує» приходять «Жити – це не відчувати ніяких обмежень й тому сміло покладатися на себе; усе практично дозволено, нічого не загрожує розплатою, й взагалі ніхто нікого не вище [246, с.60]».

Це, в свою чергу, ставить індивіда обличчям до небезпеки випадіння з соціального простору, адже він починає ігнорувати ту систему соціально схвалюваних норм, яка все ж таки є в наявності. Так, наприкінці ХХ ст. в межах соціального простору в якості норми почали розглядати активне соціальне життя, наповнене певними атрибутами, привнесеними культом споживання (кар'єра, престижні речі, брендовий одяг та ін.). Як тільки-но особа перетинає межу норми й опиняється на території закріпленою соціумом за аномальністю та приписану зоні відчуження, відмовляючись від цих атрибутів, тоді й йде мова про втрату індивідом соціальної життєвості, яку ми позначаємо як девіталізація.

Утім, дозвіл на перетин соціальних меж, санкціонований аномією, породжує невизначеність. Невизначеність, в поєднанні з необмеженістю вибору типу, форми та тривалості зв'язків в суспільстві, а також накопичення складно вирішуваних антагонізмів і конфліктів спричинюють, в свою чергу, ланцюг певних станів, які вимушена проходити людина: «В ситуації вільного вибору вважається, що від самої людини залежить в якій ієрархічній соціальній системі вона буде функціонувати. Сама можливість породжує надію, надія – домагання, домагання – можливість, можливість – невідповідність, невідповідність – страждання, страждання – хворобу [60, с.110]». Реакція з боку індивідуального простору на це майже миттєва, а саме на місце порожнечі, на яке претендує психологічна практика, також дуже швидко стають неупорядковані ірраціональні елементи, які химерним чином поєднуючись між собою, утворюють дивні комбінації, що іноді вражають своєю абсурдністю. В психологічному плані такий

стан влучно було номінований В. Франклом як час «хронічного екзистенційного неврозу [336, с.24]».

Таким чином, якщо опустити проміжні ланки й залишити початок і кінець вказаного ланцюга, то отримуємо «вільний вибір (можливість) = хвороба». Наскільки суспільство, а з ним й людина, є хворими, сказати дуже важко, адже в наявності є парадокс, що між здоров'ям і хворобою не можна провести жодної чіткої роздільної лінії. Але, однозначно можна сказати, що хвороба, як характеристика соціального простору, вже стала звичною практикою опису його стану.

До речі, психоаналіз опосередкував перехід психічної хвороби/патології з категорії неприйнятних суспільством подій, локалізованих в замкнутому просторі аномальності, в категорію «присутня в психіці кожного», а божевілля отримало в якості призу за попередні знущання «романтичний ореол» (О. Тоффлер). Така зміна в сприйнятті природи хвороби практично перетворила патологію з абсолютної негативності на категорію небажаних варіацій людського, з якими треба змиритися.

Треба сказати, що традицію використання психіатричної термінології стосовно опису стану суспільства започаткували ще давні греки й періодично вона виходила на перші позиції в філософському дискурсі різних епох. Так, ще наприкінці XIX – початку XX ст. наукові публікації так діагностували хворобу суспільного організму: «хворі й плоть й дух західного суспільства, й навряд чи на його тілі знайдеться хоча б одне здорове місце чи нормально функціонуюча нервова тканина [301, с.427]». 90-ті рр. XX ст. відмічені новим трендом на медичну термінологію та появою застережень щодо її використання по відношенню до соціального організму. Наприклад, українські науковці І. Головаха та Н. Паніна звертали увагу на некоректності використання кальки психіатричних критеріїв розмежування норми і патології до соціуму й великих соціальних груп [див. 91, с.22].

Критики суспільства XX ст. вважають, що причина хворобливості соціального простору лежить в площині співвідношення матеріальної й духовної складових (Т. Адорно, Д. Макдональд, М. Маклюен та ін.). Також вони переко-

нані, що механізмом запуску хвороби є дисгармонія між прогресом і духовним удосконаленням, адже матеріальна складова в порівнянні з духовною розвивається більш активно. Така позиція науковців щодо причин патологічності поділяється автором частково й доповнюється позицією тих науковців (Х. Ортега-і-Гассет, О. Тоффлер), які однією з причин захворювання соціуму ХХ ст. вважають трансформації в системі освіти й виховання.

Система виховання так чи інакше, але є корельованою до проблеми здоров'я. Проте, до даного часу до кінця не усвідомлені ті зміни, що відбулися в системі виховання дітей протягом ХІХ-ХХ ст. й які, окрім впливу на зміни у світовідчутті й світопереживанні, також мають відношення до переорієнтації людини на шлях соціальної девіталізації.

Вкажімо, здоров'я, його підтримка і збереження до ХІХ ст. не були об'єктом пильної уваги лікарів, чиновників, педагогів. Ситуація змінилася після смерті Бога, коли почався наступ медицини на життя людини. Масштабна медикалізація розширила горизонти існування людини та затвердила установку, що заради вітальності треба підживлюватися ззовні (пігулками, процедурами або просто турботою). Проте, таке підживлення було зовсім іншої природи, ніж коли в її якості виступала підтримка стосунків, за якою енергія дотику/поштовху давала необхідний імпульс.

Дж.Л. Холлідей з Глазго [413] став чи не єдиним фахівцем, який подивився на систему виховання як систему, що визначає здоров'я через призму енергії дотику. Холлідей виділив два види причин психосоматичного розладу: структура особистості та її соціальне оточення. Пусковим фактором хвороби він вважав «злам» якого-небудь одного або декількох базових патернів соціальної взаємодії: сімейного, ігрового, гендерного, релігійного, економічного, професійного, політичного. Для Холлідея цілком закономірним виглядав умовивід, що відповідно до теорії «хворого суспільства» необхідно проводити комплексне дослідження не тільки профілю особистості, а й контексту соціальної взаємодії індивіда [413, с.93-94].

Головною причиною хвороби соціального простору Холлідей називає аномію, але в формі технології, за якою відбувся занепад старих виховних інституцій ще до настання часу заміни їх новими. «Зростаючий розвиток і застосування науки до навколишнього середовища з часом призвело до промислової революції XVIII ст. й до введення безлічі нових ідей та винаходів, що, в свою чергу, з неминучістю викликало зміни в існуючих основах сімейних, релігійних, культурних, професійних й економічних структур, – пише Холлідей, – так що вся соціальна система в цілому стала з небувалим прискоренням змінюватися, допоки не досягла того пункту (приблизно 1870 р.), коли національна рівновага порушилася настільки серйозно, що почалася дезінтеграція [413, с.100]».

Продовжуючи, вчений зазначив, що розвиток суспільства та досягнення в сфері науки і технологій не могли не відбитися на родині як соціальній інституції. Тож, Холлідей сконцентрувався на змінах, що відбулися між 70-ми рр. XIX ст. та 30-ми рр. XX ст. на родинному та індивідуальному рівні й в структурі виховання дітей. Дослідник вказав на факт, що наприкінці XIX ст. грудне вигодовування було загальним (або близьким до цього), час годування не визначався «по годинах», й, оскільки за межами заможних класів не знали про дитячі візочки, дитина користувалася перевагами фізичної та емоційної підтримки на руках у матері. Холлідей був переконаний: «З фізіологічної точки зору, оточення дитини було жахливо поганим. Бруд, відсутність чистого водопостачання та належних санітарних умов, перенаселеність будинків, незадовільне житлове будівництво, злидні, недоїдання і тривалий робочий день – все це сприяло трагічно високим показникам тілесних ушкоджень і смертності. Однак, з психологічної точки зору, оточення дитини не було настільки жахливим завдяки тому, що в перші роки життя дитині надавалися широкі можливості для емоційного розвитку своїм власним шляхом і “у свій час” [413, с.119]».

В 30-ті рр. XX ст. картина повністю змінилася. Публічні умови значно покращилися, але психологічні – стали менш сприятливими. Грудне вигодовування майже повністю зникло, а годування по годинах стало загальним правилом; навчання користуванню туалетом починається найчастіше з перших міся-

ців життя, оскільки запах фекалій неприємний більш освіченій та витонченій людині. Сім'ї стали обмежувати кількість нащадків й у віці чотирьох-п'яти років дитину стали віддавати до дитячого садочка, щоб вона не заважала бажанню матері ходити на роботу. Немовля на руках перетворилося на дитину у візочку.

Частково через нечисленність сім'ї, а частково, безсумнівно, через почуття провини, мати, в моменти коли вона була удома, поступово перетворилася на метушливого опікуна своєї дитини. Батько взагалі перетворився на персонажа, який постійно був на роботі й тому він не був включений в процес дорослішання дитини. Розвиток автомобілебудування та збільшення кількості транспорту на вулицях, поява у помешканнях нової домашньої техніки трансформували світ в небезпечне місце. Уся ця сукупність факторів спричиняла доволі високий ступінь фрустрації в перші два роки життя людини. Останнє, на переконання Холлідея, й могло стати причиною зростання кількості випадків психосоматичних розладів, схильність до яких закладається саме в цьому віці [413, с.140].

Отже, викладене вище дозволяє побачити, що Холлідей показав зародки двох тенденції, загострення яких припало на кінець ХХ ст. Перша – розвиток відхилень від норми, що спостерігалися в ХХ ст. пов'язані зі змінами в сімейному вихованні та розвінчанням авторитетів. Друга – зростання кількості осіб, які перетворюються на «папаш» та «мамаш», осіб, які спочатку ігнорували власних дітей, а потім ігноровані діти, пам'ятаючи про власне беземоційне дитинство, не дуже бажали мати власних нащадків, а, тому, можна вести мову про те, що «singl-style» як образ і тип існування теж своїм корінням уходить в систему зміни виховання дітей.

Звісно, трансформації в системі виховання не єдина сила, що провокувала аномальність ХХ ст. Більш масштабною причиною поширення в другій половині ХХ ст. патологій в соціумі деякі закордонні дослідники вважають настання так званого «Псі»-суспільства (Д. Зерзан, Ж. Ліповецьки та ін.). Нагадаймо, ми вже звертали на це увагу: необмежений доступ до психологічних знань непідготовленими до цього споживачами став причиною породження стресу й певних проблем у взаємостосунках й самовідношенні. Людина, зазираючи всередину

себе та відкриваючи свою душу доволі рідко відшукує в ній те, що може зачарувати, навпаки, подібний погляд всередину себе приносить їй розчарування. Роз-чарована людина, таким самим бачить й соціальне оточення й прагне втекти подалі від роз-чарованого натовпу, від соціального простору. Й це також є похідним від аномії, як й ідеологічна дезорієнтація.

«Порушення правил якоїсь тайної гри» [47, с.50], чим є соціальне життя, детермінують набуття аномаліями все більш загрозливого характеру та масштабності. Суспільство в стані аномії при масовому «опустелюванні» [198, с.69] відчуло себе «безумним», таким, що не знає й не відчуває меж нормативної поведінки, відтак провокує кидання людини з однієї крайнощі до іншої й в підсумку призводить до поширення соціальної патології. «Депресія», «нудьга», «нудота», «тривога», «страх» – це характеристики, які все частіше дає людина власному існуванню й які виступають показниками «роз-чарованості» стосовно того, що відбувається в соціальному просторі.

Подібні характеристики є неоднозначними в своїх наслідках. Так, фізіологи стверджують: адаптуватися може тільки здоровий організм, який пройшов через різні дезадаптаційні розлади – невроз, депресію, втому, психічну та інформаційну напругу, й завдяки чому підвищив рівень адаптаційного потенціалу. Але водночас названі фахівці не стверджують про однозначну позитивність означених станів й наводять доволі цікаві цифри щодо падіння життєвості індивідів. Так, за даними психіатрів та епідеміологів, приблизно 80% населення світу має різні форми патологічних симптомів [398].

Так чи інакше, проте соціум є винним в породженні різних болісних, нестерпних ситуацій, що призводять до дисгармонії в людській душі. Індивід все частіше представляє собою сукупність різних селфів, що в несприятливих ситуаціях провокує розпадання особистості на конфліктуючі іпостасі. Найчастіше людина розпадається на: біологічне («Я не винна, уся провина лежить на генах»), соціологічне («З вовками жити – по-вовчому вити»), психолого-педагогічне («Що посієш, те й пожнеш», а далі «Посієш вчинок – пожнеш звичку; посієш звичку – пожнеш характер; посієш характер – пожнеш долю»).

Однак, розгортання соціальної патології в суспільстві межі ХХ-ХХІ ст. не є чимось новим та невідомим для наукової спільноти. Якщо погодитися з думкою І. Головахи про те, що «історія людства – це тільки зміна безумств» [91, с.39], то конкретність опису форми та наслідків патології залежить, на нашу думку, від чіткості проведення межі між соціальною патологією і девіацією.

Прояви соціальної патології, як і девіації, найчастіше є демонстрацією порушення специфічних адаптивних механізмів. Для визначення яких саме механізмів, необхідно розумітися на відмітних рисах девіації та патології. Виходячи з більшості існуючих визначень, девіантна поведінка – це постійно присутній в соціумі акт свідомого вибору порушення соціальних норм, які обмежують індивідуальне свавілля. Соціальна патологія не належить до «вічних» феноменів, адже суспільство поступово позбавляється від них, як тільки-но сформує нові адаптаційні механізми соціальної поведінки і взаємодії.

Також важливо розуміти до якої з двох груп належить соціальна патологія: перша – загальні патології, що не залежать від специфіки соціальної системи; друга – специфічні, які існують тільки в рамках конкретних соціальних просторів. Соціальна девіталізація особистості, яка розвивається на ґрунті анонімності соціального простору, належить саме до другої групи, адже її елементи фіксуються в масовому суспільстві, але більше вона є реакцією на суспільство споживання та поп-культуру. Саме тиск суспільства споживання можна вважати тим винуватцем, який породжує бажання соціального дезертирства індивідів.

Зазначений тиск був здебільшого детермінований перевищенням об'єму критичної маси змін в світовідчутті кінця ХХ ст., а ментальність (як виразник психологічного в соціумі) відповіла на це ланцюговою реакцією в формі амбівалентності. Нагадаймо, амбівалентністю прийнято вважати співіснування двох протилежних переживань, відношень стосовно одного й того ж об'єкта. Амбівалентність призводить до появи «амбітипу» [91, с.133], який за станом дуже схожий на роздвоєння свідомості шизофреніка. Не дивлячись на те, що шизофренія вже давно перетнула межу «виключно психіатричне» й є характеристи-

кою сучасного соціокультурного ландшафту, все ж будемо вести розмову про пасивну форму шизофренії як патологію, а не про активну, яку в якості методу аналізу розглядали Ж. Делез і Р. Гваттарі (хоча й про цю позицію забувати не можна).

Треба зазначити, що кожній добі відповідає та чи інша хвороба, яка проявлялася, поширювалася, калічила долі людей чи забирала з собою, а після вона переходила в категорію «екзотичних». Для ХХ ст. такою хворобою виявилася шизофренія. Представники гуманістично-орієнтованої психіатрії (О. Власова, Ж. Гараббе, Н. Дмитрієва, Ц. Короленко, Л. Сесс, Л. Юрьєва та ін.) переконані, що в масштабному зростанні та буянні шизофренії в останні два століття винуваті ті ж самі фактори, що нами вже були озвучені: індустріалізація та розмивання меж, що до цього вважалися непорушними.

Поняття шизофренія, як нозологічної одиниці оформилося на межі ХІХ-ХХ⁶ ст. в роботах в основному французьких, німецьких і російських психіатрів. Згідно класичного визначення термін «шизофренія» означає розщеплення розуму. Слід зауважити, що розщеплення – це не протиріччя з наявністю двох протилежностей, а розрив їх зв'язків, втрата єдності. Британський психолог Р. Ленг визначав шизофренію як задубіння психіки, що створює видимість смерті заради хоча-б часткового збереження внутрішнього світу людини [203]. Більшу вагомість теорія Ленга отримала завдяки перегукуванню з концепцією Ж. Делеза. Делез, зберігаючи авторську неповторність підходу до шизофренії, в свій час відзначив, що шизофренія – це усвідомлений вибір як спосіб протистояння владі. Для Делеза шизофренія є наслідком конфлікту між владою/соціумом та індивідом [109]. Також позиція Ленга знайшла підтримку у Д. Зерзана, для якого будь-яке захворювання представляє собою «в першу чергу, позасвідомий вихід з даної системи, одну з форм пасивного супротиву» [133] та добре укладалася в категорію «втеча в хворобу», яка може розглядатися як праобраз одного з формопроявів соціальної девіталізації особистості.

⁶ До ХІХ ст. про шизофренію, як про психічне захворювання, взагалі не вели розмову через відсутність її у пацієнтів психіатричних відділень та клінік.

Ж. Гаррабе впевнений, що шизофренія перетворилася на патологію сучасної цивілізації в силу того, що соціальний простір виявився не здатним задовольняти потреби особистості в урегулюванні всередині себе взаємовідносин «Я – Інші – світ» [77], спричинивши те, що людина і суспільство існують в двох нормативних світах, що майже не перетинаються. Це в дещо іншій формі підмітив й описав О. Тоффлер, коли вів розмову про розподіл в повсякденності споживання та виробництва. Тоффлер відстоював позицію, що соціум і виставлені ним вимоги є тією основою, яка зіграла певну роль у внутрішньому розщепленні людини на дві: один її варіант проявляється вдома, в межах родини, а зовсім інший варіант – у зовнішньому просторі, на роботі.

З певною долею сміливості можна заявити, що особистість сучасної людини, по суті, шизоїдна. Шизофренічний процес розглядається як реакція особистості на стресову ситуацію, «спеціальна стратегія поведінки», «спосіб життя», «позиція особистості», що допомагає людині вижити в кризових ситуаціях. Якщо розглядати шизофренію як патологію, то треба зазначити, що шизофренічне розщеплення відбувається як між окремими сторонами психічного життя (наприклад, у вигляді невідповідності спотвореної логіки, мислення і збереженої пам'яті; невичерпного потоку актуальних для хворого маячних ідей і повного безвілля та ін.), так і всередині кожної окремої психічної функції. Враховуючи, що шизофренія є амбівалентним станом, то також можна спостерігати співіснування виражених в однаковій мірі протилежних почуттів до однієї й тієї ж людини (кохання йде поруч з ненавистю та бажанням вбивства коханої людини). Крім того, можуть одночасно з'являтися і протилежні бажання (зробити/не зробити), думки, вольові імпульси (серйозне/грайливе ставлення до чогось). Зрозуміло, що таке розщеплення позбавляє людину всієї повноти функціонування, робить її пасивною.

Соціальна патологія за шизоїдним типом проявляється в тому, що людина перебуває в постійному розщепленні «між»: складністю соціуму та обмеженнями людської природи, власними бажаннями та інтересами суспільства й т.д. Стан «між», вимагає напруження енергії та активізації усього адаптаційного

потенціалу людини, проте, не кожна людина володіє необхідним потенціалом та достатньою кількістю енергії. Показово, але Ж. Делез і Р. Гваттарі таку невідповідність пояснили доволі оригінально [109]. Вони вважають, що вільний прояв бажання та креативність є шизофренією, а потяг до стабілізації структури, консервації та призупинення процесуальності – параноєю. Параноя – це прагнення до встановлення нормативності, формулювання константи нормальності, універсального, справжнього та необхідного. Але не зважаючи на такий «позитив», параноя не є безумовно гарною ознакою, особливо якщо мова йде про сучасних байдужих індивідів-механізмів. Індивід, перетворюючись на механізм, стає параноїдальним, адже намагається внести певний порядок. Параноїдальні механізми, збираючись в машину, а в нашому випадку в соціальну машину, намагаються зупинити потоки бажань, внести певну структурованість, трактуючи усе, що їм не підпорядковується, як патологічну поведінку, що порушує загальний встановлений порядок норми. Й саме шизофренія, яка, навпаки, тяжіє до текучості, змінності й вітає неповторне, індивідуальне, спонтанне, намагаючись вислизнути від загальнообов'язкового та стандартного, виступає для індивіда засобом компенсації, «лікування» від стандартів соціальної машини. Хоча й тут не все так добре.

Нами вже було відзначено, що індивід, існуючи в межах суспільства споживання, перетворюється на байдужого нарциса-егоїста, активність якого в більшості обумовлена свободою аномії. Тому-то, вважаємо, що описувана нами шизоїдність також фактично є наслідком нарцисизму. Шизоїдність є ефектом злиття селфу та Іншого, результатом самозакоханості, зачарованості селфу власним розумом. Радянський дослідник *Олександр Чижевський*, який був свідком кровавих подій початку ХХ ст., писав, що переорієнтація соціуму на раціональне пояснення усього, що відбувається в суспільстві, спровокувала поширення особливого за характером «інтелектуального вірусу», своєрідної «інфекції масового ураження» ідеями. Чижевський пише: «ідея приводить в рух величезні людські маси, помикаючи ними» [370, с.352], якщо вона потрапила на сприят-

ливий ґрунт. Аномійний соціум виступає найкращім ґрунтом для подібного «запліднення», адже є територією не обтяженою гегемонією однієї ідеї.

О. Чижевський стверджував, що «усе інтелектуальне і соціальне життя людських спільнот проходить під знаком епідемій <...> Іноді буває і так, що психічна епідемія з часом переходить в іншу форму масових розумових рухів – епідемію психопатичну [370, с.350]». Очевидно, що дослідник доволі вільно трактує сам термін «епідемія», що в якійсь мірі суперечить прийнятій класифікації хвороб: інфекційні (епідемічні) і хронічні (неепідемічні). Чижевський наділяє інфекцію здатністю керувати соціальним простором й зазначає, що з часом інфекція міняється місцями з інтелектуальною спільнотою, й, тоді, «вже не суспільна думка рухає ідею, а ідея призводить до руху величезні людські маси, керуючи ними [370, с.352]». Останньою тезою Чижевський фактично констатує зміни в підпорядкуванні: періодами не раціональне, інтелектуальне керує, а, навпаки, ірраціональне починає верховодити соціальним життям.

Чижевський відзначає виняткову складність у правильності класифікації різного роду психічних епідемій, тому багато з них помилково можуть бути представлені як епідемії психопатичні. Це можливо у тому разі, коли у дослідника створюється враження, що усі учасники руху «подуріли», хоча насправді мова повинна йти про психічну «індукцію», або «суспільне навіювання», яке навіть маючи психопатологічне вогнище, само по собі, психопатологією не є. Саме епідемію самознищення Чижевський відносив до складно класифікованих явищ [370, с.366-367].

Звертаючись до історичного екскурсу, можемо вважати, що на початку ХХ ст. революції 1905 р. і 1917 р. у Росії послужили поштовхом до розробки питань психологічної обумовленості історичних процесів [398, с.184-185]. Описи психічних епідемій в Росії та Україні, що були пов'язані з революціями початку ХХ ст., можемо знайти у І. Балинського, В. Бехтерева, Ф. Рібакова, І. Сікорського та ін. З названих прізвищ найбільш цікавим для даного дослідження є доробок *Володимира Бехтерева*, в якому присутня категоризація законів побудови взаємостосунків суспільства та людини, а також сформульовані

шляхи й механізми детермінації поведінки людини [41]. Серед основних психологічних механізмів масових історичних дій В. Бехтерєв назвав:

1. Історичні дії є актом поведінки, що включає розвиток реакції протесту й які значно посилюються при утворенні колективного єдності.

2. Для пояснення історичних дій вводиться поняття історичного часу життя людини та його взаємозв'язок з історичним досвідом минулих поколінь.

3. Одним з найважливіших механізмів масових історичних дій є феномен наступності: «Не має жодного суспільного руху, що в своєму історичному житті не було б наслідком попередніх подій [41, с.331]».

4. При поясненні історичних явищ враховуються компенсаторні психологічні механізми. В. Бехтерєв звернув увагу на те, що під час історичних змін, що супроводжуються смутою та терором, ресторани і казино переповнені, процвітає розпуста та надмірні веселощі. Проаналізувавши таку ситуацію, він вивів «закон компенсації або заміщення», виходячи з якого одна незадоволена потреба заміщається іншою. «Коли розумовий рух відчуває перешкоджання <...> рязуче розвиваються містичні вчення, карточні ігри й алкогольні надмірності [41, с.320]».

5. Незадоволення базових потреб населення розглядається як фактор, що потенціює масовидність соціальних явищ й визначає напрямки суспільних устремлінь, які перебувають в прямій залежності від розмірів незадоволеності.

6. В. Бехтерєв сформулював гіпотезу про вплив Сонячної активності на психічний стан та поведінку людей. Він писав, що активізація процесів утворення плям на Сонці сприяє збудженню людей, що може потенціювати масову революційну поведінку: «В міру посилення сонячної активності людством опановує, мабуть, дещо на кшталт лихоманки – народжуються загострення, виникають війни. Можна подумати, що вітер безумства охоплює розуми [41, с.345]».

Проаналізовані вище концепції О. Чижевського й В. Бехтерева дозволяють оформити таку картину: чим інтенсивніший темп соціального життя, тим частіше охоплюють його душевні розлади з рядом однакових дій. Така закономірність є глобальною й вона не зникла наприкінці ХХ ст., а тому «усі живі іс-

тоти <...> охоплені <...> одним й тим самим драматизованим збудженням, що в значній мірі виходить за рамки життєвої необхідності й скоріше походить на нав'язливу ідею вижити, на холодний інтерес до виживання [47, с.152-153]».

Тому, можемо зазначити, що розтікання аномії соціальним простором, розщепленість з усе зростаючим перекосом у бік ірраціонального є показником того, що в суспільстві спостерігається дефіцит раціонально-здорового, як носія розумності, а тому поступово, «в міру того як ірраціональні позиції духу завоюють все нові території, вузька полоса помилкових понять, в будь-якій області, розширюється до усе більш обширої зони. <...> висить над усім світом хмара словесного сміття [363, с.135]». Фізіологами було доведено, що перевищення порогу чутливості переводить подразники в розряд тих, що не сприймаються. Так й багатоголосся та багатослів'я поступово переходять в фон, змушуючи людину відключатися від шуму, який поступово трансформується в тишу, мовчання нудьги.

«Нудно» наприкінці ХХ ст. стало універсальним позначенням цілого ряду переживань й безглуздостей, породжених ситуацією масштабної аномії. Тож логічним виглядає цитата чеського письменника М. Кундери, який вказав, що «кількість нудьги – якщо тільки нудьга піддається виміру – тепер куди більша, ніж раніше [180]». Все змінилося як тільки-но особистість стала індивідом, а індивід перетворився на механізм.

Сучасному індивіду, оточеному різними гаджетами, на короткий час вдається виходити зі стану нудьги, вдовольняючи виникаючі потреби. Поступово потреба стає квазі-Іншим, до якого прагнуть й появу якого цінують, й це є доволі цікавою та корисною метаморфозою. Щасливими стають ті, хто в русі по шляху до цілі (потреби), бо вони позбавлені необхідності втечі від селфу (себе). Джерелом привнесених потреб, а, отже, й сенсу частіше є грандіозна складова суспільства споживання – індустрія розваг, яка в попередні епохи через незатребуваність була дрібномасштабною. Індустрія розваг намагається випередити бажання індивідів, сформувавши ряд пропозицій та послуг. Проте, тут спрацює «закономірність надмірності»: масштабність розваг провокує залежність від

себе й нудьгу, а остання через надмірну поширеність та потужність провокує пошуки більш різноманітних засобів втечі від неї. Й індивід опиняється в новому замкнутому колі. Хоча, треба зазначити, що насправді індивід настирливо намагається втекти не від нудьги, а від надлишку нічим не заповненого життєвого часу та простору, або навпаки переповненого будь-чим, що не відноситься до індивідуального життя. Утім, засоби втечі є тупиковими, бо всі вони – не що інше, як численні лики самої нудьги.

I. Кант був одним з перших філософів, хто заявив, що нудьга пов'язана з процесом соціокультурного розвитку [144, с.263]. Він був переконаний, що проста людина існує в просторі між потребами та їхнім задоволенням, а культурна рухається до нудьги, оскільки перебуває в постійній гонитві за новими насолодами, відчуваючи, що її простір віддає присмаком порожнечі та повільного вмирання. Нудьгуючи людина, як правило, переживає презирство чи огиду до власної екзистенції, що насправді є страхом смертельної порожнечі, адже «втрата ІНШОГО (збережено написання автора – Н.Д.) психічно проявляється як пустота, як ніщо нудьги й цей стан сприймається як нестерпний, навіть смертельний [366, с.115-116]».

Певна заслуга в розкритті сутності нудьги й нудьгування як душевного стану індивіда й соціуму належить *Сьорену К'єркегору*. Для К'єркегора нудьга побудована на порожнечі й здається, що він вважає її статичною: «Як, все ж таки, жахлива нудьга – жахливо нудна! Я не знаю більш сильного, більш вірного визначення, бо подібне пізнається подібним. Якщо б знайшовся точніший та сильніший вираз в ньому був би хоча б якійсь рух. Я лежу витягнувшись, нерухомо; я бачу лише порожнечу, я рухаюся тільки в порожнечі. Я не відчуваю навіть болі [187, с.63]». Але це лише здається, підштовхуючи до помилкового умовиводу. Для К'єркегора саме нудьга виступає в якості внутрішнього поштовху, а справжньою негацією руху та потреби в ньому є атараксія. Датський філософ переконаний, що видима статика латентно вміщує в себе енергію руху: «Дійсно дивно, але нудьга, що сама по собі є настільки спокійною та впорядкованою сутністю, має дивовижну силу все приводити в рух [187, 310]». Пізніше,

така позиція К'єркегора знайшла підтримку в ХХ ст. у доробку Б. Хюбнера: «... наше постійне перебування в русі лише здається що суперечить теорії нудьги і, скоріше, діалектично підтверджує її [366, с.168]».

Нудьга за своєю суттю може бути і настроєм (процес) й емоцією (стан) одночасно. Нудьга – це емоція, якщо індивід нудьгує за чимось втраченим, й нудьга – це настрій, коли індивіду наскучив увесь світ. Філософія, як правило недооцінює настрій, відносячи його до сфери психологічного чи естетичного. Повсякденність в динамічному соціальному просторі, заперечивши біль, теж намагається робити вигляд, що настрої її не цікавить. І це при тому, що «настрій обумовлює наше сприйняття світу, а також сприйняття предметів та подій, з якими нам доводиться стикатися <...> настрої визначає сприйняття буття [287, с.161]». Ігнорування настрою, як правило, провокує його вибух в прикордонних психологічних станах, на кшталт уповільнених форм шизофренії, психосоматичних розладів, алкоголізму. Через такий вибух, нудьга, як настрій, з внутрішнього стану окремого індивіда, завдяки дії механізму зараження, перетворюється в якість соціального простору.

К'єркегор з екзистенціальних позицій намагався оформити концептуально опозицію «нудьга як протилежність болі» й пояснити, що нудьга не стільки є відсутністю болю, скільки це неготовність індивіда діяти та бути присутнім в певній ситуації й це, само по собі, може привносити біль в його життя. Нудьга є тінню стороною життєпроживання та показником розпочатої тотальної девальвації життєвих сенсів. Нудьга, як руйнування є деструктивною. Вона, полонивши людину, підбурює до різних, в більшості, девітальних дій. Саме С. К'єркегор, як протестантський теолог і філософ, цілком впевнено виніс вердикт: нудьга є «корінням будь-якого зла [187, с.310]». Нудьга уособлює байдужість, що фактично «віднімає» у людини усе, й, в підсумку, людина не здатна знайти нічого стабільного.

Взагалі, стосовно нудьги К'єркегор продовжив лінію становлення концепту «acedia» (нудьга) в історії людства. В період пізньої Античності грецьке слово «acedia» (ακηδία) було більш пов'язане із працею й означало «втому від

здійснення добрих справ», «стомлення» чи «байдужість». Латинський аналог «*accidia*» хоча й мав на увазі «хандру», «тугу», «лінощі», «млявість», але не набув такого поширення як грецьке. В ранньому Середньовіччі *acedia* була бінарною, бо, з одного боку, вона знищувала душу та людину, а з другого – тренувала і вчила стійкості їй, отже, навіть мала свого роду позитивний сенс. У пізньому Середньовіччі *acedia* вже пов'язувалася з байдужістю та неробством й була концептом моральним, показником розпусти, як разючого, нігілістичного заняття. В XX-XXI ст. нудьга знову змінює позицію й стає швидше феноменом психологічним, бо розуміється як стан, який пов'язаний не з фізичними потребами, а зі спрагою переживань, тобто є показником негараздів в душевній сфері.

Нудьга представляє собою сукупність двох аспектів. По-перше, просторово-психічного, що проявляється в порушенні зв'язків зі світом, емоційному надломі, розладі, відчуженні, огиді й бажанні будь-яким шляхом регенерувати втрачений світ. По-друге, вона включає часовий аспект. Взагалі, символом нудьги можна назвати «годинник, на який дивиться людина». Через нагнітання стану нудьгування час веде себе не так, як звичайно. Час змінює свій темп й розмиває межі людського існування порушуючи повноваження елементів тріумвірату «минуле-теперішне-майбутнє»: «Нудьга лише приблизно співвідноситься з сучасністю чи скоріше за все нудьга не має ані минулого, ані майбутнього [287, с.132]». Час трансформується у Вічність через те, що стає занадто розтягнутим. Чим більше індивід відчуває час, тим сильніше ним відчувається порожнеча.

Якщо раніше нудьга призводила до соціалізації, то в даний час вона все більше стає основою ескапізму, бо індивід, концентруючись на повсякденності, все частіше розважається вдома (квартира-студія, караоке та домашній кінотеатр, ванна, сауна чи джакузі). Сучасні індивіди, здебільшого випавши з обійм суспільства, на власний розсуд вирішують найбільш складну проблему розважання себе, але через невдалі пошуки її вирішення відкривають бажання щодо скоєння «вбивства часу». Поява такого бажання додає соціальному простору та

існуванню людини небезпеки, адже провокує потребу в агресії. При чому не важливо кого – себе або іншого – й чи є серйозні підстави до таких дій. Загалом безпідставність стає визначальною, бо відсутність основи є суттю порожнечі й нудьги. Й саме нудьга дуже часто штовхає до суїциду, бо індивід до такого ступеню є остогидлим сам собі, що приймає рішення, що краще вбити себе, замість того, щоб й надалі вбивати час. «Я вмираю смертю [187, с.63]», – писав К'еркегор, маючи на увазі, що, як правило, суїцидальні спроби здійснюються в депресивному стані, під яким маскується нудьгування.

Ще одним моментом, від вирішення якого залежить вихід з нудьги, є пошуки ліків. Кант вказував, що життя для людини, яка нічого не робить, є нудним й в кінці життєвого шляху така людина може відчутти, що життя непрожите. Без роботи людина відчуває смертельну нудьгу, адже не здатна упоратися з безкінечною беззмістовністю життя. К'еркегор категорично не погоджується з Кантом й наполягає – роботою нудьгу зняти не можливо. Зняти нудьгу можуть лише розваги. Для індивіда, вільного від сильних тяжінь до когось чи чогось, при наявності значної кількості вільного часу заповненого найрізноманітнішими розвагами, життя стає легким і непомітним. Проте така легкість ілюзорна й несе за собою джерело ще тяжчої нудьги, що й виявив К'еркегор. Та попри увесь негатив ситуації піти від нудьги можливо. Але необхідно це робити згідно певного принципу, враховуючи вид нудьги [187, с.317].

Від першої варіації – об'єктивної (ситуаційної) нудьги – індивідові найбільш легко позбавитися, бо тут об'єкт (ситуація) визиває стан нудьгування, тому достатньо лише переключити увагу на інший об'єкт чи зануритися в іншу ситуацію, як індивід припинить нудьгувати. «Проведення часу – це спроба пізнання нудьги, – пише норвезький філософ Л. Свенсен, – пошук чогось, в принципі чого завгодно, що здатне б приковувати нашу увагу [287, с.170]». Одним з варіантів подібних об'єктів може бути такий людський тип, що навіює нудьгу іншим. К'еркегор був переконаний, що хоча цей тип є «безкінечна людська множинність», але він не є настільки небезпечним, як другий тип, який є нудним сам для себе.

Суб'єктна нудьга проявляється в той момент коли селф нудьгує від самого себе, такий селф – є ніщо, є відсутність, негація світу. Саме цей вид нудьги для К'єркегора є уособленням другого, найбільш небезпечного людського типу, бо «чим ґрунтовніше вони набридають самим собі, тим більш радикальний за-сіб розваги» [187, с.314] подібні люди обирають: або «помирають від нудьги (пасивна категорія), або стріляються через цікавість (активна категорія) [187, с.314]». Від себе втекти неможливо, а селф постійно робить спроби втечі (ескапізм, егофугізм, топофобія) провокуючи, подібним чином, нові способи існування, суть яких – соціальна девіталізація. Суб'єктна нудьга має дві варіації – нігілістична та екзистенційна.

В стані нігілістичної нудьги селф індивіда не виходить за межі себе, бо «Я дорівнює Я [366, с.306]». Тобто, селф не здатний трансцендентувати в світ. Це стан іммобільності або психічного паралічу. Екзистенційна нудьга – це не озвучена потреба в подоланні розриву між селфом і світом. Можна сказати, що об'єктивна (ситуативна) нудьга може бути емоцією, почуттям, але екзистенціальна – це завжди настрій. Екзистенційна нудьга виникає на ґрунті обмеженості досвіду. Проблема полягає в тому, що індивід намагається подолати цю нудьгу безкінечною гонитвою за новими, більш сильними враженнями та почуттями, замість того, щоб набувати досвіду. Порожнеча на місці прагнення викликає безплідну нудьгу, для якої час не представляє цінності.

Згідно законів світоустрою нове дуже швидко застаріває й надія набуття персонального сенсу так й залишається в більшості надією, хоча й можливий варіант її часткового втілення. М. Гайдеґгер, Л. Свенсен та Б. Хюбнер, кожен в свій час, стверджував, що людина тяжіє до нового та цікавого, а не до справді цінного, тому не дивно, що з часом цікаве стає нецікавим. Коли людина намагається з головою поринути в дещо нове, у неї з'являється надія, що це надасть їй життю індивідуального сенсу. Природно, що від народження до смерті тримання центрів насолоди в постійній напрузі не можливе й не має сенсу, бо потенція повинна співпадати з інтенцією, тоді не буде нудно [322, с.348]. Безперервне задоволення та безкінечний вибір «цікавих» об'єктів провокують втрату цінно-

сті, а цікаве та нове дуже скоро стають повсякденною рутиною. «Та обставина, що засіб проти нудьги сам здатний викликати її, – вказує К'еркегор, – навіоє певне занепокоєння, але він може викликати її лише тоді, коли застосовується невірно. Спотворені, абсолютно ексцентричні пошуки розваг вже включають в себе нудьгу, таким чином, що нудьга, лише поступово виходить на поверхню та проявляється як дещо безпосереднє [187, с.316]». Нудьга не дозволяє побачити нове, а екзистенціально нове, як відомо, є умовою виходу за межі селфу й умовою зміни ритму, динаміки часу.

Усе сказане вище, означає, що емоції, спровоковані розвагами незалежно від того чи вони представлені в надлишку чи індивідом відчувається їхній дефіцит є факторами стимулювання нудьги. Індивід щоб подолати даний вид нудьги може йти двома шляхами: «або людина відновлює порушене відношення між Я та світом, роблячи ставку на новий сенс в світі, нові цілі, задачі, новий етос і заново, таким чином, вплутуючи себе в світ <...> або людина не надає значення таким речам, як нужда, несправедливість, екологія, й тоді, розуміється, їй не залишається нічого іншого, як зробити – естетичним – *сенсом* своєї діяльності власне зацікавлене Я [366, с.307]». В останньому випадку людина, намагаючись втекти від нудьги, вимушена постійно щось придумувати. У цьому варіанті життя – це уривчасте існування зі збоями в ритмі й цілісності, бо селф вимушений, періодично впадаючи в самого себе, витягувати себе «за волосся», як це, за легендою, робив Карл Ієронім Фрідріх фон Мюнхаузен.

З 90-х рр. ХХ ст. нудьга «йде» пліч-о-пліч з апатією. Апатія, як відомо, має різні прояви й особливо добре це демонструє західний соціальний простір, в якому виділяються принаймні два варіанти: перший – «не хочу, тобто можу зробити, але не буду робити й ні чого не буду пояснювати»; другий – «не роблю, але й навіть не знаю чому». Крім того, західні дослідники, звертаючись до проблематики аномії часто ведуть мову про те, що апатія проявляється в формі «відчуження від політики» (Ч.Р. Міллз). У цьому випадку повсякденність стає центральним об'єктом індивідуального інтересу. Це так звана «щаслива апатія [330, с.126]».

«Щаслива апатія» виступає ідеєю недосяжності щастя, адже навіть гроші стали об'єктом роз-чарування, тому, в принципі, нудьгу хоча й здатне зменшити багатство, проте лише на короткий час. Яким чином це буде відбуватися – шляхом вживання психоактивних речовин або естетичним шляхом, відвідуючи екзотичні світи, замінюючи навколишній світ естетикою пакування, дизайном чи створюючи фіктивні, віртуальні світи – жодної різниці не має. Основне, що об'єднує ці види активності – це хроноцид, тобто вбивання часу, це дії, головний сенс яких – вигнати нудьгу. Проте, чим більш заможніша людина, тим більше вона купує час, забуваючи про здатність часу до повторення. Окрім багатства не рятує від нудьги й швидкість. Якщо раніше їй це вдавалося, то в даний час вона сама викликає нудьгування. Висновок напрошується один: єдине, що може позбавити людину від нудьгування стану – це обмеження й введення певних стримуючих рамок.

Нудьгування в стані бідності – це кримінально-вибухова суміш, що призводить до деструктивно забарвленого бажання зняття стану летаргії, якою є нудьгування. Для нужденної людини нудьга – це крок до злочину, адже поступово все більш-менш не нудне ототожнюється із ЗМІ, а тому в більшості з перверсіями, новинами та смертю. Зазначимо, все частіше представники ЗМІ сходяться на думці, що тільки новини про смерть можуть вивести людину зі стану нудьгування.

Й знову вкажімо на ту рису, яка є основною в аномії й яка певним чином впливає на зростання рівня одного з маркерів аномальності й хворобливості сучасного соціального простору – суїцидальної активності. Такою рисою є декларування допустимості перетину меж нормальності, а тому, можемо відзначити, що зростання кількості суїцидальних актів завжди відбувається в тандемі з аномією, до якої додається й ще декілька факторів: нестабільність політичної, економічної ситуації, зміни в світовідчутті, зростання ірраціональності та моральної автономії індивідів.

Саме таку сукупність факторів можна звинуватити в поширенні хвилі самогубств наприкінці XIX – початку XX ст., хвилі, яка повторилася наприкінці

XX ст. Також можна додати, що індивід отримавши автономію, не зміг швидко віднайти засоби подолання тих проблем і труднощів в житті, з якими ладнало християнство, коли вело мову про необхідність страждань заради кращого життя в майбутньому. Звісно, отримана автономність не була єдиним фактором того, що початок XX ст. окремими дослідниками був визнаний добою культу суїцидів [167; 296]. Так, згідно аналізу досліджень діячів початку XX ст. загальним об'єктом звинувачень щодо провокування самогубств стала преса [96; 97; 220; 255]. Деякі експерти вважали, що самогубства поширюються через особливості модерної літератури та модерного театру [205].

Якщо поглянути на дану проблему з позиції соціального життя, то можна вказати на наступне. Доволі показово, що вперше самогубство було декриміналізовано й покарання за нього було скасовано у Франції під час революції XVIII ст. [124, с. 63]. В цей же відрізок часу самогубство як явище здобуває свободу від безумовної заборони. Філософським оформленням цього скасування стали роботи французьких просвітителів, пізніше більшої ґрунтовності йому надала позиція І. Канта, в рамках якої моральний зовнішній примус замінювався беззастережним внутрішнім примусом. Звичайно, все це стосувалося не тільки самогубства, але й всіх сторін морального життя та головне все ж таки те, що питання про самогубство остаточно стало питанням морального вибору [302].

Прискіпливий аналіз випадків суїцидальних актів кінця XIX – початку XX ст. демонструє, що саме на цьому історичному відрізку формується певна модель суїцидальної поведінки. Її особливості полягають в тому, що вона не має чіткої мотиваційної основи й включає в себе ігровий момент і високий ступінь демонстративності. Та найбільш лякаючим в цій моделі стала присутність певного схвалення з боку соціального оточення. Саме подібне схвалення спочатку породило ілюзію про можливість правильного самогубства, а пізніше стало основою попиту на подібну поведінку через її своєрідну престижність й «нормальність». Взагалі, еволюція суїциду протягом XX ст. вражає. Якщо, на межі XIX-XX ст. самогубство в освіченому середовищі іноді розглядалося як маркер власного селфу й як привілей мислячої людини, то наприкінці XX ст. суїцид

фактично перетворюється в «егоцид» – потужний внутрішній порив, що заснований на переконанні, що дещо (а в даному випадку «селф») в людині повинно вмерти.

Змінилася не тільки закладена в суїцид сутність, але й риси суїцидальної поведінки, які стали описуватися як риси поведінки у сфері трендів. Суїцид доповнився ігровим моментом в ставленні аудиторії, яка з'явилася завдяки поширенню комп'ютерних технологій. Аудиторію представляє собою певне коло осіб, для яких суїцидальна поведінка набуває різноманітного значення: зростання престижу, рейтингу, допомога в самоідентифікації, протест й вже згадане вище припинення нудьгування.

Отже, можемо сказати, що сучасний соціальний простір майже втратив переживання самогубства як гріха, трансформувавши його в право. Йдеться передусім про питання: «Кому належить людське життя і хто має право ним розпоряджатися – Бог чи людина?». Від відповіді на нього залежить уявлення про життя і смерть людини і про можливість останньої впливати на власну долю. Цей процес можна вважати закінченим на даний час, адже в рамках суспільства споживання люди схильні розглядати власне життя на зразок речі, яка їм належить і з якою вони вільні робити все що завгодно. Й тут вже заходить мова про те, що суїцид переходить в категорію усвідомлених актів.

Вперше про те, що суїцид може бути усвідомленим заговорили ще наприкінці XIX ст., коли видатний американський психолог, співавтор прагматичної концепції у філософії *Вільям Джеймс*, намагаючись проаналізувати феномен самогубства, обмежив власне дослідження явищем «інтелектуальної» «*tedium vitae*», назвавши ефект усвідомленого самогубства «релігійною хворобою інтелекту [419]». У. Джеймс аналізуючи суїцид вибудував логіку власної концепції на основі психологічного концепту «темперамент». Якщо коротко, то Джеймс виділив два основних типи темпераменту людини залежно від ставлення до існуючого зла у світі, а саме: «один раз народжені» – оптимісти й «двічі народжені» – песимісти. Також він стверджував, що подолання розбалансованості психіки, зовнішній прояв якої практично непомітний, а внутрішній відбувається

ся у формі песимізму, проявляє себе як роздвоєність свідомості на селф реальний та ідеальний. Виходячи з цього Джеймс робить припущення, що ймовірно свідомо підготовлюваний суїцид є певним шляхом набуття «вершини свідомості». В якості останньої виступає ідея, що керує всією поведінкою людини й витoki якої лежать за межами раціонального.

Попри те, що теорія Джеймса знайшла своїх прихильників, на даний час вона продовжує належати до категорії спірних і дискусійних. На нашу думку, актуальність даної теорії полягає в тому, що усвідомлений суїцид розглядається в якості форми адаптивної поведінки людини, існуючої в проміжках аномійного соціального простору й тоді коли відчувається загроза для селфу. Українська дослідниця Л. Юр'єва вважає, що усвідомлений суїцид є відображенням історичної доби [398, с.125]. Дослідниця наголошує, що «самогубство є поведінковим актом <...> що визначається еволюцією ментальності в самому широкому сенсі цього слова й взаємозв'язком таких фундаментальних категорій, як “Я”, “Мое” та “Смерть” [398, с.129]». За природою «Мое» фактично виступає в якості джерела збудження селфу, а, відтак, «Мое» значно ширше й включає в себе екзистенціальні (думки, сенс життя) та соціальні категорії (робота, місце, оточення в суспільстві). Усвідомлений суїцид, як форма поведінки заявляє про себе в моменти коли виникає загроза не тільки для селфу, але й для «Мое».

Й останнє, що стосується деяких закономірностей суїциду, які доведені історією людської цивілізації. Перше. Самогубство виникло як поведінка, що підвищує біологічну адаптацію виду в умовах наростаючого придушення внутрішньовидової агресії, адже більшість людей в екстремальних ситуаціях готова жертвувати собою заради дітей. Друге. Доведено, що чим вище підіймається людство у своїй еволюції, тим з більшою цікавістю воно поглядає в бік самогубства. Третє. На рівень суїцидів в суспільстві впливає рівень свободи. Людина, яка звільнена від прийняття самостійних рішень, рідше піддає себе ризику самогубства. У певному сенсі багатий частіше зводить рахунки з життям, ніж бідний, а схильний до рефлексії інтелектуал частіше піддається суїцидальним настроям, ніж простий робітник.

Зі сказаного вище виходить, що на ступінь ризику скоєння суїциду впливає рівень соціалізації людини, а саме: чим вище людина соціалізована, тим більший ризик щодо скоєння суїциду. Намагання людини знищити зв'язок із соціумом без спроб біологічного самознищення й є проявом соціальної девіталізації особистості. Суїцид, як форма вбивства біологічного, незворотній, а соціальна девіталізація передбачають варіант повернення в соціум, цей варіант має назву «соціальна ревіталізація особистості».

Підводячи *підсумок* підрозділу відзначимо наступне. Поширення аномії, що спостерігається протягом усього ХХ ст. є «аварійною ситуацією» [318, с.20], що стимулювала бажання відчуження, відторгнення людини від інститутів макро- й мікросоціуму. Найбільша небезпечність полягає не в самій аномії, а в тому, що вона санкціонує та ланцюговою реакцією тягне за собою: анормність, шизоїдність, поширення нудьгування, розмитість меж, провокування бажання загравань зі смертю та суїцидальні спроби.

Шизоїдність є наслідком втрати Іншого й результатом самозакоханості, самозачарованості селфу та представляє собою одну з похідних аномії. Розщепленість виступає лакмусом щодо домінування в соціальному просторі нарцисизму та егоїзму. Розщеплення, яке в певному сенсі є породженням суспільства споживання, також є причиною переорієнтації індивіда на надлишковість й надмірність.

Надмірність, в свою чергу, провокує появу у індивіда стану нудьги та нудьгування. Розквіт нудьги є прямо пропорційним розгортанню орієнтації на розважальність й погоні за новим. Нудьга є порожнечею, що позбавляє індивіда орієнтації та констатуючого сенсу, а також вона є розплатою за спокій та байдужість, які він отримав, позбавившись болю й хвилювань за Іншого. Нудьгуючи людина не здатна орієнтуватися в своєму відношенні до світу, оскільки за таких умов відношення належить до категорії «майже втрачено». Однією з відмітних рис нудьги є, в першу чергу, переорієнтація нудьгуючого індивіда з соціалізації на ескапізм. Дана переорієнтація частково провокує зникнення сил, здатних врятувати людину від суїциду. Треба зазначити, що суїцид в його соці-

альній формі є ще одним елементом пазлу, під назвою «соціальна девіталізація особистості».

Можемо сказати, що аномія приспала інстинкт соціального виживання, а, отже, переорієнтація індивіда на шлях соціальної девіталізації та вихід за розмиті аномією соціальні межі не зустрічає «спротиву матеріалу», яким є соціальність. Більш того, індивіда вже майже ніщо не тримає в цих межах, адже Іншого, того, хто міг би утримати не лишилося, а ціннісна стерильність не здатна втримати індивіда. Підсумок усіх зазначених процесів для людини невтішний. Ззовні благополучному існуванню індивіда в оточенні різноманітних благ, коштовних речей та взагалі матеріального добробуту протистоїть внутрішній світ з його постійними суперечностями й намаганням боротьби з нав'язливою ідеєю щодо втечі від соціуму.

ВИСНОВКИ ДО 2 РОЗДІЛУ

Соціальний простір виступає постачальником патологічних феноменів. Аналізуючи світовідчуття та світопереживання пост-Просвітництва, як одного з факторів виходу соціальної девіталізації особистості з тіні соціального простору, можна побачити, що вони є віддзеркаленням перманентного домінування раціонального чи ірраціонального елементів. Якщо ще в XIX – на початку XX ст. суспільний простір пов'язував свій розвиток з більш-менш гармонізованою пропорційністю раціонального та ірраціонального, то вже з середини XX ст. стало зрозумілим, що процес пішов іншим, не зовсім прогнозованим шляхом. Соціальний простір і соціальна реальність ставали все більш раціоналізованими та інтелектуально розвинутими, динамічними та відкритими.

Одним з наслідків перманентної перемоги раціонального та ірраціонального стала соціальна травма, що охопила соціальний простір XIX-XX ст. Травма також стала відображенням соціальної кризовості, спричиненої процесом переходу від традиційного до індустріального суспільства, від світоглядного знання до науки й техніки, а також виходом на домінуючу позицію економіце-

нтризму, як стилю мислення і стилю життя. Економцентризм в поєднанні з урбанізацією, індустріалізацією та збільшенням продуктивності праці стали тією сукупністю елементів, яка породила в XIX ст. новий соціальний елемент – «масу» з усіма її супутніми ознаками (масова свідомість, масова культура та масове виробництво). Проте, масу як утворення й феномен теж не оминула еволюція суспільства й тому починаючи з 60-х рр. XX ст., під дією ряду факторів, масове суспільство все більше перетворювалося на індивідуалізоване масове, яке заради уникнення плутанини стали номінувати «суспільство споживання». Складовими суспільства споживання стали популярна культура та похідна від неї культура нарцисизму.

Домінування раціональності, переорієнтація суспільства на вдоволення буцімто індивідуальних потреб шляхом збільшення споживання не тільки не допомогли людині у впорядкуванні її власного життя, але, навпаки, поглибили й без того глибоку кризу існування. Й одним з показників глибини кризи можна вважати викреслення з життя людини болю та зростання рівня байдужості в соціальному просторі. Анастезування означило перемогу порожнечі, адже біль це феномен який доводить повноту екзистенції людини. Штовханина аномійних, нарцисичних і байдужих індивідів породила ситуацію дискомфорту, тяжкості й тривалості якого стали однією з причин появи індивідів, орієнтирами для яких стали соціальна бездотиковість і пасивність, тобто ті стани, які принципово чужі соціальному простору й які є свідомством соціальної девіталізації.

Сконцентрувавши в собі риси аномійної, нарцисичної, людина втратила чуттєвість щодо існування інших людей та позбавилася усіх зобов'язань стосовно соціуму. Тож, на межі XX-XXI ст. соціальність для людини перестала бути конструктивним моментом. Індивіди мабуть інтуїтивно дійшли висновку, що абсолютизація соціальності призвела до ігнорування їхнього внутрішнього світу й стала перешкодою на шляху збереження власного психофізичного здоров'я та підтримки життєздатності на високому рівні. Ймовірно, звідти й виникло прагнення до виходу з території соціального контролю й намагання концентрації на внутрішньому світові. Таке прагнення є прикладом падіння з однієї край-

нощі в іншу, й, в підсумку, можна вести мову про зростання масштабів соціальної аномальності та аномії.

В умовах перманентної аномії соціальні норми, які можна наслідувати, просто відсутні, як й відсутні механізми й сили, які здатні, а головне мають зацікавленість в утриманні людини у межах соціального простору. Найбільша небезпечність аномії не вона сама, а те що вона санкціонує та ланцюговою реакцією тягне за собою: аномальність, шизоїдність, домінування нарцисизму, поширення нудьгування, розмитість меж, що провокує бажання загравань зі смертю та суїцидальні спроби.

Й на завершення. Поділяючи думку американського дослідника Р. Гілберта про те, що «аномія є тенденцією до соціальної смерті; в крайніх формах вона означає смерть суспільства» [цит. за 150, с.7], можна її вважати найсприятливішим ґрунтом для розвитку соціально девіталізованих особистостей. Фактично аномію ми визнаємо однією з винних в поширенні соціальної девіталізації особистості, як епіфеномену який демонструє збій двох головних для людини інстинктів: інстинкту самозбереження, коли певна кількість індивідів вдається до екстремальності як стилю життя, а також інстинкту збереження роду, збій якого проявляється в тому, що людина обирає *singl-style* в різних його варіаціях. Важливим аргументом на захист цієї тези є той факт, що при поширенні аномії в соціумі переорієнтація індивіда на шлях соціальної девіталізації та вихід за соціально допустимі межі не зустрічає «спротиву матеріалу», яким є соціальність. Індивіда вже майже ніщо не тримає в цих межах, адже Іншого, того, хто міг би утримати не лишилося, а ціннісна стерильність його втримати не здатна.

РОЗДІЛ 3

ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ СОЦІАЛЬНОЇ ДЕВІТАЛІЗАЦІЇ ОСОБИСТОСТІ

3.1. Криза ідентичності як підґрунтя появи соціально девіталізованої особистості

Від проявів індивідом «турботи про себе» (М. Фуко) виразниками якої є його самовідчуття та самопереживання залежить ймовірність появи у нього бажання соціального дезертирства та налаштованості на шлях соціальної девіталізації. Особистість представляє собою певну систему відображень соціуму, а тому хаос і фрагментація соціального простору ХХ ст. не могли не віддзеркалитися на її самопереживанні. Індивід, відчуваючи анормальність та хворобливість соціального простору, намагається відшукати стабільність або побудувати навколо себе захисну сферу, щоб хоч якось вирішити питання подальшого улаштування у межах соціального простору. В умовах традиційного суспільства умовним «скафандром» для людини був відносно стабільний селф, який представляв собою результат адаптації індивіда до умов зовнішнього середовища. Однак, в умовах перманентної аномії звичний механізм адаптації індивіда до соціальних норм виявляється ущент зруйнованим, а, відтак, одним з факторів, який обумовлює вибір індивідом спрямованості на соціальну девіталізацію стає також розмитість селфу.

Відчуття нагнітання хаосу та спостереження за розростанням байдужості соціального оточення все більше підштовхують індивіда до протесту проти ризоматичності, в стані якої середовище перебуває, й розуміння того, що повинен існувати певний центр, навколо якого має відбуватися конституювання життєво важливої цілісності. Індивід, переорієнтовуючись на соціальну девіталізацію бажає отримати відчуття несуперечливості, цільності існування, тому головною задачею для нього стає пошук такого утворення, яке б забезпечувала бажане відчуття.

Акцентуємо увагу, що ті соціальні норми, які можна було б наслідувати, за умови аномійного соціуму межі ХХ-ХХІ ст. були визнані не діючими. Тож соціальний простір, апелюючи до принципів неповторності, плюралізму, де-структурованості, ацентрічності, відкрив індивіду нове проблемне поле – самовизначення. Пригнічена постійними соціальними трансформаціями, перебуваючи в стані нудьгування й майже дозріла до перетину усіх дозволених й недозволених меж людина, яка втомилася від постійного перебування в масі, наприкінці ХХ ст. все більше починає усвідомлювати себе в якості атому та все більше концентрується на самій собі.

Концентрування на собі й дистанціювання від соціуму не відбувається раптово й вимагає часу. Спочатку індивід відчуває нестачу соціальної опори й розпочинає пошуки «аварійної групи підтримки», з якою він міг би себе ідентифікувати. Доволі часто це вдається, але зрідка відшукана група не задовольняє його на рівні відчуттів. З часом, у ситуації масштабного поширення байдужості, невдоволеність наростає й перетворюється на основу втрати відчуття екзистенційної близькості з іншими людьми. Не останню роль у цій втраті відіграє також наявність в соціальному просторі рівнозначних соціокультурних тактик і стратегій, які дозволяють індивідові постійно змінюватися, приміряючи абсолютно різні маски, й, таким чином, ще більше вислизати від соціального контролю. Усвідомлення не відповідності потреби знайденим засобам її задоволення та життя під тиском постійної необхідності прийняття на себе різних масок підштовхує індивіда до ряду кроків. Людина, намагаючись скинути баласт усього стороннього, здебільшого не надто вправно діє, адже через обтяженість хронічною кризою ідентичності, вона не здатна чітко відмежуватися від зайвого для себе й власного селфу.

О. Тоффлер був переконаний, що криза індустріального суспільства винна в поширенні нестабільності у формі кризи ідентичності й набуття нею в ХХ ст. затяжного характеру, детермінованого постійними соціальними трансформаціями, розглянутими в попередньому розділі. Для Тоффлера криза була показовим моментом й ознакою розгортання нової інверсійної хвилі, яку інди-

віди чекають й побоюються, а тому, очікуючи, вони намагаються покінчити з попереднім образом життя (характерним для індустріального суспільства) та стати іншими, в порівнянні з тими, ким вони були. Засвідчімо, у даній ситуації мова йде про кризу тієї ідентичності, що була традиційною для індустріального суспільства. Проте, в реальності, бажання сформувати та стабілізувати нову постіндустріальну ідентичність обернулося цілком прогнозованим соціально-обумовленим безладом у формі розпаду інституту сім'ї, зростання злочинності та ін.

Тут доцільним виглядає певний пояснювальний відступ. Вважаємо, що використання концепту «ідентичність» в площині наукового дискурсу ХХ ст., як категорії що описує філогенетичну тенденцію, має надзвичайну цінність, бо вказаний концепт дозволяє описати «щось невидиме, невідчутне, навіть загадкове, але разом з тим те, що об'єднує людей і цементує великі людські колективи та співтовариства, що час від часу розпадаються [166, с.889]». Взагалі, якщо спробувати відповісти на питання «Що таке ідентичність?», то це означає дати відповідь на питання: «Яким чином зі стану невизначеності та різноманіття формується впорядкованість і цілеспрямована діяльність?». Ідентичність виступає формою перейняття з історично обумовленого соціокультурного простору актуальних характеристик, кожна з яких здатна ставати ключовою на певному етапі життєвого шляху індивіда.

Крім того, концепт «ідентичність» є доволі зручним у використанні, адже представляє своєрідну бінарність: з одного боку в ньому представлено соціально-персональні характеристики індивіда, а, з іншого, концепт дозволяє розглядати деяку невлловиму якість особистості. Іншими словами, ідентичність синтезує в собі два антагоністичні елементи – соціальне та індивідуальне, чим фактично знімає одну з головних складнощів екзистенції на рівні окремого індивіда. Проте, завдяки позначенню ідентичності в якості суті людини й селф став визнаватися в якості незавершеної процесуальності, що передбачає певну недосконалість та можливість поступового добирання необхідних елементів.

Повертаючись до феномена традиційної ідентичності, відзначимо, що для традиційної культури було характерним розуміння ідентичності як стабільної та непорушно-консервативної структури, яка представляла собою результат ініціації й була набором послідовно заміщуючих одна одну психовікових характеристик, що мали чіткі соціальні «мітки». Австро-американський психоаналітик Х. Кохут у зв'язку з цим вважав, що традиційна ідентичність була результатом одного з трьох переносів [171]:

- ідеалізуючий, який включається коли є ідеал, на якого й намагається походити індивід;
- дзеркальний, який спрацьовує коли є можливість задоволення потреби у відгуку й коли зафіксоване віддзеркалення в Іншому;
- двійників, для якого важливою умовою є відчуття близькості з іншими людьми, можливість співпереживання, емпатії тощо.

Всі названі переноси, як було вказано вище, добре спрацьовували за умов традиційного суспільства. Тому-то, для прадавніх часів, а також доби Античності та Середньовіччя ідентичність не була питанням, адже людина, завдяки цим переносам, відчувала себе частиною групи, забезпечуючи тим самим власне виживання. Деякі тенденції в бік зміни механізмів ідентифікації починаються в добу пізнього Середньовіччя. Однак, цими змінами теж практично не передбачалася наявність у людини уявлень про відповідність самій собі. У зв'язку з тим, що суспільство було жорстко поділено на соціальні анклавів та залишалося маломобільним, то мова йшла про ідентифікацію з групою без існування умов для формування селфу.

Утім, приблизно в період Нового часу, а саме з середини XIX ст., коли відчутними стали ознаки руйнування соціального простору, людськість не тільки «відкрила ідентичність» (Дж. Янг) [цит. за 27], але і засвідчила слабкість й кризовість традиційної ідентичності. Тож, потрапляння індивіда в умови соціального простору насиченого екстремальними ситуаціями на кшталт інцидентів межі XIX-XX ст. могло мати два варіанти розвитку подій: або відбувається цілковите руйнування ідентичності або фіксується кардинальна її зміна. Вказані

варіанти не припускали взаємовиключень, тому-то криза ідентичності виявилася настільки тяжкою. Додає тяжкості й зазначена З. Бауманом трансформація ідентичності, а саме коли ідентичність із «даності» перетворилася на «задачу». Отож, руйнування відбулося, а кардинальна зміна й стабілізація нової ідентичності не дійшла до логічного фіналу через слабкість ціннісної сфери соціуму. Слабкість стала закономірним наслідком вже названих тенденцій: аномія, урбанізація, економцентризм, масовізація та ін. Зазначимо, саме вихід маси на перші позиції в соціальному просторі став сигналом початку кризи ідентичності, як персональної, так і соціальної/колективної, бо маса означила відрив від традиційних соціальних груп. Звісно, що такий сценарій вимагав осмислення з боку науковців.

Поступово, ідентичність стала тим концептом, через призму якого дослідниками «розглядаються оцінюються та вивчаються багато важливих рис сучасного життя» [29, с.176]. Враховуючи це повністю погоджуємося з позицією дослідників, які переконують, що ідентичність не можна звести до історично приписаних індивідові соціальних ролей, заданих один раз протягом життя (З. Бауман, М. Мамардашвілі, Ж.-П. Сартр та ін.). Накопичений до другої половини ХХ ст. теоретичний матеріал, що стосувався ідентичності, який був переломлений через призму реальності, підштовхнув *Еріка Еріксона* до думки щодо затребуваності та актуальності представлення детального аналізу ідентичності як феномену. Викладення Еріксоном власного бачення ідентичності було непослідовним, проте, головна думка дослідника доволі чітко означена: ідентичність є суб'єктивним відчуттям власної самототожності індивіда (групи) й, крім того, вона виступає в якості джерела енергії та наступності (спадковості) [394, с.31]. Не менш цінним для подальших досліджень стало виділення Еріксоном основних характеристик ідентичності: тотожність, цілісність, визначеність, спосіб розмежування селфу з Іншим, самість, унікальність, безперервність в часі. Представлені характеристики фактично визначали наскільки особистість в рамках окремо взятого історичного відрізка є життєздатною та дозрілою до саморозвитку.

Ідентичність є результатом «плаваючого» процесу ідентифікації, тісно пов'язаного з процесами соціалізації та адаптації. Відзначимо, ідентичність, згідно логіки процесу розвитку особистості, є інтегральним параметром, що перебуває в постійній динаміці й розвивається як і усі інші в сфері живої природи. З одного боку, будь-який організм прагне гомеостазу та намагається встановити динамічну рівновагу, але, з іншого, рівновага втомлює своєю одноманітністю й він постійно хоче її порушити й вийти за межі прийнятого. Існування будь-якої істоти, у тому числі й людини, органічне, адже завжди знаходиться у взаємозв'язку з іншими життями, й тому життя та автономність фактично виглядають як антагоністи. Більш того, ідентичність, як виключно збереження рівноваги з собою, не відповідає законам життя, яке зазвичай означає трансценденцію в Інше. Важлива якість ідентичності – це здатність до утримання індивіда в рамках певної спільноти. При деформації означеної здатності можна вести мову про кризу ідентичності, а при тривалій кризі – й про ймовірність орієнтації людини в бік соціальної девіталізації. Саме це дозволяє відзначити, що ідентичність в сучасних умовах також може визначатися через категорію виживання пристосованих й соціалізованих осіб.

Між собою соціалізація та адаптація тісно взаємопов'язані. Соціалізація представляє собою інтерналізацію індивідом системи традицій, генерованої конкретним соціальним простором. Водночас, соціалізація полягає у встановленні гармонії між адаптацією, індивідуалізацією та інтеграцією індивіда в цей простір за допомогою конституювання соціально-типових і соціально-значимих рис. По-суті, виходячи з того, що було сказано, індивіда можна розглядати як «жертву» соціалізації: або він є конформістом і повністю ідентифікує себе з суспільством, або він стає нонконформістом та йде всупереч соціально схваленим позиціям. Не зважаючи на певну антагоністичність можемо також відзначити, що дві крайні формопрояви соціалізації знаходяться в тісній взаємозалежності й представляють різні форми самокатегоризації.

Будучи легко застосованою в умовах відносно стабільного суспільства логіка соціалізації погано вписується в соціальні процеси нестабільного суспі-

льства. Яким чином проходить соціалізація, а за нею й ідентифікація, залежить від сформованості рис, передбачуваних статусом і пред'явлених конкретним соціальним простором. Прив'язка до означених процесів дозволяє стверджувати, що проблеми з ідентифікацією виникають через дію двох груп факторів: 1) швидкі та суттєві зміни в оточуючому соціальному просторі (соціальні, економічні, політичні тощо); 2) кардинальні психічні зміни, як на індивідуальному, так і на соціальному рівнях. У ХХ ст. зазначені фактори поєдналися в потужну силу, яка й детермінувала ускладнення при формуванні людиною ідентичності, а саме: в ситуації виняткової суспільної нестабільності й аномії відбулося порушення механізму ідентифікації. Закономірним наслідком дії сили став перехід проблеми вироблення механізмів формування нової ідентичності у розряд не вирішуваних й не вирішених.

Поволі накопичуючись, протягом як мінімум трьох поколінь, невирішена задача, яка частіше номінується як «криза ідентичності» досягає піку загострення в 60-ті рр. ХХ ст., а на початку ХХІ ст. вона, не отримавши від соціального простору допомоги у вирішенні, перетворилася на найбільючішу проблему існування. За такого сценарію розвитку подій індивід самого себе і своє існування все частіше став розглядати як концентрацію проблем, а останнє доволі сильно підігрівалося думкою, що «людина виникла як суб'єкт проблем, які вона самостійно повинна формулювати та вирішувати [21, с.27]».

Як вже було відзначено проблема з ідентичністю у людства починається в момент переходу суспільства в стан невизначеності (в першу чергу відносно системи цінностей), коли відбувається почастищення випадків прийняття індивідом рішення щодо ігнорування беззаперечних до певного часу соціальних рекомендації та норм. Утративши здатність до застигання ідентичності індивід все одно не позбавляється від необхідності прийняття рішення про форму поведінки. Обрана форма буде прямо залежати від того, яка саме ідентичність актуалізується – позитивна, яка орієнтована на творення, чи негативна, суть якої руйнування й уособлення ворога. Поза залежністю від обраної форми, й перше й друге означає практично однаковий результат: індивід, у вирії історичної си-

туації, намагаючись під тиском обставин сформувати нову ідентичність, затребувану модернізацією суспільства, занурюється у спровокований зовнішнім хаосом внутрішній хаос.

Так чи інакше, проте інтерпретація й вирішення проблеми ідентичності, а з нею й кризи ідентичності, залежить від акцентування на елементах, які вона включає в себе як система й інтегральне утворення. В цій системі можна виділити дві масивні підсистеми. Перша поєднує два блоки: соціальну ідентичність й персональну ідентичність. Сутність персональної ідентичності здебільшого аналізує психологія, залишаючи соціальну ідентичність на розгляд соціології та філософії. Соціальна ідентичність, у свою чергу, представляє собою результат самоідентифікації з групою, про що було зазначено вище.

Доведено, що онтогенетично персональна ідентичність є вторинною стосовно соціальної. Формування соціальної йде шляхом використання вироблених у процесі соціальної категоризації понять. Якщо дотримуватися лінії запропонованої Х. Теджфелом і Дж. Тернером, то персональна й соціальна ідентичності є двома полюсами біполярного континууму [435, с.65]. На одному полюсі локалізується персональна ідентичність, дії якої детермінуються виключно шляхом самовизначення, а на іншому полюсі – соціальна ідентичність, активність, якої визначається, за Еріксоном, здатністю людини бути включеною в різні спільноти й це супроводжується відчуттям внутрішньої єдності з соціальним оточенням в якому особистість перебуває. Зробимо наголос на категорії «здатність». Вона включає в себе не тільки знання, навички й вміння, але й обов'язковий мотиваційний компонент «хочу» і «треба». Е. Гіденс, зазначивши ідентичність в якості «рефлексивного проекту», конкретизував тезу про біполярність ідентичності й вказав, що на одному боці біполярного континууму дислокується конформізм, а на протилежному – зацикленість, замкнутість на собі [411, с.70-109].

Ідентичність, як система, зазнає постійних трансформацій не тільки через зовнішні впливи, але й через взаємовпливи, тож друга підсистема відображає взаємозв'язки між двома блоками першої підсистеми. Й, в принципі, нічого ре-

волюційного в даній тезі не має, все відбувається в рамках творчого потенціалу існування індивіда. Внутрішні зміни проходять з людиною протягом усього життя. У свою чергу вони детермінують зміни навколишнього середовища й так по колу. Проте, відсилка до взаємовпливів дозволяє конкретизувати й інший напрямок взаємин, а саме, персональна ідентичність знаходиться в динамічному взаємозв'язку зі станом суспільства. Даний взаємозв'язок виражається в так званому «середовищному зрізі ідентичності» (place identity), виступаючого в якості складової персональної ідентичності.

Не менш важливою, але помилково ігнорованою, є темпоральна характеристика ідентичності, яка через неможливість іманентного «співставлення» індивіда з моментом свого проживання в більшості є винною в постійному його запізненні при ідентифікації. Мабуть першим, хто визначав ідентичність як відчуття органічної приналежності індивіда до його історичної епохи був В. Бехтерев (хоча пальму першості у відкритті ідентичності як типу міжособистісної взаємодії, характерної певній епосі, знов таки призначають Е. Еріксону). Бехтерев вказував, що індивід «представляє собою мільйони подібних серед змінюючих один одного поколінь [41, с.69]». Ідея прив'язання ідентичності до покоління знайшла своє місце й у творчості Х. Ортеги-і-Гассета («покоління дезертирів») й отримала відгомін в концепті «покоління нащадків» Б. Хюбнера.

Продовжуючи лінію Бехтерева-Еріксона, авторитетний російський соціальний психолог *Ганна Андрєєва* особливо наполягає на доцільності введення поняття «часової ідентичності» (time identity). Андрєєва вказує на існування окремого типу індивідів, які відчують що за власними темпо- та біоритмами не співпадають з історичним часом їхньої життєдіяльності. Іншими словами, вона звертає увагу на факт існування в соціальному просторі значної кількості людей впевнених, що вони народилися не в той час, не в ту епоху, а їхні ролі належать до маргінальних явно або імпліцитно.

Визнання ідентичності сукупністю проблем, де особливе місце відведене проблемі наповнення, трансформує ідентифікацію в процес самоконструювання, а ідентичність перетворюється на результат складної взаємодії з існуючим

соціальним простором, його темпоритами, складовими та системою відносин людини з іншими людьми. Дуже часто наслідком такого самоконструювання стає ідентичність, яка представляє собою одночасне співіснування декількох протилежних стосовно одна одній тактик-ідентичностей. Втім, навіть подібна протилежність, не гарантує індивіду здатність до формулювання адекватної відповіді на зміну соціального контексту в формі часової ідентичності, й тому він доволі часто опиняється серед представників «втраченого покоління»[8, с.219].

Г. Андреева, намагаючись надати рецепти гармонізації внутрішнього світу та соціальної ідентичності, в своїх публікаціях часто посиляється на дві концепції західних дослідників, увага яких була сконцентрована на розкритті механізмів формування останньої в умовах нестабільності та хаотичності соціального простору [7].

По-перше, це концепція самокатегоризації (self-categorization) Дж. Тернера. Самокатегоризація дозволяє людині впорядкувати своє соціальне оточення й не тільки зайняти місце в одній з референтних груп (власне процес ідентифікації), але й досягнути ототожнення з нею (набуття ідентичності). Враховуючи, що людина може одночасно належати різним групам, то в такому випадку самокатегоризація дозволяє вести мову про «множинність ідентичності», як це зробив Х. Тедшфел. Альтернативність ідентичностей виступає свідомством їхньої ситуативної значимості. Для Тедшфела, множинність ідентичності зовсім не означає порушення останньої, а сигналізує про ускладнення, що можуть перерости в ряд проблем (М.Фуко говорив про це як про «пародію ідентичності»). Однією з таких проблем бачиться перехід ідентичності в категорію негативних, що, по-суті, може стати основою схильності до соціальної девіталізації особистості.

Якщо спробувати охарактеризувати негативну ідентичність, то кращим виявленням її суті є позиція З. Баумана, звернувшого увагу на появу невідомого до певного часу типу індивіда. Індивід із негативною ідентичністю «відколовся» від соціальної тканини, від Іншого, від відчуття, що «свобода закінчується на кінчику носу іншого [330, с.15]». Негативна ідентичність демонструє, що ін-

дивід позбавлений почуття солідарності й відповідальності. Доволі часто розвиток негативної ідентичності можливий й в тому випадку, коли одна з мозаїки/множини ідентичностей перетворюється на маску. Ідентичність як маска є ознакою бездушності, брехливості її носія, а індивід фактично приховує селф, виступаючи виключно як тіло/шкіра. Як не дивно, проте, індивід іноді буває сам зацікавлений в тому, щоб зберегти за собою несправжню ідентичність. Останнє означає, що маска необов'язково лякає людину-носія, адже в такому випадку скоріше є елементом якогось відомого лише індивіду проекту, розтягнутого у часі.

Зауважимо, процес формування ідентичності розгортається поступово й протягом усього життя людини, а тому є позитивною задачею людини. Чим старшою вона стає, тим більшу сукупність ідентичностей представляє (гендерну, мовну, професійну та ін.). Попри можливу різновекторність ідентичностей, які складають сукупність, певна цілісність селфу все рівно зберігається й саме на її основі, під тиском потужного підштовхування до отримання нових якостей, індивід здійснює «зборку» [109, с.7] ідентичності.

Фактично процес «зборки» ідентичності передбачає дві взаємопов'язані стадії: стадію визначення ідентифікаційних орієнтирів й адаптації взятого за зразок до темпів динаміки суспільства та стадію самозбереження/самонаслідування заради збереження цілісності. «Зборка» не означає гармонізацію складових, тому ідентичність часто представляє собою вирування неприборканої та беззмістовної енергії, викиди якої можуть бути потенційно руйнівними для цілісності індивіда й такими, що виступають перепоною в реалізації намагання самозбереження. Подібні викиди стають надто небезпечними, якщо індивід, внутрішньо не вирішивши проблему кризи ідентичності, намагається перекрити зв'язок із соціальним простором, чим відмовляється від ідентифікації з Іншим (індивідом, групою) й концентрується на самоідентифікації. Даний варіант, як правило, є регресивним і небезпечним, адже ускладнює процес ідентифікації як для самого індивіда, так і процес його прийняття Іншими. Кристалізуючи ідентичність на основі уламків власного селфу та деяких запо-

зичень, індивід ховається від себе, ускладнюючи тим самим процес самопізнання. Поступово індивід все сильніше відчуває самовідгородженість від власного селфу й відгородженість від простору Іншого.

Виникає питання: «Чому, якщо індивід кидає усі зусилля на самопошуки, він все одно опиняється на хибному шляху?». Справа в тому, що самоідентифікація відбувається не на основі формування якоїсь власної оригінальної самовідомості, а скоріше на основі протиставлення Іншим. Індивідами забуто, що з давніх-давен присутність Іншого визнавалася в якості дієвого міжособистісного механізму формування ідентичності. Сучасний індивід, втративши Іншого, не сприйняв цей факт як катастрофу, а спокійно з цим змірився, тим паче, що масове суспільство постійно просувало ідею «незамінного нічого не має, а є набридле старе та омріяне нове». Тому, ким би не був Інший – об'єктом чи суб'єктом – він здавався замінимим.

Насправді втрата Іншого призвела до відчуття втрати селфу, тобто до втрати суб'єктом самого себе. Самоідентифікація можлива лише за умови протиставлення «селф – Інший» й через негативну/позитивну самоідентифікацію «я такий/не такий». Власне кажучи, окрема соціальна дія індивіда неможлива, бо вона має визначеність тільки в контексті активності Інших. Доволі часто індивіди не замислюються, що важливість Іншого полягає в тому, що зазвичай він видозмінюється в Чужого/ворога, боротьба з яким виступає умовою досягнення стану свободи внутрішнього духа й стану тіла. У ситуації виходу Іншого за межі видимості й досяжності для селфу потреба в ворогах залишається й тоді через брак Іншого/Чужого/ворога його починають штучно створювати й найчастіше ним стає сам селф.

Все ж таки чому криза ідентичності має відношення до соціальної девіталізації особистості? Кожна криза – це сигнал, що потенції попереднього розвитку вичерпалися, а тому виникла потреба в пошуку і переході до нової, більш досконалої та спроможної дати відповідь на запити реальності. Зауважимо, сенс будь-якої кризи – переоцінка цінностей з наступним переформатування «духовно-сенсового ядра» [166, с.7]. Криза також є сигналом про те, що система, в

якій вона перебуває, нестабільна та невпорядкована. Г. Андреева відзначає: «Криза ідентичності визначається як особлива ситуація свідомості під час якої більшість соціальних категорій, шляхом яких людина визначає себе й своє місце в суспільстві, здаються такими, що втратили свої межі й свою цінність» [7]. Інша дослідниця В. Федотова, відстоює позицію, що криза ідентичності – це результат анархії, як показника проблем з владою та сукупністю соціальних практик (мистецтво, освіта та ін.) [330, с.119].

Індивід, який за своєю природою глибоко орієнтований на стабільність і впевненість, існуючи в стані кризи ідентичності, намагається зібрати до купи те, що в майбутньому стане прийнятною формою ідентичності. Це намагання доволі метафорично означив американський психіатр Р.Дж. Ліфтон [421] та підтримала О. Труфанова [321], вводячи в науковий дискурс концепт «protean self» (протеївської ідентичності). Протеївська ідентичність (від імені божества давньогрецької міфології Протея, який постійно змінював свій вигляд) й є ідентичністю, яка перебуває в стані перманентної кризи, а тому передбачає можливість одночасного існування декількох селфів, іноді абсолютно протилежних один одному, проте постійно готових вступати в дії [321, с.19].

Криза ідентичності особистості – це уламки саморозуміння, утворенні в результаті втрати важливого Іншого та відчуття солідарності, коли ніщо ні з чим не пов'язано, й все існує автономно: думки, прагнення, бажання, потреби. Криза ідентичності також є демонстрацією вагань індивіда через різновекторність устремлінь й це більше проявляється в формі психічних страждань, ніж у фізичній формі. Особливість психічних страждань в тому, що вони передбачають межу витривалості, межу, перетин якої загрожує душевній цілісності та душевному здоров'ю індивіда.

Таки чином, не можна ігнорувати момент, що криза ідентичності є умовою життестійкості особистості, адже вона несе в собі доволі позитивний момент: криза ідентичності є питанням про межі та широту ідентичності [364, с.122]. Перманентна криза ідентичності, в якій перебуває індивід протягом останніх десятиріч, небезпечна своєю постійною необхідністю здійснювати

зборку. За звичай «зборка» ідентичності, за відсутністю надзвичайно бурхливої психічної активності, займає відносно стійкі проміжки часу, а тому людина має можливість відпочити від зобов'язання щодо реформування ідентичності. Індивід у стані перманентної кризи ідентичності розривається між двома тенденціями – він або не має часу на формування або, втомившись від надзвичайного тяжкого в психологічному плані навантаження, практично занурюється в стан так званого «психосоціального мораторію» (Ж. Марсія) [цит. 394, с.35]. Зауважимо, Е. Еріксон, який використовує слідом за Ж. Марсія даний концепт, окреслює межі його поширення: період між юністю та дорослістю, коли індивід має можливість вчитися, мандрувати чи присвятити себе якимось тимчасовим заняттям і видам роботи.

Мораторій може тривати декілька місяців й навіть років. Вигідність мораторію полягає в наданні індивіду часу на роздуми, формування нового відчуття цілеспрямованості, нових цінностей чи постановки нових цілей. Підкреслимо, в ідеалі, а не на етапі суспільної та людської еволюції, коли молодість перетворюється на стан розмитий за віковими межами та тілесними характеристиками, й, водночас, стислий за вимогами з боку соціального простору. Й в цьому аспекті приховується основна антропологічна проблема сучасності, за якою індивід, швидко включаючись в соціальний простір, практично не має можливості перебувати в стані психологічного мораторію, але знаходячись в занадто активному просторі згадує про щось психологічно втрачене й починає його «відкривати», тим самим, вносячи ще більший хаос і безлад у порядок формуванні ідентичності. Індивід відчуває, що не може жити в постійному хаосі, паралізуючому непередбачуваністю та ілюзорністю, він жадає порядку. Шукаючи основу для стабілізації власної ідентичності індивід спочатку звертається в пошуках до зовнішнього світу. Він нібито намагається закинути «якоря» в зовнішній світ, бо розуміє, що внутрішньо він постійно розриваємий антиномією прагнень. Проте, соціальний простір, який перебуває в аномійному стані та в стані анархії, не виправдовує очікування індивіда. Навіть більше, такі стани роблять усе від них

залежне, щоб індивід межі ХХ-ХХІ ст. «захлинувся» в потоках інформації та інновацій, чим ще більше провокують поглиблення кризи ідентичності.

Тож, можемо констатувати, що індивід на зламі століть опинився у надто складній для нього ситуації. Інформаційно-інноваційні потоки час від часу стають потоками дезорієнтації, як про це доволі образно було відмічено в доповіді ЮНЕСКО, що потік інформації може допомагати індивіду, проте, індивід може й «потонути» в ньому [159, с.49]. Посилення інформаційної, а з нею й комунікативної складової світу провокує надлом й ще більше додає характеристики невирішеності кризи ідентичності. У таких нових умовах індивід змушений постійно виходити за рамки «вчорашнього» застарілого селфу й швидкими темпами формувати до «ранку» новий. Таке постійне ходіння по колу втомлює індивіда одноманітністю та «вбиває» виснажливістю й не сприяє стабілізації ідентичності, хоча б на певний час.

Індивіду дуже важко існувати в подібному ритмі та постійному хаосі, що паралізує непередбачуваністю й ілюзорністю. Цілком закономірно, що індивід, як вже було вказано, прагнучи до структури/порядку/стійкості, втомився від необхідності постійного пошуку. Не дає відпочити й факт послаблення чи розриву сукупності ідентичностей, який перетворює повсякденне оточення людини у ворожий та незрозумілий світ. У людини в такій ситуації виникає розуміння, що вона залишилася наодинці з небезпекою, тому покинута усіма вона трансформується в асоціальну істоту й перетворюється спочатку на маргіналізовану, а після – на соціально девіталізовану особистість. Зрозуміло, що такий варіант не виглядає прийнятним для соціального простору, адже індивід в стані кризи ідентичності через непорозуміння з самим собою, власними бажаннями, інтересами, через розірваність ланцюга «учора-сьогодні-завтра» не здатний роз'яснити причини власних дій.

Відтак, можемо зробити попередні висновки. До основних тенденцій, що вплинули на кризу ідентичності належать:

- 1) перетворення економцентризму на нову соціальну ідеологію;

2) ускладнення, що виникли при переходів від традиційної ідентичності до модернової;

3) стрімке поширення «людини-маси» як результату соціальних трансформацій початку ХХ ст.;

4) винятково потужний вплив інформаційних технологій на індивіда та соціальний простір.

Здається, що перманентність кризи ідентичності повинна підштовхувати індивіда до пошуків виходу з кризового стану. Проте, сучасний індивід підсвідомо побоюється стабільної, позитивної ідентичності, бо будь-яка ідентичність задає визначеність, виставляє межі їй, таким чином, виступає не тільки в ролі фактора обмеження свободи, але й не дозволяє порушувати виставлені межі. Їй це при тому, що до останнього індивід вже звик завдяки присутності в соціальному просторі аномії. Остання тенденція була зафіксована дослідженнями другої половини ХХ ст. й вона підштовхує до висновку, що перманентні соціальні кризи, які частково спровоковані поширенням в соціумі аномії та супутніх феноменів, змінили головну задачу збірки ідентичності, надавши кризі ідентичності нової грані. В даному випадку мова йде про те, що замість того, щоб підлаштовуватися, переймаючи від соціального простору все необхідне для ідентифікації, як це відбувалося в традиційному суспільстві, для індивіда украй необхідним стає маніфестація ідентичності їй, шляхом відстоювання власної значимості, її захист. Саме необхідність постійного відстоювання та захисту ідентичності для індивіда виявилася найбільш складною їй, по-своєму, вбивчою задачею, адже її вирішення відбувається при заздальгідь закладеній альтернативі рішень.

Індивід, балансує між постійними змінами селфу й прагненням до єдності та цілісності, додатково намагається балансувати в стані складно організованої взаємодії з існуючим соціальним простором і сукупністю усіх елементів, які складають його систему. Балансування вимагає навичок, а звиклий до перетину межі в одному, індивід автоматично опиняється поза межами й поза дією цементуючих соціальних і внутрішніх зв'язків. Також у стані кризи іден-

тичності ні про яку самореалізацію мова вже не йде, тому позбавлена моралі, цінностей особистість втрачає себе, занурюючись в онтологічну порожнечу.

Індивід все частіше переорієнтовується на негативну автономію, для якої характерні дезінтеграція, розірваність ланцюга «минуле-теперішнє-майбутнє», що проявляється в історичній некоріненності та відсутності життєвих планів. Чому негативна автономність? Та хоча б тому, що в психологічних джерелах криза ідентичності описується у категоріях депресії, апатії, немотивованої агресивності, жорсткості, в проявах надлишкової жаги влади, різних формах адикції та безпорадності, містицизму, нігілізму й егоїзму, в ескапізмі, егофугізмі й топофобії, тобто в тих термінах, які сприймаються як негатив.

Дещо внесемо ясності щодо «егофугізму». Цей термін вимагає тлумачення через його вузьку застосовність. Б. Хюбнер вводить поняття «егофугізм» (лат. *ego* – «Я», *fuga* – «втеча, вигнання») [366, с.14] для позначення тенденції втечи від себе, що спостерігається серед сучасних індивідів, поза прив'язкою до розглядаємої кризи. На нашу думку криза ідентичності й егофугізм є взаємодетермінованими: індивід втікає від себе виключно в той момент, коли йому не комфортно з самим собою, тобто в стані кризи.

Опосередковано на егофугізм впливає й те, що соціальні закони аномійного соціального простору здаються індивідові не тільки такими, що діють таємно і приховано, але й сприймаються як ворожі та ірраціональні. Індивід, у такому випадку не здатний адаптуватися до обставин, тому вимушений постійно турбуватися про те, які грані власного селфу необхідно розвивати й демонструвати, а які піддавати репресії. Знову-таки, ми ведемо мову про те, що селф починає атакувати психологічно сам себе, чим ще більше руйнує власний світ. На наш погляд, егофугізм, сам по собі, є типом самотності за якого індивід страждає від так званої «роз'єднаності селфу» (У. Джеймс, У. Садлер, К.Г. Юнг та ін.). Під роз'єднаністю мається на увазі стан, коли розвиток однієї складової селфу зводить нанівець інші складові. Як раз за такої умови людина здатна до самовідчуження, відторгнення від самої себе, адже у неї переважають психопатологічні форми свідомості й поведінки.

Звернемо увагу на момент, який вже неодноразово був нами згаданий, проте без прив'язки до ідентичності та селфу. Мається на увазі єдність «минулого-теперішнього-майбутнього» в її переломленні через селф. Безперервність самототожного селфу передбачає не тільки сталість або спадкоємність ідентичності, а скоріше цілісність внутрішнього біографічного оповідання і його соціального викладу індивідом. «Автобіографія, – зазначив Е. Гіденс, – становить ядро самоідентичності в умовах сучасного соціального життя [411, с.76]». Автобіографія характеризується, з формальної точки зору, співвідношенням минулого і майбутнього, або, якщо говорити конкретніше, співвідношенням пройденого життєвого шляху і перспективних життєвих планів. Минуле визнається безглуздим, хоча не минуле, а прогнозоване, очікуване і передбачуване майбутнє забезпечує в суб'єктивному сприйнятті самого індивіда єдність і цілісність його біографії, а, отже, міцність і тривалість його ідентичності. Автобіографія в ситуації вимушеності безупинного збору індивідом усіх власних минулих образів селфу та соціальних ролей, що колись мали чітке визначення, несе відтінок розмитості й має для деяких «збирачів» негативні наслідки, адже в таких умовах індивід «сприймає <...> події власного життя як сукупність не пов'язаних між собою епізодів [330, с.18-19]».

Зазначимо, що інституціональні зміни останніх років, які практично підігрівають перманентність кризи ідентичності, руйнують життєві плани, вимагаючи їхнього швидкого і кардинального перегляду. Це, в свою чергу, призводить до незатребуваності соціальної пам'яті. Й знову нагадаємо думку Ортегі-і-Гассета, що індивіди, втрачаючи пам'ять, відриваються від соціальної історії. Оскільки особистість завдяки ідентичності звикла вибудовувати ланцюг минулих образів, вплітаючи їх в історичні події, свідком яких вона була, то втрата пам'яті напряду пов'язана як із кризою ідентичності, так і соціальною девіталізацією особистості.

Втрата ланцюга образів ускладнює процес саморозуміння (як це, наприклад, відбувається при старечій деменції, коли особи не пам'ятають подій вчорашнього дня). Для індивідів, які живуть виключно теперішнім, зникає майбут-

не, яке коренями уходить в минуле, зникає минуле, що розвивається як система, а через зникнення майбутнього зникають й критерії оцінки минулого й його інтерпретації. Минуле перетворюється на невпорядкований набір подій та фактів, який позбавлений внутрішньої цілісності. Воно розщеплюється, призводячи до руйнації біографії людини, особливо соціальної, яка в реальності повинна виступати квінтесенцією життя.

Індивід під тиском обставин, до певного моменту, погоджується з нав'язаним розщепленим життям та поступово цей розклад починає пригнічувати. Тим паче, що поволі душу індивіда заповнює страх «перестати бути собою», що з часом перероджується в форму «перестати бути». Особливо додає відчуття неможливості існування в умовах надзвичайно напруженого соціального простору зникнення духовної складової, місце якої посіло матеріальне споживання. Й це при тому, що в дискурсі традиційного суспільства ідентичність формувалася виключно завдяки духовному елементу. Індивід, який звикає до постійного «мати нове», ігнорує парадокс – однією з основних якісних відмінностей матеріального від духовного є швидка втрата характеристики «нове» та мала здатність задовольняти душевні потреби, які, все ж таки, переважно визначають справжнє життя індивіда. Вбираючи та «збираючи» із зовнішнього світу виключно матеріальне, ідентичність непомітно трансформується в артефакт. Усвідомлення того, що така трансформація відбулася, змушує індивіда змінювати вектор дій.

Саме час нагадати про розглянуту в підрозділі 1.3. ламінальність, роль якої полягає в зміні вектору шляху зборки ідентичності, здійснюваної заради відшукування гармонійної цілісності зі світом. Нажаль, у ХХ ст., а особливо на початку ХХІ ст., за відсутності чітко визначеної системи координат такий пошук не отримав ані системи, ані плану дій. Відсутність вказаної системи спровокувала сценарій, описаний О. Тоффлером й який виступає свідомством переорієнтації індивіда на шлях соціальної девіталізації: «Сьогодні ми спостерігаємо як мільйони людей, безнадійно шукають свої тіні, поглинаючи кінофільми,

п'єси, романи і книги з психології в надії з їх допомогою встановити свою ідентифікацію. <...> можна зустріти досить дивні прояви кризи особистості.

Її жертви спрямовуються в групову психотерапію, містицизм або сексуальні ігри. Вони жадають змін, а й страшаться їх, пристрасно бажають відкинути той спосіб життя, який ведуть, і яким-небудь чином опинитися в новому житті – стати зовсім іншими в порівнянні з тим, чим вони є. Вони хочуть змінити роботу, дружину або чоловіка, роль, відведену їм у суспільстві, свої обов'язки [318, с.214-215]».

Наведена цитата демонструє, що трансформуючись на артефакт, індивід/ідентичність вдається до обманного маневру, намагаючись все ж таки встановити хоч якусь стабільність. Стоячи обличчям до «ніщо», індивід милується, хвастається своїм нестійким образом, підтримуючи спочатку моду, а в останній час епідемію кризи ідентичності, замість того щоб усвідомлювати наслідки подібного хизування. Схоже саме хизування, можна вважати, однією з ряду причин, які підштовхнули дослідників зробити заяву про ознаки переходу індивіда в стан дивіда. Так, Ж. Лакан проводив межу між індивідом та дивідом наступним чином: індивід – цілісний суб'єкт, а дивід – фрагментований, багатоліций та різнополюсний. О. Тоффлер впевнений, що на цьому тенденції в трансформації індивіда не закінчуються, бо дивід має на меті наступний крок – перетворення в мультивіда, на «модульне Я». По суті, мультивід представляє собою текст, який треба час від часу «перечитувати», «реінтерпретувати». Отже, можна сказати, що в соціальному просторі межі ХХ-ХХІ ст. відбувається формування нового типу людини, який, хоча й тимчасово, але здатний існувати в доволі складному для людини відчутті розірваності (дуже важко втриматися й не розпастися на елементи, як це іноді відбувається з кубиком Рубіка).

Звісно, не кожен здатний існувати в стані мультивіда гармонійно поєднуючи складові, тому в деяких випадках дефіцит, а частіше й просто відсутність бажання концентрації зусиль, провокують процес переходу багатомірної ідентичності в патологічну форму, в розщеплення особистості, в шизофренію. Трансформувавшись в шизофренічний стан індивід відчуває, що йому так лег-

ше буде віднайти відповіді на питання щодо подальшого існування, адже він отримав здатність до перескакування з одного життєвого проекту в інший. Перескакування, як віддзеркалення зростання відчуття втрати цілісності ідентичності та селфу, тягне за собою перетворення індивіда на функцію й до того часу, коли індивід здатний чинити опір – він пручається.

Індивід з усіх сил, самоконцентраючись, чинить опір такому перетворення й намагається зібрати себе в єдине ціле. Цей процес дуже метафорично описав Ж. Ліповецьки, стверджуючи: «моє “Я” вже не перебуває в пеклі, населеному чужими “Я” – ворогуючими чи зневажаємими мною; усі сходять нанівець без зайвого шуму й без причини в пустелі удушливої автономії та нейтральності [198, с.76]». Подібна самоконцентрація здається індивіду вдалим рішенням, хоча більше схожа на самозакоханість селфу. Вона не стільки є намаганням пізнання самого себе, скільки намаганням розкриття самого себе через самосповідь. Захопленість самопізнанням і самовдосконаленням ігнорує факт неготовності індивіда в стані кризи ідентичності до самовідкриття.

Результат неготовності прогнозований. У той час, коли «мільйони людей займаються пошуками своєї ідентичності чи якогось магічного засобу, яке б допомогло їм заново здобути свою особистість, миттєво дало б відчуття близькості чи екстазу, призвело б їх до більш «високого» стану свідомості [318, с.579]» частина індивідів обирає шлях маргіналізація (явної чи латентної). Взагалі, якщо погодитися з думкою вітчизняної дослідниці В. Суковатої, то «після Освенцима позитивна самооцінка суб'єкта базується не на приналежності до цінностей більшості» [305, с.115], а, навпаки, приналежність та самоідентифікація індивіда з маргінальним дискурсом перетворюється на бажану ситуацію й отримують найвище схвалення. Таке бажання можна пов'язати з домінуванням в соціальному просторі стану «апофатичної свободи [322, с.351]».

Пояснімо. Після того як було проголошено смерть Бога людина втратила істинну свободу. Практично Закон Божий має потрійну дію: закон, по-суті, обмежує свободу, водночас він обумовлює свободу й ще виступає тотожним свободі. Релігія формуючи в людині «страх Господній», надавала людині свободу.

Це не парадоксальне твердження. Людина знала межу, перетин якої був для неї смертельним. Зі смертю Бога зникла й межа, а, отже, зникло знання що можна, а чого не можна в жодному разі. Свобода є, але індивід вимушений боятися й боїться усе більшої кількості речей, навіть не визнаючи цього. Г. Тульчинський переконаний, що апофатичний тип свободи сприяє розгортанню пустелі в людських стосунках та відчуженні особистості від Інших. Апофатичний свобода означає, що невпорядкований соціум, пронизаний інформацією, віддзеркалює байдужого індивіда, позбавленого тим же самим соціумом чуттєвості та здатності до співіснування.

Суперечливість між особистістю та соціальним простором зростає, а відчуття занурення в хаос настирливо змушує шукати вихід з нього. Мобільність індивіда та багатократний поділ на субідентичності поглиблює протиріччя й індивід втрачає здатність вести себе таким чином, щоб реакції з його боку були відповідними реакціям зовнішнього світу й навпаки. Здається подібний стан можна порівняти з характеристиками привидів: індивід перестає віддзеркалюватися в дзеркалі соціального світу. Він стає невпізнаним для самого себе, він не знає сам себе, а тому починає відшукувати серед запропонованих соціокультурним простором об'єкти, завдяки яким відбудеться ототожнення індивіда з кимось чи чимось.

Втрата індивідом присутності в соціальному просторі насправді теж сигналізує про бездіяльність механізмів ідентифікації, й на це вже зверталася увага. Дана бездіяльність спричинила те, що організація сучасного суспільства сприймається як системи, що складається не з «осередків», а є системою самотніх селфів, яка презентована егоїзмом мас й крайнім індивідуалізмом окремо взятих індивідів. Стосовно останнього, то соціум прекрасно розуміє, що індивідуалізм в екстремальних формах не прийнятний, а для індивіда, який позбавлений чітких орієнтирів, просто не зрозуміло, де саме закінчується межа «здорового» та «патологічного» індивідуалізму. Перехід даної межі передбачає процес зосередженості виключно на власних інтересах з ігноруванням суспільних інтересів, інтересів Інших й інтересів, гармонізуючих власне з соціальним.

Отже, як вже було сказано вище, підтримувати стабільною ідентичність важко й майже не вдається, тому все частіше замість ідентичного, індивіди намагаються демонструвати оригінальне: в поведінці, в стилі життя, в тілі. Й тоді «увесь спектр заперечуваних відмінностей воскресає у вигляді саморуйнівного процесу» [47, с.180], в процесі соціальної девіталізації особистості.

Вдаючись до тактики відштовхування від соціального простору, індивіду здається, що він старається діяти згідно інстинкту самозбереження, адже намагається вижити, хоча й обирає при цьому небезпечну стратегію відстороненості та байдужості. Тому-то соціальна девіталізація особистості спочатку виглядає як тимчасове дистанціювання від соціального простору з надією виходу з кризи ідентичності й впорядкування селфу. Проте, через відсутність у більшості індивідів здатності до прогнозування результатів подібного дистанціювання, частина з них, вдаючись до соціальної девіталізації, намагається утримати власну цілісність, не усвідомлюючи наслідків таких дій.

Орієнтуючись на шлях соціальної девіталізації особистість вірить й її переповнює певний оптимізм, що вона зможе спочатку самовпорядкуватися та вибудувати власну ідентичність, отримати цілісний селф, а потім їй без жодних проблем вдасться ревіталізуватися й повернутися в соціальний простір. Індивід вважає, що кристалізація та збереження цілісності ідентичності вимагає певної індиферентності, байдужості, особливо стосовно Інших й соціуму. Проте, індивід не знає, або ігнорує факт, що сигналом виходу з хаосу кризи ідентичності є відкриття моделі цілісності ідентичності в якій визнається доцільною певна доля хаосу та обов'язкова присутність Іншого.

Далі. Перетнувши межу й опинившись в стані соціальної девіталізації, особистість звикає жити виключно теперішнім й в формі «коротких життєвих проєктів» [174, с.57]. Короткий життєвий проєкт це не тільки суб'єктивне обчислення індивідом власних життєвих планів на короткий астрономічний час, але й скорочення конкретної тривалості його «соціальних життів», залежних від тієї складової мультівіду, яка вибилася на першу позицію. Таке скорочення є свідомим й воно пов'язане з усіма об'єктивними процесами, що відбуваються в

соціальному просторі. Крім того, таке скорочення, у першу чергу, стосується зменшення тривалості перебування індивіда в певному стані та зникнення перспективного планування, а отже, зникнення майбутнього й руйнування соціальної біографії. Й знову ми ведемо мову про розірваність ланцюга «минуле-теперішне-майбутнє» й неможливість передбачення кроків, до яких індивід вдасться у той чи інший момент, що, по суті, вказує на ризоматичність його самого та моделі його існування.

Отже, *підсумовуючи* вкажемо таке. Ідентичність особистості завжди має сенсом впорядкованість. Формування, а з позиції перетворення індивіда на механізм (автомат) доречніше використовувати поняття «зборка», ідентичності – це проблематичне завдання, а при перебуванні соціального простору в стані кризи та аномії, притаманних межі ХХ-ХХІ ст., воно стає титанічно складним й довготривалим. Ідентичність в такій ситуації більше представляється у формі пристосування й є процесом постійного балансування між прогресивним і регресивним напрямками, між безпекою та небезпекою.

У той момент, коли індивід відчуває, що він поставлений під удар, він втрачає здатність мислити раціонально. У такий момент індивідуальної розгубленості та пригніченості й йдеться про переживання особистістю кризи ідентичності. Криза ідентичності – це в першу чергу демонстрація розірваності між минулим, теперішнім й майбутнім й показник проблем з ціннісно-смісловим ядром індивіда, посилених хаосом бажань, прагнень, устремлінь.

Можемо сказати, що на даному етапі соціального розвитку криза ідентичності особистості представлена двома моментами, а саме, з одного боку, бажання сталості, цілісності, несуперечливості, а, з іншого, намагання відповідати вимогам соціуму щодо швидкісних зміни. Індивід, який за своєю природою глибоко орієнтований на стабільність та впевненість, існуючи в стані кризи ідентичності, палко прагне до кристалізації ідентичності й намагається цілісно зібрати щось, що в майбутньому стане йому прийнятною ідентичністю.

Розрив сукупності ідентичностей, чим, в принципі, є ідентичність сучасної особистості, навіть їхнє послаблення перетворює повсякденне оточення лю-

дини у ворожий та незрозумілий світ. У індивіда в такій ситуації виникає відчуття, що він залишений наодинці з небезпекою. Результат – людина, через постійне очікування нападу з боку оточення та вимушеність постійного надання відповідей про динамічну себе, трансформується в асоціальну істоту, яка перебуваючи на межі між нормальним й аномальним стає істотою зі зруйнованою біографією та готовою на будь-які подальші дії, орієнтовані на вихід за межі соціального простору.

З такого ракурсу соціальна девіталізація особистості виглядає як стратегія самоідентифікації, в якій присутній усвідомлюваний розрив зв'язків з Іншими та соціальним світом. Існування в стані перманентної кризи ідентичності як основи розвитку соціальної девіталізації особистості провокує зростання відчуження, дефіцит міжособистісних зв'язків, їх стабільності й визначеності, що стає підґрунтям формування нових соціальних типів, на кшталт типу «людини межі» та «людини девіталізованої».

3.2. Варіативний ряд типу Homo devitalized

У той момент, коли, соціальний простір позбавився обов'язку турботи щодо напрацювання дороговказів для визначення життєвих цілей людиною, й не обтяжений «моральними нормами поведінки, навіть соціальним самопочуттям» [150, с.16], а навпаки, є місцем, де панують дезорієнтація, відчуття хаосу й суперечливості, він (соціальний простір) продовжує настирливо вимагати від індивіда презентації цілісної особистості. Помножує дезорієнтацію в просторі соціуму й поширення заперечення тези, на якій завжди наполягали гуманісти: «Людина повністю самореалізується в суспільному житті». Апогею соціальна невпорядкованість досягає в момент визнання недіючими й неактуальними соціальні типи особистості, що були сформовані у попередній час.

Динаміка соціального життя межі ХХ-ХХІ ст. детермінувала циклічність конструювання нових соціально-затребуваних типів індивідів і відносин між ними. Соціальний тип індивіда – це історичний відбиток того, як суспільна сис-

тема впливає на ціннісні орієнтації людини і через них – на її реальну поведінку. Безупинне «виробництво» нового соціального типу опосередковано впливає на неможливість чіткої самоідентифікації. Відсутність перспективи щодо «закріплення цілісності» [24, с.33] в зворотній реакції позначилася на розвитку нового типу особистості. Хоча «новий» є відносною характеристикою, адже, в цілому, йому притаманні риси попередніх типів, проте, їхня комбінація та іноді більша яскравість прояву дозволяє вважати цей тип носієм інших історичних тенденцій, чим, в принципі, є соціальна девіталізація.

Треба зазначити, що попри перебування в перманентній кризі ідентичності головним і незмінним у особистості залишається здатність до вибіркості сприйняття та реагування на зовнішні стимули, джерелами якої є соціальні умови існування й досвід індивіда. Саме в цих джерелах доцільно шукати ознаки соціально типового, тобто тієї однаковості, що проявляється в домінуючій спрямованості життєдіяльності. Звернемо увагу, що автором повністю усвідомлюється та поділяється концептуальна позиція за якою «будь-яке вчення про типи є лише перше наближення до проблеми індивідуальності та не більше» [2, с.75], тож виділені типові риси, знов-таки, розглядаються скоріше як рівень інтонування, як тенденція, ніж як чітко виражений тип особистості.

Вважається, що першим хто заговорив про існування феномену особливого типу-характеру, обумовленого соціальним простором ХХ ст., був *Еріх Фромм*. Відповідно до теорії Фромма, соціальний характер є наслідком впливу соціального середовища на психіку людини й він є презентованим в формі типових рис [341, с.76]. Е. Фромм бачив значення соціального характеру в тому, що характер дозволяє найбільш ефективно адаптуватися до вимог суспільства і віднайти таке бажане відчуття безпеки й захищеності. Фромм наполягав також на тому, що соціальний характер треба відрізнити від психологічного. Й головне, на що звернув увагу Фромм в рамках викладення поглядів на соціальний характер: від його типу залежить селекція цінностей, орієнтація життєдіяльності людини та вектор її активності, бо «якщо енергія каналізується певним чином, то вчинки здійснюються індивідом у відповідності з характером [341, с.75]».

Тому, відстоюючи позицію щодо існування у сучасних індивідів орієнтації на віддалення від соціального простору, не можна ігнорувати факт, що така орієнтація, є в певному значенні ціннісно-обумовленою та соціально-типовою.

Починаючи опис типу людини, яка найчастіше вдається до практики соціальної девіталізації, відмітимо два моменти. Перший вже згадувався, але ще раз звернемо на нього увагу: кожна історична доба продукує власний тип особистості, що спирається на сформований соціокультурним простором селф (Р. Левін, М. Фуко та ін.). Така думка означає, що тип людини, якій зустрічається в одну історичну добу, може зовсім не зустрічатися в інший історичний період, хоча й буде скомпонований елементами представленими в інших типах. Тип паче, що внутрішній світ людини схожий на сховище стандартних образів-напівфабрикатів, які в процесі виховання/ліплення з «сирої глини», якою є людина, отримує задану будь-якою зовнішньою силою форму. Однак, яким би не був новий тип індивіда, він зобов'язаний відповідати часові, демонструючи власне усвідомлення щодо цього факту.

Тож, спираючись на викладене в попередніх підрозділах зазначимо, що тип соціально девіталізованої людини пустив перші паростки до ХХ ст., але його риси в якості нового типу та його конфігурація починають оформлюватися приблизно наприкінці 60-х рр. ХХ ст. На цей момент припадає перше озвучення життєвого кредо американською молоддю: «I've got to be me. I've got to be free. I don't want just survive. I want to live»⁷. Вказані слова стали демонстрацією протесту проти суспільного устрою, власної клішованості та незатребуваності. Вони також дозволили побачити, що індивід практично повстав проти розгляду себе в якості конструктору, адже він частково усвідомив не тільки факт вимушеності самозбирання з готових образів-кліше, створених в основному попкултурою та суспільством споживання, а й те, що подібне самозбирання супроводжується браком власної унікальної емоційної аури, яка може характеризувати соціально вітальну особистість.

⁷ Переклад: «Я хочу бути. Я хочу бути вільним. Я не хочу виживати. Я хочу жити»

Другий момент. На даному етапі науковцями не вироблено єдиної позиції, а тому пропонуються різні бачення соціотипової поведінки особистості. Проте, відсутність єдності щодо типу демонструє одну загальність – майже всі наполягають на важливості виділення демонстратора типової програми певної культури й регулятора поведінки в стандартних для даної спільноти ситуаціях. Більш того, соціальний тип особистості є продуктом взаємодії соціокультурних і соціально-психологічних умов життєдіяльності хоча, іноді, й може бути означений за демографічними характеристиками. Це означає, що соціальний тип особистості завжди формується в певній системі координат й яскравість тих чи інших його рис залежить від того де перебуває цей тип, а саме – перебуває він в центрі чи на периферії.

Нагадаймо, що соціальна девіталізація особистості як процес, на нашу думку, починає власну ходу в момент, коли індивід намагається відійти з соціального центру та бажає опинитися на межі між соціально активним і соціально пасивним життям, де інтенсивність й напруга мають значно нижчі показники. Простір, що віддалений від центру, наділяє індивіда важливою ознакою: індивід, в принципі, здатний добре існувати в умовах нестабільності й розрідженості, а тип особистості, демонструє лабільність характеристик, що більше виглядає як тенденції, ніж стале утворення. Але така здатність діє лише при умові наявності у індивіда вміння утримувати баланс.

Крім того, перед тим, як викласти суть бачення, що представляє собою варіативний ряд *Homo devitalized*, уточнимо риси *Homo vitale* як універсального соціального типу. Вітальність як характеристика типу людини означає здатність до подальшого розвитку та змін, з одночасним збереженням структурних і функціональних якостей. *Homo vitale* характеризується вмінням тримати рівновагу між динамічною зовнішньою та не менш динамічною внутрішньою сферами, тобто це особа яка переважно не впадає в крайнощі.

Також *Homo vitale*, як система, визначається декількома обов'язковими елементами. По-перше, у неї завжди присутня структура системи та її елементи (тріада «душа-тіло-розум»). По-друге, обов'язковою для *Homo vitale* є підсис-

тема – границя системи і тут основний тягар стосовно людини покладено на шкіру/тіло. По-третє, не менш важливою умовою існування *Homo vitale* як системи є наявність соціального простору, що слугує оточенням і одночасно джерелом поступаючих у систему індивіда ресурсів. По-четверте, але, одне з головного – система не тільки споживає ресурси ззовні, але й повинна сприяти виходу ресурсів назовні, в соціальній простір. Це означає що підсистема комунікації з оточенням є неодмінною умовою *Homo vitale*. Й головне – при збої однієї з підсистем, про індивіда як про представника *Homo vitale* мова вже не йде.

Щодо системи взаємообміну з соціальним простором, то науковці не сумніваються, що кооперація та координація людських зусиль, як показник вітальності, є умовою існування людей і в онтогенезі, й в філогенезі. Людина народжується й помирає в системі відносин, діючи згідно основного закону органічного життя – прагнення до коаліції (це прагнення доволі детально аналізує Є. Панов у книзі «Втеча від самотності. Індивідуальне та колективне в природі та в людському суспільстві»). Людина вітальна йде за голосом власної природи та майже завжди прагне до перебування в групі, адже група забезпечує задоволення двох основних потреб – інстинкту продовження роду та інстинкту самозбереження. Фактично, переключившись на шлях соціальної девіталізації й намагаючись зайняти споглядальну позицію щодо соціального простору, особистість постає проти основних інстинктів. Необхідність збереження власного життєвого простору стала для неї більш значимою, ніж продовження роду та безпека.

Більш того, через диспропорцію, яка виникла в результаті більшої зосередженості на соціальному елементі людської суті, виникла ситуація, в якій людина стала соромитися своєї «тваринної» суті й виказувала бажання звести її до мінімуму. Це крайність, як нам здається, стала побічним наслідком абсолютизації науковим дискурсом Нового часу соціальної природи людини. Вказана абсолютизація була перекосом й, звісно, не могла тривати безкінечно. З часом, людина максимально віддаляючись від біологічно закладеного, все гостріше стала відчувати помилковість подібного перекоосу й спробувала, хоча й в доволі

швидкому темпі, повернутися в рамки гармонії «біологічне/індивідуальне/соціальне».

Прискорення, яке було надано процесу гармонізації між індивідуальним і соціальним, в реальності спровокувало непомітний для індивіда перетин межі між розумною самостійністю та абсолютною автономністю. Тож, такий, здавалося б, важливий крок як утримання балансу між соціальним та біологічним перетворився на крок до самотності, а, отже, став вже загрожувати не тільки соціальності, але й самій природності людини. Все це актуалізує формулу: «From being to becoming» (І. Пригожин) та змушує індивідів шукати власно виявлений шлях самозбереження.

Індивід, опинившись на позиції абсолютної автономності, все більше став втрачати людські риси, перетворюючись на згаданий вище механізм і так званий «людський фактор». Введення у повсякденну мову поняття «людський фактор» вкладається в лінію девіталізації особистості й є показовим з двох причин. По-перше, створена завдяки НТП штучна реальність переростає в саморозвиваючу, нелінійну, ірраціональну, яка перетворює людину з суб'єкта в свій елемент. По-друге, подібна механізація людини підкреслює наявність проблем у вітальності. Атрибутом життя стають технічні пристрої, а простором, в якому відбувається життя, – Інтернет. Інтернет цікавий індивіду своїми можливостями доступу до абсолютно будь-якої інформація, хоча справжнього інтересу ані до політики, ані до науки, освіти, культури індивід не має.

Розширення сфери входження технічних засобів у повсякденність сприяє тому, що індивід сприймає соціальний простір як абстрактний, де його біологічна складова, що періодично про себе нагадує, представляється чимось зайвим, адже «використовуючи спеціальні засоби, люди бачать, чують, нюхають в декілька разів далі та сильніше, ніж дозволяють органи її тіла, що призводить до росту кількості ситуацій, в яких вони як такі більше нас не орієнтують [183, с.471]». Індивіди перетворюються на «живі машини», які «позбавлені достатньої життєвої енергії (“оргонної” енергії)» [цит. за 170, с.71-72] й які при цьому втрачаючи здатність відчувати себе вільними. Так як існування подібних інди-

відів В. Райх зафіксував ще в середині ХХ ст. можемо сказати, що тип соціально девіталізованої людини робив спроби прориву на поверхню соціального простору задовго до моменту його остаточного виходу з латентного стану на межі ХХ-ХХІ ст.

Індивіди без необхідного запасу енергії намагаються якимось чином компенсувати дефіцит відчуття свободи, сконцентрувавшись на собі. Такі намагання можуть підсилювати зміни в психоемоційній сфері, а саме, згадане вище зростання байдужості та порушення аттачменту. Аттачмент представляє собою вроджене прагнення до встановлення стосунків. Якщо вести мову про немовлят, то вони намагаються й прагнуть встановити близькість з матір'ю. На основі цієї первинної близькості формується патерн налагодження зв'язків у механізмі підтримки міжособистісних стосунків. Зауважимо, нормативний розвиток індивіда можливий при наявності емпатичної матері, яка на рівні інстинктів здатна вловлювати не озвучені потреби немовляти й адекватно реагує на них. Симбіотичний зв'язок діади «мати-дитина» стимулює позитивні емоції й регулює негативні, наприклад, такі, як страх, фрустрація, дозволяючи дитині відчувати себе в безпеці.

На основі нормальної емоційної фіксації розвивається здатність до саморегуляції. Якщо система елементів аттачменту не була сформована в перші сім місяців життя, відбувається його порушення й, як наслідок, особа виявляється нездатною до розвитку емоційних прихильностей щодо інших людей, тварин, якихось ситуацій, об'єктів, явищ. Наслідком вираженого порушення емоційної фіксації є феномен «людина без прихильностей» з притаманними їй особливими психологічними рисами (дисфункції в психіці та соціальних стосунках, а в екстремальних випадках – зняття блокування інстинкту виживання).

Індивіди, які є носіями типу «людина без прихильностей», зазвичай діють самі по собі як універсальні і, в той же час, однакові, схожі на інших членів суспільства механізми. Вони розглядають соціальний простір в якості поля боротьби особистісних інтересів з паралельним ігноруванням інтересів Інших й самого суспільства. Для таких індивідів переорієнтація на індивідуальне розпоча-

лася, після зникнення з горизонту Іншого, який би визначав систему життєвих координат й міг надати в разі потреби якусь допомогу. Людина без прихильностей переорієнтовується на самопоміч й тому вважає власне життя задачею, яку здатна вирішити виключно вона сама.

Особи з дефіцитом емоційної фіксації нехтують соціальними правилами та порушують їх. У них заблокована природна потреба в соціальній кооперації та гармонізації міжособистісних зв'язків. Дефіцит емоційної фіксації, як правило, поєднується з браком емпатії, що позначається на здатності сприйняття психологічного (в основному, емоційного) стану Іншого на невербальному рівні. Емпатія ж передбачає не тільки подібну невербальну оцінку, а й прояв щирого неформального співпереживання, адекватного переживанню емпатичного індивіда. Особи без прив'язаностей не думають про потреби, мотиви та почуття оточуючих, їм абсолютно байдуже щодо здоров'я і благополуччя Інших.

Отже, людина з порушеним аттачментом, ігноруючи Інших, доволі легко, нібито граючи, існує виключно заради власних інтересів.

Дуже близький до типу «людина без прихильностей» інший вже згаданий тип – Next-генерація. Ця генерація фактично складається з двох елементів: Покоління-Х (народжені у 1970-80-ті рр.) та Покоління-У (народжені у 1980-2000-ні рр.). Next-генерація звикла жити «тут й зараз» [398, с.55]. Next-генерація сформувалася під впливом перших виступів проти необхідності виживання та в ситуації аномальності, як ситуації практично повної відсутності устояних норм і цінностей й це, на підсвідомому рівні, породило зневажання нормами в усьому: від порушень правил спільного проживання до правил дорожнього руху.

Однак, більш уважний погляд на Next-генерацію відкриває відсутність чогось нового в переліку типових рис й демонструє специфічний варіант нарцисизму, що підживлюється можливостями інформаційних технологій та розростанням соціальних мереж (Facebook, Instagram, Однокласники, вКонтакті тощо). Така людина багато чого має, але як зазначив у свій час Е. Фромм, саме для неї матеріальний принцип «мати» протистоїть принципу «бути». Ключовим

для її представників є питання: «Чи можуть й чи хочуть вони приймати участь в житті суспільства?».

Враховуючи, що Next-генерація є тієї групою, яка голосно озвучила бажання «жити, а не виживати» й поставила тим самим себе на межу соціальні вимоги/індивідуальні бажання, тому можемо припустити, що соціум, намагаючись утримати дане покоління у власних межах, погодився на поступки, детермінувавши появу на соціальній сцені типу «Homo transitus» (людини межі) на основі якого наприкінці ХХ ст. остаточно проявився соціальний тип Homo devitalized.

Homo transitus, ввібравши риси «людини без прихильностей» та Next-генерації, виявилася занадто індивідуалізованою і доволі суперечливою за рисами. Останнє очікувалося науковцями й не стало якимось новим відкриттям. Так, Д. Рісмен передчуваючи такий розвиток подій, підкреслював, що в жодному разі не можна вважати принцип «або-або» єдино діючим, особливо стосовно соціального простору. Тому в останні роки названий принцип замінюється на «не тільки, але й ...». Саме такий принцип переводить існування чистого соціального типу в категорію абстракцій та дозволяє говорити про тип як сукупність підтипів.

Сучасний індивід поєднує в собі риси різних типів, а в певний момент часу на поверхню, відвойовуючи домінуючу позицію, виходять ті риси, які більш затребувані ситуацією чи які є більш потужними, ніж інші. Пам'ятаючи, що людина презентує собою тип «не представлений єдиним образом» [297], можемо дати характеристику типу Homo transitus, яка скоріше буде виглядати пазлом. До елементів типу Homo transitus належать [297]:

1) індивід-челенджер. Особа, яка приймає новітні виклики та претендує на принципові відповіді в новій ситуації.

2) індивід-чойсер. Особа, яка робить вибір у нульовій ситуації. Зазначимо, що в ситуації домінування мережі-лабіринту, як виду соціального простору, такий вибір виявляється головним й найважливішим заняттям.

3) індивід-мережевик, представляє собою збірний образ сучасного існування й перебування у відкритому просторі. Таких осіб можна вважати космополітами, адже для них не існує феномена національно-державних кордонів. До цієї категорії також належать особи, які живуть в літаках з ноутбуком і мобільним телефоном, програмісти, які живуть в одній країні, а заробляють в іншій, чи взагалі більшу частину мешкають у віртуальних просторах.

4) індивід-понтіфік. Особа яка здатна «наводити мости» й образ такої людини є перехідним. Це найскладніший і поки проектний образ людини, оскільки попередні демонструють досвід проживання в готовій мережі, яка хоч щоразу і змінюється, але саму мережу ніхто не творить. Вона як клітинна біомаса сама себе творить. А індивід-понтіфік, який знаходиться на березі, в ситуації «переходу через», має облаштувати сам перехід.

5) індивід-навігатор. Провідник лабіринтом, лоцман, у ролі якого в традиційних культурах, як правило, виступали жерці і шамани. Ця фігура необхідна для забезпечення акту переходу.

Розглядаючи типові риси пазлу *Homo transitus* не можна забувати, що він зародився й розвивався на фоні егоїзації та атомізації соціального простору. Відповідно, це не могло не позначитися на прагненні індивіда до самопрезентації. Визначаючи й відстоюючи свою особливість, індивід внутрішньо готовий чинити опір тиску суспільної думки. Навіть якщо людина в цій боротьбі за свою унікальність та своєрідність зазнає поразки, вона все одно відчуває себе фігурою, хоча й з приставкою «потерпіла поразку». Показниками поразки, як правило, виступають різні форми аддиктивної та деструктивної поведінки й це стає основою умовиводу: носії даного типу яскраво демонструють, що індивід стає більш соціально відчуженим й спочатку йде в себе і до себе (наприклад, алкоголізм), а потім й від себе. Не сприяє бажанню до соціальної присутності й факт поширення прийняття індивідами ідеї, що «завтра, якщо не гірше ніж сьогодні, то його і взагалі може не бути, а, отже, треба жити сьогоднішнім й виключно для себе».

Ще один важний момент, який має відношення до Homo transitus як прообразу соціально девіталізованої особистості. Не зважаючи на те, що реальність втратила ознаки нормальності та процес визначення героя часу є обов'язковим й відмінити його ніхто не в силах. У рамках цієї закономірності, поступово, Homo transitus як маргінальний тип, переходить до категорії нормативних героїв часу, перетворюючись на атрактор, навколо якого вибудовується рівновага усіх елементів і концентруються індивіди. Також перехід Homo transitus в категорію нормативного героя стає тією точкою біфуркації, яка змінює відношення до попередніх типів.

Повертаючись до концепції Д. Рісмена зазначимо, що він одним з перших звернув увагу на поступову зміну позиції соціального простору щодо показників поширення нового соціального типу. Підґрунтям для такого висновку Рісмену послужила історія людства й, зокрема, американського суспільства. На основі співставлення історичних фактів учений довів правомірність власної позиції щодо існування трьох тенденцій-типів орієнтацій: «орієнтації-на-традиції», «орієнтація-на-себе» та «орієнтація-на-інших». Вважаємо, названі орієнтації мають безпосереднє відношення до процесу модифікації Homo transitus. Отже, якщо з першою орієнтацією непорозумінь, здається, не виникає, то стосовно двох останніх внесемо певні пояснення.

«Орієнтація-на-себе» – це коли людина бачить себе індивідом, але не окремим, відстороненим від соціуму, а мобільним і таким, який здатний до швидкого накопичення. Домінуючим фактором діяльності для такого людського типу визнається «психологія нужди». Такий тип орієнтацій виходить на соціальну авансцену в момент ослаблення традицій, й якщо поділяти позицію Й. Гейзінги, то такий тип, як похідний від нової свідомості, припадає десь на добу Середньовіччя. Для білы-менш комфортного існування в світі у індивіда «орієнтованого-на-себе» сформувався небачений до певного моменту захисний механізм, названий Рісменом «психологічний гіроскоп». Призначення вказаного механізму в тому, щоб бути відповідальним за відносну врівноваженість [276, с.128-129]. Негативним моментом, який присутній в даній орієнтації, вва-

жається те, що занурення в глибини себе на практиці означає звуження селфу, свободи та відповідальності.

Економцентризм породив складні організаційні структури й окремих індивідів через це втратив можливість досягати поставлених цілей, діючи самостійно. Це означало, що людина вимушено стала примикати до якої-небудь групи, компанії. Тож, тип *«орієнтовані-на-іншого»* зростав в міру зменшення кількості робітників й збільшення *«білих комірців»* і чиновників.

Представники цього типу частіше будують відносини з самими собою й з соціальним середовищем опосередковано через потоки масової інформації. Індивіди даного типу залежать від чийсь оцінки. Подобатися кому-то протягом певного відрізка часу – це стає головним джерелом орієнтації цих осіб. Особливо залежними вони виявилися від безпосереднього оточення, від осіб з більш високим статусом. Для *«орієнтованих-на-інших»* мораль і звичаї зникають як орієнтири й на їхнє місце приходять мода, яка доволі швидко трансформується в звичку. *«Орієнтовані-на-інших»* дивляться на Інших й у внутрішньому сприйнятті прагнуть бути схожими на них. Але не все так позитивно, як здається на перший погляд. Завдяки останній якості у осіб даного типу відсутня чітка межа між своїм і чужим, бо чуже, завдяки привласненню, стає своїм.

Більш того, у індивіда *«орієнтованого-на-інших»* при зафіксованому порушенні аттачменту наявна здатність до надшвидких темпів встановлення міжособистісних стосунків. Це стає основою поширення ілюзії щодо готовності індивідів до спілкування та співпраці. Насправді індивід типу *«орієнтація-на-іншого»* попри виражену дружелюбність є поверхневим, надмірно впевненим у собі й таким, що потребує Іншого виключно як джерела підтвердження першості та поклоніння [276, с.143-144]. Подібна система взаємостосунків зовсім не передбачає ані людського інтересу, ані лояльності між особами, членами групи. Союз індивідів *«орієнтованих-на-інших»* заснований на існування в масі (групі, колективі) й тримається лише до того моменту, доки існує взаємна необхідність. Подібна форма побудови взаємостосунків передбачає, що кожний використовує можливості Інших для досягнення власних цілей.

Розглянемо важливі моменти, пов'язані з попередньою думкою. Індивіди даного типу орієнтовані на гедоністичні цінності. Все відбувається за примітивним механізмом задоволення: отримання задоволення «тут і зараз» із ігноруванням легко прогнозованих наслідків. Індивіди з аномальною емоційною фіксацією бажають отримувати від життя по максимуму, натомість нічого не віддаючи (головне «мати»). У таких індивідів сприйняття оточуючого світу значно порушене неконтрольованими драйвами і незрілим прагненням до недосяжних цілей. Вони прагнуть до постійного самозбудження за допомогою пасивного спостереження або активної організації подій, що викликають у звичайних людей страх, жах або огиду. Такі індивіди відчувають себе в певному ступені сформованими особистостями, хоча в дійсності вони страждають на відсутність зрілості та мають риси інфантильності.

Тим не менш, індивіди зберігають почуття провини та сорому, але найбільш поширеним зі станів для них стає тривога, що переходить в страх. Такі стани, накладаючись на нестабільну атмосферу соціального простору, провокують перетворення врівноваженої людини на переповнену фобіями, а від того близьку до божевілля. Звісно за таких умов «психологічний гіроскоп» не підходить, тому Рісменом кращим механізмом був визнаний «радар», який вловлює виключно те, на що налаштований. У індивідів, орієнтованих на інших, фіксується поява такої властивості як «соціальний дрейф», завдяки якому вони намагаються підібрати ту референтну групу, з якою хочуть себе ідентифікувати. Індивід намагається віднайти нішу, яку зможе назвати своєю. Тут можливі два варіанти розвитку сценарію, але фінал завжди один – маргінальність. Перший варіант – людина не знаходить групи й тоді вона на шляху до маргіналізації. Другий – вона, продукуючи ноу-хау, знов-таки, стає на шлях маргіналізації.

Соціальне середовище поділяє думку, що якщо індивід чинить опір загальноприйнятим нормам, прагне зберегти свою особистість, свій внутрішній світ і наповнити життя цінностями, якій йдуть в розріз із загальноприйнятою системою, то цим він зменшує свої шанси на виживання, тому, що опір розглядається як соціальна аномалія, а особистість – як маргінальна та девіантна. Як пра-

вило, девіації спрямовані на подолання фрустрацій й для цього необхідна концентрація енергії (психічної та фізичної). Індивіда, який стає на шлях соціальної девіталізації, можна вважати особою, яка намагається позбавитися від комплексу фрустрацій. На ділі, в соціальному просторі спрацьовує закономірність: відтворення життя маргінальних і проблемних типів особистості призводить до примноження в соціумі індивідів, які випали з однієї жорсткої ієрархії й не включилися в якусь іншу. Існування подібних осіб, як правило, лякає соціуму й змушує докладати зусиль щодо їхнього контролю.

Відзначимо, індивід типу *Homo devitalized*, наслідуючи риси *Homo transitus*, збагнув, що соціальному простору не потрібен ані він, ані його індивідуальність. Йому потрібний образ, оболонка. Створення «зображення» (за Ж. Бодрійяром) полягає в тому, щоб послідовно позбавити індивіда усіх його вимірів, ваги, рельєфних обрисів, запаху, глибини, протяжності в часі, безперервності, й, розуміється, сенсу. *Homo devitalized*, відкривши для себе цю істину, вдається до втечі з соціального простору, а останній, намагаючись покарати за втечу, створює різні умови, щоб «втікач» опинився в ізоляції. Повна ізоляція, як відзначено вище, позбавляє вітальну систему можливості опрацювання адаптивної поведінки, як реакції на несприятливий вплив зовнішнього середовища.

Homo devitalized є типом який виставив на перші позиції все найбільш неприйнятне для суспільства, а особливо таку рису як крайній індивідуалізм. Крайня замкнутість на собі представляє ту грань соціального типу, в якій соціальний простір, в принципі, зацікавлений, бо таким типом маніпулювати значно простіше, ніж людською масою. Водночас, дана риса виступає доволі загрозливою силою для соціуму. Егоцентрик, по-суті, є маркером, прототипом *Homo devitalized*. Й тут знову можна відзначити історичність даного маркеру, вказавши, що першим, хто представив світові трактування егоїзму, яке можна вважати описом праобразу соціально девіталізованої особистості, був німецький вчений середини XIX ст. *Макс Штирнер*. Штирнер, випереджаючи Ф. Ніцше сформулював концепцію індивідуалізму [384], за якою людина, в пошуках сенсу власного існування, повинна сконцентруватися на звільненні від тотального

«не-моє». Штирнер зазначив важливість виступу людини в якості бунтівника проти всього того, чим людина, за своєю природою, не є, тобто потойбічного стосовно неї. Наділяючи селф рисами бунтівника, Штирнер говорить, що в подібному випадку селф виступає проти соціальності, тому остання, відчувши супротив селфу, змінюється та перетворюється на тиранічну силу.

Спрямованість енергетичного потенціалу людини, що визначає характер поведінки, залежить від того як людина звикла відповідати на появу труднощів й яким чином суспільство стимулює її соціальні дії. Егоцентрик, обриваючи всі повноцінні зв'язки з іншими людьми, стає безпорадним перед будь-яким зовнішнім тиском, який ліпить його за своїм бажанням як сиру глину. Соціально девіталізована особистість вимушена бути одночасно бунтарем й майстром пристосування.

Індивід, який стає на позицію соціально девіталізованого, здебільшого керується здоровим глуздом, але твердої життєвої позиції йому бракує. Це означає, що індивід стає контекстуальним і його позиція змінюється в залежності від обставин, які й диктують умови активності. Індивід цього типу до певного часу здатний до балансування між двома станами, що, як правило, є взаємовиключними, проте, такими, які переслідують в першу чергу індивідуальні інтереси. Це дозволяє вести мову про соціально девіталізовану особистість як варіант самозакоханого Нарциса. Акцентуємо увагу – нарцисична особистість не володіє цілісністю та автентичністю, вона скоріше є репрезентантом дифузного, розмитого селфу.

Однозначно стверджувати, що нарцисизм є негативним типом особистості доволі важко, адже в науковому світі присутній надто авторитетний блок науковців (Ж. Аббаді, Х. Кохут, А. Маслоу та ін.), впевнених, що й «нарцисизм» й «егоїзм» є концептами з позитивним відтінком. Більш того, Х. Кохут взагалі відмітив, що нарцисичні потреби слугують самозбереженню індивіда, з чим, в принципі, частково можна погодитися.

Для Homo devitalized й нарцисизм й егоцентризм є взаємодоповнюючими складовими. Чому взаємодоповнюючи? Пояснімо. Егоїстичний індивід настіль-

ки сконцентрований на собі й живе внутрішнім самовдоволенням, що Інший йому взагалі зайвий. По-іншому на це питання дивиться нарцисичний індивід, який уособлює собою самозачарованість, наркотичну насолоду від поєднання селфу та Іншого. Тобто, Інший в видозміненій формі для Нарциса є життєво необхідним. Він є умовою його існування. Нарцисичний індивід хоча й не страждає від переживань власної неповноцінності, однак йому конче необхідна зовнішня підтримка та підкріплення.

Таким чином, коли мова йде про індивіда налаштованого на відособлення від соціуму, то скоріше можна говорити про нарцисизм як початкову стадію, а егоїзм стає апогеєм, точкою неповернення в площину соціального. Більш того, при поступовому руйнуванні й зникненні Іншого, виступаючого в якості законмірного явища, селф намагається запобігти повному зникненню Іншого й починає страждати «алергією» на себе. В такому випадку, егоїстичний індивід ще не дійшов до стану категоричного заперечення себе як такого, проте якісь тривалі недобрі коливання все ж таки відбуваються.

Взагалі, нарцисичні індивіди суперечливі самі по собі. Вони віддають перевагу балансуванню на вістрі бритви, ризикуючи та не відчувають небезпеки краю, на якому закінчується соціально вітальне й починається соціально девіталізоване існування. Головний парадокс, який характеризує нарцисів, був нами вже відмічений, а саме – нарциси за природою глибоко індивідуалістичні й одночасно орієнтовані на ззовні, а конкретно на зовнішнє схвалювання. Також до антагонізмів, якими переповнені нарцисичні індивіди, відносяться: надмірна залежність від уваги і похвали оточуючих й підкреслені відстороненість, зарозумілість, холодність; вони малопередбачувані й підвладні перепадам настрою; їм важко впоратися із власними емоціями, найчастіше справжні почуття і пристрасті їм доводиться маскувати або приховувати; вони надзвичайно самозакхані й ранимі, але часом нетактовні й навіть жорстокі; їх захоплення й ідеалізація можуть при найменшому розчаруванні змінитися зневагою та знеціненням; відчайдушно потребують уваги та підтримки, відчуваючи «емоційний голод»;

вони рідко здатні подолати власну гординю, попросити про допомогу і ще рідше – прийняти її, відчуваючи щире вдячність.

Доктори Джин Твенж та Кей Кембел, автори книги «Епідемія нарцисизму: життя в епоху права» [439] намагаються довести, що нарцисизм – це самовпевненість як похідне від самооцінки. За своєю суттю самооцінка – це нейтральний концепт та феномен, вона ані допомагає людині в досягненні чогось, ані шкодить. Дж. Твенж впевнена, що досягнення чогось залежить від роботи діади «самоконтроль та самоефективність». Тривалий час вважалося, що нарцисизм є наслідком проблем із самооцінкою, а Дж. Твенж та її співавтор довели, що вилікувати нарцисизм за рахунок підвищення самооцінки не вдасться. Це є помилковий шлях, адже у нарцисів внутрішнє відчуття абсолютної приголомшливості зашкалює усі можливі варіації. Людина потребує не підвищення самооцінки, а усвідомленості. При дефіциті здатності до раціональної оцінки себе, на фоні внутрішньої порожнечі й екзистенціального вакууму нарцисичний індивід більше буде вдаватися до асоціальних, епатажних форм поведінки тільки заради привернення уваги до себе (екстремальні види спорту, алкоголь наркотики, суїцид⁸ тощо).

Будучи похідною від «людини маси» та «людини межі» Homo devitalized, як Нарцис, змушує оточення «звертати увагу на “сяючий фасад” й не помічати жахливої внутрішньої порожнечі [299, с.68]». Пояснимо це так. Образ селфу, сприйнятий нарцисом як віддзеркалення ества, в дійсності виступає трансформацією того внутрішнього змісту, яким нарцис володіє. Він нібито опиняється в скляній капсулі, як це влучно підмічає Ж. Ліповецьки [198, с.56]. Такий селф не є самовідбитком, а є зміненим зображенням. Цей процес має свої для перцепієнта наслідки – селф повністю розчиняється у відображенні скла/дзеркала, породжуючи формулу «селф – це дехто Інший» як основу детермінації нових проблем.

⁸ Щодо «суїциду» то доволі цікавим виглядає інтерпретація, представлена в дослідженні М. Бойко, згідно з яким «суїцид» є однокореневим до слова «suist» – егоїстична людина [50].

Ж. Бодрійяр переконаний, що «погляд у струмок» позбавив Нарциса роздвоєності, адже відображення поєднало в єдине ціле селф та не-селф, бо «між ними не має ніякої рефлексивної дистанції. Дзеркало вод – поверхня абсорбуюча, а не та, що віддзеркалює [48, с.128]». Межа яка повинна розділяти стає лінією, що поглинає та засмоктує [див. 328]. Блокувавши вихід енергії назовні, індивід позбавив Іншого вагомості у власних очах, тож й сам втратив орієнтир для суперництва та конкуренції. Він розчинився, став індиферентним, перетворившись на певні точки відліку, деноміновані та десубстанціалізовані, абсолютно анонімні. У цій ситуації селф не є не-селфом, адже вони не є рівними, бо зачаровування Нарциса йде не самим собою, а перекрученим відображенням, тобто тим, чим йому треба бути. Проте «повинно бути» означає «ще не бути», а «ставати» й, оскільки багато чого само собою не проходить, треба діяти. Відтак, селф в результаті дій стає цим Іншим й, отже, – Нарцис сприймає образ себе Іншого, з яким він здійснює акт комунікації (Е. Уханов, Б. Хюбнер), чим впливає на зміни в системі спілкування та комунікації.

Нарцисизм є проявом самобажання, а постійне вихвалення економцентризмом соціальним простором «бажання без спокуси», тобто без тілесного Іншого, призводить до трансформацій різних сфер особистості. Найбільш неоднозначна зміна лежить в площині кохання й в інтимній сфері. Такі трансформації знайшли своє місце в рисах Homo devitalized, яка вступає в інцестні стосунки «злягання Того ж самого з тим, що йому подібно, минаючи Іншого [47, с. 179]». Ж. Ліповецьки, відмічаючи дану тенденцію в характері індивідів, підводить до висновку, що соціальний простір «руйнує форму особистості та сексуальних орієнтацій, створює неочікувані комбінації, продукує ще більш дивних особин [198, с.73]». Такі видозміни в соціальному типі, яким виступає Homo devitalized, дозволяють створювати виключно ідеальних клонів, бо він «суб'єкт <...> який позбавлений можливості поділу і приречений на метастазування самого себе, на чисте повторення [47, с.181]». Настав кінець світу сексу й Homo devitalized, здається, добре почуває себе на самоті, не потребуючи або ігноруючи природні інстинкти.

У житті Номо devitalized поступово зникають сильні спонукання та привабливі імпульси. Палкі бажання перетворюються на дуже рідкі явища й втрачають свою яскравість, проте, «сузір'я злої волі, відторгнення та огиди, навпаки, стали більш яскравими. Здається, що звідти виходить якась нова енергія, протилежна за знаком, певна сила, що замінює нам бажання [47, с.106]». Виключно розраунок, без емоційної складової й анонімно. Більш того самозачарована та сконцентрована на собі Номо devitalized, живе у світі поза часом, існує за принципом «дня бабака», де є тільки сьогодні. Цей суб'єкт не знає історії та з недовірою (якщо не патологічним страхом) відноситься до всього, що несе в собі елементи справжньої новизни: подієвого, виняткового і невідтворюваного. Представник даного типу високо розвинутий інтелектуально, хоча, незважаючи на кращу освіченість, знає набагато менше ніж представники попередніх соціальних типів, адже постійно перескакує з одного на інше.

Все частіше представник типу Номо devitalized, одержимий самим собою та пошуками самого себе, поступово накопичує внутрішню невдоволеність й відкриває паралельне, здебільше, тіньове в собі. Усвідомлення про переповнення тіньового, відбувається майже в стані інсайту за якого відчуття, що особистісні проблеми стають настільки масштабними й такими, що практично не піддаються вирішенню, заповнює увесь життєвий простір індивіда. Такого роду внутрішній конфлікт може отримати різні варіанти урегулювання. Але частіше він провокує порушення внутрішньої цілісності психічної організації індивіда. У такому стані через болісне переживання власного «невезіння» на тлі постійно затребуваного успіху в індивіда зароджуються й проявляються спалахи агресивності, афектизму. Хоча такі спалахи й можна вважати варіацією вивільнення енергії й виведення ресурсів назовні, проте, така енергія не сприймається соціальним простором й навіть лякає непередбачуваністю, некерованістю та руйнівним потенціалом. Індивід, намагаючись хоч-якось завадити викидам цієї енергії, поступово переходить до категорії вигнанця й може перетворитися на фанатика.

Крім того, можуть появитися і явища психологічної втоми, нудьгування, небажання власною активністю підтримувати існуючий світопорядок, організований за законами раціонально-технічного та економоцентричного соціального простору. Зрештою в соціальному просторі поступово складається та неконтрольовано розповсюджується «етика неучасті», яка підтримує дезертирство з соціального простору. Індивід відмовляється від споживчої гонки, стає байдужим щодо побудови подальшої кар'єри чи бізнесу, навмисно обираючи долю маргінального елемента. Можна сказати, що соціально девіталізовані особистості – це свого роду «постмодернові Робінзони», це групи людей, які не мають бажання, а тому слабо залучені до вирішення суспільних проблем.

Продовжуючи, нагадаємо, що індивід представляє собою поєднання чуттєвості та раціональності. При домінуванні першого, він завжди здатний під впливом хвилинного емоційного пориву, змінити свій образ, своє життя, адже такий індивід добре відчуває, що «живе відрізняється від мертвого тим, що живе завжди може бути іншим [211, с.66]». При виході на перші позиції раціональності спонтанність змін стає девіацією, що, в принципі, добре вкладається в закони соціалізації, яка не допускає спонтанності, бо за своєю суттю виступає конформізмом, пристосуванням до соціальних вимог, а її завданням є – включення індивіда в соціум.

Завдяки наслідуванню, навчінню та переконанням людина виробляє у собі навички й погляди, які заохочуються соціальним простором. Таким шляхом особистість перетворюється на носія шаблонів соціального простору в якому їй доводиться жити, одночасно відчуваючи, що вона покарана найтяжчим способом – людина перетворена на холодну маріонетку, яка здатна лише час від часу чинити супротив «поломкою» в формі «індивід знає правила соціально прийнятної в даній культурі поведінки, але ігнорує їх, використовуючи в конкретній ситуації лише вигідні».

Вихід раціональності/інтелектуальності в лідери не могло не позначитися на чуттєвості. У ситуації пригнічення ірраціонального елемента розумом душевний біль перероджується в смерть й людина перестає жити, але продовжує іс-

нувати. Так триває до певного часу, коли людина не переповниться вже згаданими станами невдоволення, нудьги. Навіть попри те, що індивіди типу *Homo devitalized* є дітьми різноманітних темпоритмів, що їй дозволяє до певного часу балансувати на межі, та переповнення має свою межу, за якою відбувається витік, а в деяких випадках і вибух негативної енергії. Причина вибуху – розуміння того, що життя минає, а окрім швидкості зміни картинки нічого не пригадується. Отже, можна припустити, що достатньо розвинута раціональність є однією з ряду детермінант появи соціального типу *Homo devitalized*.

Окрім негативу, можемо побачити й певну позитивність появи соціального типу *Homo devitalized*. Так, попри все, вихід типу соціально девіталізованих особистостей на авансцену історії є формою протесту проти соціально незацікавленості в людині, анонімності. Але головне – даний тип особистості є проявом прагнення до автентичності та вітальності. Автентичність – це відповідність самому себе, це основна екзистенціальна цінність, це форма існування, під час якої людина знаходиться в гармонії з власною природою та оточуючим світом. Порушення такої гармонії між вхідними та вихідними ресурсами й виступає ознакою проходження процесу соціальної девіталізації, бо «коли я віддаю, я відчуваю свою силу, свою владу, своє багатство. Й це переживання моєї великої життєвої сили й моєї могутності наповнює мене радістю [343, с.192]».

Для *Homo devitalized* існування в стані соціального дистанціювання та дезертирства мислиться як головний і єдиний спосіб буття, проживання, хоча воно й означає існування в інтервалі «між». Головне, що це «між» не перетворилося на «вже пізно, бо після вже настало» й не була перетнута та межа, за якою говорять про ту стадію соціальної смерті, за якою індивід не здатний повернутися до соціального простору та відновити вихід ресурсів назовні. Здається, що соціальний тип *Homo devitalized* виглядає в певному сенсі соціальною паузою, завдяки якій людина отримує шанс навчитися жити й мріяти про майбутнє, гармонійно поєднуючи соціальне та індивідуальне.

Підведемо *підсумки*. Поява нового соціального типу *Homo devitalized* є наслідком співпадіння в часі декількох процесів, що відбувалися та відбуваються.

ся в рамках соціального простору ХХ-ХХІ ст. Новий соціальний тип людини, який став основою поширення соціальної девіталізації особистості, є наслідком неузгодженості вимог, які пред'являються соціумом людині, перманентної кризи ідентичності, відсутньої цілісності селфу та випадіння Іншого (але не абсолютним його зникненням) із життєвого простору індивіда.

Предтечею появи Homo devitalized можна вважати появу типу Homo transitus, яка має доволі корисний досвід балансування на межі й здатна до переживання практики трансформацій. Homo devitalized як соціальний тип характеризується зашкалюючим егоїзмом/нарцисизмом. Така людина байдужа щодо соціального життя та діє виключно в контексті задоволення власних інтересів. Враховуючи, що Homo devitalized – це сукупність різних підтипів, то цілком закономірно, що здебільшого соціально девіталізована особистість має безліч проблем в соціальному житті, що найчастіше проявляються в системі встановлення зв'язків із соціальним оточенням.

3.3. Тілесний стайлінг в площині соціуму межі ХХ-ХХІ ст.

Прагнення людини до самозбирання та набуття цілісності, яке латентно присутнє в процесі соціальної девіталізації, вступає в протиріччя із прагненням розширення власних меж, що стоїть за побудовою життя за канонами сучасного соціального простору. Анестезована, девіталізована людина намагається відновити себе, свою особистість, але без вирішення проблеми тілесності відновлення виявляється не можливим. Й тут людина стикається з одним з головних парадоксів сучасності, який додає суперечливості типу Homo devitalized. Тіло представляє собою видиму форму, що, в рамках декларованого ігнорування соціального й переорієнтації на індивідуальне, підпорядковується естетичним запитам аудиторії та соціального простору. Людина, переводячи погляд на саму себе та своє тіло, як такий бажаний центр, нібито діє виключно в індивідуалістичному ключі, насправді це ілюзія, адже соціальне вже давно перемістилося в

площину тілесності, а тіло перетворилося на суперечливий феномен та отримало атрибути неймовірно високої уваги до себе як до соціального об'єкта.

Важливо пам'ятати, що людині не просто дається певне тіло-проектор, їй дається тіло в конкретному світі. Через те не можна стверджувати, що тіло й соціальний простір знаходяться в стані антагонізму, а, навпаки, суспільство генетично та соціотехнічно входить в тіло людини, відіграючи роль одного з елементів образу життя людини. До того ж, тіло людини інтегрує в собі соціальне, культурне та біологічне завдяки взаємопроекції зовнішнього і внутрішнього просторів людини, й саме від тіла залежить як особистість побудує відносини із соціальним простором.

Тіло вважається символічним способом передачі інформації про соціальну реальність, більш того, Б. Брехт взагалі був переконаний, що тіло виступає образом епохи. До такого ж висновку дійшов й інший німецький діяч Т. Алкемайер, коли відзначив, що «способи формування власної зовнішності не виникають з порожнечі, вони завжди вбудовані в певне співтовариство [5, с.142]».

Враховуючи, що людська цивілізація постійно еволюціонує, то й відношення до тіла не могло залишатися застиглим феноменом, а тож власним ходом також пройшло через певні трансформації та метаморфози, як і відношення до нього [93]. Так, в добу Античності тіло визнавалося самозавершеним, строго оформленим й таким, що має свій логічний кінець після настання смерті індивіда. Для грека втратити життя означало й лишитися тіла (σῶμα – з давньогрецької «тіло», але як варіації й «життя» і «особистість»). Антична людина, обираючи кремацію, не бажала ніякої довговічності для тіла, ані минулого, ані майбутнього, ані турботи й, отже, знищувала все те, що втратило здатність до існування в реальності. Для Середньовіччя та Відродження – тіло визнавалося другорядним і таким, що не має головувати в житті індивіда [24, с.8]. Воно практично зоставалося тимчасовим місцем існування душі, а тому, навіть, якщо воно не вдовольняло, то задача індивіда – змиритися з цим фактом, як це робить герой шекспірівської трагедії Річард III [373, с.422]:

... Меня природа лживая согнула
 И обделила красотой и ростом,
 Уродлив, исковеркан и до срока
 Я послан в мир живой; я недоделан, - <...>
 Чем в этот мирный и тщедушный век
 Мне наслаждаться? Разве что глядеть
 На тень мою, что солнце удлиняет
 Да толковать мне о своем уродстве?

На цьому будувалася філософська лінія рефлексії тіла практично до XVII ст., до моменту коли тіло було вилучено з числа сутнісних ознак людини. В Новий час тіло спочатку перетворилося на організм, на «машину» (Р. Декарт), а пізніше, після оприлюднення концепції Б. Спінозою, стало розглядатися як паралельно існуюча стосовно душі сутність. Продовження започаткованої лінії десоматизації тіла знайшло в Модерні, в період якого вона (десоматизація) стала одним з провідних принципів соціальності й основою нового повороту в дискурсі тіла.

Нестабільність й аномійність Модерну в реальній практиці існування особистості перетворилися на одне із джерел труднощів, бо змусили людину включатися в безперервну реорганізацію ідентичності, а з нею й тіла. Мозаїчність в поєднанні з динамічністю культурного сегменту соціального простору Модерну опосередковано теж має відношення до ситуації з ідентичністю й тілом. Звернемо увагу на то, що культура – важливий елемент соціального простору, який завжди вибудовував життєво необхідну ієрархію цінностей від духовного до природно-матеріального й, тим самим, виставляв рамки існування людини. Одночасно культура вміло віддзеркалювала бажання людини.

Саме вплив соціокультурного фактору детермінував те, що соціальний простір XX ст. змінив відношення до тіла. Розділяючи душу та тіло він поступово привчив індивідів думати про себе як про тіло (Е. Гуссерль, О. Базалук). До того ж, попри те, що тіло стало означати «нашу сутність, якої нам більше нема чого соромитися й яку віднині можна демонструвати <...> в його справж-

ньому вигляді» [198, с.95] людина взагалі втратила відчуття затишності в своєму тілі. Причина одна й вона добре була підмічена Ж. Ліповецьки: «оскільки тіло набуло власну *гідність* (виділено нами – Н.Д.), його треба почитати, тобто незмінно слідкувати за його належним функціонуванням, чинити опір одряхлінню, боротися з ознаками його деградації, постійно намагаючись оновлювати його за допомогою хірургії, занять спортом, дієти й т.ін. [198,с.95]».

В умовах перманентної нестабільності, прив'язка до тіла переходить на позицію єдиної інваріанти, яка лишається людині, й це формує установку, що тільки-но тіло отримає усю повноту пошани, тільки тоді особистість набуде такої омріяної цілісності. Результат цілком очікуваний – матеріальне займає перші позиції в ієрархії. Тіло стало подаватися в якості стабілізуючої сили, здатної поєднати альтернативні селфи, альтернативні історії, альтернативні види суспільного уявлення в стійкий образ. Тіло, а не душа чи соціальний простір, стає центром для індивіда. Тож, й в свідомості відбулося утвердження думки про те, що тіло людини виступає відправним простором, від відповідності якого соціальним стандартам залежить успішність представлення індивідом власного внутрішнього світу. Звісно процес тілоцентризму в його динаміці, який став уособленням другої половини ХХ ст., тягне за собою певні наслідки й саме він винен у тому, що людина стикається з двома антропологічними проблемами.

1) формування ідентичності стає ще більш сумнівним, бо якщо тіло не вдовольняє людину з якихось причин й піддається постійній неприродній трансформації, то криза ідентичності лише поглиблюється, не даючи навіть надії на можливу стабілізацію й остаточну ідентифікацію, тим паче, що «саме стосовно тілесності здійснюється самовизначення модерної людини [93, с.30]». Реальність є такою, що індивід просто перестає існувати в тілі, всередині власних звичок і традицій, перетворюючи їх на об'єкти, що підлягають постійному перегляду та переробці. Можемо сказати більше, через складнощі з ідентичністю, людина завдяки побудові зовнішнього образу через одяг, аксесуари, введення сторонніх речей (пірсинг, татуювання, силікон) в тіло та під шкіру, навчилася отримувати риси індивідуальності, минаючи особистість.

2) попри все, тіло виявляється тією оболонкою, що залишається присутньою в соціальному просторі. При цьому тіло перетворюється виключно на образ і спосіб презентації, в якому узвичаєна тілесність втрачає актуальність, а новітні тенденції в поширенні моди на пластичні операції та інші варіації тілесних модифікацій вже не дозволяють вважати тіло відносно стабільним. Більш того, це змушує науковців рефлексувати щодо нових форм технологій видозміни тіла та ефектів, які вони несуть для існування людства.

Немаловажну роль відіграли в поширенні цих проблем два феномена XIX ст. По-перше, згаданий економцентризм, який розділив усі об'єкти на ті, що можна продати й ті, що не продаються, через відсутність попиту на них. По-друге, процес переключення в об'єктах цікавості влади, який відбувся у зв'язку із змінами в світопереживанні та типі соціального простору.

Влада в умовах зафіксованої соціальним простором аномії намагається нормувати тіла. У момент свого зародження таке нормування не було головною метою влади. Нагадаймо, відомий французький філософ М. Фуко відстоював думку, що влада над тілом є варіацією влади над життям. Ця влада прийшла на зміну владі над смертю. Головна риса, що поєднує й владу над життям і владу над смертю – вони належать Іншому. Акцентувавши увагу на Іншому, М. Фуко виходив з історичних реалій й спираючись на факти довів: влада над життям, починаючи з XVII ст., розвивається у двох формах, що мають безпосереднє відношення до сучасності. Перша – «політика анатомії людського тіла», де тіло розуміється як машина, яка дозволяє збільшувати власні здатності й надає усе необхідне для включення в ефективні економічні системи контролю. Цьому тілу приписуються певні анатомічні та фізіологічні параметри, що визначають стандарти краси, статистичні показники, спортивні нормативи й т.ін. Друга – «біо-політика народонаселення», коли тіло визнається основою роду, відтак, конче необхідним стає регулювання суспільством народжуваності, розмноження, тривалості життя й смерті.

Фуко вважав, що друга форма почала свій розвиток і масштабну ходу в середині XVIII ст., детермінувавши появу ідеї доцільності «інвестування в жит-

тя». Завдяки появі вказаної ідеї розпочинається масштабне розповсюдження різноманітних технік покращення та підпорядкування тіл і здійснюється контроль за населенням (наприклад, як це робиться в школі, армії) [345, с.243-244].

Не вдаючись в подальше глибоке рефлексування щодо концепції Фуко відзначимо моменти, які важливі для даного дослідження. Перше. Вибудовування тіла є однією зі спроб набуття влади, влади над самим собою, проте, індивід, як би йому не здавалося, фактично все одно не отримує влади над власним тілом, бо вона була загарбана Іншим в особі соціуму. Друге. Першооснови перетворення тіла і моделі споживання тілесності припадають на XVIII ст., тож перенесення акцентів з душі на тіло не можуть вважатися породженням XX ст.

Перехід тіла під непроголошену владу Іншого можна вважати першим поштовхом до зниження вітальності. Чому саме так? Якщо тіло перетворюється в соціальному просторі на якість однієї зі ставок у політичній стратегії та його контролює й захищає влада, то у нього поступово деградує здатність самозахисту, саморегуляції й адаптації. Якщо влада переймає на себе функцію створення комфорту для тіла, турботи про його здоров'я, то потреба у вільній власній активності такого тіла атрофується, а, відтак, починається втрата життєво корисних якостей та властивостей. Проте, через те, що влада не оголошена, то й усвідомлення такої втрати не відбувається, навіть не зважаючи на факт проголошення інституціями соціального простору думки, що тіло вимагає постійного контролю, турботливої уваги, інтенсивного догляду та маніпуляцій задля досягнення його відповідності образу тіла, сформованого соціальним простором, а зовсім не індивідом. З першого впливає друге. Встановлення влади над тілом і визначення нормативно-схвалених його параметрів стало основою трансформації понять краса, еротичність на функцію, на діяльність чи навіть роботу.

Занадто сконцентрувавшись на реалізації влади над життям соціальний простір втратив відчуття допустимої межі її реалізації. Він захопилося пропозиціями різних технологій щодо покращення тіла людини. Індивід, який звик до того, що він реалізовує волю влади теж не помітив як перетнув межу між соціально визнаним і схвалюваним владою рівнем зосередженості на власному тілі й

рівнем, за яким залишається лише зосередженість на індивідуальному тілі, без урахування соціальних вимог. Перетин індивідом межі «соціально схвальне/анормальне» тіло детермінував ще одну антропологічну проблему (втім, одну з багатьох), що стала однією із основ соціальної девіталізації особистості й буде розглянута дещо згодом.

Отже, головним підсумком влади над тілом, реалізованої в аномійному соціальному просторі, стало, на нашу думку, тіло без меж, тіло як розмите утворення. По-суті, це не було беззаперечним проявом негативності, навпаки, як повідомлення тіло отримало яскравості барв, не досяжних раніше. Особливо це проявилось на темпоральному рівні й на рівні стилістики. Щодо першого, то мається на увазі те, що на 60-ті рр. ХХ ст. припадає трансформація розуміння часу з лінійного росту на ритмічне повторення, що іноді раптово переривається чи повертається назад. Через такі зміни у розумінні часу, рух тіла вперед замінюється поліцентричними рухами й само тіло здається перестає рости, адже, постійно повертаючись до вже пройденого, вбирає в себе нові штрихи та уточнення.

На цей же історичний відрізок припали й переміни у мовностилістичному дискурсі, а саме, наприкінці 50-х рр. ХХ ст. на сторінках англomовної преси при обговоренні тенденцій в сфері моди більше вживався концепт «style». Пізніше йому на заміну прийшов інший концепт – «look». Це сталося не випадково, адже ця зміна відобразила переміщення в акцентах світовідчуття. Концепт «style» фактично виступав віддзеркаленням внутрішнього вибору людини у зовнішньому самовиконанні, а «look» – це, навпаки, означало зовнішність без внутрішнього забарвлення, таке собі реноме, що змінюється в залежності від вимог ситуації та Іншого, виявляючи погляд на індивіда з позицій відсутності стабільної системи цінностей. «Look» стало індикатором наявності суперечностей в стереотипах краси та уявлень про здорове тіло. «Look» – це байдужість, порожнеча, що оформилася в рамках влади над тілом й яка не має під собою жодних обмежень.

«Look» є нежиттєвим, адже при опорі на нього людина є вільною від будь-яких моральних і духовних рамок. Look-порожнеча, на наш погляд, породжує невдоволення людини власним тілом, собою як тілом. Як наслідок, з'являється нове відношення людини до свого тіла, яке не є результатом власного відчуття себе, а скоріше є підсумком конструкторсько-дизайнерських зусиль, докладених в рамках реалізації влади над тілом. Такий сценарій йде в розріз із традиційно прийнятним розумінням тіла як порогу, межі, за яким закінчувалася індивідуальна екзистенційна територія. Фактично було зрозуміло, що поріг став подоланий Іншим-Чужим, який і вирішував якою бути людині, опосередковано сприяючи перетворенню тіла на симулякр, що лише віддалено буде нагадувати біологічне тіло живої людини. Тому-то, тіло трансформувалося в знак, зразок, досягнення якого було проголошено метою існування та умовою соціальної затребуваності.

Можемо сказати, що часові та стилістичні зміни, фактично стали елементами в системі соціокультурних змін, які призвели до актуалізації в соціальному просторі питання культивування культури і краси тіла. В сукупності названі моменти спровокували випадінні вітальності тіла з системи людських цінностей.

Однак, не можна забувати, про те, що було сказано вище щодо пошуків цілісності. Також корисно пам'ятати про те, що становлення Другого Модерну, широко пропагуючого в якості ідеології цінності деконструкцію та інші подібні «де-», не тільки не сприяло соціальній вітальності індивіда, а навпаки – ще більше поглиблювало прірву та розрив на лініях «біологічне-соціальне», «індивід-соціальний простір». Й дійсно, не зважаючи на ідеологічний парадокс Другого Модерну (одночасна пропаганда «тіла без органів» та проголошення тілоцентризму, за яким тіло було визнано за об'єкт поклоніння й охорони), тіло заради підтвердження існування призначалося потрібним для деконструкції (демонтажу), розкладання та трансформації [287, с.130].

Тут доцільним здається ведення мови про важливість чіткого розмежування нормальність/анормальність тіла, хоча для даного дослідження більш то-

чною є градація як «тіло універсальне» та «тіло ситуативне/контекстуальне». Універсальне тіло виступає як самоціль, самодостатність, й, по суті, воно формує ситуацію, визначаючи стандарти тіла, які не піддаються перегляду за жодних обставин. Ситуативне тіло усього лише частина історичної ситуації та його задача – вбудуватися в ситуацію і відповідати їй. Ситуативне тіло представляє той образ, що «вноситься» в підсвідомість індивідів і ґрунтується на технології «будівництва» із заданими ззовні параметрами. Ситуаційне тіло, якщо воно відповідає запитам історичної доби, визнається нормальним, а якщо не відповідає – аномальним. За умови аномальності тіла людина хоча й відштовхується соціальним простором, але все одно намагається вбудувати його вимоги в тіло, пам'ятаючи що соціальне відкладається, «так би мовити, у вигляді осаду в тілесних втіленнях [105, с.44]».

Індивід, у руслі поширення технологізації в соціальному просторі, все більше стає залежним від технологій й обростає саморегульованими технологічними комплексами. Він отримує алгоритм дій й, як у випадку з ідентичністю, починає практикуватися у «збірці» тіла. Й тут вже «випадковість обличчя, його краса чи потворність, його відмінності, в тому числі й відштовхуючі риси – все це змінюється та доводиться до досконалості – до ідеального обличчя отриманого хірургічним шляхом [47, с.66]». За такою технологічною зборкою людина відсутня, а тіло перестає бути формою, повідомленням, виступаючи в якості «формули» (Ж. Бодрійяр) – успіху чи невдачі, щастя чи негараздів. Є математичний розрахунок чи прорахунок, який говорить, що тіло визнається або винним, або, у разі якоїсь перемоги, йому приписуються певні заслуги. Фактично тіло, збудоване й зібране за виписаними соціальним простором рецептами є мозаїкою, колекцією фрагментів, що ще очікує свого завершення. Таке тіло відрізняється принциповою незавершеністю, адже залишається відкритим горизонт для наступним змін/доповнень.

Відтак, бачимо, що влада над тілом досягла свого апогею й надала тілесним практикам необмеженої свободи. Також можна відзначити, що через нездатність (або не бажання) влади в подальшому контролювати розпочатий нею

процес в соціальному просторі масштабно поширюється тенденція появи нових технологій зміни тіла. Межа була перетнута і це виявилось тим проігнорованим ризиком, який завжди присутній при впровадженні нового в соціальному просторі.

Практично «зборка» ідентичності та «зборка» тіла перетворили індивіда на «прилад», «автомат» чи «машину», а тому більш доречним для пояснення ролі маніпуляцій з тілом у поширенні соціальної девіталізації особистості є використання концепту, який вважається поширеним у практиці покращення зовнішнього вигляду автомобілів. Мова йде про «стайлінг», що в дослівному перекладі означає «переробку зовнішнього вигляду». Але якщо дати більш широке визначення, то «стайлінг» – це напрямок художнього конструювання, який не зачіпає конструктивну та функціональну основи речі й який використовує лінії, форми, тони, кольори для зовнішньої її зміни з метою стимулювання та виклику у глядачів позитивної емоційної реакції.

У соціальному просторі межі ХХ-ХХІ ст. тілесний стайлінг виступає варіацією ситуаційного тіла. Завдяки такому стайлінгу «люди надають собі пізнавану соціальну форму» [161, с.77], яка здебільшого не є остаточною й постійно проходить через корегування та додавання штрихів, сукупність яких скоріше демонструє гіперформи каліцтва, ніж соціально бажаний образ. Останнє й виступає основою для застосування концепту «соціальна девіталізація особистості» стосовно осіб, які, не втримавшись на межі соціально прийнятних та допустимих нововведень в тілі, опиняються по той бік від визнаного соціумом нормального тіла.

Причин звернення людини до тілесного стайлінгу багато й подібні звернення, як вже було зазначено вище, не завжди є виключно суб'єктивними. Соціальні трансформації й динаміка життя довели, що статика зникла, вона змінилася рухом (експериментування, новизна комбінацій). Не менш суттєвий вплив справляє паралельний процес перманентної кризи ідентичності, який також зіграв свою роль в тому, що людина не виказує невдоволення проти необхідності «зборки тіла». Сучасний індивід звик, що він безперестанку здійснює «зборку»

власної ідентичності з клаптиків, й тому, у нього майже не виникає сумніву щодо доцільності подібної «зборки» тіла, зборки, яка заради досягнення ілюзорної досконалості вимагає постійного перегляду того, що вийшло.

Опосередковано на прагнення людини долучитися до практик тілесного стайлінгу звісно ж впливають науково-технічні інновації, розробники яких в погоні за технічною досконалістю, частково детермінують неприйняття людиною власного тіла і його вікових змін. Однозначно можна сказати, що провідну роль відіграють досягнення в медичній галузі, адже модифікації, які зазнає тіло на даному історичному етапі в основному пов'язані з розробками саме в цій галузі. Так, якщо уважно придивитися до інструментів за допомогою яких здійснюються тілесні модифікації, то, в більшості, вони є результатом: а) немедичного застосування хімічних препаратів (допінг); б) механічного втручання (самопошкодження (пірсинг, татуювання) та пластична хірургія).

Загальна медикалізація та розвиток фармацевтичної галузі, які в останні роки йдуть за вимогами гедоністично-орієнтованого соціального простору щодо позбавлення людини страждань, болю й пропонують все більшу варіативність анестезуючих засобів, теж грають не останню скрипку в бажанні тілесних трансформацій. Відчуття болю в усі віки було тим механізмом нагадування, який зупиняв самовпевненого індивіда від певного кола дій та вчинків. Анестезія, що все частіше практикується в сучасному світі, – це в першу чергу позбавлення болю мотиваційного потенціалу. Адептам анестезії соціального простору байдуже, що індивід, який втратив здатність відчувати та переживати власний біль, не здатний відчувати біль Іншого. Подібний надлишок позитиву, при майже абсолютній відсутності негативних відчуттів і переживань не може не мати наслідків. Цілком ймовірно, що анастезування болю в межах соціального простору є однією з детермінант зникнення єдності з соціумом, адже біль є тим повідомленням, передача якого провокує співпереживання, підштовхує до дій або застерігає.

Соціальний простір, штучно врятований від болю, двояко відповідає на подібну турботу – культивуванням страху болі чи абсолютною нечуттєвістю

стосовно неї, через що біль переходить у категорію бажаних розваг або залишається в колі маргінальних феноменів. Індивід, звертаючись до практики тілесного стайлінгу, отримує те відчуття болю, якого його позбавили, він не просто малює власне тіло, а намагається відновити власну чуттєвість, запозичуючи її ззовні, через введення болю у тіло. Чим більший викид адреналіну переживає індивід, змінюючи власне тіло, тим частіше він звертається до практики тілесного стайлінгу й тим далі він віддаляється від соціального простору, який не має інструментів для угамування індивідом спраги у відчуттях.

Анестезоване тіло провокує пересиченість насолодами та деградацію індивіда й це знаходить своє вираження в найбільш патологічній формі егоїзму. Суб'єкт тяжіє до самоцінності, прагнучи придушити ймовірність іншої точки зору. Крім того, не можна забувати про вплив аномії на людину. Саме завдяки їй індивід готовий не тільки до переходу від однієї системи цінностей до іншої, від однієї світоглядної позиції до іншої, але й готовий до неприродної трансформації тілесної оболонки. Все це підштовхує тілесний селф до зайняття позиції «осередок індивідуального свавілля».

Доволі серйозною причиною звернень до практики тілесного стайлінгу можна також вважати бажання індивіда власноруч встановити порядок та означити певну структуру. Людина втратила відчуття затишності в своєму тілі, як це було в минулому. Тіло без болю втрачає природне відчуття та природну комунікацію між «психо» і «сома», порушуючи тим самим саморегуляцію людського організму. Індивіду завжди життєво необхідною є певна структурованість власної екзистенції. Він не може існувати в постійному хаосі, який є головною рисою сучасного соціального простору. Відмова від власного природно даного вигляду не стає причиною метафізичної трагедії втрати селфу, навпаки, тіло перетворюється на центральний об'єкт навколо якого вибудовується селф й завдяки якому відбувається «цементування» особистості [5, с.142-143]. Таким чином, для людини життєво важливим виявляється заміщення душевної порожнечі тілесним болем.

Тож, тілесний стайлінг для індивіда представляє собою спосіб встановлення порядку. Якщо конкретніше, то тілесний стайлінг дозволяє індивідові вбудувати себе в свою ідентичність та окреслити межі селфу й, тим самим, дозволяє набути і власне тіло і власну душу, яка здається вже померла, а, отже, процес самоідентифікації виглядає більш досяжним.

Крім того, коректоване тіло є відповіддю на потребу індивіда чимось викликати подив, а завдяки ньому й пожвавити вмираючий діалог. Вдаючись до тілесних практик й експериментів з тілом в формі випаленням клейма, шрамів й рубців, в якості прикрас тіла, деякі занадто захоплені індивіди пояснюють бажання «виділитися з натовпу», бо «в плоскому світі з плоскими машинними тілами тільки рани можуть індивідуалізувати тіло [287, с.129]». Такі спроби індивідуалізації власних тіл можуть мати й екстремальні форми, коли справа доходить до навмисної ампутації деяких частин тіла. Як вважає норвезький філософ Л. Свендсен, тілесні каліцтва утворюють тріщину в гіперреальності й, таким чином, відкривають щось за межею зовнішнього світу, чого індивід не має, але бажає мати.

Точкою від якої відштовхується людина є її шкіра, яка для соціального простору завжди було межею, що локалізувала індивідуальну екзистенціальну територію. Й тут помилковим є ігнорування того факту, що шкіра, як орган, перебуває в постійному очікуванні дотиків. Проте, індивід, який внаслідок перетину межі опинився на боці тілесної аномальності, здебільшого перебуває в ситуації самотності та самоізоляції. У такому стані й при умові відсутності Іншого, татування, пірсинг стають сконструйованою ситуацією самодотику й самозадоволення, яка не викликає такого соціального осуду як це було з аутоеротизмом чи мастурбацією. Але це більш пасивний дотик, який не вдовольняє до кінця, бо, як відзначав, М. Мерло-Понті в собі ніколи не можна торкнутися того, чого торкаєшся в інших [див. 392, с.31]. Такий самодотик вимагає збільшення інтенсивності впливу, що досягається збільшенням кількості операцій на шкірі.

Пірсинг, татуювання є одночасно варіантом соціально спровокованого тілесного стайлінгу й є формою поведінки, яка засуджується з позиції соціальної системи цінностей, бо представляє собою варіацію самоушкоджуючої поведінки. Звісно, не можна вважати, що самоушкодження є породженням ХХ ст., адже, нагадаймо, що цей феномен відомий людству ще з біблійських часів. Вважається, що перша документована згадка про такий вид поведінки міститься в Євангеліє від Марка 5:5: «Завжди, вночі й вдень, в горах і гробах, кричав, і бився об каміння [43, с.3022]». Цей феномен безумовно видозмінився й в реаліях сучасного соціального простору, з психологічної ракурсу, самоушкодження найчастіше розглядається як форма суїцидальної поведінки, хоча й має на увазі своєрідність, складність і багатогранність зовні безглуздої та дивної поведінки, спрямованої на нанесення собі шкоди (наприклад, певні релігійні ритуали, що здійснюються в рамках деяких культур, включають в себе санкціоновану і приурочену до різних святкових церемоній практику самоушкодження).

К. Меннінгер вважав, що самоушкодження демонструє собою вражаючий уяву компроміс у боротьбі між агресивним інстинктом й інстинктом виживання. За словами Меннінгера, самоушкодження «репрезентує перемогу, а в ряді випадків шлях, інстинкту життя над інстинктом смерті» [423, с.41], бо здійснюючи акт самоушкодження індивід жертвує благополуччям однієї з частин своєї плоті заради збереження всього тіла й життя. Пірсинг дуже добре ілюструє дану думку, адже спотворюючи власне тіло, індивід вносить в існування біль, який й є підтвердженням його життєвості.

На відміну від суїцидальної мотивації, спрямованої на безповоротний вихід з життя, поведінка самоушкодження стимулює психічну реінтеграцію і входження в життя на новому рівні. Самоушкодження в такому контексті виявляються невеликою платою за важливий для подальшого існування ефект – відновлення чуттєвості. Проколи шкіри або нанесення порізів має для осіб, які вдаються до такої поведінки особливий сенс. Ці дії репрезентують щось, що робить їх життєво сильнішими, можливо вперше за тривалий час. Самоушкодження супроводжуються появою відчуття контролю над власним тілом, по-

чуттям набутої можливості контролювати власне життя без сторонньої допомоги і залежності від кого б то не було, тобто є, в певному значенні, акцією соціальної непокори.

Й якщо ми вели мову про те, що тіло перетворюється на центр кристалізації селфу, то уточнюючи можемо додати те, що тілесні самоушкодження й є тією точкою від якої відштовхуються деякі індивіди намагаючись стабілізувати ідентичність й отримати втрачену чутливість. Й тут хочеться навести доволі цікаво оформлену думку, виказану в інтерв'ю одним з шанувальників тілесного стайлінгу: «Я зробив собі пірсинг, тому що я відчував якусь скорботу і мені здавалося, що я втрачаю почуття себе. Мені потрібно було довести собі, що я ще владний над собою і що можу приймати особисті рішення. Зробити пірсинг для мене було все одно, що знову вбудувати себе в свою ідентичність [441, с.80]».

Отже, ще раз підкреслимо – функціональне значення поведінки самоушкоджень різноманітно. З одного боку, така форма поведінки дозволяє дистанціюватися від інших людей, а, з іншого, вона дозволяє людині отримати таке бажане самовідчуття, якого її позбавлено (не будемо забувати й про можливість примкнути до субкультури, сприяючи, тим самим, позбавленню від відчуття самотності). Більш того, можливість зміни прикраси, яка носить в місцях проколу, не тільки перетворює тіло на ситуаційне, але й ще більше надає впевненості в правильності обраного індивідом шляху.

Сказане вище, дозволяє вести мову про те, що в сучасній соціокультурній системі тіло перетворилося на певний лейбл, який спочатку будучи «*tabula rasa*», пройшовши ряд болісних операцій перетворює володаря тіла на «підданого» певного соціального порядку. Цілком вкладається в таку схему введення у новітній дискурс адептами тілесного стайлінгу поняття «тілесного плану», під яким мається на увазі схема перетворення тіла, що в найбільш загальних рисах репрезентує модус поведінки в певному класі ситуацій. «Тіло представляється не стільки проявом самого себе відтворюючого життя, – стверджує

Г. Тульчинський, – скільки реалізацією певного замислу, вільно прийнятого рішення [322, с.200]».

Відтак, можемо прослідкувати формування нової лінії в тілесному стайлінгу: тіло, сподобляючись свідомості, стає розмитим. Це означає одне, а саме, втративши постійність форм, тіло стало сприйматися як змінне, а тому воно позбавилося ролі носія доволі важливої інформації, яка допомагала ідентифікувати індивіда й самоідентифікуватися селфу. Тобто та мета, до якої індивід прагне, насправді виявилася недосяжною й це ще сильніше стало підштовхувати індивіда до зосередженості на внутрішньому собі, з ігноруванням соціального горизонту.

Аналізуючи практику тілесного стайлінгу не можна не згадати про ще один феномен, який додає штрихів тілу. При падінні ролі інших соціальних інституцій в житті індивіда майже до нуля, одна інституція не тільки зберегла, але й посилила свою роль і зайняла ту позицію, яку займала спочатку релігія, а пізніше посіла ідеологія. Мова йде про моду та владу, яку вона отримала й яка добре вкладається в поняття «влада над життям», означену Фуко. У суспільстві споживання долучення до практики тілесного стайлінгу є спробою самозміни у відповідності до пануючих модних тенденцій. Постійна профілактика здоров'я (БАДи), косметизація тіла, поширення фітнес-практик («м'язова косметика», спортивні тренажери) визнаються модою в якості цінностей і постійно рекламуються як орієнтири сучасного соціального простору⁹. При цьому споживачами та реципієнтами випускається з уваги, що рекламування штучного, як основи природного життя індивіда, породжує парадокс: чим більше індивід намагається наблизитися до природності й зібрати селф і своє тіло в якусь цілісність, тим більш далеко від досягнення цієї мети він опиняється.

Надлишкова захопленість модними тенденціями ілюзорно формує у індивіда враження, що він діє згідно ним же сформульованої естетичної задачі: чимось зайняти час, звільнений від необхідності підтримки біологічної вітальнос-

⁹ В жодному разі не піддаємо сумніву, що розумний догляд за тілом в умовах сучасного суспільства є обов'язковим елементом життєдіяльності людини й який потрібен не тільки задля надання тілу конкурентоздатності в соціальному просторі, але й є умовою продовження активного довголіття.

ті (добування їжі, турбота про потомство та ін.). Розвантажений індивід намагається позбутися відчуття надлишковості й в основному надлишковості самого себе, при цьому не розуміючи до кінця, що на даний час у моді, взагалі-то, руйнування, а тому будь-які еталони тілесних трансформацій є скоріше презентацією варіацій естетики потворності, жаху та деструкції, аніж творення, краси і мистецтва.

У руслі таких переорієнтацій зрозумілими стають явища, коли соціальні сенси тілесних трансформацій втрачають початковий код, як це наприклад, відбувається в даний час з татуюванням. Татуювання втратило сакральне значення та якість прикраси, а стало здебільшого носієм протилежного за семантикою явища. Тіло, шкіра одночасно стають «дошкою оголошень», адже доволі часто практика татуювання стає озвученим палким бажанням (іноді й криком) винесення «знаків життя» на поверхню тіла. Включення в процедуру постійного тілесного вдосконалення переводить тіло в розряд складових соціальної мобільності, де воно скоріше є коротким СМС-повідомленням, аніж текстом. Та при цьому з тіла/шкіри не знімається функція фасаду, за яким криються таємниці внутрішнього світу, а навпаки зростає функція захисного бар'єру між селфом й оточенням. небезпечність подібної поведінки вже неодноразово обговорювалася, бо індивіди, які за поведінкою орієнтовані на різні варіації тілесного стайлінгу, постійно звернені у внутрішній світ, в середину себе. Для індивіда, який вдався до практики тілесних змін доволі важливою задачею стає збереження певної цілісності та несуперечності внутрішнього світу, поза тим, що тілесна оболонка постійно змінюється.

На наш погляд цікавою ілюстрацією вказаною думки можна вважати кінопродукцію, що з'явилася в останні роки на екранах. Так, у 2011 р. на суд глядачам було представлено фільм, назва якого в україномовному прокаті звучить як «Шкіра, в якій я живу», хоча точнішим був би переклад «Шкіра, яку я наслідую» (ісп. – «La piel que habito»), знятий відомим іспанським режисером Педро Альдомоваром за романом Тьєррі Жонке «Тарантул».

Головний герой фільму – божевільний пластичний хірург, який нібито відкрив таємницю створення людської шкіри. Попри запевнення колег про досліди на тваринах, піддослідною мишею, а скоріше жертвою експериментів хірурга була жінка. Хоча, внесемо ясність, не зовсім жінка, а юнак, який став жінкою. Провівши ряд пластичних операцій заради перетворення на жінку, хірург відплатив, таким чином, юнакові за згвалтування дочки. Можна сказати, що режисер фільму намагався, слідом за автором роману, довести думку, що тіло є лише оболонкою, яку доволі легко змінити, спираючись на технологічні досягнення, попри те, що не можна змінити дух і внутрішню сутність. Крім того, авторами повідомляється, що тіло виступає захисною оболонкою, за якою неподоланий дух приховується («Моє тіло не є «Я»), вичікуючи кращих часів для помсти ворожому Іншому-Чужому, в даному випадку в особі хірурга.

Звичка, сформована економцентричним соціумом, детермінувала установку, що престижне, ситуаційне тіло та моделі його споживання надають індивіду можливість залишатися присутнім у соціальному просторі. Зосередившись на самому собі індивід відкриває ще один парадокс: внутрішній світ, на якому він намагається зосередитися, не старіє, на відміну від тіла. Матеріально-орієнтований суспільством споживання індивід позасвідомо боїться часу, боїться руйнування, знищення і зникнення в небутті, а усвідомлюючи невідворотність тотальної деструкції тіла, яке перетворилося на серцевину індивідуального буття, він починає судорожно намагатися відтягувати час. Щоб хоч-якось гармонізувати співвідношення між тілом і душею та через отриману індивідом можливість в будь-який момент змінити в тілі елемент, який здається дефектним, тіло перетворилося на те, що можна замінити, вдаючись до практик пластичної хірургії. Останнє означає, що тілесний стайлінг стає тим процесом, який дозволяє «забути», «перезавантажитися» й почати життя нібито заново.

Відтак, тіло, в котрий раз, стає тією жертвою, яку індивід готовий принести заради встановлення гармонії між внутрішнім і зовнішньою світом.

Ще одну грань додає тілесному стайлінгу факт постійного стимулювання свідомості різними образами та стереотипом, що чим індивід є молодшим, тим

він більше затребуваний соціумом. Будь-який вид тілесного стайлінгу є свідомством певної інфантильності, адже саме в наївній дитячій свідомості присутня мрія про тіло, більш досконале та красиве, ніж власне. Людина усе своє життя підсвідому тужить за дитинством. Дитинство для індивіда виглядає «золотою добою» коли здається, що тіло не зруйнується з часом, а якщо й почне руйнуватися, то його можна «полагодити»/«знову зібрати» як це відбувається при грі в конструктор. У той момент, коли усвідомлено, що дитинство втрачено назавжди, індивід не бажає миритися зі зрілістю. Філософське трактування цьому небажанню дав в свій час вже згаданий М. Фуко, вказавши, що суб'єкт ніколи не прагне стати зрілим, бо будь-яка зрілість – це нудьга, адже зрілість вимагає постійності. Варіантом уникнення зрілості як нудьги став «напівсмішний – напівганебний феномен нашого часу – культ “молодості” як такий [246, с.180]». Індивід відгукнувшись на заклик моди «забудь своє тіло» бажає збереження «вічної молодості», а тому «усі від мала до велика подалися в “молодь”» [246, с.180], перетворивши молодість на орієнтир й причину соціального шантажу.

Чим же небезпечне орієнтування на продовження молодості й чому це має відношення до соціальної девіталізації особистості? Молодість в сучасних соціокультурних умовах фактично є цілим комплексом цінностей: свіжість почуттів, життєва енергія, мобільність, готовність до ризику. При відсутності культури віку готовність до ризику й є варіацією антифрустраційні дії, які мають допомогти запинити процес старіння. Культивування юності та тілесного оновлення за образами молодої людини згідно запропонованої соціумом формули призводить до поширеності синдрому Доріана Грея. Носії синдрому орієнтовані на більш тривале збереження молодості, у тому числі й, в рамках особливостей підліткового та юнацького віку. Проявом синдрому вважається поява страху перед фізичним зів'язанням, старінням.

Старість виступає образом негативним, фруструючим, таким, що заради зняття страху й напруги вимагає докладання ряду зусиль. Жодна людина не бажає старіти й хворіти, але тіло невблаганно це робить. Спостерігаючи за тілесними змінами в процесі старіння людина постійно відсторонюється від свого

образу, що залишився на світлинах минулих років, задаючись запитанням: «Не вже це я?». Пластична хірургія, як раз й орієнтується на осіб, які прагнуть жити за законами моди та здебільшого не готові до смерті своєї молодості, адже бажають «жити в цю ж хвилину, тут і зараз, залишаючись молодими та не бажаючи більше виколупувати з себе нову людину [198, с.23]». Результатом такого бажання стає ще один варіант розриву ланцюга «минуле-майбутнє».

Примітно, що перспектива старості лякає людину набагато більше, ніж раптова смерть, головним чином внаслідок своєї невідворотності. Якщо навіть у прикордонній ситуації між життям і смертю у індивіда завжди залишається шанс зберегти своє тіло, то зримає і послідовне руйнування його в міру наближення старості не залишає людині жодних екзистенціальних шансів, навіть гіпотетичних. Старіючи індивіди раптом починають вести здоровий спосіб життя, кидають пити і курити, періодично сідають на дієту, відвідують тренажерні зали та все частіше активно вдаються до пластичних операцій, сподіваючись хоч якось приховати від сторонніх очей руйнівний процес.

Такий панічний страх старості все більше змушує концентруватися на збереженні молодості тіла й поступово набуває форм тілесного злякисного перфекціонізму або аномального прагнення до досконалості. Тілесний перфекціонізм означає патологічно настирливе бажання людини, орієнтованої на себе, досягти висот в тілесних трансформаціях. Останнє відштовхує своєю крайністю та є причиною дисфункціональності. Індивід отримує цінність через розуміння скільки сил витрачено на його тіло й з якими ризиками це пов'язано. Тілесний перфекціонізм є одним із наслідків нарцисизму й формою соціокультурної патології [299]. Отже, можемо сказати, що нарцисизм, як основа соціально девіталізації особистості, в формі тілесного перфекціонізму отримує додаткові штрихи.

Нагадаймо, нарцисичний індивід більше фетишизує зовнішню чистоту й привабливість, зовнішню досконалість, ніж будь-хто інший. «Характерне нарцисам обожнювання власного тіла, – конкретизував Ж. Ліповецьки, – щоденно проявляється в тисячі дрібниць: переживання, пов'язані з віком та проявом

зморшок <...> турботи про здоров'я, про “фігуру”, про гігієну, ритуали контролю <...> й догляду за собою (масаж, сауна, спорт, дотримання режиму), що стали культом відвідування солярію та терапевтичних кабінетів [198, с.94]». Нарцис, постійно турбуючись про оптимальне функціонування власного тіла, вдається до практик тілесного стайлінгу заради знищення реального тілесного селфу, який не вдовольняє його. Знищення, як правило йде шляхом відчуження/умертвіння старого та побудови нового, масштабного тіла, яке індивід буде обожнювати, допоки не з'явиться бажання знову щось змінювати.

Нарцисичний індивід, нехтуючи обмеженнями, воліє жити ризикуючи, балансує на межі, ігнорує небезпеку, так, як ніби він є богом, якого звичайні правила співжиття та етичні норми не стосуються, або дотримання яких здається нестерпним й безглуздом. Нарциса часто долають нудьга й відчуття порожнечі існування, в якому він не бачить ані цінності, ані щастя. Тож повертаючись до вже сказано, конкретизуємо: саме нарцисичні індивіди, при усій своїй здавалося високій чуттєвості, часом потребують надсильних і навіть болювих подразників (що доволі швидко стає аддикцією), щоб пробудити в собі хоч якісь відчуття і хоча б на мить відродити смак життя. Більш того, як зазначила дослідниця О. Соколова такі особи «здатні легко і без емоцій надати іншим користуватися їхнім тілом (легкість проституїрування), вони схильні до маніпулятивних міжособистісних відносин» [299, с.73], особливо якщо мова йде про поради щодо покращення зовнішнього вигляду.

Попри те, що нарцисизм для більшості виконує так звану «функцію нормалізації тіла» [198, с.97], однак образ тілесного селфу індивідів, які знаходяться в залежності від станів задоволення/незадоволення, а також вимог й думок соціального оточення (а нарцисична особистість доволі чутлива до цього), надто чітко демонструє, що вони орієнтовані на шлях соціальної девіталізації. В якомусь сенсі соціально девіталізований індивід, ввібравши риси нарцисичного, є результатом появи нового відношення до тіла. Тіло стає уособленням власного Іншого.

В момент як селф увібрав до себе Іншого, тіло індивіда втратило свою особливість, а хірургічно-пластичне втручання та масштабне анастезування перетворило його «на зразок безжиттєвого матеріалу, відкритого для механічного впливу [396, с.524]». Індивід практично цього не усвідомив, але його тіло перестало бути формою, воно стало, як було зазначено вище, формулою, яку можна вирахувати. Через те, що тіло-формула не підлягає зворотному перетворенню на живу плоть, то закономірним виглядає умовивід Бодрійяра: «призначення тіла в тому, щоб стати протезом [47, с.32-33]». Це також було добре підмічено М. Епштейном, який відзначає, що відбувається «“ознаковление” й “обезжизнение” (даємо в авторській формі – Н.Д.) тіла – семіотизація та девіталізація – й далі продовжує, – «Латинський корінь vit- (vita, життя) все частіше замінюється на vitr- (in vitro, в пробірці, в штучному середовищі) чи на virt- (virtual, віртуальний, уявний) [392, с.12]».

Отже, тіло-протез на рівні соціального простору отримує оцінку нежиттєвого, а його носій стає соціально девіталізованою особистістю. Соціальна девіталізація особистості є продовженням девіталізації тіла, а тому, десоматизуючись, індивіди перетворюються на примар й, фактично зникаючи з соціального простору, втрачають будь-які контакти з оточенням.

Людина як можна ретельніше намагається створити себе, не замислюючись що подібне перетворення є перетворенням на штучний персонаж. Крім того, при подібній індивідуалізації, людина забуває про головне – оскільки такі дії нав'язні модними тенденціями, то досягти індивідуалізації неможливо, а демонстрація суспільству схожих форм поведінки є, скоріше, свідомим порушенням розумового (ментального) балансу індивіда. Й практично індивід вже не пам'ятає, що тіло є однією з важливих демаркаційних ліній – між селфом і Іншим. Така межа повинна бути достатньо явною, бо лише в її наявності виникає умова для ведення діалогу з Іншим, а добре сформоване уявлення про Іншого дозволяє індивіду зрозуміти самого себе. Саме фіксація межі «селф – Інший/Чужий» має евристичне значення: вона перетворює оточуючий світ у впо-

рядковану цілісність. Самодотиковість, до якої прагне девіталізована особа означає самотність й ізольованість, відсутність прив'язаності.

Дана ситуація породила соціальну паніку, адже тіло, над яким прагнули утримувати владу зникло й замість нього в соціальному просторі запанувала його симуляція. Соціальна паніка відобразилася в науковій думці, що «раніше були люди, а зараз залишилося щось, що втратило людську оболонку й представляє собою лише набір певних елементів» (В. Кутирев, М. Епштейн та ін.). Тож, попри те, що тіло є соціально заданим й підпорядкованим владі над життям, звернення до тілесного стайлінгу є першим кроком в напрямку абсолютно-го знищення усієї соціальної заданості, яка сприймається як негативність.

Й останнє. Тіло перетворюється на предмет купівлі-продажу, а значить на об'єкт вкладання коштів і джерело прибутку. Також після того як тіло втратило якість «єдиноданності» й перестало бути долею, воно перетворилося на сировину, яка, заради отримання основної своєї іпостасі, вимагає обробки. Виключення тіла з розряду «доля» є свідомством принципово нового рівня досягнутої людьми свободи, адже якщо тіло не доля, то не доля й стать. Дуже часто такі дії призводять до зворотного: замість сили тіло отримує кволість, а замість життєздатності – безліч патологій. Піднесений до рангу кінцевої інстанції усього неповторного, індивід опинився перед обличчям абсолютної стерильності й невідповідності існування. Такий індивід в певному сенсі сучасний Фауст, який не здатний вбити самого себе, бо долаючи межу між життям і смертю, фактично, є безсмертним, але водночас, він втрачає свою суть, він деперсоналізується.

Й далі все йде по колу. Деперсоналізація як втрата відчуття себе породжує бажання пошуку нового досвіду нової тілесності. Змінюючи тіло людина сподівається, що старе забирає на себе усі негаразди та неприємності. Позитивність такого «перезавантаження» є очевидною, а негативний момент не завжди усвідомлюється і озвучується. Подібне ігнорування має наслідки для минулого, адже відбувається його знецінення та формується байдуже відношення як до власного, так й колективного минулого.

Підсумовуючи можна відзначити, що соціальні та культурні тенденції останніх століть спровокували процес, в результаті якого статика як така зникла, віддавши свої позиції динаміці. Закономірно, що піддавшись загальній тенденції, відношення до тіла теж змінилося – тіло стало сприйматися як мінливе та таке, що в угоду владі Іншого має піддаватися різним змінам й не завжди природно обумовленим. Тіло, втративши природно закладену відносну постійність форм, стало уособлювати своєрідний костюм, а отже, воно отримало характеристику «певна сировина», яка заради отримання нової своєї іпостасі вимагає технології обробки, суть якої й презентується тілесним стайлінгом.

Тіло, завдяки долученню до практики стайлінгу, позбавляється небажаних ознак, таких, як хвороби чи старість, проте має елементи штучності й перетворюється на проект, що вимагає розробки й впровадження. Тілесний стайлінг дозволяє «забути», «перезавантажитися» й почати жити повноцінним життям нібито заново, виправляючи допущені, при значному переважанні соціального над індивідуальним, помилки. Проте, це ілюзія, в полоні якої перебуває індивід, який вдався до такої стратегії. У цьому випадку, як сказав Ж. Бодрійяр – «імітація людини» є, але не має конкретної людини [47, с.251], вона знову таки втрачена через перевагу соціального та технічного. Людина, яка «творить» собі тіло, не замислюється про перетворення себе на автомат або машину. Тож, закономірно, що соціальний простір охоплений панікою, що є реакцією на присутність симуляції людини.

Початкові соціальні сенси тілесного стайлінгу часто втрачаються, як це наприклад, відбулося з татуванням, так широко поширеним в даний час. Крім того, намагаючись досягти індивідуалізації шляхом долучення до тілесного стайлінгу людина забуває про один момент: оскільки такі дії нав'язані модними тенденціями, а, отже, досягти таким шляхом індивідуалізації неможливо. Та основним є те, що за умови ігнорування індивідом межі дозволеного при формуванні ситуативного тіла (яким тіло стає після долучення до практики тілесного стайлінгу) виникає стан зачарованості тілом, який розглядається в якості свідчення порушення психічного балансу індивіда. Останнє в деяких випадках приз-

водить до самоізоляції, а подекуди, при появі ознак феномена стигматизації, підштовхує соціальний простір до ігнорування надто захоплених тілесним стайлінгом осіб (мабуть, найбільш відомий в цьому аспекті Том Лепард).

Отже, тіло людини, хоча й підпорядковується соціальним вимогам, проте глибоке занурення в нього й нав'язливе його вдосконалення з позиції соціального простору виглядає формою демонстрації соціальної девіталізації особистості.

ВИСНОВКИ ДО 3 РОЗДІЛУ

Соціальний простір ХХ-ХХІ ст. демонструє, що все більша кількість людей виключається з процесу соціалізації, а, отже, закон, за яким ідентичність є процесом пристосування та постійного балансування між прогресивним і регресивним елементами, спрацьовує лише частково. Ідентичність яка в традиційному суспільстві мала сенсом впорядкованість, на даний момент додала завдання відстоювання індивідуальності й ще більше занурилася у нестабільний стан – кризу. Криза ідентичності означає, що людина втратила відчуття тотожності та має розмиті уявлення про себе, про власні бажання, потреби, цінності. Можемо сказати, що криза ідентичності особистості представлена двома моментами, а саме, з одного боку, бажання сталості, несуперечливості, а, з іншого – соціально сформульована вимога швидкісних змін і децентрації.

Індивід, переживаючи кризу ідентичності, вагається через різновекторність устремлінь, страждаючи переважно психічно, ніж фізично. Він за своєю природою глибоко орієнтований на стабільність і впевненість, а існуючи в ситуації кризи та неузгодженості усіма силами прагне цілісно зібратися в те, що в майбутньому стане прийнятною ідентичністю. Перебування індивіда в стані неупорядкованості й при нестачі відчуття цілісності перетворює його повсякденне оточення на ворожий і незрозумілий світ. Така ситуація викликає у людини відчуття, що вона покинута усіма й залишена наодинці з небезпекою. Результат невтішний – людина, через постійне очікування нападу з боку оточення та ви-

мушеність постійного надання відповідей про себе, трансформується в асоціальної істоту, готову на будь-які дії, які допоможуть вийти за межі соціального простору.

Дистанціювання людини від соціального простору є дзеркальною реакцією на абстрагування суспільства від особистості з її індивідуальним життям. Вдаючись до дистанціювання від хаотичного, кризового соціуму, людина сподівається самотужки зібратися в омріяну цілісність, хоча це й стає першим кроком на шляху до соціальної девіталізації. Соціальна девіталізація особистості у контексті кризи ідентичності спрямована на реалізацію намагання постановки крапки в перманентності цієї кризи й є мрією про індивідуальну ревіталізацію, як відновлення внутрішнього порядку.

У результаті реалізації такого намагання на історичній сцені непомітно з'явився новий соціальний тип *Homo devitalized*. Предтечею появи *Homo devitalized* виступає тип *Homo transitus* («людина межі»), який володіє доволі цінним досвідом балансування на межі між внутрішнім і зовнішнім світами, між різними соціокультурними світами. Головною рисою, яка відрізняє тип *Homo devitalized* від інших типів є його високий рівень нарцисизму. Людина цього типу байдужа щодо соціального життя та діє у контексті задоволення власних інтересів, ігноруючи важливість встановлення зв'язків із соціальним оточенням.

Для представника типу *Homo devitalized* тіло починає відігравати важливу роль у створенні ілюзії щодо присутності в соціальному просторі. Коріння такої ілюзії уходять у вихід на авансцену історії в XIX ст. влади над життям. Важлива особливість функціонування вказаного виду влади є та, що вона, як виразник Іншості, намагається нормувати тіла індивідів, але при одночасній наявності у соціальному просторі аномії, зрозуміло, що нормування не здатне набути постійного характеру. Тіло з витвору природи, поступово, перетворилося на результат зусиль и реалізації влади Іншого і стало результатом технічного конструювання, підкріпленого досягненнями в медичній сфері. Парадокс подібної ситуації полягає в тому, що Інший, з одного боку, відсутній в житті індивіда, а,

з другого, – саме Інший визначає стандарти і формулу, за якими тіло визнається соціальним простором відповідним часу.

В зв'язку з реалізацією вказаної влади й через поширення феномену механізації людини доцільним виявилось введення нового концепту «тілесний стайлінг». Тілесний стайлінг, як технологія й механізм культивування тіла, дозволяє «забути», «перезавантажитися» й почати жити повноцінним життям нібито заново, виправляючи допущені, при значному переважанні соціального над індивідуальним, помилки. Практика тілесного стайлінгу не тільки змінює людину зовнішньо, але й внутрішньо. Відмова від власного зовнішнього вигляду не стає причиною метафізичної трагедії втрати селфу, а навпаки досвід нової тілесності залишає відбиток на самовідчутті й демонструє, що звичка «збирати» селф переходить у площину звички «збирання тіла».

Проте, найбільш суттєвим наслідком є те, що людина не отримує від тілесного стайлінгу того задоволення на який вона розраховувала, а, навпаки, людина все більше демонструє нові симптоми невдоволеності собою – перенасиченість життям, апатію, відсутність сенсу існування, а тому, все більше віддаляється від соціуму, переважно звинувачуючи останній в байдужості та одночасному потужному тиску на себе.

РОЗДІЛ 4

ПОВЕДІНКОВІ МАРКЕРИ СОЦІАЛЬНОЇ ДЕВІТАЛІЗАЦІЇ ОСОБИСТОСТІ

4.1. Комунікативний контекст взаємовідносин соціального простору та девіталізованої особистості

Соціальним процесом, який покликаний забезпечувати соціальне зчеплення індивідів вважається комунікація, адже вона пов'язана зі світоглядом і виступає інтегруючим фактором. Комунікація спрямована на об'єднання людей в єдину соціальну структуру, тому що завжди відображає останню. Не менш важливим результатом комунікації є трансформація соціального простору в життєвий світ індивіда, коли соціальне з виключно зовнішнього перетворюється на частину внутрішнього світу. В принципі, логічно, що проблема соціальної девіталізації особистості, яка має відношення до системи взаємостосунків «соціальний простір – людина» має і відношення до бажання людини контактувати зі світом.

Як і вище розглянуті феномени, можливість індивідів комуніциувати теж є історично-обумовленою й на різних етапах розвитку людства вона суттєво змінювалася. Практично усією науковою спільнотою визнано, що у результаті розвитку інформаційних технологій протягом ХХ ст. відбулися зміни комунікативної ситуації та комунікативного простору. Вказані зміни позначилися, у першу чергу, на суб'єктах комунікації – людях. По-перше, одним з наслідків НТП й розростання інформатизації стали зміни положення людини у соціальному просторі. По-друге, ряд форм комунікації, що були сформовані в індустріальному суспільстві опинилися в категорії «ослаблені» та «майже повністю зруйновані». На їхньому місці фактично вже з'явився новий комунікативний простір, основними елементами якого стали комп'ютер й інформаційні технології, що тією чи іншою мірою опосередковують соціальні зв'язки. Й саме в контексті названих трансформацій суспільство наприкінці ХХ ст. стало висува-

ти більше вимог до комунікативної компетентності індивідів. При цьому соціальний простір став забувати про повагу до індивідів, часто ігноруючи важливість зворотного зв'язку з ними.

Означені обставини не тільки суттєво позначилися на процесах поглиблення кризи ідентичності, але й на включенні особистості в соціальну реальність. Людина майже завжди проживала своє життя в середовищі складної та розгалуженої мережі взаємозв'язків і взаємодій. Це відобразилося на сформованих соціальних стереотипах. Так, коли йде мова про комунікацію, то першим асоціативним словом, здебільшого, є слово «діалог», що означає форму спілкування, яка передбачає існування як мінімум двох: селфу та Іншого. Від діалогу залежать джерела життєвості людини (нагадаймо, що цю думку озвучив Х. Ортега-і-Гассет).

До недавнього часу було нормою, що людина, спираючись на природно-закладені задатки до комунікації, постійно вступає в контакти й підтримує взаємозв'язки в діалозі, перебудовуючи основи власного життєвого світу й соціального простору. Діалог, так чи інакше, передбачає й різні рівні спілкування (інтра-, екстра-, інтеркомунікативні), які виступають в якості відносно стійкої системи добровільних і взаємних відносин індивіда з Іншими. Але цілком закономірним є те, що у певний час й під впливом якихось факторів, відмовившись від діалогу, людина може обмежити власні соціальні зв'язки чи порвати їх остаточно, обираючи самотність і втечу від соціуму.

Включеність у комунікаційні процеси і простір є показником того, що особистість не тільки споживає й переводить отримане у внутрішні ресурси, але й віддає назовні частину привласненого. В реальності виявляється, що сучасний індивід не завжди бажає віддавати привласнене й він не завжди готовий до адекватної щодо цілей та ситуацій комунікації. Він часто взагалі не налаштований на вербальну взаємодію й встановлення взаєморозуміння й більше демонструє негативно забарвлені реакції (апатія, роздратування, втома та ін.). Реакції індивідів не можуть не мати віддзеркалення в соціальному просторі, тому, цілком

закономірно, що поступово й соціальний простір зі стимулюючого середовища, вбираючи в себе енергію байдужості, перетворюється на апатичне утворення.

Відмова від діалогу з Іншим, як це відбувається при орієнтації на відхід від соціального простору, повністю змінює складові комунікаційного простору. З'ясування яким саме чином це відбувається й як себе веде соціально девіталізована особистість у комунікаційному просторі соціуму є завданням даного підрозділу. Почнемо з визначення показників вітальності індивіда в вказаному просторі й спершу нагадаймо вже сказане, що рисою соціальної вітальності є здатність індивіда приймати у свій внутрішній світ ресурси й цінності соціального простору. Ще однією рисою й основою вітальності людини, як цілісної відкритої системи, вважається здатність створювати власне комунікаційне поле. Окрім цього вітальність передбачає гармонію комунікаційного поля, а конкретніше погодженість зовнішньої та внутрішньої комунікації.

До основних елементів, які складають комунікаційне поле людини з адекватним рівнем вітальності належать:

- світ комунікативних відносин як особлива форма особистісного спілкування, якій притаманна вибірковість щодо тем і партнерів по спілкуванню. Вибірковість відносин, в принципі, представляє можливість відкриття нових горизонтів, нових перспектив. Одночасно вибірковість означає й знищення старих можливостей і зв'язків. Вибірковість є умовою знаходження оптимального варіанту, який переважно сприяє адаптації;

- переважання спілкування за формулою «контекст більш важливий за конкретний текст повідомлення»;

- відносна наступність у відносинах через співвіднесення образу себе та партнера на основі аналізу діалогів, що запам'яталися;

- досягнення певного рівня взаємності (еквівалентності й додатковості) у відносинах. Якщо дотримуватися лінії запропонованої американським дослідником А. Бамом, то взаємодію та взаємозалежність можна розглядати як «субкатегорію додатковості». Ця лінія демонструє, що доповнене відноситься до доповнюючого, додаючи цілісності, тобто вони є взаємокомпенсаційними.

Комунікаційне поле індивіда є складовою комунікаційного простору, а останній в якості обов'язкової складової входить до соціального простору. Комунікаційний простір не є статичним утворенням, адже в ньому постійно відбувається іррідація зв'язків і контактів, що позначається як «комунікаційний процес». Можемо сказати, що комунікаційний простір представляє собою динамічну структуру, що складається з автономних, проте сполучених комунікаційних полів, взаємодія яких схожа на «обробку індивідами індивідів». В принципі, в комунікаційному процесі відбувається не просто рух інформації, а активний обмін, при якому інформація не тільки приймається, але й усвідомлюється.

Комунікаційний процес представляє собою систему, обов'язковими складовими елементами якої є: встановлення, підтримка, порушення й припинення комунікації. У випадку збою однієї зі складових комунікаційного процесу може виникнути феномен декомунікації. Так, якщо індивід не бажає виходити на зв'язок із іншими індивідами й таке небажання має стійкий характер, то вказана поведінка є тривожним сигналом, адже зосередженість індивіда виключно на внутрішній суті й проблемах власного життєвого простору виступає показниками закритості особистості. Якщо людина відчужується від інших, зациклюється на собі, то це передусім порушує її зв'язки із зовнішнім середовищем і деформує внутрішній світ. Такий сценарій достатньо добре проілюстрований в практиці суїцидології та психіатрії, де доволі часто наводяться приклади суїцидів у аутичних осіб.

Нагадаймо, що комунікаційний простір постійно зазнає різних трансформацій, особливо якщо порівнювати з моменту його появи як процесу та феномену. В даний історичний відрізок більше розвивається технічна та технологічна сторони комунікації, а також змінюється контекст комунікації. У 1998 р. *Умберто Еко* в МДУ прочитав лекцію «Від Інтернету до Гуттенбергу» [389], в якій зазначив, що з часів Платона людство завжди відчувало жах перед новими засобами комунікації та вважало, що новий спосіб спілкування змінює психологію й поведінку людини. В якості аргументів Еко наводить дані, що Платон в

діалозі «Федр» зазначив: письменність послаблює пам'ять й пропонує людям «скаменілу душу [267, с.186-187]».

Визнаємо, Еко вказав на вектор подальших міркувань багатьом науковцям. Розвиваючи далі думку Еко й аналізуючи трансформації комунікації, особливо після того, як «тріснуло дзеркало людської свідомості більш не дозволяє нам сприймати світ в усій його повноті, але лише зачаровує нас його грою, породжуючи ідолів [208, с.278]», відзначимо, що розвиток кіновиробництва та телебачення повернули людство в бік зорових образів і візуальної культури. Негативність такого повороту виявилася достатньо наочною: глобальна орієнтація на зорові образи сприяла зниженню грамотності та оживленню архаїчного й конкретно-образного мислення, що широко представлене в творах мас- та поп-культу.

Переорієнтація в засобах комунікації на кіно та телебачення, як відомо, не була останньою, адже в комунікаційному просторі з'явилася комп'ютерна техніка. Поява комп'ютера стала, з одного боку, кроком у бік зростання, а, з другого, ще одним кроком у бік зниження вітальності індивідів. По-перше, знову набула актуальності грамотність й це спричинило у користувачів нову трансформацію у розумовій діяльності: мислення стало набувати абстрактно-логічного характеру та такого, що заохочує розвиток прогностичних функцій. По-друге, комп'ютер з його програмним забезпеченням, позбавив індивіда необхідності грамотності, адже практично усі граматичні помилки майже миттєво виправляються й не вимагають знань правил. По-третє, зростання функціональних можливостей комп'ютерної техніки та інтернет-технології детермінували широкомасштабну віртуалізацію людського життя.

Звісно, віртуальний світ онтологічно уступає реальному, але перевершує тим, що надає можливість перебувати в більш прекрасному світі. У певному сенсі перенесення соціального життя в віртуальний світ можна розглядати як варіацію психологічного захисту від одноманітності життєвої та соціальної реальності. Остання, втративши свою загадковість, перестала бентежити уяву. Хоча будемо справедливі – є один момент, який змушує індивідів не втрачати

зв'язок з реальністю, а саме: індивід оживляється в момент «коли наша тотожність в ній втрачається чи накатує на нас галюцинацією власної смерті [48, с.120]». Іншими словами, у індивіда знов виникає інтерес до реальності в ті моменти, коли вона поставляє екстремальні переживання, які індивіду іноді вкрай важко переносити, але для його організму вони є адреналіноцінними.

Так, до екстремальних і адреналіноцінних станів можна віднести й вже розглянутий культивований тілесний стайлінг, екстремальність якого полягає у надзвичайно великій зосередженості на тому, як людина виглядає. Але, отримана можливість «зборки» образу в віртуальній та цифровій реальності не тільки спровокувала перетворення зацікавленості зовнішньою сутністю в мегамасштабне явище, але й зробила так, що віртуалізація життя перетворила смерть в єдину об'єктивну реальність доступну людині. Саме смерть для людини лишилася останньою серйозною реальною проблемою, яка навіть при багаторазовому переживанні в віртуальному світі, все одно діє як дезорієнтаційний фактор у реальності.

Слід зазначити, що ряд дослідників (наприклад, Д. Іванов, Є. Золотухіна-Аболіна та ін.) відносять сферу віртуальності до «лакун позаповсякденного», вважаючи, що там не діють основні закони повсякденності [139; 184]. Для все більшої кількості людей саме перебування у віртуальній реальності стає настільки типовою і регулярно повторюваною дією, що вони не уявляють без цього свого життя. Крім того, вплив віртуалізації на комунікаційний простір є настільки потужним, що далеко не завжди індивіди виявляються здатними чітко розділяти сфери реальності та віртуальності, тому чимало діючих у віртуальному світі принципів переносяться ними в реальну дійсність. Англійці для подібного процесу використовують термін «emulation», який в україномовній практиці означає імітацію. У руслі такої тенденції можна побачити, що широке впровадження симуляторів й імітаторів у комп'ютерну сферу не тільки перетворило екстремальність на одну з обов'язкових складових віртуальної реальності, але й дало основу для розмови про «emulation of output» з дійсності в віртуальність й назад.

Видається очевидним, що імітація не тільки не сприяє розвитку комунікаційного поля індивіда, а, навпаки, тільки погіршує й так далеку від ідеальності взаємодію індивідів у реальності, опосередковано деформуючи комунікаційний простір й збільшуючи кількість самотніх індивідів. Люди не об'єднуються, як це здається якщо використовувати при позначенні сучасного соціального простору концепт «мережеве суспільство», а, навпаки, ще більше віддаляються й майже повністю обривають зв'язки з реальністю.

Пояснити такий парадокс просто. Людина відчужується та усамітнюється від соціальної реальності на користь віртуальної, де вона має справу не з річчю, а з симуляцією. Намагаючись хоч якось вирішити проблему зав'язування стосунків, індивід, який відчуває самотність в реальності, занурюючись у віртуальну реальність, отримує не співрозмовника, а квазіспіврозмовника, симуляцію співрозмовника. В якості підтвердження даного умовиводу можна надати посилення на думки сучасних дослідників.

Так, Б. Хюбнер зазначив, що сучасна автономна, самотня людина стає ще більш самотньою, адже більшу частину часу перебуває в світі уявлень: «метафізично нужденна людина вислизає в мріях з негативного світу [366, с.49]». Індивід замість реальних комунікаційних зв'язків із соціальними інституціями та іншими індивідами сприймає виключно їх образи та образи зв'язків. Дещо з іншої точки зору до обґрунтування даної тенденції підійшов Г.У. Гумбрехт, позиція якого полягає в тому що образ/знак перетворилися на заміник присутності, існування індивіда. Гумбрехт прямо стверджує, що сучасна західна культура – це «культура значення», що прийшла на заміну «культурі присутності» [101]. Присутністю є все те, що має здатність впливати на тактильність, на безпосередню чуттєвість людського тіла, а, отже, має відношення до реальності, а не до її симуляції. Нівелювання безпосередності, присутності – це процес опосередкування життя знаками та змістами, який призводить до розриву між досвідом і сприйняттям і впливає на всі сфери життєдіяльності. Виключно присутність має шанс впливати на людську чуттєвість, без присутності, вважає Гумбрехт, не можливо зрозуміти, що відбувається в душі іншої людини [101, с.12].

Не сприяє зменшенню самотності віртуалізація й тим, що вона через розмивання соціальних статусів і ролей індивідів ускладнює соціальний простір, чим ще більше заплутує людину і позбавляє можливості вирішення задачі об'єктивної оцінки та оперування вхідними потоками інформації. Ускладнивши простір соціуму, віртуалізація створює ілюзію насиченого індивідуального життя й дозволяє йому реалізовуватися в різних іпостасях, скасувавши при цьому для людини такий необхідний атрибут існування в суспільстві як зобов'язання перед Іншими.

Й останнє, на що хотілося б звернути увагу стосовно відношення до віртуальної реальності та її впливу на комунікаційне поле сучасних індивідів. Надлишок життя, який раніше у людини був не тільки джерелом насолоди чи страждання, але й був елементом комунікації та спілкування, пройшовши період «епідемії перенасиченості» [236, с.492] вичерпався. Індивід став байдужим, а насолода перетворилася у віртуальну, виявившись загнаною в машину. Ця особливість у поєднанні з невизначеністю традиційних соціальних меж, розпадом традиційних груп і недовговічністю нових зв'язків, що приходять на зміну старим, спричинює зникнення безпосередніх контактів (як це відбувається у випадку віртуального сексу, який можна вважати ознакою безконтактної цивілізації).

Всі названі вище моменти віртуалізації більше або менше, але призводять до деградування життєво важливих особистісних рис (догляд за собою, режим дня, освіта) та взагалі селфу. У результаті в індивіда виникає та розвивається паралельне квазіжиття, яке фактично «породжує роздвоєння свідомості, ціннісно-сміслову, екзистенціальну децентрацію» [152, с.13] і, таким чином, стає однією з причин перманентності кризи ідентичності. Підтвердження цьому – присутність у віртуальній реальності пазового образу селфу індивіда, який приховується під так званим «ніком».

Отримуючи можливість «зліплювати» той образ, який для індивіда виглядає привабливим й який, виходячи із суб'єктивних оцінок, може бути конкурентоздатним і цінним у мережі віртуальної реальності, індивід робить декі-

лька кроків, а саме: 1) обирає собі ім'я/нік, повертаючись, таким чином, в магічну ситуацію синкретичного світогляду первісності, де «іменування дорівнює здійсненню»; 2) обирає й періодично змінює аватару, реалізуючи установку тілесного стайлінгу про постійну молодість й досконале тіло; 3) формулює особистий девіз (слоган), що, по суті, є презентацією «статусу» й, одночасно, репрезентацією емоційного стану проєктованої особистості; 4) заповнює особистий профіль, у якому фактично вільно вказує стать, вік, професію, місце проживання та ін.; 5) доповнює усе художньо-естетичною атрибутикою (фотографії, музика, відео тощо), яка є своєрідним конотативним матеріалом, що створює ілюзію самотності, самодостатності й привабливості віртуальної особистості. Симуляція та імітація стають стереотипом, дотримання якого перетворюється на закон не тільки віртуального життя, але й інерційно переноситься в повсякденність. Індивід розчиняється в імітаціях й поступово звикає імітувати власну присутність й активність у соціальному просторі, що теж додає певних рис до соціальної девіталізації особистості.

Відтак, симуляція реальності та реальних стосунків стає однією з причин поступового, але доволі масштабного ігнорування соціальних взаємовідносин. Крім того, випадіння в віртуальну реальність, навіть не зважаючи на доволі суттєвий позитивний момент, який вона приховує в собі, на ділі є формою ізоляції людини, а комунікаційний простір, замість того, щоб з'єднувати, все частіше набуває рис «чорної діри», яка розділяє й майже безслідно поглинає.

Вказана діра, використовуючи потужні сили привабливості, втягує в себе людські життя, заміняючи собою спілкування, яке перетворюється на варіацію «серфінгу» (Тармо Муцо) як інноваційної форми заведення знайомств і ведення діалогу. Подібна метафора, на наш погляд, дуже влучно вказує на факт постійного випадіння в процесі віртуального діалогу співрозмовника з простору спілкування. Метафора серфінгу вказує на головне: поки індивід знаходиться на гребні хвилі – він існує, а як тільки-но його поглинула хвиля, він зникає, розчиняючись в ній. Все це призводить до незавершеності та неповноцінності комунікації. І в котрий раз серед складових людини категорія швидкості (тут мається

ся на увазі володіння комп'ютерною технікою, друкування, здатність передачі інформації) стає більш визначальною, ніж категорія душевності.

Тож ще раз вкажемо на факт: комунікація завдяки віртуалізації перейшла в квазікомунікацію, а потім перетворилася на псевдокомунікацію. Негативність останньої найбільше проявляється у відчутному зростанні самотності й збільшенні дистанційованих від соціального простору індивідів. Причина цього проста й добре пояснена Д. Матєєвим: «псевдокомунікація здійснюється тоді, коли повноцінного й адекватного контакту між суб'єктами взаємодії не відбувається, хоча комунікатору здається, що вона присутня [222, с.134]». Як не банально це може звучати, але саме псевдокомунікація має доволі широку представленість в соціальному просторі межі ХХ-ХХІ ст., в якому головні ролі відіграють засоби масової комунікації й це має означати все що завгодно, але не відсутність зв'язків. Пояснімо нашу позицію. По-перше, по-суті, псевдокомунікація представляє собою варіант внутрішньої мови, тобто вона – це інтроперсональна комунікація, в процесі якої суб'єкт співпадає з адресатом. Вказаний вид комунікації не ліквідує самотність, адже відбувається заміщення Іншого самим собою, про що вже вели мову. Тож, індивід позбавляється від потреби в Іншому, але не позбавляється від потреби в комунікації. По-друге, розмивання комунікації та розпилення об'єкта комунікації. Такий варіант виникає в разі перетворення індивіда в «людину-натовпу», тобто у процесі його масовізації. Масовізація – це завжди усереднення, втрата індивідуальних рис, а тому в її умовах комунікація через відсутність конкретного індивіда та адресата не передбачає взаєморозуміння й результатів взаємодії.

Вихід на перші позиції в комунікаційному полі індивіда квазікомунікації та псевдокомунікації є першим показником для соціального простору стосовно того, що система під назвою «особистість» дала збій. Це не могло не позначитися на вимогах, які висуваються щодо соціально вітального та конкурентоздатного індивіда.

Знов пригадаємо, що прагнення до спілкування, усвідомлення й визнання цінності комунікації є показниками високого рівня сформованості соціальної

вітальності. Як тільки-но, потреба в комунікації та спілкуванні набуває епізодичного характеру, а ініціатива у встановленні контактів отримує більший відтінок вимушеності й все частіше набирає форми концентрації отриманих ресурсів на собі, то можна вести мову про появу тенденції до відстороненості від соціуму, що може призвести до соціальної девіталізації.

Замикання ресурсів на собі, без підтримки комунікаційного зв'язку, означає ризик втрати трансценденції, а «без трансцендентального й надособистісного ми потрапляємо до влади злоби, насильства і нігілізму або ж “безнадії” та апатії [221]». Досить симптоматично такий стан, який є дуже близьким до стану аутовбивства, був описаний відомим психіатром П. Зінов'євим: «Час від часу в моїй душі без будь-якої зовнішньої причини підіймається темна хвиля. Тінь лягає на увесь світ, нібито від хмаринки, радість починає звучати неправдоподібно, музика здається вульгарною. Душу полонить туга, смерть здається краще життя <...> Люди, будинки, фарби, тони, які до того подобалися, виробляють якесь сумнівне враження і здаються фальшивими <...> Листи дратують, у них здаються приховані докори. Бути змушеним в ці години говорити з людьми для мене мука [137, с.127]».

Показовим прикладом псевдокомунікації може бути добре відомий завдяки масовій культурі герой, який іноді розглядається в якості символу справжнього чоловіка – ковбой. Хоча він і не є виключно героєм екранної культури та його образ відчутно вплинув на уявлення про сучасного ідеального індивіда, а, отже, здається, має безпосереднє відношення до зародження соціально девіталізованого типу особистості.

Ковбой є уособленням багатьох доволі цікавих для аналізу рис. По-перше, на нашу думку, одна з відмітних рис ковбоя – відсутність зобов'язань стосовно громади. Він вільний й швидкий як вітер, він відірваний від коріння й не має відчуття обов'язку щодо предків та нащадків. Більш того, він взагалі не має бажання вкорінюватися у родинному колі. По-друге, він «бездомний», той кого сьогодні називають частіше як «бомж», особа, яка веде асоціальний образ життя. Але, на нашу думку, головною рисою ковбоя виступає специфіка вста-

новлення ним комунікативного зв'язку з соціальним простором: ковбой налагоджує й перериває зв'язок за власним бажанням, ігноруючи бажання Інших. Ковбой уособлює людину з категорії «сама по собі», яка мислить категоріями архаїчної свідомості. Для нього комунікація – це не вербальна практика, а тілесна, в якій головним стає ритуал. Ритуал, як відомо, представляє собою стереотипну послідовність дій, а тому не передбачає обдумувань того, що відбувається. Створюється своєрідна необхідність, яка повинна бути реалізована й не більше того. Й ще один цікавий штрих щодо ковбоя. Ковбоя можна розглядати в якості носія прикмети відмирання грамотності, яка вимагає постійного вдосконалення навичок і знань.

Перенесення останньої особливості з площини екранного героя в площину повсякденної реальності дозволяє побачити наявність такої ж характеристики як проблема із грамотністю й у соціально девіталізованих осіб. Відмова від грамотності, на наше переконання, виступає одним з яскравих показників відторгнення індивідом соціальної системи та одним із проявів поширення невдоволеності простором, в якому від індивіда багато чого вимагається, але майже нічого не дається. Такий умовивід можна підкріпити й посиланням на результати проведених в останні роки досліджень (наприклад, дослідження PIRLS-2011), які демонструють, що, попри докладені спільнотою зусилля, в світі невтомно зростає кількість дітей і дорослих, які безграмотні в сфері читання. Якщо простою мовою, то названі особи не вміють ані читати, ані писати й часто не виказують бажань навчитися цьому. Вони фактично є виключно споживачами інформації й тому відмовляються від можливості подальшої її передачі Іншим. Відмова від грамотності виглядає доволі дивним кроком, адже така картина спостерігається на фоні зростання інформаційних потоків і посилення вимоги щодо збільшення кількості логічних вмінь, ніж це було ще років 40-50 тому назад.

Якщо продовжувати далі аналізувати вміння, які затребувані соціальним простором, то не менш важливим є комплекс вмінь, об'єднаних під назвою «саморозуміння». Це група вмінь, яка історично допомагала індивідові в проце-

сі комунікації, але яка на даному етапі практично втрачена через викреслювання з життя Іншого й масштабне анестезування та байдужість. Конкретизуємо. Необхідні індивідові для саморозуміння вміння, яке досягаються через включення таких механізмів як ідентифікація, емпатія й здатність до певного виду децентрації. Ідентифікація вже нами розглядалася, проте уточнімо й нагадаємо, що вона є не тільки механізмом визначення власного місця у просторі соціуму, але виступає в якості механізму порозуміння з Іншим. При ідентифікації завжди встановлюється зв'язок (вербальний, емоційний, візуальний, іноді тактильний) й це передбачає присутність важливої складової – емпатії, як здатності емоційно осягати стан Іншого. Тому-то деякі дослідники вбачають семантичну єдність понять «ідентифікація» та «емпатія» (наприклад, В. Малімон). Децентрація є інструментом подолання особистістю егоцентризму, адже допомагає в зіставленні та інтеграції позиції індивіда з позиціями соціального оточення, якщо вони відрізняються.

Вже згадані зниження чуттєвості, зростання байдужості й недостатньо розвинута емпатичність поступово перетворилися на причину деградування здатності розшифрування знаків невербальної комунікації (міміки, жестів, поз, систему вокалізації та ін.). А це дуже суттєва втрата для комунікаційного процесу. На важливості даного вміння колись наголошував видатний педагог А. Макаренко. Він був впевнений, що одним з найцінніших комунікативних вмінь є вміння читати людські обличчя й вміння налаштовувати себе на спілкування [207, с.236]. Невербальна комунікація, якщо спробувати метафорично її представити, є підводною частиною айсбергу, й яка виступає зовнішньою формою спрямованості, інтересів, установок, засобом матеріалізації міжособистісного спілкування. При втраті індивідом здатності до розшифрування невербаліки, Інший так й залишається незрозумілим, й це, в сукупності до вже виділеного, ще більше підштовхує індивіда до замикання на внутрішньому світі. Інший, як вже вказувалося, трансформується в Чужого, тому сам індивід, виходячи з того, що він, як нарцисична особа, перебрав на себе якості Іншого, стає Чужим та незрозумілим сам для себе. Поглиблює складність ситуації й те, що сучасний

індивід є більше дивідом й складається з різних селфів, які, в принципі, здатні до спілкування між собою.

Не менш важливими й затребуваними соціальним простором є також специфічні здатності: здатність встановлювати відносини, підтримувати зв'язки та здатність домовлятися. Остання є суттєвою в ситуації аномії, бо якщо повсякденності бракує розумних, усіма прийнятних норм, за винятком деяких основоположних цінностей, якщо в розпорядженні людини практично відсутні правила, які визначають для всіх важливих життєвих ситуацій відповідний спосіб дій, то індивіди постійно повинні заново домовлятися щодо правил, норм, меж власної свободи й шляхів її досягнення. В ситуації відмови від діалогу й втрати здатності домовлятися йде демонстрація того, що конфлікт особистості та зовнішнього світу зазнає метаморфоз і переходить в площину глибоко внутрішнього конфлікту. Те, що індивіди говорять один одному може підсилювати селф, погляди на світ і сприяти їхній гармонізації, або, навпаки, може провокувати розростання соціального напруження. Утрата такої важливої здатності не могла минути безслідно для особистості, а тому й вплинула на прояв соціальної девіталізації.

Описані трансформації мають подальші наслідки й вони доволі чітко простежуються в новітній формулі адитивної поведінки: суб'єкт-суб'єктний зв'язок заміщується суб'єкт-об'єктним, в якому речі отримують «одушевлений» характер [60, с.169] й, навпаки, частішають випадки розгляду індивідами Інших в якості неживих об'єктів, що ще більше підсилює вже й так високий рівень егоцентричності та нарцисичності.

Наведений перелік змін не є остаточним. Так, якщо спробувати підвести рису під тим що було відзначено вище й чим відрізняється сучасний комунікаційний простір від простору 50-60-х рр. ХХ ст., то можна відзначити наступне.

По-перше, доволі відчутними стали деякі тенденції в комунікаційному просторі. Так, попри падіння грамотності світ продовжує цінувати освіту й вимагає певного набору знань, хоча освіта й знання стають все менш цінними в очах індивідів. Однією з причин такої невідповідності можна назвати збіль-

шення кількості повідомлень, в яких засобами комунікації доноситься інформація про людей які, навіть не закінчивши школи, досягли великих статків і успіху в житті. Подібні повідомлення поступово нівелюють освіту в якості орієнтира, а також опосередковано тягнуть за собою зниження когнітивного значення процесу безпосереднього спілкування між людьми.

Ще одним моментом є те, що індивід звикає мати в своєму розпорядженні величезну кількість джерел інформації про зовнішній світ (ЗМІ, Інтернет) й не менший об'єм інформації, яка жодним чином його не стосується (життя зірок, події десь далеко й ін.). Тож, замість діалогу з особами, які живуть поруч з індивідом, він читає/дивиться/слухає про те, що не має до нього відношення. А завдяки тому, що «повсякденні повідомлення про катастрофи надають імунізуючи й анестезуючу дію» [366, с.232] він звикає до інформаційного навантаження й практично застигає у власній байдужості. При цьому не можна не брати до уваги, що більша частина інформації є не релевантною й спочатку стає шумом, а після адаптації органів сприйняття, закономірно перетворюється на ніщо, на тишу. Для комунікативного поля інформаційна перевантаженість означає зростання втоми і породження дефіциту співпереживання стосовно близьких і родини.

Не можна також забувати, що зміни в системі виховання, зазначені в розділі 2, теж зіграли свою роль. Діти звикли що на їх питання дає відповідь «Яндекс» й подібні йому. В процесі зростання дитина все частіше ігнорує досвід близького оточення та особистості батька/матері. Індивід призвичаївся до того, що усі відповіді в світі дає машина, а, отже, жива людина не потрібна, бо лякає своєю присутністю, а особливо тим, що окрім слів вона несе ще й емоційну інформацію, розкодувати яку важко без необхідного досвіду живого спілкування, а іноді й взагалі не можливо через втрачену здатність розшифрування невербалики.

По-друге, звичка легкого отримання відповіді на будь-яке питання без включення емоційного інтелекту породжує ще один феномен. Спілкування в

соціальних мережах дозволяє мати велику кількість «друзів»¹⁰. Віртуальне спілкування, до якого все більше вдається індивід, дає безцінну можливість залишатися на зв'язку з тими, хто живе далеко, легко знайомитися з новими людьми, не переводячи контакти з ними на емоційний рівень. Однак, у такій легкості є зворотній бік – легкість припинення будь-якого контакту. Подібна легкість знижує цінність віртуальних зв'язків: індивід втрачає їх, не переймаючись і не турбуючись щодо наслідків розриву.

По-третє, сучасний світ є системою, що включає різноманіття соціальних ролей, яке індивіду доводиться грати. Більшість з них вимагають шаблонної поведінки й це, в свою чергу, перетворює відносини з людьми на виключно номінальні. Міжособистісні стосунки й спілкування позбавляються безпосередності, щирості, душевності. Вони стають такими, які відповідають формулі «стимул-реакція», введених біхевіористами й критикованій за формальність. Додає формальності й факт заохочення віртуальною реальністю у процесі комунікації носіння «масок». У віртуальному просторі можна бути тим, ким індивід не є насправді, можна бути образом, проектом, віртуальним продовженням тілесного стайлінгу.

По-четверте, соціальний простір винен у тому, що комунікація та спілкування з важливого елементу духовного зростання, передачі досвіду, виховання стає розвагою й засобом досягнення інших цілей. Можна сказати більше: й спілкування, й комунікація розглядаються виключно як механізми впливу індивіда на Інших. Сучасний індивід все сильніше бажає маніпулювати оточенням, як він це робить комп'ютерною мишкою чи джойстиком, тому ставить перед собою одну мету – змусити думати і робити Інших те, що він хоче. Спілкування втрачає самоцінність й перетворюється на предмет споживання, позбавлений якості презентації насолоди. Остання втрата перетворюється на найбільшу проблему нашого часу, а тому «треба змушувати насолоджуватися й самого себе й

¹⁰ Саме в лапках, адже справжня дружба передбачає єдність, в основу якої покладені безкорисливість, особистісні взаємостосунки між людьми, що засновані на любові, довірі, взаємних симпатіях. Це говорить про те, що дружба передбачає ті якості, від яких людина позбавилася в анестезованому соціальному просторі.

інших [47, с.69]». Висновок один – відбувається спотворення функцій і цілей спілкування та комунікації.

Означені тенденції дозволяють передбачити факт невдоволеності сучасної людини тим комунікаційним полем й тим спілкуванням, яке вона має в реальності. Індивід, позбавлений можливості отримати повноцінне, безкорисливе, неформальне спілкування, втомився від байдужості, лицемірства, «масок», нічого не значущих слів, порожніх розмов. Він протестує проти того, щоб бути особою, яку постійно використовують в якості «жилету» чи «помийного відра», в яке «зливають» психологічне сміття.

Як і більшість кроків, які призводять до соціальної девіталізації, обривання зв'язків, як життєвий сценарій, розвивається, на нашу думку, поетапно, проте фінал завжди один: «розрив комунікативного ланцюга з зовнішнім світом обрікає будь-яку людину на своєрідний “інформативний голод”. Замикаючись у власному світі, особистість втрачає здатність змінюватися під впливом зовнішніх факторів [222, с.81]». З часом такий індивід не тільки не бажає спілкуватися з Іншими, але й спілкування з самим собою викликає у нього виключно негативні реакції. Для поступового з'ясування механізму цього явища спочатку зазначимо, що якості індивіда за спрямованістю комунікацій можна розподілити на дві частини: а) актуалізація адаптивного потенціалу й здатність до саморегуляції – більше залежать від зовнішньої комунікації; б) саморозвиток і пошук сенсу життя – від внутрішньої. Крім того, не можна забувати, що зовнішня комунікація є процесом, який добре демонструє ким є індивід насправді, а внутрішня – виступає процесом саморозуміння індивідом власної суті в ході комунікації та спілкування з іншими людьми.

Традиційне суспільство мало в собі адаптивні стратегії, які посилювали відчуття внутрішньої гармонії. Через постійні соціальні потрясіння, вимоги високого рівня мобільності, невизначеність соціальних меж, розпад традиційних груп і недовговічність нових, що приходять їм на заміну, сучасний соціальний простір таким потенціалом не володіє. Він надто нестійкий щоб бути стрижнем навколо якого може відбуватися накопичення необхідних життєвих сил, й про

це вже йшлося. Особистість, відповідно, не знаходячи ззовні життєдайного стрижня, соціально віддаляючись і втрачаючи затребуваність, демонструє світові прояв невирішеного й невирішуваного внутрішнього конфлікту. В якості маркерів, які можна вважати показниками конфлікту та його наслідку в формі епіфеномену соціальної девіталізації особистості є:

1) Неухильне скорочення часу спілкування з близькими людьми та зменшення до мінімуму спілкування з сусідами, особливо в багатоквартирному будинку. Доведено рядом досліджень, що більша частина часу сучасної людини – це робота, перебування в транспорті й перенасиченість від формальних комунікаційних контактів. Звідси результат – індивід відчуває нестачу часу на спілкування з друзями та сім'єю. Він, в принципі, звикає до такого дефіциту, тому, коли зрідка видається можливість тривалого спілкування з близькою людиною, то приходить розуміння, що довго витримати та зберегти комунікаційний контакт індивід не здатний, а тривале спілкування його дратує.

Щодо сусідів, то вони представляють собою те найближче соціальне оточення, яке віками було символом допомоги. Проте, в соціальному просторі межі ХХ-ХХІ ст. сусіди втратили своє значення, адже зник Інший. Підсумком такої зміни стає поява інтерактивної істоти, яка «народжується <...> від зникнення соціальних зв'язків і відмінностей» [47, с.185] й надсилає повідомлення, що не пов'язані з попередніми повідомленнями або її повідомлення є миттєвою реакцією на попереднє повідомлення й це не передбачає ані тривалих контактів, ані минулого-майбутнього у контактах. Подібний тип посилення повідомлень створює відчуття абсурду й ще більше формує установку на відчуження від зв'язків з сусідами.

2) Фіксується тенденція до уникнення від спілкування з оточенням внаслідок інформаційного й психологічного перевантаження людини протягом дня. Вважається, що в середньому, за день в великому місті людина встановлює

психологічний контакт не менше ніж з 2-5 тисячами людей¹¹. Сучасний індивід не бачить Іншого у подібних соціальних контактах/взаємодіях.

Наслідок доволі сумний – більшість сучасників, через зміну в системі контактів, навіть при сексуальних стосунках не розглядають партнера як людину, як особистість зі складним, внутрішнім світом. Сексуальний партнер просто перетворюється на сексуальний об'єкт, характеристики якого співвідносяться з технічними характеристиками, а в мовній практиці вираз «ми кохалися» змінюється фразами «ми займалися сексом», «ми гралися в любов».

3) При збільшенні комунікації зі ЗМІ та Інтернетом відбувається паралельне зростання питомої ваги короткочасних, поверхневих мовних контактів з людьми. Індивід втрачає здатність до проголошення тривалих монологів. Ще більш неготовий індивід до ведення діалогу, «найкращої», за словами Ортегі, «форми співіснування» [246, с.71], але такої складної для девіталізованого індивіда.

4) Спілкування з невимушеної розмови перетворилося на примус. При цьому вже не йде мова, про «акушера» й того, «хто повинен народити», про яких вів мову Ф. Ніцше. Спілкування як вимушеність – це виключно джерело інформації й процес комунікації, позбавлений інтеракції та перцепції. Так, при вимушеному перебуванні в межах домівки (безробіття, хвороба) або при роботі на дому чи в статусі фрілансера збільшується примусове спілкування в сім'ї: в окремій квартирі люди тижнями бачать виключно один одного. Хоча О. Тоффлер й вважав це показником позитивності змін Третьої хвилі, проте, можемо зазначити, що індивід доволі часто не сприймає це за благо. Іншим чином розвивається ситуація якщо ж людина не належить до означених категорій, тоді примусове спілкування за місцем проживання, навпаки, зменшується, а збільшується примусове спілкування за місцем роботи й працівникові доводиться вступати в акти спілкування щодо ділових справ із зростаючою кількістю колег.

¹¹ Контакт вважається встановленим, якщо людина розрізнила обличчя іншої людини чи просто зустрілася очима.

5) Наростає знеособленість спілкування, зростає кількість ситуацій, в яких люди комуніцирують, не «читаючи» один одного, не знайомлячись, не вступаючи в особисті відносини. Людина все частіше виступає виключно як накопичувач інформації, потоки якої безупинно оновлюються й спадають на неї, спричиняючи неймовірну плутанину в її голові. Погіршує цю плутанину постійний процес некритичного запозичення чужих можливостей та їхнє нашарування на власні можливості людини. Накопичення інформації починає займати більше часу, ніж її обговорення.

6) У контексті цінностей суспільства споживання збільшується об'єм спілкування й комунікацій у сфері обслуговування та в контактах «з приводу придбання». Така трансформація цілком укладається в принципи економцентризму, про який йшлося вище, адже існування індивіда перетворилося просто на набір угод і домовленостей.

7) Через збільшення частки телефонного та скайп спілкування розширюється сфера усного мовлення. Індивіди все менше пишуть один одному тексти, більші за одну-дві строчки, а тому падає культура письмової мови, погіршується грамотність, про що вже також йшлося.

8) Скорочується ініціативне спілкування, тобто таке, при якому індивід сам обирає собі співрозмовника й може в розмові вільно проявити себе, свою індивідуальність. Індивід боїться заявити про себе. Боязнь самого себе доходить до самоогиди, що є найбільш гнітючим, адже в такому випадку шанс віднаходження сенсу та взагалі його пошук дорівнює нулю.

Ще одним моментом, який має безпосереднє відношення як до змін в комунікативному просторі, так й до послаблення зв'язків індивідів із соціальною реальністю є прихід на зміну простору місць простору потоків. Останні пронизавши наскрізь як соціальний, так і комунікативний простори, підхоплюють собою індивідів, занурюючи їх у крайнощі. Так, наслідком надмірної захопленості віртуальними середовищами й потоками, що в ньому представлені, стає так звана «комп'ютерна залежність», долучення до якої у індивідів породжує стійке бажання зосередженості на уявному світі. Невміння, небажання або просто не-

здатність до обробки та використання, передусім, потоків інформації призводять до різкого збільшення психологічних і соціальних проблем, однією з яких стає феномен «мовчання»: нібито індивід існує в світі перенасиченому інформацією, а виявляється, що взагалі не має про що й з ким говорити. Таке «мовчання» є схожим до стану, який був колись визначений М. Мамардашвілі як «неговоріння з суспільством». Через подібне «неговоріння» в соціальному просторі виникає непорозуміння – стає дуже важко розуміти індивіда, який свідомо відмовляється від соціальної активності, спілкування та комунікації (втеча від миру й поселення в монастирі, орієнтація на добровільну ізоляцію й т.ін.).

Соціальна девіталізована особистість, обмежуючи власні соціальні зв'язки чи намагаючись порвати їх остаточно, обирає стратегію втечи з соціуму, що частіше позначається як «самотність», «ізоляція», «аутизація». Самотність є похідною від руйнувань комунікаційного поля й виступає показником спустошеності. Збільшення самотніх індивідів трансформує комунікаційний простір, а з ним й соціальний, перетворюючи їх на хаос потоків некорельованих життєвих монологів, наполегливо відтворюваних масою самоізолюваних індивідів.

Соціально девіталізована особистість не бажає діалогу й подає різні сигнали, що вона неготова до спілкування в найбільш затребуваній комунікаційним і соціальним просторами формі. Така неготовність, на наш погляд, цілком вкладається в лінію проблем із соціалізацією, хоча й суперечить зростанню комунікаційних потреб. Проблеми з соціалізацією також вказують, що попри спрямованість на накопичення життєво важливих ресурсів, індивід все одно відчуває їхній дефіцит. Зав'язування та розвиток стосунків передбачає наявність достатнього запасу вказаних ресурсів, адже без них ймовірна соціальна й загальна деградація індивіда. Звернемо увагу на те, що наявність ресурсів означає не тільки їх накопичення, але й оновлення через отримання та віддачу. Як тільки припиняється такий процес обміну, тоді заходить мова про факт випадіння частини з цілого, а в нашому випадку відбувається випадіння індивіда з

комунікаційного простору. Дослідник О. Розумовський переконаний, що випадіння частини з цілого можливе якщо діє одна з чотирьох умов:

- 1) присутня самодостатність об'єкта, що випадає;
- 2) виникнення самодостатності частини цілого;
- 3) з якихось причин втрачається рефлексивність цілого, чи частини, чи їх обох;
- 4) втрачається міцність та стійкість відносин чи зв'язків [278, с.23].

У ситуації соціальної девіталізації особистості присутні усі чотири умови, тим паче, що у випадку вказаного епіфеномену ми ведемо мову про нарцисів, які представляють собою «видовище незчисленних людських життів, що заблукали у власних лабіринтах, не знаходячи чому б себе віддати [246, с.133]».

Соціально девіталізована особистість звикла «брати», але втратила здатність «давати», що стало ознакою порушення процесу накопичення та віддачі отриманих із соціального простору ресурсів і є показником девіталізації. До речі, доволі чітко про це висказався Фромм: «Коли я віддаю, я відчуваю свою силу, своє багатство, свою владу. Й це є переживанням моєї життєвої сили [343, с.192]». Випадіння індивіда з ланцюга ресурсів означає, що відбувається порушення в механізмі зворотного зв'язку («декомунікація»), що опосередкованою виступає ознакою порушення зв'язків із комунікаційним простором.

Найбільшу представленість хаос потоків має в мегаполісах та містах. Як це не дивно, але сучасний індивід прагне в мегаполіси з їхнім граничним скупченням населення, тільки заради того, щоб надійніше відгородитися від таких же, як він, самотніх нарцисів. Нарцисам «недостатньо нейтралізувати соціальний світ, позбавляючи соціальні інститути їхніх емоційних внесків; на цей раз забезпечується само “Я”, воно втрачає свою ідентичність, при чому, як не парадоксально, завдяки його надзбагаченню. Подібно до того, як суспільна сфера емоційно спустошується внаслідок надлишку інформації, зростання потреб і емоцій, наше “Я” втрачає власні орієнтири та свою цілісність завдяки надлишку уваги [198, с.88]».

Закоханість у власну зовнішність, що присутня у нарцисичних індивідів зазвичай має безпосереднє відношення до комунікаційного поля, бо є демонстрацією неспроможності індивідів до погляду в глибину себе, до комунікації. Невипадково в міфі плоть Нарциса перетворюється на квітку – рослину, наповнену красою, але не здатну до вибору та осмисленої комунікації. Означена нездатність в поєднанні з центрованістю на собі розвиває в нарцисичному індивіді таку глибинну рису, як самовдоволеність, яка дає ілюзорні повноту життя, насиченість й яскравість буття. Й тут звернемо увагу, на вже зазначене вище. На нашу думку, соціально девіталізована особистість є синтезом різних соціальних типажів, одним з відтінків яких є «людина самовдоволена» (Х. Ортега-і-Гассет), яка «з'явилася на світ, щоб робити тільки те, що їй забагнеться [246, с.96]». Переорієнтація нарцисів на себе в акті комунікації загрожує самосвідомості «іrrрадіацією в порожнечі» [47, с.181] та самозацикленістю. Індивід вимушений шукати варіації спілкування, центрованого на власному селфі. За умови, що людина не конфліктує з відсутнім Іншим, вона вимушена вступати в конфлікт з самою собою, перетворюючи на власне «антитіло [47, с.180]».

Отже, погодимося з Д. Матєєвим, що «з одного боку, саме Інші роблять існування “Я” нестерпним, а з другого, – відірваність від них не дозволяє індивіду пізнати самого себе, <...> відірваність і внутрішня емоційна ізольованість роблять його нещасливим, порушуючи його особистісну цілісність» [222, с.129] і підштовхують до таких форм активності, які для суспільства виглядають як незвичні, шокуючі, провокуючі й такі, що порушують певні табу. Здавалось би жодного сенсу в подібних діях не має та насправді він є й сконцентрований в них самих, адже безглуздість – це нудьга, це нерухомість, стабільність й відсутність діалогу. Людина, заблокувавши власне комунікаційне поле, перебуваючи в стані екзистенційної нудьги, реалізуючи подібні дії, жадає побачити жах в очах соціального оточення й, передусім, прагне довести собі, що її екзистенція не нікчемна, а вона настільки значна, що панує над добром і злом, сягаючи величі Бога чи Диявола.

Узагальнюючи вище сказане, зазначимо. Сучасний комунікаційний простір є більш ускладненим і більш вимогливим щодо навичок і вмінь в процесі комунікації. Він демонструє глибшу зануреність індивідів у віртуальну реальність, стресові переживання, депресивні стани й надмірну замкнутість на власних потребах щодо безпеки й цілісності особистості.

Комунікація передбачає зав'язування та з'ясування стосунків, що й є також ознаками соціального простору. В принципі, можна вважати, що деформація комунікаційного поля й, як результат, випадіння індивіда з комунікаційного простору є наслідком переобтяженості різними проблемами, однією з яких є втома від інформаційних і комунікаційних потоків, які практично знецінюють повсякденне життя людини. Можемо також сказати, що комунікація, в яку включається особистість, як і тіло, стає ситуаційною, але більш вірним, є поняття «за вимогою». Побоювання індивідів, що міжособистісна комунікація постійно протидіє стабільності чи створює, в кращому випадку, ілюзорні структури селфу, детермінує у індивідів намагання скоротити її об'єми до мінімально допустимих. Невміння, небажання або просто нездатність до швидкої обробки масивних потоків інформації підштовхують індивідів-нарцисів до тактики «мовчання» з соціальним простором і переналаштованості на приватне життя й самотність. Тож, пам'ятаючи про те, що «розпад структур міжсуб'єктних відносин обов'язково призведе до відриву індивідів від їхніх життєвих світів і формування особистісними та соціальними системами оточуючих світів виключно для самих себе» [352, с.363], логічно, що далі ми повинні вести мову про розгортання орієнтації на самотність у соціальному просторі.

4.2. Орієнтація на самотність в системі життєвих координат девіталізованої особистості

Індивід, в силу природно закладених особливостей, як правило концентрується на одній небезпеці, ігноруючи інші. За таким сценарієм й розвивається життя особистості, яка обирає відхід/втечу від суспільства в якості стратегії іс-

нування. Намагаючись зосередитися на власному житті, відчуваючи небезпеку, яка йде від соціального простору, індивіди часто впадають в крайність – орієнтуються на самотність, ігноруючи ті небезпеки, які приховуються за нею.

Вже неодноразово любомудрами акцентувалася увага на суперечливій сутності людського існування, а саме: з одного боку, людина є істота соціальна, яка відчуває потребу в єднанні з іншими людьми, а, з другого, – індивід прагне до автономії. Історія соціального простору продемонструвала, що найвищого розвитку й вдосконалення соціальність досягає в періоди, коли в соціальному просторі домінує орієнтації індивідів «від себе на інших». Можемо припустити, що домінування першого чи другого прагнення пов'язане з проблемою виживання. Людина ігноруючи, що в дихотомії «спільнота/індивідуалізм» змісту більше в першому понятті, намагається утримуватися в рамках соціального простору лише у тому випадку, коли проблема її біологічного виживання та самозбереження не є актуальною. Як тільки-но актуальність зростає, то векторність кардинально переглядається, а самодостатність перетворюються на головну умову соціального визнання, досягнення соціально значимих результатів і показник успіху. Одночасно, самотність отримує характеристику «вірус», який вражає індивідів й тому «маси людей, як ніколи до цього, стали цікавитися власними окремими історіями життя та власними емоціями [290, с.11]».

Практично усі дослідники, які хоча б поверхово торкалися антропологічних питань сучасності, відзначали, кожен по-своєму, зростання орієнтації на самотність. Так, Д. Белл використав словосполучення «атомізованого соціального простору» [405, с.14], Е. Кінгслі назвав світ після 60-х рр. ХХ ст. суспільством «атомізованих егоцентричних споживачів» [420], про «монадне буття» вів мову відомий український філософ С. Кримський [176], О. Тоффлер говорить про контр-тенденцію масовізації [318], Б. Хюбнер концентрує свої зусилля на аналізі автономного індивіда [366], Е. Кляйненберг взагалі наполягає, що «життя соло» є новою соціальною реальністю [156] й т.ін. Так чи інакше, проте, більшість сходиться на думці, що відбувається кардинальна зміна в ієрархії ціннісних орієнтацій – сучасний індивід намагається самоусунути від соціально-

го простору та зберегти власну автономність, турбуючись при цьому лише щодо місця, яке він посідає. Більшість сучасних науковців вказує, що індивід вже не має тієї системи комунікацій з соціальним оточенням, яку мав на увазі Аристотель, а отже й масштаби самотності в межах соціального простору зросли.

Причини розростання орієнтації на самотність, як на нашу думку визначені були ще *Максом Бубером* й ним же були поєднані в два блоки. *Перший* – прогресуючий розпад попередніх органічних форм спільного людського життя (сім'я, релігійна, сільська та міська громади) й відсутність їхніх дієвих заміників. Так чи інакше, але людина завжди перебуває в опозиції «власний селф/світ». Отримавши автономність від Бога й потрапивши в потік індивідуалізації, людина за інерцією потребує тієї соціальної атмосфери, що забезпечувала б їй захист від відчуття непотрібності [57, с.192-193]. Створення такої атмосфери вимагає часу, якого у ХХ ст. завжди бракує. *Другий* – зростання протягом ХІХ – початку ХХ ст. відчуження людини і уречевлення соціальних зв'язків, що й детермінує переживання «розірваності» відносин зі світом і автономність.

Автономність означила для індивіда стан припинення служіння чомусь або комусь. Індивід залишився зобов'язаним у реалізації ідеї власного щастя лише сам собі, а віддаленість від Інших ним була визнана екзистенційною формою людського буття. Визначена самозабоб'язаність перетворилася на основу масштабного розгортання в глобалізованому світі орієнтації на самотність. Вказана орієнтація, набираючи силу, вливалася в ряд інших процесів і феноменів, забезпечуючи необхідний для епіфеномену соціальної девіталізації особистості потенціал.

В цілому визначення самотності, так само як й визначення усіх інших станів і процесів, що стосуються людини, різноманітні. Так, У. Садлер і Т. Джонс зазначили, що самотність є «переживанням, яке викликає комплексне й гостре відчуття й виражає певну форму самосвідомості, демонструючи розкол основної реальної мережі відносин і зв'язків внутрішнього світу особистості [282, с.27]». Д. Матеев переконаний, що самотність представляє собою «склад-

ну систему деструктивних і конструктивних факторів; їхня різна пропорція й панування одного з них може привести або до самозаглиблення для пошуку самого себе та встановлення більш тісного контакту зі світом, або до різного роду фрустрацій [222, с.83]». Якщо ж давати визначення з позиції пересічного громадянина, то самотність – це дефіцит міжособистісних зв'язків і контактів, а, тому, самотня людина, як правило, є нещасною й зазвичай перебуває в поганому настрої через обтяженість негативними емоційними переживаннями.

Самодостатність індивіда та його стурбованість щодо місця в соціальному просторі стають центральними рисами й виступають показниками його забудькуватості щодо того, що людське життя визначається соціальними зв'язками. Для індивіда, який рішуче натякає на непотрібність Інших у його житті, також притаманне ігнорування факту, що життя людини завжди є варіантом співіснування й діалогом. На цьому наголошував, і ми вже це зазначали, Х. Ортега-і-Гассет, але доволі цікаво описав відомий американський соціальний психолог *Якоб Морено*, шляхом розгляду концепту «соціальний атом». За переконанням дослідника «соціальний атом» формують індивід та його близьке оточення. Саме так – не окрема людина (Морено переконаний, що одна людина – це соціальна фікція), а ще ряд осіб, які організують систему відносин людини в соціальному просторі. Тому-то Морено концепт «соціальний атом» був введений для позначення «найменш життєздатного, надалі неподільного» [425, с.69] соціального елемента.

Морено пояснюючи, вказував, що кожна людина на невизначений час пов'язана системою позитивних або негативних зв'язків з іншими, отже, соціальний атом огортає людину як ореол й утримується навколо неї завдяки дії двох важливих фізичних сил – тяжіння та відштовхування. Важливість соціального атому полягає в тому, що він представляє собою утворення, де розгортається конкретне життя конкретного індивіда. Й якщо на ранніх етапах існування людину оточують кровні родичі, то з часом соціальний атом починає наповнюватися особами, близькими по духу, а не по крові. Такий розклад означає, що для

соціального оточення людина відрізняється від інших соціоемоційним відношенням та об'ємом знайомств.

Будь-яка нормально розвинена та соціалізована людина здатна згадати імена своїх знайомих, більшість яких не відіграє ніякої ролі на конкретний момент її життя. Але існує невелика група знайомих, з якими індивід перебуває в емоційно-чуттєвих відносинах. Різниця між індивідами, які перебувають в подібних стосунках з людиною, та індивідами без них є «соціальним порогом [425, с.69]». Морено доводив, що бажання індивіда встановлювати ділові, любовні чи інші зав'язки з привабливою для нього людиною стає тим фактором, що дозволяє обраній людині перетнути поріг соціального атому. Такі бажані стосунки утворюють зовнішнє ядро навколо внутрішнього ядра стосунків, які зі стану «бажаних» перейшли в стан – «реальні».

Стосунки в соціальному атомі не залишаються статичними ані за спрямованістю енергії ані за силою, тож цілком зрозуміло, що життєва сила соціального атому може падати чи відновлюватися. Морено був впевнений, що здатність до регенерації стосунків залежить від віку людини. У період молодості втрата друзів чи партнерів з легкістю компенсується новими друзями і партнерами. До певного часу соціальний атом здатний знаходитися в стані майже постійної регенерації, періодично, заради компенсації втрат стосунків, заповнюючи вакуум, що утворюється. Морено вказаний процес назвав «соціостазом». Проте, чим старшою стає людина, тим важче їй вдається компенсувати втрати в соціальному атомі: чим більше смертей близьких, тим складніше підібрати достойну заміну. Вказаний сценарій характерний для нормального розвитку побудови взаємин. Морено вважав, що сили тяжіння та сили відштовхування відповідальні за виникнення глибинних емоційних структур соціального простору. Якщо відбувається збій в дії цих сил, то людині загрожує соціальна смерть, яка символізує полонення людської душі орієнтацією на самотність.

Концепція Морено є достатньо обґрунтованою в тому плані, що вона наглядно демонструє, що орієнтація на самотність, соціальна смерть та аналізована нами соціальна девіталізація особистості є взаємоперехідними явищами й

більш того, вони, в певному сенсі, «обмінюються» один з одним значеннєвими переходами та є зонами, що накладаються одна на одну.

Треба сказати, що трансформації, які зачепили усі соціальні феномени, не оминули також орієнтацію на самотність, але, звісно, вони мали свої відтінки. Самотність наприкінці ХХ ст. стала чимось іншим, ніж зазначеним екзистенціалістами станом «закинутості-в-світ». Це сталося через те, що в соціальному просторі, характеристиками якого є байдужість і відсутність болю, зв'язок між індивідами втратив минулу затребуваність. В свою чергу постійне говоріння про «закинутість-в-світ» ще більше спровокувало відчуття замкнутого кола й стало підґрунтям для демонстрації глибинного конфлікту між особистістю та соціальним простором.

Взагалі, треба нагадати, що видозміни самотності відбувалася в двох напрямках: 1) концептуально, як поняття; 2) феноменологічно, як явища. Концептуальні зміни дозволяють, слідом за Д. Матєєвим, виділити певну закономірність і сформулювати дві моделі самотності, що час від часу змінюють одна одну.

Перша – антична або аристотелівська модель, за якою самотність є негативним і деструктивним феноменом. Першою соціальною роллю людини Античності вважалася роль мешканця «корпоративного світу» [222, с.14] з усіма складовими: участю в урочистостях, у політичному житті, несення служби тощо. Проте, це не означало абсолютизації присутності в соціальному просторі громадянина, адже Античність допускала два види самотності¹².

Нагадаймо, для Давньої Греції маркером існування людини була приналежність до полісу. Залишення меж полісу для індивіда означало самотність й репрезентувало систему «доля та свобода», систему де одне плавно переходить в інше. Тому-то для античної самотньої людини було дуже складним завданням проведення чіткої межі – де закінчується свобода й починається доля. Саме в

¹² Дещо відступимо від лінії розкриття суті концептуальних змін й внесемо певні пояснення, які здаються актуальними. Які б не наводилися приклади з історії, проте, самими істориками та дослідниками давніх часів, неодноразово зверталася увага на факт, що в реальності було дуже мало відлюдників, які дійсно вели уособлений образ життя. Відлюдники дуже рідко повністю поривали контакти зі світом. Навіть більш того, згідно даних, які наводить у книзі американський соціолог Е. Кляйненберг, у Давньому Китаї відлюдництво мало на меті не зречення від суспільства, а неповагу до мотивації слави, успіху, багатства й т.ін.[див.156]

рамках цього розмежування, антична людина потрапляла до категорії самотніх одним з двох шляхів: або, рятуючись від покарання, добровільно перетворюючись на вигнанця й втрачаючи приналежність до полісу, або примусово, через застосування покарання. Найбільш відомим міфом в якому доля героя продемонструвала співпадіння цих шляхів є міф про царя Едіпа.

Фактично, Античністю було сформульовано й іншу варіацію допустимої самотності – приналежність до когорти мудреців. Любомудри – це особи до яких мудрість приходить лише в моменти, коли вони перебувають на самоті, адже в юрбі мудрості не має, там панує безлад. Відтак, любомудру потрібна ізоляція (душевна та тілесна) від соціуму, хоча ізоляція для нього й не означає самотності думок і ідей.

Фактично, можна констатувати факт, що Античність позицією Аристотеля задала систему координат, в якій людина мислиться виключно як істота соціальна, як істота, яка в міжособистісних зв'язках бачить життєвий сенс: «жоден не погодився б володіти благами виключно для себе; дійсно людина – суспільна [істота], й життя в спільноті приписано їй [14, с.259]». Асоціальна людина взагалі для Аристотеля людиною не була. Однак, еволюція людства поступово продукувала умови для того, щоб людина ставала все більш самодостатньою. Створені умови самотнього існування призвели до відчуття, за яким індивідові здавалася зайвою приналежність до будь-якої групи. Орієнтований на самотність індивід поступово вставав у опозицію до групи й діяв за сценарієм, теж прописаним Аристотелем, який вважав, що «самотня людина по своїй природі лише й жадає війни» [18, с.379], а головним її прагненням є орієнтація на танатологічне. Останнє дозволяє до аристотелівської моделі, з певною долею умовності, віднести і психоаналіз, в контексті якого орієнтація на самотність розглядається саме як прояв Танатосу.

В якості попереднього висновку зазначимо: Античність продемонструвала двояке відношення до самотності. З одного боку – самотність є негативним елементом існування людини, бо провокує деструкцію, а, з другого, – самот-

ність виступає цінністю, адже надає бажану можливість для впорядкування ідей та думок, відсутню коли людина перебуває серед інших.

На даний час аристотелівська модель визнана такою, що втратила провідну позицію (проте, не зникла назавжди) й її змінила модель «автономної людини». До речі, присутня одна риса, що зближує першу й другу моделі, а саме: вони не були однорідними й однотайними щодо оцінки самотності. Друга модель починає своє формування в період Ренесансу, в добу перших спроб зняття тягаря самотності з людини, але чітко вона означає себе вже на межі XVII-XVIII ст. у зв'язку з урбанізацією та початком руху від суспільного світовідчуття в бік індивідуального. Так, Ф. Арьєс стверджує, що до XVII ст. майже ніхто не був один [20, с.123]. Персональні кімнати, обідні прилади, особисті книги з'являються тільки в XVIII ст. Зазначимо, що основні положення другої моделі приводять до переоцінки індивіда як самодостатнього та незалежного.

Немаловажну роль в процесі зміни знаку оцінювання самотності та орієнтації на неї зіграв протестантизм, який назвав самотність умовою для змістовного діалогу з Богом, а священника позбавив ролі посередника, підготувавши тим самим підґрунтя для зародження індивідуалістичної особистості Нового часу.

Мабуть першим представником Нового часу, який серйозно підійшов до феномену самотності й може бути віднесений до другої моделі був *Готфрід Вільгельм Лейбніц*. Він кристалізуючи положенні власної концепції про монади, вважав, що основу світу складають абсолютно неповторні духовні субстанції – монади [193]. Головними рисами монад були названі ізолюваність й одиничність. Крім того, основними характеристиками монад Лейбніц вважав: 1) абсолютну простоту будови; 2) відсутність фізичних характеристик; 3) вічність та незнищенність; 4) індивідуальна та 5) абсолютна мінливість; 6) рухома внутрішнім енергетичним початком; 7) має вольове та психічне начало (ентелехію). Монада самодостатня та замкнута на собі й не потребує зовнішнього впливу, отже, за аналогією переводячи висновки про монаду на людину, можна сказати,

що для Лейбніца самотність індивіда є фактом, не гарним й не поганим, просто фактом.

М. Монтень був тим, хто назвавши працю «Проби» («Досвіди»), виказав думку, що самотність (в першу чергу фізичне усамітнення) не є абсолютною негативністю людського життя, а навпаки, вона дозволяє людині вийти за межі власного селфу. Він пише: «Що ж стосується фізичного усамітнення, тобто перебування на самоті, то воно <...> скоріше розсуває та розширює коло моїх інтересів, виводячи мене за межі мого Я [229, с.51]». Проте, Монтень не міг не побачити й негативу орієнтації на самотність й в «Пробах» він формулює думку, яку можна вважати «криком душі», бо самотня людина, яка вже не контактує з людьми, є майже померлою. Такій людині залишилося розпрощатися лише з самою собою й вона досягне стану абсолютної смерті [228, с.112-113].

Однак, звернення уваги на те, що самотність може нести відтінків трагедії після виходу роботи Монтеня не відбулося. Тут своєрідним поштовхом став роман Д. Дефо «Робінзон Крузо» в якому, завдяки описаним колізіям, самотність стала символізувати людську драму. Романтизм підхопив ідеї Дефо, актуалізувавши думку відриву індивіда від соціуму та піднесення людини над соціальним простором. У романтиків орієнтація на самотність перетворилася на умову особистісного розвитку, а індивід набув рис бунтаря, виступаючого проти соціуму. Й знов-таки, образ бунтаря не є однозначним з позиції оцінювання, адже несе в собі парадоксальну соціальну роль: самотня бунтівна людина є не тільки героєм, але й жертвою.

Отже, як перша, так і друга модель не дали остаточного й однозначного трактування самотності, чим ще більше було підкреслено, що людина, яка на неї орієнтується є також суперечливою істотою, бо поєднує в собі протилежні якості.

Подальші наукові розвідки самотності й орієнтації на неї в рамках другої моделі більше пояснювали суть цього феномена й не презентували однозначної оцінки. Наприклад, доволі цікаве трактування самотності запропонував М. Бубер, який спробував вивести суть самотності з особливостей доби існу-

вання людини. Тож, згідно думки Бубера можна умовно виділити дві епохи – «епоху облаштованості» та «епоху бездомності» [57, с.167]. У добу облаштованості людина відчуває себе гармонійною частиною Космосу, Всесвіту, доба бездомності позбавляє світ злагодженого впорядкування, відтак, Макрокосмос втрачає своє місце зразка для мікркосмосу – індивіда. Людині все важче знаходити себе та своє затишне місце у світі й вона усвідомлює, що стан самотності трансформується в такий, що може знищити.

Свого абсолюту формула орієнтації на самотність, яку можна в чомусь вважати формулою соціально девіталізованої особистості, досягає завдяки ідеї М. Штирнера: «Для Мене не має нічого вищого за Мене [384, с.9]». Згідно концепції Штирнера селф/індивід абсолютно самотній і егоїстичний і так повинно бути. Вказане положення пізніше знайшло певну підтримку та відгук у К. Ясперса. Він, як і Штирнер, також був переконаний у тому, що для успішної комунікації людина повинна бути самотньою, бо вона не може бути самою собою не вступаючи в комунікацію, й водночас, не може вступити в комунікацію, не будучи самотньою [401, с.441]. Штирнер упевнений – індивід стоїть обличчям до облич Інших, абсолютно самотніх селфів. Усі вони, оточені вороже налаштованими індивідуалістами, опиняються замкнутими у власних світах.

Паралельно до лінії Штирнера, філософія екзистенціалізму означила орієнтацію на самотність необхідним елементом, що надає сенс людському життю та сприяє розвитку особистості. Згідно позиції екзистенціалістів екзистенція відчувається людиною, як щось гранично відчужене, безцільне і безглузде в «абсурдному», жорстокому світі, а самотність як «закинутість передбачає, що ми самі визначаємо наше буття [285, с.331]». Орієнтація особистості на самотність у філософії екзистенціалізму доповнюється самоцільністю, але буття такої особистості – це здебільшого протидія оточенню, яке нав'язує певні моделі поведінки, норми, цінності. Свобода в екзистенціальній ситуації полягає в можливості вибору між гниттям у своїй шкірі (життя, за А. Камю, – «колумбарій, в якому гниє час») та завідомо приреченим бунтом проти всіх і вся, проти самої безглузді Буття, але – й проти всякого сенсу одночасно.

Одним із слабких місць другої моделі є те, що в ній часто самотність отожднюється з усамітненням, не зважаючи на існування доволі чіткої межі між усамітненням і самотністю. Усамітнення, по-суті, є тимчасовим вольовим актом декомунікації й припускає стан своєрідного блаженства. У моменти усамітнення людина перебуває в ситуації відпочинку від соціуму не відриваючись від нього. Усамітнення надає інструменти для наведення необхідного фокусу, дозволяючи людині через самопізнання прийти до світу (див. наприклад, як це описує Г.Д. Торо в утопії «Уолден, або Життя в лісі»).

Вважається, що самотність – це завжди розрив, який гнітить людину, адже виступає в якості показника хворобливої відірваності від соціального простору. У той момент, коли самотність сприймається як певна відстороненість від життєвих зв'язків і основного джерела існування, її розуміння зближується з розумінням відчуженості. При відстороненості відбувається втрата комунікативних зв'язків з іншими, констатується соціальна апатія та незаангажованість в соціальному житті.

Виходячи з означених вище характеристик самотності, можемо сказати, що орієнтація на самотність проявляється як недостатність соціальної взаємодії індивіда. Р. Вейс в 1973 р. відстоював ідею, що необхідно розглядати дві складові орієнтації на самотність – емоційну ізоляцію та соціальну ізоляцію: «перше, як мені здається, викликано відсутністю прив'язаності до конкретної людини, друге – відсутністю досяжного кола соціального спілкування [64, с.119]». Це означає, що незалежно від відтінку та її рівня проблема орієнтації на самотність постійно перебуває в системі координат комунікації з Іншими.

Взагалі, орієнтація на самотність як ситуація існування індивіда детермінована багатьма факторами об'єктивного та суб'єктивного характеру, що залежать як від мікро-, так і від макросередовища. Серед першопричин орієнтації на самотність можна назвати дві головні.

Першою причиною є сам соціальний простір, що відділяє індивіда і не дає йому можливості встановлення контактів із соціумом (явища стигматизації, обсервації та ін.). Самотність визначається не кількістю, а якістю та силою соціа-

льних зв'язків з іншими індивідами, а розгортання байдужості в цьому питанні зіграло одну з головних ролей: «самотність <...> знімається не тим, що “поруч” зі мною трапився другий екземпляр людини чи можливо десять таких <...> Самотність “серед” багатьох значить <...> що вони є в наявності. І в бутті “серед них” вони також *співприсутні*; їхню співприсутність зустрічаємо в модусі байдужості та чужості [354, с.120-121]». У такій ситуації людина відчуває покинутість й певний страх.

Другою причиною можна назвати орієнтацію на самотність як результат активізації зусиль особистості, відірваної від соціального простору за власним бажанням. При цьому простір відкритий для комунікації та зацікавлений у встановленні контактів, але індивід відмовляється від пропонованого комунікативного контакту, вказуючи в якості пояснення на перевантаженість різними проблемами, й, в першу чергу, посиляючись на «відсутність часу». Дефіцит часу провокує обмеження необхідних сил на зав'язування життєво необхідних соціальних контактів, через що людина готова втратити дві головні вигоди, які дає їй група: більш успішне відтворення себе самої та захист від різного роду небезпек. Брак часу виникає, зазвичай, через вихід на першу позицію в життєвій ієрархії професійного статусу й зосередженості на особистій вдачі, змагальності, конкурентоздатності, кар'єризму в його негативному розумінні, працеголізму й ін.

В принципі, індивід прагне до включеності в соціальний простір, проте залишається на самоті через власноруч зведену «скляну оболонку». В якості мети побудови останньої визнається необхідність впорядкування індивідом власних меж. Ця оболонка дозволяє індивідові бачити й в певному сенсі проявляти активність, проте не відчувати, тобто дозволяє залишатися байдужим стосовно того, що відбувається. Розвиток подій за означеним сценарієм можна позначити словосполученням «суєта самотності» (К. Мустакас) [259, с.156]. Як вважав Мустакас, дане словосполучення дозволяє пояснити існування комплексу захисних механізмів, які віддаляють людину від вирішення суттєвих життєвих питань шляхом реалізації активності заради активності, а не заради підтри-

мки зв'язків з іншими людьми. В цьому випадку орієнтація на самотність є варіантом відвертання, «turn away» й є спробою охорони меж селфу від втручання Інших і в цьому вона проявляється як зближення з індивідуалізмом. До речі, можна припустити, що завдяки останньому все частіше і вчені, і пересічні громадяни, відмовляються від категорично негативної оцінки самотності й ведуть мову про її важливість як форми індивідуального в соціальному.

Здається зрозумілим і закономірним, що орієнтація на самотність попри те, що вона визнається «дефективним модусом спів-буття» [354, с.120], все ж таки не є виключно негативним процесом. Так, до її життєво позитивних наслідків можна віднести такі. По-перше, самотність є необхідною умовою формування ряду важливих особистісних якостей, а саме: стійкість внутрішнього стану людини стосовно зовнішніх впливів, креативність, прагнення самодостатності, самоконтролю. Зазначені якості дозволяють підвищити життєву самоцінність особистості, а за умови поєднання з проявами singl-стилю – й соціальну привабливість. По-друге, особистісна індивідуальність через ситуацію самотності протистоїть процесу стандартизації. По-третє, перебування у стані самотності є одним із найкращих умов для інтелектуальних відкриттів, тому його можна вважати одним з факторів виробництва інтелектуального багатства. По-четверте, самотність є одним із механізмів контролю доступу Інших до особистості, бо саме вона приймає участь у регулюванні відносин між людьми. Хоча й тут ймовірні варіанти: або гармонія зі світом і підтримка комунікаційного простору з Іншими, або неприйняття Іншими «збереженого» селфу та дисгармонія й випадіння селфу з вороже налаштованого світу. Й останнє, самотність є внутрішнім бар'єром, що дозволяє зберігати глибинну інформацію внутрішнього світу людини, яка може завадити зайвій комунікації з іншими людьми. З цієї позиції самотність виглядає доволі цінним орієнтиром, адже надає індивіду необхідні просторово-часові та енергетичні ресурси для розмежування простору між селфом й Іншими в інтересах самоідентифікації. В цьому випадку самотність виступає шансом самовідкриття й саме в такому ключі говорить про цінність самотності Н. Хамітов [355].

Доцільно також вказати, що визнання за самотністю позитивності призвело до того, що на межі ХХ-ХХІ ст. орієнтація на самотність перестала виступати виключно в якості лакмусу соціальної некомпетентності, а перетворилася на зразок якого дотримуються й пишаються. Одна з причин подібної гордості полягає в тому, що самотність зробилася маркером широко пропагованої свободи, особливо свободи від сімейного нагляду. Іншою причиною є зміни в призмі через яку стали дивитися на людину. Так, деякі з науковців (наприклад, В. Кутирев) подібну призму описують доволі метафорично: якщо раніше були люди, то в даний час залишилося щось, що втратило людську оболонку й представляє собою лише набір певних елементів-ознак приналежності до виду *Homo sapiens*, хоча, по суті, воно стало однією з машин, а останні, як відомо, «приречені на холосте, самотнє існування [47, с.78]». Підсумок – самотність машини трансформувалася в самотність людини, а остання перетворилася на самодостатній андроїд.

Організація соціального простору як системи, що складається із «осередків» поступилася місцем системі одиноких селфів й це створило ситуацію за якою існування в зіткненні з Іншими підсилювало бажання самотності. Тому, орієнтація на самотність на даному відрізку часу в основному є демонстрацією самотності у натовпі. Індивіди прагнуть стати самотніми, хоча, деякий час потому починають гостро відчувати дефіцит емоційного тепла, близьких відносин, переживають, що нікому не потрібні.

Нами вже було зазначено, що індивіди переорієнтовуються на міський спосіб життя, тому логічно, що осередками концентрації самотніх людей-андроїдів й стають переважно міста. Історично так склалося, що місто для людини завжди було центром економічного й політичного розвитку, місцем можливостей, але, водночас, великі міста не зважаючи на мільйонне населення, ставали місцями скупчення індивідів, відірваних від коріння і кола спілкування. Й цікавим є те, що, наприклад, тиснява Середньовіччя й тиснява сучасності абсолютно різні за своєю природою. У період Середньовіччя вона була важливим показником приватного життя та менталітету городян і селян. Вона не відчува-

лася як щось дискомфортне, а була природним виразом солідарності, почуття спільності, душевної близькості й взаємної прихильності.

Починаючи з ХІХ ст. через масштабну урбанізацію змінюється й наповненість міста. Місто стало сприйматися як точка, в якій зосереджується усе життя й в якій, «замість існування різноманіття форм, народу, що зрісся з землею, живе новий кочівник, паразит, обиватель великого міста, чистий, відірваний від традицій, виникаючий в безформно флюктуючій масі людина фактів, іррелегійна, безплідна [382, с.165]». Така позиція німецького дослідника О. Шпенглера знайшла підтримку у М. Маклюєна, впевненого, що соціальний простір фактично є світом міст, наповнених «відірваними від коренів паразитами [208, с.86]».

Для сучасного світу західного зразка місто – це старіння населення, втрата економічної діяльності центральних районів, імміграція молоді на периферію через складності з доступним житлом і практично повна відсутність контактів між сусідами. Місто розпадається й перетворюється на глобальний ринок чи оптимізований простір, тобто стає а-містом. Воно змушує індивідів жити за своїми правилами постійної штотвуханини. Для більшості індивідів саме остання стала причиною розвитку фобії товкотнечі. Прояви вказаної фобії детермінують появу надмірної концентрації уваги індивідів на власній потребі в безпеці, що проявляється як намагання збереження навколо себе якомога більше місця (особистого простору, особистої свободи) заради досягнення головної мети – відшукування, охорони та збереження цілісності власної особистості.

Таким чином, в умовах соціального простору межі ХХ-ХХІ ст. орієнтація на самотність, крім усього вже названого, перетворилася на носія антиурбаністичного характеру. Справа в тому, що міська товкотнеча призвела до ситуацій, в якій мешканці сучасних великих міст, постійно відчувають небажані вторгнення в життєвий простір й це, в свою чергу, провокує бажання захисту й закриття, особливо від нав'язаних комунікаційних потоків. Індивіди, реалізуючи таке бажання, переорієнтовуються на самотність як найбільш комфортний

спосіб існування, що, окрім бажаного, забезпечує ілюзію свободи, незалежності й можливість досягнення індивідуальних цілей.

Та попри здавалось би позитив, індивіда постійно супроводжують, причому більше ніж раніше, сумніви, тісно пов'язані з самотністю. Так, страх перед можливим неприйняттям з боку інших і страх перед відмовою в комунікації призводять до неприйняття інших самим індивідом й розриву будь-яких стосунків із ними. Індивід замикається на самому собі та своїй самотності й починається процес описаний Ж. Бодрійяром: «кожен став таємно кружляти навколо самого себе» [47, с.44], чутливо зберігаючи межі селфу та не допускаючи «пробивання пролому» в них, що досягається шляхом продовження дотриманням індивідом власних принципів і установок.

Індивід, не бажаючи бути річчю в руках Іншого, впадає в протилежну крайність, потрапляючи в полон самого себе, спустошуючись і деградує. Він також поступово переконується в ігноруванні Іншими зібраного ним селфу, а тому часто переносить систему міжособистісних стосунків у віртуальний світ, чим ще більше провокує падіння інтересу до власної персони з боку соціального простору. Тож в наявності є факт нехтування індивідом з боку оточення, бо Інші також, як і він сам, носяться з власною свободою та незалежністю, забуваючи, що необхідно не просто співмешкати, а пройти через Іншого й пропустити його через себе. Останнє супроводжується болем, від якого соціальний простір майже позбавився, віддавши перевагу анестезії в різних її варіаціях.

Індивід, перебуваючи в ілюзії свободи, звикається з думкою, що увесь світ належить виключно йому й він є абсолютно вільним. Тож, як не прикро, але реальність добре демонструє зростання кількості людей, які добровільно живуть ізольовано, намагаються ні з ким не спілкуватися, «кам'яніючи» у власному егоїзмі. З позиції виправдання та з великим реалізмом колись описав Б. Спіноза в «Етиці» чуттєвий світ егоїстичного суб'єкта. Кожен егоїстично налаштований індивід заради досягнення можливо більшої незалежності, хоче не тільки зберегти своє буття, але й розширити свою владу, досконалість, не розуміючи невинності та ілюзорності подібної мети. На рівні поведінки, спрямо-

ваної афектами, діючий індивід залишається полоненим власного селфу. У світі, що керується бажаннями егоїстичних індивідів панує загальне відштовхування. Егоїст хоче бути окремою ізольованою річчю, так що «люди вже за природою своєю схильні до ненависті і заздрості», вони «знаходять задоволення в безсиллі собі подібних, й, навпаки, вони відчувають невдоволення через їхню силу [303, с.500]». Егоїстично-нарцисичний індивід, втікаючи від фізично-емоційної штовханини, прагне бути відмежованим від усього, тому-то його не лякає ані ізоляція, ані абсолютна самотність.

Основою такої хоробрості виступає один із найбільших фантомів сучасності: якщо індивід з певних причин не може насолоджуватися товариством інших людей й домогтися у них визнання, то він звертається до самого себе, задовольняється товариством самого себе й це дозволяє йому зберігати внутрішній світ від посягань. Саме про те що це фантом натякав ще Ж. Бодрійяр, застерігаючи, що «збільшення автономії та свободи – це регресивний шлях» [47, с.246-247], бо будь-яка зациклена на собі в підсумку призводить до соціальної смерті, адже «бути – означає спілкуватися. Абсолютне небуття це коли не почули, не визнали, не згадали [31, с.344]».

Індивід орієнтуючись на самотність не задумується, що краще боротися з Іншим, ніж з самим собою. Іншого можна перемогти, а себе – ніколи. В пошуках перемоги селф фактично починає протистояти самому собі, а на зміну відчуженню та ескапізму людини часто приходять вже згаданий егофугізм. Ситуація «селф VS. селф» неминуче породжує конфлікт «селф VS. світ», бо є ознакою ціннісної гіпертрофії самотності. Такий конфлікт неминуче призводить до розриву з оточуючим світом. Однак, все частіше такий розрив не виглядає трагедією й про це казав К. Ясперс вказуючи, що навіть незважаючи на те, що внутрішня самотність є не тільки результатом захисту від зовнішніх неприємних моментів, але й запереченням, відчуженням від власних бажань і думок. Абсолютно самотня людина потрапляє до порочного кола: самотність обтяжує, проте при цьому сприймається єдиним варіантом існування, а невдоволеність світом не дає можливості відкрити інший сенс.

Орієнтація на самотність є проміжним пунктом між відчуженням і соціальною девіталізацією особистості. Й тут доцільним є внесення деяких пояснень щодо авторського бачення відчуження. Відчуження може бути в межах норми, а може приймати форми гіпертрофованого. Гіпертрофоване відчуження призводить до втрати емоційного зв'язку з Іншими, знайомими місцями, дорогими спогадами, ситуаціями і переживаннями. Останні стають чужими для індивіда, а взаємини з Іншими – безглуздими. Індивід плавно починає втрачати зв'язок із навколишнім світом, адже навіть «подолавши охоронні бар'єри на шляху до власного “Я”, <...> тим не менш думає, що йому буде відмовлено в контакті з боку інших [259, с.155]». Усвідомлюючи фізичну реальність об'єктів, він не допускає можливості психологічної близькості з ними, завжди дотримуючись ним же встановленої дистанції. Взаємодія з будь-яким новим об'єктом стає цікавою лише при виникненні потреби «долити масло» в механізм відчуження.

При гіпертрофованому відчуженні власний селф представляється людині дивним і чужорідним. Не можна сказати, що індивід втратив селф, скоріше селф втратив приналежність самому собі. Селф реально існує, індивід знає його особливості, адже сам його збирав, проте поступово селф переходить у категорію об'єктів, стосовно яких діє установка «піддати остракізму». Найбільш жахливим наслідком відчуження стає ситуація, в якій самовідчуження досягає «того ступеня, який дозволяє переживати власне знищення як естетичну насолоду найвищого рангу [34, с.65]». Й ескапізм, й егофугізм є тими проявами відчуження, що й загрожує соціальній вітальності.

Коли об'єкти відчуження – інші люди – все рідше йдуть на контакт і рідше пропонують індивіду свою допомогу й участь, він починає відчувати «неясну тугу». Пояснюється це тим, що, як правило, об'єктами відчуження виступають близькі люди, друзі, рідні, знайомі. Вони достатньо добре знають характер, звички, спосіб життя суб'єкта самотності й тому мають здатність до певного часу відчувати його душевний біль. Та це триває недовго й на зміну відчуттю болі Іншого приходять спочатку психологічний дискомфорт від його відчуженості, а потім з'являється байдужість-відповідь. В цьому не має нічого дивного,

адже під дією тих же психодинамічних механізмів Інші також здатні відчужуватися. Зникнення емоційно прив'язаності до Іншого перетворює індивіда на вільного й такого, який стоїть перед дилемою, за якою суб'єкт абсолютно вільний відносно усього в світі, є вільним «по відношенню до “Іншого”, але й “Інший” у власній абсолютній свободі вільний від Я, що суперечить абсолютній свободі Я [222, с.25]». Подібна абсолютна необмеженість усіх закономірно натикається на так зване право Іншого й тягне за собою конфлікти та насильство.

Інтуїтивно індивід, який перебуває на передфінальній стадії відчуження, розуміє, що в його житті щось не так. Коли суб'єкт відчуження стає об'єктом відчуження близьких йому людей, він починає відчувати ще більш гострі напади бажання самотності, що провокує ще більшу зацикленість на собі. Індивід (іноді з жахом) починає розуміти, що світ (як соціальний, так й природний) для нього практично втрачений, хоча зовні все залишається на своїх місцях, функціонує і взаємодіє без його участі.

Відтак, орієнтація на самотність є яскравим демонстратором ігнорування індивідом стосунків з Іншими. Останнє проілюструємо на прикладі змін, які відбулися в сфері сильних почуттів. Усім відомо, що Інші часто виступають в якості об'єктів сильних пристрастей (любов, дружба), які завжди дозволяли індивіду добре порозумітися з власним селфом й долати егоцентризм. Так, любов передбачає, що окрім селфу й Іншого з'являється ще «Ми». У ситуації коли виникає дисгармонія між селфом і «Ми» й поступово «Ми» зовсім зникає, то зникає й любов як феномен між індивідом й Іншим. Найбільш небезпечним і жахаючим наслідком поширення орієнтації на самотність як проблеми з Іншим є затухання материнства/батьківства. Зазначимо, розвиток новітніх технологій поставив на перші позиції формулу, матрицю, генетичний код. Дітонародження перестало вимагати союзу чоловіка й жінки, воно трансформувалося в маніпуляцію з біологічним матеріалом (клонування, екстракорпоральне запліднення (ЕКЗ)). Цим не тільки продовжилось перетворення людини на андроїд, але це також стало означати прірву в якій опинився інститут родини й загрозу яку ця прірва несе для соціального простору. В принципі, клонування й ЕКЗ за своєю

суттю є позитивними науковими відкриттями. Водночас, вони можуть бути визнані ознакою нежиттєвості людини, адже знов таки мова йде не про людину, а про її формулу, а це вже не анатомія чи біологія, а фізика і математика – позбавлені чуттєвості цифри, знаки, розрахунки.

Подібна математика повністю вписується у орієнтацію на самотність, в якій майже відсутні сентиментальність і чуттєвість між індивідами. Чуттєвість у людини проявляється у сукупності емоцій та почуттів, які можна об'єднати єдиним поняттям «людське щастя». На відміну від романтичної любові сучасна любов, на якій залишила відбиток відсутність чуттєвості та орієнтованість на рацію, виставляється напоказ як складна система взаємовідносин чоловіка та жінки. Любов між ними є результатом розрахунків, вона позбавлена спонтанності. Поєднання в пари сьогодні – це палітра комбінацій паритету соціальних статусів і грошово-кар'єрних компенсацій в умовах домінування штучного побуту. Цінність любові втрачена, а тому сенсом і приводом для укладання шлюбу є насолода й втеча від нудьги, а не поява нащадків. Любов з першорядної цінності, перетворилася на друго- чи третьорядну, а репродуктивна функція взаємодії статей витіснилася на периферію рекреаційно-гедоністичною функцією.

Й знов-таки, не можна стверджувати, що такий стан речей є породженням ХХ ст. У цій ситуації опосередковано винними можемо назвати деяких діячів ХІХ – ХХ ст., на праці яких спирається ідеологія бездітності, за якою шлюб і народження та жертовність заради дітей – це шлях в нікуди. До таких діячів можна віднести С. К'еркегора, який наполягав, що «ніколи не треба укладати шлюб» [187, с.324] й більше того «необхідно завжди утримуватися від того, щоб вступати в такі життєві відносини, в яких можна розчинитися у множині. Тому небезпечна вже дружба, а шлюб ще небезпечніше [187, с.325]». Одразу зазначимо, для К'еркегора самотність не самоціль. Пояснення власної позиції К'еркегором дається цілком в дусі гедонізму та егоїзму й, в певному сенсі, естетизму як насолоди: «якщо ти стаєш множиною, ти втрачаєш свою свободу; ти не здатний навіть натягнути на себе дорожні чоботи, коли забажаєш, не зможеш

безцільно блукати світом [187, с.325-326]». Цими словами К'еркегора можна задати лінію, яка є уособленням стилю життя ХХІ ст.: якщо бажаєш мандрувати (читай – насолоджуватися життям) ти повинен бути вільним (читай – самотнім). Для К'еркегора логічно, що за умови вибору людиною шляху перетворення на множину, у неї повинні неодмінно наступити зміни в життєвих інтересах й вона сама повинна змінитися, дотримуючись суспільної розсудливості.

Ф. Ніцше теж, в своєму дусі, доволі своєрідно означив цінність орієнтації людини на самотність. Словами «Бог-помер» філософ означив факт втрати людиною усіх абсолютів й усіх життєво важливих зв'язків (родинних, дружніх, любовних, соціальних), прив'язаностей та обов'язків, бо Бог – це єдність трьох: Отця, Сина та Святого Духу. Людина перетворилася в абсолютно «безвіконну» монаду, що на відміну від монади Лейбніца не має віри в можливу гармонію з іншими монадами, адже Інші завжди символізують жертвність. Розвиваючи власну думку, Ніцше, який ніколи не мав дітей, спробував дати трактовку своїм вчинкам через негатив, який несе в собі народження дітей: «я лежав прикований до любові до своїх дітей; бажання любові наклало мені ці узи, так що я зробився жертвою власних дітей та через них втратив себе [241, с.115]».

Своєрідно підтримав позицію С. К'еркегора і Ф. Ніцше й іспанський релігійний філософ М. Унамуно. Розглядаючи людину як мету, а не засіб, він зазначив факт безглуздості жертвності заради дітей. «Жертвуй собою заради дітей. – пише Унамуно, й продовжуючи констатує, – й ти жертвуєш собою заради них, тому що вони твої, тому що вони продовження твоє й вони також, у свою чергу, принесуть себе в жертву власним дітям, й так без кінця буде продовжуватися це безплідне жертвоприношення, з якого ніхто й ніколи не отримає користі [327, с.63]».

Отож, можна сказати, що лінія відмови від орієнтиру батьківства була задана достатньо авторитетними любомудрами. Ця ж лінія фактично вказала, що індивідові заради самозбереження не варто ділитися з кимось енергією, її треба спрямовувати виключно на себе.

Людина, як доводив Ж. Бодрійяра, живе завдяки енергії, яку вона спритно краде у Інших, стосовно яких відчуває або любов або ненависть [47, с.248]. Результат орієнтації на самотність як девіталізацію очевидний – красти енергію не має в кого й не має де, а відтак, організм/людина, звикають до того, що енергію можна брати тільки з самого себе. В цьому випадку селф спрямовує усе чим володіє на самого себе, в рамках нарцисизму, щастя якого полягає виключно у коханні з самим собою. Секс як форма міжособистісних стосунків втрачає свою актуальність. Індивід перетворюється на міфічного андрогіна й стає чоловіком й жінкою в одному тілі, стає унісекс-істотою. Не менш закономірним є й інший наслідок – зростання кількості різного роду залежностей та співзалежностей, адже селф повинен чимось заповнювати утворені порожнечі.

Звісно, можна, заперечувати такий умовивід, проте, це тільки-но здається, що система цінностей соціуму XXI ст. обертається навколо сексу. Так, дійсно завдяки сукупності певних факторів друга половина XX ст. означила себе як час чергової сексуальної революції. Але, що сталося в реальності? В реальності відбулося те, що і в інших сферах соціального простору – аномія та анархія, що проявилися в деромантизації відносин, переведенні стосунків в грошову систему координат «попит породжує пропозицію». Посилила стан сексуальної аномії одноманітність, що, як вже було зазначено, спричинює поширення нудьги навіть на ті сфери життя людини де ще декілька десятиліть назад її не можливо було уявити. Тож, не дивно, що відомий російський сексолог І. Кон зазначив серед проблем людини XX ст. таку: «Масовою сексуальною проблемою в кінці XX ст. стали нудьга та відсутність сексуального бажання [165, с.41]». Подібний умовивід сформулював й С. Жижек, говорячи про сексуальну атрофію як ознаку суспільства межі XX-XXI ст.: «No sex, please, we're post-human! [126]».

Можна з певною долею ймовірності припустити, що придушення репродуктивної функції також є похідним від егоїзму/нарцисизму й є основою розповсюдження ідеології бездітності, адже один результат сексуальної революції все ж таки було досягнуто: головними цінностями стали задоволення та самозадоволення. Й тут треба вказати на одну серйозну трансформацію, яка відбу-

лася, але майже не обговорюється. Мова йде про перетворення дітей з благословення Божого в прокляття. Розповсюдження в суспільній свідомості гедоністичного навіювання «бери від життя усе» викреслило дитину з ряду обов'язкових компонентів екзистенції. Індивіди усвідомили, що соціальному простору не потрібні діти, адже вони лише навантаження, позбавлене позитивного економічного і соціального ефекту (батьки перебувають в мінусі в доході, вільному часі, пенсії). Ставши одного разу батьком чи матір'ю, їм уже немає сенсу повторювати подібний досвід другий, третій і наступний рази. А тому не дивно, що дослідниками Діркком Ван де Каа та Ронаном Лестингом був відзначений характер змін другого демографічного переходу: від «золотого століття» шлюбу до кохабітаційного союзу; від пари «дитина-король з батьками» до «пари королів з дитиною», від контрацепції з метою запобігання до контрацепції як самовираження [227, с.65-66].

Народження другої й наступної дитини, як правило, призводить до погіршення ситуації індивіда, а саме, реалізація екзистенціального імперативу батьківства призупиняє для нього реалізацію інших екзистенціальних імперативів (соціальна рухливість, матеріальний добробут та ін.), чим істотно збіднює його існування. Індивід, який орієнтований на багатодітність змушений діяти всупереч гедоністично-орієнтованій екзистенціальній парадигмі суспільства споживання, відмовляючись від іншої екзистенціальної цінності – максимальної повноти власного існування. При цьому в соціальному просторі також простежується формування позиції, що чим більше жінка/чоловік мають дітей, тим сильніше ці особи потребують допомоги фахівців, які б визначили ступінь її психічного здоров'я. Майже за сценарієм, прописаним Ф. Ніцше: «хто повинен народити той хворий [241, с.210]». Можна сказати, що відмова від народження дітей та багатодітності демонструє той зсув, який відбувається в соціальних орієнтації: від дітей вся увага переспрямовується на дорослих.

Мутацію батьківсько-материнського інстинкту також можна розглядати в якості наслідку реалізації намагання збереження максимальної свободи й уникнення відповідальності, адже, по-суті, вказані феномени є опозиційними стосо-

вно один одного. Людина, яка відмовляється від стосунків та дітей заради свободи, відмовляється нести відповідальність, покладену в основу стосунків, а свобода включає в себе відповідальність. Як не прикро, проте тенденція «свобода від...» породила інший феномен, невідомий до кінця ХХ ст., а саме – «соціальне безпліддя жінок», коли жінці не має від кого народити, адже не має того, хто візьме на себе відповідальність щодо турботи про неї та дитину.

Занепокоєність окремої частини соціуму щодо постійного зменшення темпів народжуваності майже не позначилася на масштабах депопуляції й навіть більше, демографи постійно фіксують зростання популярності *singl-style* та оформлення феномену «*singleton*», який в перекладі означає «людина, яка живе й діє на самоті». Цю тенденцію відзначав в своїх публікаціях У. Бек, а О. Тоффлер досить влучно стосовно неї використав словосполучення «демографічний вибух однаків [318, с.347]». Як правило, «*singleton*» охоплює людей віком від 25 до 50 років, зовсім не аутичних й чудернацьких. Навпаки, вони відкриті для спілкування, мобільні, успішні в кар'єрі, націлені на самореалізацію. Типові риси таких особистостей – висока самооцінка, самодостатність, індивідуалізм, прагнення до особистої свободи, права одноосібно примати рішення та розпоряджатися грошами. З часом, мабуть такі індивіди й постануть перед фактом існування внутрішньої порожнечі, але це ймовірніше припущення, що може й не знайти підтвердження в реальності.

Як тільки-но людина отримує свободу від жорстких соціальних, політичних, релігійних обмежень то у неї виникає відчуття втрати повної безпеки й з'являється відчуття особистої нікчемності, про яку попереджали Е. Фромм [342] та Р. Мертон, аналізуючи структурні механізми аномії [224]. Про такий феномен вів мову й Е. Дюркгейм, який відзначив один психологічний парадокс: людина відчуває себе більш захищеною та вільною в жорстко обмеженій, закритій системі з малою кількістю варіантів щодо вибору занять та обмеженими можливостями соціальних просувань, аніж в умовах невизначеності в рухливій відкритій системі з універсальними нормами. Фактично, сукупність названих тенденцій в поєднанні з доступністю численних альтернатив поведінки прово-

кує реалізацію людиною стратегії дистанціювання/втечі від соціального оточення.

Повторимося, самотність надає людині той діапазон свободи, який недосяжний особі, тісно пов'язаній з соціальним простором й Іншими. Інший для людини завжди є тим, хто ставить питання про обмеження особистої свободи індивіда. Відмова від комунікативних зв'язків з Іншими, соціальна апатія та незаангажованість у соціальному житті є хиткою межею, хоча навіть, краще сказати, не межею, а димкою між орієнтацією на самотність та соціальною девіталізацією особистості. Коли мова заходить про соціальну девіталізацію особистості орієнтація на самотність більше є результатом вільного вибору способу життя, де відсутні неочікувані потрясіння. Соціальна девіталізація особистості через призму вказаної орієнтації це більше «ізольована життєдіяльність особистості в соціальному просторі, обмежена зовнішніми обставинами та така, що супроводжується порушенням гармонії між бажаною та досягнутою якістю соціального спілкування [259, с.155]». Як правило, людину не влаштовує той рівень спілкування та комунікації, який їй нав'язується й який окрім втоми й бажання захисту більше нічого не викликає.

Виділені вище моменти орієнтації людини на самотнє існування показали, що реальність початку XXI ст. поставила питання про право людини на соціум [100, с.39] та її обов'язок щодо нього. Парадоксально, але сучасного індивіда вже не лякає ані ізоляція, ані абсолютна самотність. Навпаки, частково фіксується зворотна реакція – соціальний простір, який здається підтримує ідею що самотня людина є більш успішною, боїться самотніх, бо самотня людина своєю винятковістю («занадто гарна») несе потенційну, на його точку зору, загрозу. Страх перед індивідами орієнтованими на самотність породжує у соціального простору намагання не допускати паралельного існування самотніх індивідів і соціальної спільноти. Для суспільства самотній індивід – це маргінал на кшталт Прометея. Нагадаймо, що саме цей міфологічний герой залишився на межі – він не був ані одним з богів, ані людиною. Зрозуміло, що крадіжка вогню не стала фактором на користь прийняття в світ богів, але навіть його пере-

дача людям не стала основою включення Прометея в коло людей. Прометей фактично презентує трагедію сучасної орієнтації на самотність: через маніфестацію індивідуальності та намагання самореалізації за допомогою загального, він втратив загальне.

Підсумовуючи можна сказати наступне. Практично до початку ХХ ст. вважалося, що для особистості важливо «оплотнение другими» (Г. Тульчинский), але починаючи з першої чверті ХХ ст. у результаті соціальних трансформацій (ускладнення соціуму, комунікативного простору, домінування урбанізації та економцентризму та ін.) тенденція до автономізації та самотності набрала обертів. Орієнтація на самотність, яка змінила орієнтацію на соціальний простір, трансформувала уявлення про людські взаємовідносини й перетворилася на зразок для наслідування. Саме вона була визнана необхідною складовою досягнення успіху в суспільстві споживання.

Парадоксальним проявом орієнтації на самотність є те, що вона здебільшого має антиурбанізаційний характер. Як це не дивно, але міста які є носіями сенсу урбанізації, феномена, пов'язаного з відривом від традиційного коріння та уособлюючого високу мобільність населення, несуть в собі саме ту рису, яка й підштовхує до бажання відособлення. Обираючи самотність в якості орієнтиру містяни виступають проти товкотнечі, проти постійних втручань в їхній життєвий простір. Формою протесту для індивіда зазвичай стає демонстрація потреби в закритості й готовність до життя «соло», а головним принципом такого життя визнається принцип «Роблю, що хочу, коли хочу й на умовах, які я хочу».

Часткове ігнорування з боку соціального простору орієнтації на самотність є скоріше інерційним, таким, яке вкладається в пропагований стереотип «самотній, бездітний – соціально успішний та соціально конкурентноздатний». Водночас зазначається, що дистанціювання від соціального простору й орієнтація на соло-життя виглядають соціально небажаними формами існування, адже переважна більшість індивіди, відносячи себе до представників «singleton», не вміють користуватися перевагами стану самотності й не усвідомлюють, що на-

справді абсолютна втеча від соціального простору/Інших є втечею від селфу, від людської природи. Чому саме так? А тому, що орієнтована на самотність людина взагалі втрачає якості людини, перетворюючись або на Бога, або на механізм, або на тварина. Й саме останнє лякало й змушувало Ф. Ніцше застерігати від самотності, бо «на самоті зростає те, що кожен вносить в неї, навіть внутрішня тварина. Тому відмовляю я багатьох від самотності [241, с.211]». Орієнтація на самотність демонструє наявність у соціальному просторі проблеми з трансцендентністю, якими є любов й дружба. Людина не готова й не бажає глибоких переживань, емоцій та відповідальності. Найбільш небезпечним наслідком орієнтації на самотність є поява та розгортання мутації батьківсько-материнського інстинкту.

Ще одна небезпека орієнтації на самотність полягає в тому, що індивід, лишившись наодинці із суперечливим власним селфом, не здатний віднайти відповіді на життєво важливі питання. Відсутність відповіді на означені питання змушує індивіда все більше зосереджуватися на моментах, які жодним чином не сприяють його подальшому виживанню. Отже, орієнтація на самотність є доволі сприятливим ґрунтом для посилення соціальної девіталізації особистості й це демонструють певні форми іножиття, які будуть розглянуті далі.

4.3. Іножиття як соціокультурна практика в контексті девіталізації особистості

Цілком зрозуміло, що руйнування того життєвого простору в якому перебуває індивід відбувається паралельно до інтенсивного становлення нових форм життєдіяльності. Це проявляється в тому, що людина, яка через надзвичайний соціальний тиск позбавлена соціальним простором можливості екзистенційного розвантаження, намагається зорганізувати власне існування таким чином, щоб більшу частину часу присвячувати собі. Таке існування, на думку індивіда, дає відчуття втраченої через соціальний тиск реальності.

Освоєння нової, а скоріше забутої, реальності виглядає для людини доволі цікавим досвідом, особливо при порівнянні на контрасті з дисбалансом ресурсів при житті в рамках суспільства споживання. Небезпека подібного дисбалансу була відмічена в свій час М. Мамардашвілі, який в 1981 р. вказав на дію закону інтегральності. Згідно цього закону «неможна безкінечно нарощувати силу всередині однієї форми» [210, с.331], адже заради недопущення примітивізації соціального життя у людини обов'язково повинна бути присутньою можливість «каналізації людських пристрастей [210, с.324]». Актуальності дії даного закону надає факт, що індивід, по суті, одночасно поєднує в собі й пошуки близькості й бажання незалежності. Він прагне віднайти Інших та бажає зберегти власну унікальність. Гармонізувати ці дві тенденції вдається далеко не кожному, а тому при орієнтації на самотність для індивіда питання про інші варіанти життя в контексті дії вказаного закону та дії сил, що провокують вибір індивідом шляху соціальної девіталізації, набуває надзвичайної гостроти.

Головне зобов'язання самотнього і автономного індивіда – це зобов'язання перед самим собою. Дане зобов'язання постійно підігривається ЗМІ та суспільством споживання, в умовах якого «кожен слідкує за собою, випробовує себе, все частіше звертається до самого себе в пошуках своєї власної істини та благополуччя [198, с.43]». При самотності та автономності індивідів закономірною умовою співіснування стає консенсус більшості, але при цьому меншини теж мають право на своє-буття та свій варіант способу життя, особливо якщо це право не зачіпає прав більшості. Однак, незважаючи на те, що соціальний простір суспільства споживання є доволі плюралістичним й таким, який більше залежить від попиту, індивіди меншості все одно не можуть віднайти той спосіб життя, який би їх задовольнив. Вихід з подібного глухого кута один: «усе що <...> залишається – марні удавані спроби породити яке-небудь життя, окрім того, що вже існує» [47, с.8]. Індивід, обравши шлях соціальної девіталізації, так й робить.

Соціально девіталізована особистість в основному вже не прив'язана до якогось конкретного місця проживання. Втрата індивідом прив'язаності до пе-

вного місця віддзеркалюється в збільшенні кількості мандруючих осіб, яких постійний рух і переміщення позбавляють від ілюзії близьких стосунків й, завдяки рекламі в ЗМІ та поширеності туризму, через звикання до пересування країнами, культурами, століттями, привчає до небаченого раніше рівня свободи. Вказана звичка потенційно несе загрозу втрати й без того нестабільного селфу, адже історико-ландшафтні враження та переживання затьмарюють свідомість і людина не встигає повертатися в особистий простір (часовий, просторовий, культурний). У такому випадку індивід наче на гойдалці коливається між страхом місця, яке воно займає (топофобією) та любов'ю до місця (філотопією) й вимушений «або естетично компенсувати свій метафізичний дефіцит, або знову та знову встановлювати сенси в житті» [366, с.54], постійно вигадуючи для себе нові способи існування, новий комунікаційний простір, новий образ себе.

Обираючи маршрут подорожі, девіталізована людина не шукає відкриттів, вона прагне відчувати небезпеку як виразника «десь-перебування», але частіше все ж таки, вона втікає від власного селфу. Для такої людини мета виступає приводом втечі, тому-то, оптимальною метою для неї буде та мета, яку не можливо досягти ні за яких умов людського життя (наприклад, вічна молодість, прагнення до якої описано в попередньому розділі). Філотопна людина не сприймає постійного руху, втечі, для неї головне це досягнення поставленої мети. Але і в першому і в другому випадках людина сподівається на отримання вражень від небезпеки, що так чи інакше присутня в іншому місці й яка уособлює втраченого Іншого/Чужого.

До зазначеного вище має відношення одна тенденція, яка забарвлює сучасну реальність, перетворюючи її на привабливу, а саме – трансформація небезпеки в ризик. Хоча, враховуючи, що людина перебуває в перманентній кризі ідентичності, що є кризою «людини, яка збирає себе» й яка полягає в спокусі надможливістю (граничною надможливістю для людини є смерть), то через масштабне анестезування для людини вже майже нічого не виглядає небезпечним і ризикованим. А тому, поділяючи позицію Н. Лумана, зазначимо: в глобалізованому соціальному просторі, не має поведінки, яка б була вільною від ризику.

Адже, навіть шукаючи розваг, людина пам'ятає, що «розвага без ризику та пристрасті нагонить на неї нудьгу [256, с.115]». Це означає, що, в принципі, пропорований сучасним соціальним простором гедонізм, крім вже вказаного, також є носієм екстремальності, а конкретніше екстремальності в отриманні задоволення.

Ризик є основою вказаного простору й він завжди пов'язаний з невизначеністю та результатом дії одного з факторів, до яких належить незнання ситуації, випадковість, протидія. В ризику важливим складовим моментом є межа між ним і лихом (Н. Луман говорив про «поріг лиха»). Задача людини, яка бажає залишитися в соціально-прийнятних рамках – не допустити щоб ризик став лихом. У будь-якому випадку ризик – це завжди екстремальність, яка в більшості залежить від типу соціальної організації, історичної та ментальної специфіки соціального простору. Крім того, рівень екстремальності залежить від ще одного фактора: чим більшим є тиск на «пружину смерті», тим сильніше виявляється її супротив й тим сильніше вона відштовхує індивідів у напрямку життя, а чим менше тиск на «пружину смерті», тем більш слабкою стає життєва енергія індивідів.

Для багатьох соціально девіталізованих індивідів екстремальність і ризикованість мають власну філософію, квінтесенція якої полягає в отриманні гранично гострих відчуттів, балансуванні на межі життя та смерті. Так чи інакше, але після виведення болю з соціального простору легше не стало. Навпаки, соціум охопила потреба в переживанні подій, що пов'язані з болем, стражданнями і смертю. Причиною подібної зачарованості болем є бажання зцілитися від нудьги. Дана закономірність дозволяє сформулювати висновок, що анестезована соціальним простором людина, яка не боїться болю та страждань, через долучення до екстриму отримує можливість постійно підтримувати в собі втрачене, а тому загострене почуття життя. Людина все частіше намагається перейти точку неповернення, згадуючи, що досвід життєпроживання не можна отримати ззовні, а можна тільки через власне життя.

Взагалі, треба нагадати, що прагнення до екстремальності в людину закладено природою. Це прагнення несе в собі значення інтенсивності, напруги, гостроти й примушує людину йти шляхом постійного руху та розвитку. Перераховані якості фактично означають, що людина бажає пережити стан стресу, адже він сприяє розвитку та дозволяє реалізовувати «життєвий задум [62, с.46-47]». Ж. Бодрійяр вважав, що «екстремальні явища є найкращою терапією в боротьбі з системою [47, с.99]». Й це в певному сенсі дійсно так і є, адже будь-яка система вимагає дотримання серединності, без виходу за межі середньостатистичності. Так, стрес, до якого прагнуть долучаючись до екстремальності, виступає кордоном між світами й дозволяє перебувати в пограничній ситуації, до якої звикла людина межі й якої прагне людина девіталізована. Пограничні ситуації, як і критичні, насправді є ситуаціями надможливостей та стрімких темпоритмів, в яких світ настільки ускладнюється, що позбавляє індивідів можливості йти уторованим шляхом, взамін надаючи шанс варіювати у виборі способів життя та елементів його наповнення.

Отримане варіативне різноманіття детермінувало екзистенціальну ситуацію в якій події постійно приходять одна одній на зміну, зникаючи ще до того як отримали яку-небудь оцінку. Виключення складає нудьга, тож екстремальність виявляє себе як достатня альтернатива нудьзі, проте, як відомо, екстремальний стан вимагає й екстремальних заходів і швидкостей. Утім не все так однозначно й багато сучасників, піддаючись вимогам швидкісного існування, вставши зранку з ліжка, бігаючи увесь день у справах, виконуючи автоматично певні функції, поступово перестають розуміти живі вони чи мертві. А тому стосовно них можна говорити, що їх життя є демонстрацією абіотичного синдрому, що «проявляється в дефіциті життя, пригніченні інстинктів і бажання жити, в депресії, в поширенні замість реального еротичного спілкування фантазійного онанізму, знецінені батьківських функцій й т.ін. [183, с.62]». Однак, зрозуміло одне – одноманітність породжує негативні стани, а, відтак, екстремальності відводиться роль механізму, який покликаний позбавити індивіда від їхнього переживання.

Переорієнтація на цінності екстремальності є результатом функціонування ідеології суспільства споживання, в якій значне місце займають докази, що швидкість насправді чарівна і людина від неї отримує виключно задоволення, а втомлюється й нудьгує виключно від часу (стояння в чергах, пробках та ін.). Поза тим залишається факт, що індивід долучаючись до екстремальності намагається якимось врятуватися від надшвидкостей соціального життя, переорієнтувавшись на ризик. Можна говорити про те, що особистість формує у себе один доступний захисний механізм – вироблення імунітету стосовно соціально активного життя, який і виглядає з позиції соціального простору як соціальна девіталізація. Іноді імунітет спрацьовує й людині вдається сховатися за певним «екраном» й тим самим врятуватися від історії, відповідальності та почуттів.

Віддаючи перевагу екстремальності людина, яка звикла до аномійного простору, часто спокушається головним для неї – обіцянкою безболісного перетину межі між дозволеним і забороненим. Особливо підпадає під дію цієї спокуси молодь, яка вправляє та досягає успіху в отриманні максимально можливого відчуття екстриму. Для індивіда привабливість екстремальності полягає ще й в тому, що завдяки екстриму робиться спроба пошуку, повернення чи відкриття справжнього, реального життя та його тіньового боку – смерті. Жага до екстриму як феномен заявляє про себе в ті моменти, коли соціальне життя для людини втрачає всі ступені позитивного відношення й сприймається тільки негативно, а смерть міняє свій знак з негативного на позитивний. Останній варіант можливий, якщо людські здібності реально усвідомлюються як обмежені. Й тоді поцейбічний світ уособлює все негативне, а все добре, позитивне та вітальне знаходиться в потойбіччі, й індивід починає діяти згідно афоризму давніх римлян «*More creator vitae est*» (лат. «смерть – творець життя»). Індивід, прагнучи до екстремальності, балансує на межі й несвідомо намагається на мить опинитися на території смерті. Тож, для більшості індивідів, які провокують ситуацію «потрапляння в історію», характерним визнається присутність «смертельного бажання», звідки й сплеск цікавості до «мертвої смерті» та авітальності.

Найбільш яскраво прояв жаги до пригод демонструє та група молоді, яка своїми діями нібито доводить, що смерті для неї не існує, отже, вона безсмертна в своєму екзистенційному стані молодості. Взагалі-то подібне ставлення можна пояснити віковими особливостями даної демографічної групи, але й не треба забувати про домінування культу молодості в сучасному світі. Для молоді, яка перебуває на початку життєвого шляху, смерть виглядає настільки далекою й не реальною, що з нею заграють та її штучно культивують. Припустимо, що вказаним заграванням молоді люди намагаються скоріше долучитися до культури дорослості.

Індивід долучаючись до екстремальності намагається вивести себе з іпохондричного стану за якого «тіло пожирає власні органи» [47, с.116], а іншого шляху, ніж, описаний М. Унамуно шлях «умертвіння заради пізнання життя» [327, с.102] він не знає. У цьому контексті певним прикладом життя в стані екстремальності можна вважати існування осіб без постійного місця проживання, які власним способом життя виказують соціальному простору протест в формі соціальної смерті, обґрунтовуючи свої дії як «краще пізнання життя». «Людина вулиці» існує в рамках лінії, описаної Ж. Ліповецьки, за якою «чим більше люди намагаються виражати себе, тим менше сенсу ми знаходимо в їхньому вираженні [198, с.31]». Людина, яка живе виключно як маргінал, будучи переконаною у власній абсолютній незалежності від соціального простору, намагаючись опинитися подалі від «божевільного натовпу», обираючи випадіння з соціального простору, як вже було відзначено, насправді перебуває в світі ілюзій та удаваної свободи, а для простору вона опиняється за межею зрозумілого і життєвого.

Вказані в попередніх розділах риси сучасного соціального простору, які надають життю індивіда відчуття «нестерпної легкості буття» (М. Кундера), вимагають від людини великої стійкості та витривалості, а це означає, що не кожна людина здатна витримати високий суспільний тиск і темп. Обмежений адаптаційний потенціал деяких індивідів детермінує бажання щодо скорочення обсягів динаміки життя. Оперативно скоротити динамізм часто не вдається, тим

паче, що дає про себе знати архетип кочівника, який опосередковано детермінує поцінування рухливості в просторово-часовому інтер'єрі глобалізованого світу.

Орієнтація на згаданий архетип не тільки втомлює індивіда та майже вичерпує його енергетичний заряд, але й актуалізує у нього деякі звички номад – звичку жити тимчасовістю, невпорядкованістю чи на руїнах. Тож, повільно, до кінця не усвідомлюючи власних дій, втомлена від вимушеної активності, частина індивідів стала проявляти ностальгію за осілістю, розміреністю, за тим, що можна позначити словосполученням «втрачені можливості та життя». У цьому аспекті має сенс згадати й таке словосполучення як «сукупність нереалізованих альтернатив життя», яке описує феномен, присутній в екзистенції кожного у вигляді тіні життя. Саме тінь життя є, на нашу думку, головним фактором, що запускає механізм пошуку варіацій іножиття, як інверсії до соціально девіталізованого існування.

Як правило більшість тих, хто переорієнтовується на соціальну девіталізацію вдаються до практики ескапізму. Зовнішня оцінка ескапізму визначається як дезертирство, адже для соціального оточення означає відмову від боротьби, життєвих обставин, від мужнього прийняття себе та відповідальності за реалізацію рішень. Втечею від реальності, за правилом вибіркової уваги, людина звужує свій світ до потрібних їй розмірів, перетворюючи, тим самим, на комфортний, простий, гармонійний. Ескапізм, як і будь-який відомий на даний час процес, розвивається поступово. Спочатку індивід глибше занурюється у переживання прірви між ним і світом, а індикатором тут стає нудьга. Пізніше він здійснює пошуки засобів, що як рятувальний круг не дадуть впасти в безодню. Відшукані засоби, як правило, девіантні за природою та часто є носіями сенсів аддиктивності. Нами вже зверталася увага при розгляді тілесного стайлінгу на те, що людським діям і намірам притаманне віддалення від початкового задуму й очікувань. Дуже часто їхня реалізація йде на користь чомусь іншому, ніж тому, що передбачалося. Це стосується й суті ескапізму, для якого головним є прагнення заново потрапити в безпечне місце («матуся народи мене знову» –

вираз який в повсякденності означає це прагнення, а якщо слідувати логіці психоаналізу саме це й є бажанням смерті).

Ескапізм поєднує в собі дві тенденції: долучення до екстремальності та намагання уникнення прийняття рішень індивідами в моменти загострення проблем із соціальною адаптацією. Тож, вважаємо, що ескапізм має безпосереднє відношення до поширення поведінкових маркерів соціальної девіталізації особистості. Треба зауважити, в останні роки світова наукова спільнота, фіксуючи зростання кількості осіб, які обирають в якості орієнтирів іножиття, змушена в категоріальний апарат вводити нові концепти. Так, серед неологізмів української мови з'явилися концепти «дауншифтинг» і «синдром хікікоморі», застосовані для позначення способів небаченого раніше життя. Одразу вкажімо, що вважаємо, що особи, які долучаються до рухів дауншифтерів та хікікоморі, фактично ігнорують той факт, що соціальна пасивність, яку вони обирають за модель поведінки, є прикладом так званого «нормального нещасного випадку» (Ч. Перроу).

Дауншифтинг, як феномен, є відносно новим об'єктом уваги для українських науковців та попри це він доволі швидко перейшов з позиції «з нашим менталітетом нам це не загрожує» на позицію трендових об'єктів аналізу. З синдромом хікікоморі складніше, адже він так і лишився в колі тих, які досліджуються в нашій країні в основному на рівні журналістики [25]. Не зважаючи на таке розходження в привертутій увазі, й дауншифтери й хікікоморі є однорідними феноменами процесу соціальної девіталізації особистості. Вони проявляються в інверсії поведінки індивідів у бік звуження й часто деградації їхнього соціального життєвого простору, комунікаційного поля та інших соціально важливих складових життя. Змінена поведінка має на меті економію життєвої енергії, зведення її витрат до мінімуму в рамках соціального простору та переспрямування її в простір індивідуального життя.

Концепт «дауншифтинг» представляє собою кальку англійського дієслова «to downshift», буквальний переклад якого – «зниження передачі» або «включати зниження передачі» при керуванні автомобілем. Така номінація вкладається

в рамки «автомобілізації та стайлінгу соціуму» ХХ ст. Більш розширеного значення цей термін набув після виходу 31 грудня 1991 р. в газеті «The Washington Post» статті «Життя на зниженій передачі: дауншифтинг і новітній погляд на фурор у 90-ті». Автор публікації назвав дауншифтерами людей, які в ім'я психологічного благополуччя переходять до меш стресогенного та психологічно важкого способу життя й кар'єри [410]. Дауншифтери, переважно, це успішні, забезпечені люди, які знають чого й як хочуть, а фінансовий добробут у них виступає в якості важливої складової життєвого затишшя.

Дуже близьким за конотацією до дауншифтингу є концепт «добровільна простота» (simple living), ідея якого відстежується в глибинах історії філософії. «Добровільна простота» була вперше представлена науковій спільноті в 1936 р. американським соціальним філософом *Річардом Грегом*: «Якщо простота є коштовною річчю, то заради її досягнення ми повинні заплатити ціну» [412]. Грег вважав, що людина, яка постійно намагається наздогнати інших в плані задоволення потреб, просто ускладнює собі життя й тому вона повинна відмовитися від подібної гонки. Людина також заради дотримання простоти повинна бути сильною, адже необхідно протистояти тиску групи, потрібно виховати у собі більшу чуттєвість до нематеріальних цінностей, до моральної краси. Концепція Грега не набула статусу популярної й про неї згадали лише на початку 1980-х рр., коли словосполучення «добровільна простота», як варіація гри на зниження, був використаний Д. Елгіном при описі випадків людського життя «зовнішньо простого, проте внутрішньо багатого при достатній фінансовій стабільності [400, с.193]».

Одним з ідеологічних джерел дауншифтингу можна вважати філософію хіпі, яка сформувалася в 1960-1970-ті рр. та посприяла переорієнтації життєвих цінностей у бік нематеріальних. Синтез сенсів виділених категорій дозволяє під дауншифтингом мати на увазі перехід індивіда в режим «достатності» та усвідомлення, що для дійсно повного й комфортного життя зовсім не обов'язково мати надлишок матеріальних засобів і соціально насичене й активне життя, навпаки, життєво доцільним є спосіб існування, побудований на балансі духовних

і матеріальних потреб людини. Головним моментом в усвідомленні суті дауншифтингу є те, що його стежа не має на увазі балансування на межі бідності, бо відсутність засобів не передбачає можливості вільного вибору способу життя та шансу на спокійну й розмірену насолоду подібним життям.

Індивід, який приймає рішення про дауншифтинг фактично починає переструктурувати власну систему цінностей. Чекова книжка, що була на перших позиціях ціннісної ієрархії, поступово поступається місце деяким родинним цінностям. Індивід орієнтований на дауншифтинг заново відкриває домівку як місце, звідкіля він уходить на час, заради захисту та добування необхідного для проживання. Можна визнати, що в якомусь сенсі дауншифтинг сприяє відновленню втраченої цінності домівки, адже після переорієнтації соціуму на цінності успіху й конкуренції для людини-носія архетипу кочівника домівка стала виключно місцем підготовки до роботи чи відпочинку від неї.

Дауншифтинг не означає втрату заробітку, бо більшість дауншифтерів переходячи в розряд фрілансерів, продовжують отримувати високі доходи. Дауншифтинг – це пошук нового або втраченого стилю та ритму життя. В усі часи любомудри звертали увагу на те, що в житті людини не повинно бути крайнощів, а має бути присутньою гармонія. Тож раціональний аскетизм визнавався за ідеал, який зачаровує людину «життєвою грацією язичництва [248, с.40]». Поширеність серед дауншифтерів переорієнтації на проживання в сільській місцевості дозволяє їм, не застосовуючи активно-агресивних дій, протестувати проти тиску міста на індивідів й урбанізації. Дауншифтинг також можна вважати прикладом активних пошуків близькості до природи, що само по собі часто є пов'язаним з орієнтацією на самотність. Більш того, такі дії в останні роки стають все більш популярною формою демаршу представників західної цивілізації.

Вірним здається висновок, що дауншифтинг – закономірний процес, детермінований пошуками виходу з кризового етапу розвитку суспільства. Зрідка тягар рамок і вимог, чужих очікувань і нав'язаних виборів провокує ефект «виверження вулкану», коли відчуття «проживання життя за чужим сценарієм», вибухає у формі бажання забезпечення реалізації власних сподівань. У випадку

дауншифтингу таке виверження присутнє, хоча й не є зовсім спонтанною дією. Процес зміни життя людиною не може бути простим перемиканням з одного образу життя на інший. В реальності – це поступовий, ґрунтовно-обдуманий процес зміни кількості робочого часу, доходу та споживання може тривати в цілому до 5 років [436, с. 159]. За мірками людського життя такої кількості часу достатньо для відчуття людиною потреби в змінах.

Перехід індивіда в остаточний стан дауншифтингу включає декілька фаз. Починається все із драми боротьби з самим собою, що ведеться в стані тривалого дістресу, як ситуації балансування на межі між світами: розвиток чи руйнація. За звичай на шлях дауншифтингу підштовхує переживання процесу руйнації. Спочатку людина відчуває наростання дискомфорту між селфом, способом життя й соціальними ролями, які наявні та які необхідно грати. Поступово, й достатньо болісно, селф починає руйнуватися. Паралельно йде руйнування більш-менш усталеної системи цінностей і усвідомлення індивідом, що подальше дотримання ритму, способу життя та кола соціального оточення є згубним й нищить його не тільки внутрішньо, але й зачіпає систему стосунків із найбільш близькими людьми.

Руйнування досягає апогею, коли людина відчуває себе абсолютно спустошеною – вона дісталася внутрішнього дна, а екзистенціальний вакуум обумовив екзистенційне заціпеніння. Соціальний атом людини починає дорівнювати селфу. Звісно, такий стан не може довго тривати. Поступово починає формуватися нове внутрішнє ядро. Цю фазу можна позначити як «виношування» й яка повинна, закінчитися «пологами»: коли найближче оточення, виконуючи обов'язки акушера, сприяє народженню нового нормального життя для окремої людини. Такий сценарій є характерним для так званого «прямого дауншифтингу», за якого внутрішні процеси випереджають зовнішні трансформації. Прямий дауншифтинг вважається відносно безболісним. При зворотному дауншифтингу людина вимушена конфліктувати з соціумом за право збереження селфу та власних переконань. Вона перетворюється на бунтаря, виступаючи проти

нав'язаної ззовні внутрішньої перебудови. В такому випадку перемога найчастіше на боці соціального простору, а людина стає вигнанцем.

Як й усе що стосується соціальної девіталізації особистості, дауншифтинг є суперечливим у своїх проявах. Так, при переході в страту дауншифтерів проходить зміщення фокусу на людські взаємовідносини, при одночасній зміні в комунікаційному полі в бік ще більшого його звужування. Дауншифтер підтримує лише ті зв'язки, які він вважає життєво необхідними, але для соціального простору таке коло зв'язків виглядає, здебільшого, соціально сумнівним.

Питання про детермінанти прийняття рішення про дауншифтинг також досі залишається в числі тих, що не мають єдиної відповіді. Австралійські фахівці, досліджуючи дауншифтерів, дійшли висновку, що екзистенціальними причинами переорієнтації на обмеження можуть бути [407]: 1) бажання мати більш збалансоване життя та зменшення кількості стресогенних факторів; 2) дауншифтинг стає реакцією на протиріччя між особистісною та суспільною системою ціннісних орієнтацій, пропагованою та нав'язуваною соціальним середовищем; 3) пошук такого способу життя, який більше задовольняє людину комфортністю існування. Теоретично кар'єра та заробітки повинні приносити задоволення й вести до самореалізації, але на практиці більшість дауншифтерів не впевнені в тому, що хочуть присвятити своє життя виконанню якихось банальних завдань; 4) бажання та потреба в збереженні психічного і фізичного здоров'я. Нічого зайвого й обтяжливого – тільки комфорт і можливість займатися тим, що дійсно подобається.

На теренах України низький рівень життя та невгамований голод щодо його матеріального забезпечення на даний час не перетворили дауншифтинг на епідемію, як це відбувається в Австралії, США та країнах Західної Європи [168; 400]. Одним із підтверджень цього є факт: думка «не в грошах щастя» для багатьох українців залишається суцєю абстракцією. Специфіка українського дауншифтингу полягає в тому, що причиною його «епідемії» може бути орієнтація на подібний спосіб життя як зразок, політичну лінію, тренд західного способу життя, до якого бажано долучитися. Для українців дауншифтинг є більше дете-

рмінованим соціальним середовищем, ніж усвідомленим рішенням щодо доцільності зниження темпів життя та кар'єрного бігу заради переживання життя.

Без подальшого прискіпливого аналізу регіональних особливостей можна сказати, що дауншифтинг – явище, що породжене психологічною й хронічною втомою та знеособленим життям кар'єриста. Вкажімо на цікавий момент: проголошений плюралізм позицій сучасності практично не стосується категорії успіху, залишаючи модель «успіх – це матеріальний статок і посада» непорушною. Тож кар'єрист втікає не стільки від соціуму, скільки від соціальної формули успіху. Це проявляється в виборі між двома альтернативами: нервовою працею заради доходів й високого матеріального рівня життя та душевним комфортом і достатнім рівнем матеріального життя. Переорієнтація дауншифтера на другий варіант вимагає певної сміливості, оскільки людина вимушена чинити опір владному суспільному тиску по відношенню до загальноновизнаної у суспільстві споживання норми успіху.

Можна сказати, що дауншифтинг є показником стиля мислення, який вступає в суперечку з економцентризмом й є прикладом відмови від дотримань прагматичного принципу «самообмеження заради володіння», добре описаного К. Марксом. Ідеолог марксизму, розмірковуючи про манію накопичення в контексті європейського світогляду, зазначив такий результат: «самозречення, відмова від життя й усіх людських потреб. Чим менше ти їси, п'єш, чим менше купуєш книг <...> чим менше ти розмірковуєш, кохаєш <...> тим більше ти накопичуєш, тим більшим стає твій скарб, що не підточують ані міль, ані хробаки, – твій капітал. Чим нікчемніше твоє *буття*, чим менше ти проявляєш життя, тим більше твоє *майно*, тим більше твоє *відчужене* життя, тим більше ти накопичуєш своєї відчуженої сутності. Всю ту долю життя й людяності, що віднімає у тебе політеконом, він повертає тобі в вигляді *грошей* та *багатства* [216, с.602]». Відмовляючись від дотримання означеного принципу індивід добре усвідомлює, що його життя постійно відтермінується, бо він не живе, а накопичує, тобто перебирає на себе функції скарбнички будь-чого (соціальних благ,

статусів, регалій й т.ін.), проте не життєвих радощів та усього, що складає саме людське життя.

Індивід, за своєю суттю, не схильний заробляти гроші, тим паче примножувати їх в геометричній чи алгебраїчній прогресії. Він просто бажає жити так, як він звик, й заробляти стільки, скільки необхідно для такого життя, переконаний М. Вебер [63, с.81]. Це означає, що дауншифтинг виступає для деяких індивідів ліками від афлуенції (від англ. *affluenza*, концепт, що поєднує в собі два слова «*affluence*» – «багатство, статок» та «*influenza*» – «грип, вірусна інфекція»), й позначає хворобливе задоволення від придбання предметів матеріальної культури). В певному сенсі, дауншифтинг можна вважати захисним механізмом або навіть захисною ідеологією, що фіксує в межах процесу форсованих споживацьких мотивацій знесилення соціального простору від виснажливої гонитви за високими матеріальними статками.

Антиспоживацька орієнтація не єдиний фактор, що вселяє в людину сміливість виступів проти загальноприйнятого стилю життя. Не можна ігнорувати й дію механізму «зниження обертів», зародження якого відбувається на позасвідомому рівні та актуалізується позасвідомим страхом перед криком смерті. Смерть ніколи «не працює» в тиші, вона яро кричить у психіці, попереджаючи, що ігнорування її крику перетворює людину в істоту з відсутнім диморфізмом живого та мертвого. Людину жахає думка, що вона навіть не побачить наближення смерті. Остання для людини, як відомо, уособлює явище, що, по-перше, остаточно позбавляє можливості реалізувати відстрочене на колись життя, а, по-друге, нівелює собою усі матеріальні накопичення. Саме прийняття рішення про дауншифтинг є спробою подолання екзистенціального страху перед криком смерті, що звучить у порожнечі.

Відзначимо, механізм «зниження обертів» заснований не на «проіснувати», а на «пережити». Роботу вказаного механізму можна описати приблизно так. Людина доживаючи до середини життя (десь до років 35-40) більш-менш вдовольняється присутністю в житті ілюзії: тяжка робота – це головна умова виживання. Тож, людина, як носій синдрому відстроченого щастя, впер-

то, в стані дістресу, роками працює, постійно повторюючи собі, що, таким чином, готується до майбутнього, коли зможе віднайти той спосіб життя, який зробить її існування життєвим. З часом, втрачаючи на шляху до ілюзорного майбутнього добробуту, здоров'я, друзів і близьких, людина починає усвідомлювати важливість балансу «робота-життя». Наступає криза й обставини, що проєцирують ідею «особистісної не-смерті» вже не на кар'єрні перегони, а на родину, починають вимагати нових захисних механізмів. Кар'єра, що здається найбільш вітальною, поступово замінюється альтернативою «спокій та комфорт». Така альтернатива спочатку лякає взагалі як думка, потім – як дія, але, в підсумку, людина починає отримувати справжню насолоду від неї. Завдячуючи останньому дауншифтинг й виступає як частина більш широкої палітри змін, іменованої «інфантилізацією суспільства», яку вже було згадано при розгляді тілесного стайлінгу. Інфантилізація в даному контексті це негативна позитивність, адже позначає зміни в еволюції людини на сучасному етапі розвитку та може розглядатися як прагнення концентрації уваги на тих видах діяльності, які подобаються більше, а ігнорованими в такій ситуації стають ті, що насаджуються іншими й ті, які не цікаві. Це як дитяча гра: дитина гратися не буде, якщо гра її не цікавить, не зважаючи навіть на те, що мати просить гратися й не заважати.

Попри вказану негативну позитивність головним залишається той факт, що вдаючись до дауншифтингу людина торує шляхом соціальної девіталізації й іноді перетинає межу, опиняючись на території соціальної смерті. Дауншифтер обмежує соціальних контактів й часто взагалі розриває соціальні зв'язки.

Фактично дауншифтинг є проявом легкої форми інфантилізації. Більш небезпечною за наслідками формою інфантилізації, адже представляє собою ще й сукупність аутизації та соціальної патології є існування окремої групи молоді, яка в категоричній формі відмовилася від атрибутів дорослих баталій суспільства споживання. Синдром хікікоморі (з японської – «усуватися, відходити, відриватися», «перебувати в ув'язненні»), симптоми якого пояснюють поведінку такої групи молодих людей, в тому числі й української молоді, є іншою варіаці-

єю демаршу проти цінностей та тиску сучасного соціуму [26]. Концепт «хікікоморі» позначає розлад соціальної адаптації, який полягає в максимальному уникненні будь-яких контактів із соціальним простором.

До останнього часу вважалося, що хікікоморі є, як і дауншифтинг, чужим феноменом за ментальною основою для України. Такий стереотип поширений через те, що хікікоморі переважно зустрічаються в родинях середнього та високого статку, а в малозабезпечених батьків не має коштів на утримання дорослих дітей, тож дітям з таких сімей доводиться самим собі заробляти на життя й, отже, вони мають контактувати з людьми. Однак, публікації останніх років демонструють, що українське суспільство теж не оминула ця проблема.

Хронічна втома батьків, відсутність можливостей для самореалізації, постійне відчуття, що усі рішення приймаються під тиском, настільки лякає молодь, що вона обирає самоізоляцію від соціального простору альтернативі включення в кар'єрну гонку. Це відмічають фахівці-психіатри, зазначаючи, що «оволодіння психіки батьків структурою та динамікою постмодернізму створює реальну загрозу деформації психічного розвитку дитини, провокуючи затримку формування основи довіри, почуття провини і страждання як необхідних базових компонентів спаяної ідентичності в критичні періоди розвитку [170, с.9]». Молоді люди все частіше відчувають, що система попередніх поколінь вже не спрацьовує. Фрустровані надлишком інформації та тиском швидкостей, такі індивіди напівсвідомо приймають рішення про переорієнтацію власного життя на щось інше, додаючи до старих форм адикцій іншу – втечу від відчуття екзистенціального жаху. В якості основного лозунгу цього синдрому можуть виступити слова відомого поета Й. Бродського, написані в 1970 р.:

Не выходи из комнаты.

*О, пускай только комната догадывается,
как ты выглядишь. И вообще инкогнито
эрго сум, как заметила форме в сердцах субстанция.
Не выходи из комнаты! На улице, чай, не Франция.*

...

*Не выходи из комнаты! То есть дай волю мебели
слейся лицом с обоями. Запрись и забаррикадируйся
шкафом от хроноса, космоса, эроса, расы, вируса [54, с.213].*

Хікікоморі є уособленням трансформації страху перед життям в світовідчуття. Є багато причин через які людина стає хікікоморі. Це може бути соціофобія, боязнь відкритих просторів або просто надмірна сором'язливість. Звичайно такі люди існували в усі часи і у всіх культурах, але тільки в Японії ХХ ст. явище хікікоморі досягло розмірів соціальної проблеми та набуло номінації. Відомий психіатр Сайто Тамакі вважає, що близько 1,2 мільйона жителів Японії – хікікоморі (20% людей до 30 років або 1% населення Японії) [244]. Як вже було вказано вище, майже всі хікікоморі – підлітки і молоді люди. Для японських науковців причиною розвитку хікікоморі є особливий тип відносин між матір'ю і дитиною, особливо сином, – «амає», що є варіацією емоційної співзалежності.

Японський психолог Такео Дої, публікуючи в 1971 р. книгу «Амає но Козо» (англійською книга вийшла в 1973 р. під назвою «The Anatomy of Dependence») намагався розкрити світові сутність феномену «амає» як унікального явища японської ментальності. По ходу викладення власної концептуальної позиції Т. Дої дещо відійшов від лінії «виключно для японців», й визнав, що, в принципі, цей феномен може бути присутнім в ментальностях світу, чим, фактично перетворив концепт «амає» в універсальний. Амає – це іменник, утворений від неперехідного дієслова «амаегу», який перекладається як «покладатися на (добра) волю Іншого», «залежати від настрою Іншого», «вести себе як вередлива (погано вихована, зіпсована) дитина», «бути кокетливим», «умовляти, задобрювати», «грати на почуттях, маніпулювати», «залежати від прихильності іншої людини і зловживати нею» [403, с.2]. В поведінці подібне проявляється в добровільній, навченій беспорядності й потребі бути залежним, а, отже, амає вплітається в інтимно-близькі стосунки індивідів у процесі яких заохочуються невинність, наївність, беспорядність, відданість.

Дої вказує, що амає характерно не тільки для відносин в діаді «мати-дитина» (це, скоріше, модель амає, її «психологічний прототип»), але й для діад «брат-сестра», «чоловік-дружина» й, навіть, «начальник-підлеглий» [403, с.3]. Амає символізує неготовність, незрілість, страх перед відповідальністю, небажання приймати рішення. Детермінантами в формуванні такої життєвої установки є дистанціювання, відчуження молоді, яка «була вимушена прийняти непродуктивну роль в суспільстві в період нескінченно розтягнутого дорослішання [318, с.359]».

Якщо дауншифтери контактують з реальністю, то хікікоморі абсолютно перестають встановлювати та підтримувати зв'язки з реальним світом, намагаючись, таким чином, кардинально «лікувати» прояви дискомфорту, страху, сорому, паніки, відчуття неповноцінності, що проявляються у них при перебуванні в соціумі.

Зазвичай хікікоморі – це утриманці, які проживають разом з батьками. У багатьох випадках батьки ненавмисно підтримують соціальну ізоляцію своїх дітей, бо не можуть або не хочуть усвідомити проблему, зрозуміти всю серйозність ситуації. Як наслідок, хікікоморі днями безвилазно сидять вдома, роками, а японські дослідники наводять приклади, що іноді й десятиліттями, не виходячи зі своєї кімнати. Симптоматичним є розпорядок дня хікікоморі: вони більше дотримуються образу, притаманного нічним істотам, а саме – сплять вдень, а ночами занурюються у віртуальну реальність, переглядають фільми, читають або ж просто сидять, втупившись у стіну. Задача батьків – постачати усе необхідне для подібного існування (в буквальному сенсі батьки годують хікікоморі, залишаючи їжу під дверима кімнати, в якій існує їхня дитина). Іноді вночі, коли всі вже сплять, хікікоморі, на кшталт тарганів, непомітно все ж таки можуть прокрадатися на кухню за їжею. Деякі хікікоморі живуть окремо від батьків, тому вони вимушені глибокої ночі виходити з власної «фортеці» заради купівлі речей, необхідних для існування. Зрозуміло, що такий стан декомунікації й відлюдкуватість відбиваються на психіці хікікоморі.

Досить часто хікікоморі є об'єктами власної злості та агресії. Вони, як правило, звинувачуючи себе у дефектності, наносять самопоранення, вчиняють спроби суїциду. Крім того, частішають випадки, коли жертвами агресії хікікоморі стають їхні власні батьки, особливо якщо останні наполягають на зміні життєвої позиції й змушують дітей знаходити зайняття поза кімнатою. Практики і журналісти все більше виказує занепокоєння, що на аутоагресії та агресії стосовно батьків хікікоморі не зупиняються, продукуючи насильницькі дії стосовно й інших членів суспільства.

Хікікоморі переорієнтовуються з активного образу життя на пасивний, інертний й, намагаючись повністю уникнути зовнішніх впливів, замикаються в собі. Хікікоморі виключно споживають й накопичують ресурси, блокуючи їхній вихід на ззовні. Природно, що такий процес усамітнення, як й перехід до дауншифтингу, не відбувається раптово. До того як молода людина закриє двері своєї кімнати і стане хікікоморі, вона крок за кроком йде шляхом в напрямку до абсолютної соціальної ізоляції. Майбутні хікікоморі відчують соціальний тиск спочатку через підвищену вимогливість батьків, з часом, через цькування, приниження, образи в школі та ігнорування однолітків, батьківський тиск доповнюється соціальним. Підсумком стає те, що після закінчення навчання молоді люди усвідомлюють, що їм дуже важко дотримуватися соціальних вимог та стереотипу щодо успішності: вчитися все складніше, а шансів отримати роботу – все менше. Не встигнувши сформуватися як особистість, вони не можуть відрізнити сукупність своїх «соціальних ролей», до якої суспільство висуває дуже високі вимоги, від дійсно свого селфу.

Особи з синдромом хікікоморі є прикладом соціального атому сконцентрованому на селфі з виключенням Інших. Хікікоморі демонструють собою екстремальний вид абсолютної самотності зразка «селф VS. світ». Суб'єкт, носій синдрому хікікоморі, не здатний розібратися в самому себе та власному відношенні до світу. Подібна плутанина провокує тотальну внутрішню дисгармонію, причиною якої проголошується неповноцінна, ворожа селфу світобудова, до якої він закинутий поза власним бажанням.

В якості *підсумків* підрозділу зазначимо наступне. Людина в стані соціальної девіталізації поєднує в собі пошуки близькості й бажання незалежності. Вона прагне об'єднання з іншими та бажає зберегти власну унікальність. Гармонізувати ці дві тенденції вдається далеко не кожному. Ще складніше це зробити в ситуації, коли індивід втратив відчуття межі й позбувся здатності до соціальної рівноваги. Вдаючись до екстремальності, як носія образу найкращої терапії у боротьбі з сучасним соціальним простором, індивід доволі часто перетинає невидиму межу між дозволеним і забороненим. Це є основним фактором, який підштовхує людину до пошуків нео-варіацій життя. Наділення екстремальності цінності є, як правило, варіантом акцентування уваги на чомусь більш значимому. До екстремальних й, одночасно новітніх поведінкових і життєдіяльних форм можна віднести феномен дауншифтингу та синдром хікікоморі.

Дауншифтинг і хікікоморі є видами добровільної відмови індивідів від логіки суспільства споживання, цінуючого швидкість, витривалість й ігноруючого індивідуальне. Дауншифтери й хікікоморі віддають перевагу життю із мінімальними витратами життєвої енергії в соціальному просторі. Існування за подібних умов дійсно може сприяти покращенню якості життя. Позитивний досвід життя деяких дауншифтерів й демонструє, що відмова від необґрунтовано високих витрат і часткове зменшення доходу не є суто негативним явищем. Тож, у принципі, дауншифтинг, не зважаючи на явне дистанціювання від соціально-схвальної системи цінностей, може бути обраний в якості варіанту життя при переході до (пост)матеріального суспільства, орієнтованого на соціально-цінні й, одночасно, духовні цілі. Останнього не можна сказати про хікікоморі, спосіб життя яких виглядає більше як утриманство й соціальне паразитування. Хікікоморі на протигагу дауншифтерам не тільки інертні й пасивні стосовно соціуму, вони так само інертні й пасивні стосовно власного селфу й стосовно усього світу, а це загрожує їм спочатку соціальною смертю, а в підсумку й біологічною.

ВИСНОВКИ ДО 4 РОЗДІЛУ

Соціально вітальна людина пов'язана з іншими множинністю зв'язків: соціальних, психологічних, емоційних, економічних та ін. Усі вони формують той комунікативний простір в якому людина живе. Сучасний комунікаційний простір є більш ускладненим і більш вимогливим щодо навичок і вмінь, якими має володіти соціально вітальна людина володіє й які має демонструвати в процесі комунікації. Комунікаційний простір є сукупністю комунікаційних полів окремих індивідів й його якості, відповідно, залежать від того якими є ці поля, а вони здебільшого деформовані.

В принципі, можна вважати, що деформація комунікаційного поля індивіда є результатом перевантаженості різними проблемами. Проте, не можна забувати про явище розростання потужних потоків інформації, що знецінює повсякденне життя людини й підштовхує до реалізації бажання втечі за межі соціального простору. На межі XX-XXI ст. індивід все частіше намагається випасти із комунікаційного простору соціуму й бажає відгородитися глухою стіною від оточуючих. Така відмова від контактів часто йде паралельно до більш глибокого занурення у віртуальну реальність чи долучення до інших видів залежностей. Також, деформація комунікаційного поля, а конкретно невміння, небажання або просто нездатність до обробки та використання отриманої інформації, призводять до поширення в комунікаційному просторі феномену «мовчання», або як його визначив М. Мамардашвілі «не говоріння з суспільством». Подібне «мовчання» створює небезпеку для подальшого існування як самого комунікаційного простору, так і соціального простору, яке є мережею комунікаційних зв'язків, а випадіння людини з цієї мережі може спричинити руйнацію самого соціального простору.

Розпад структур міжособистісних відносин призводить до відриву індивідів від світу соціального оточення, тож при аналізі епіфеномену соціальної девіталізації особистості необхідно вести мову про появу орієнтації на самотність. Можна сказати, що глобалізований соціальний простір завдяки урбанізації та цінуванню автономізації, в більшості, є прикладом існування соціальних агре-

гатів у формі індивідуальних атомів, позбавлених «оплотнення іншими» (Г. Тульчинський) і зорієнтованих на самотність.

Серйозну роль в поширенні на межі XX-XXI ст. орієнтації на самотнє існування грає стимулювання соціумом погоні за досягненням успіху. Людина готова жити «соло», адже життя на самоті є більш різноманітним, комфортним й таким, яке в певному сенсі є запорукою успіху, гарантом її конкурентоздатності й мобільності. Одночасно, орієнтація на самотність означає абсолютну сконцентрованість особи на власному селфі з максимально допустимим відстороненням від соціально-затребуваного та соціально-традиційного життя. Орієнтація на самотність також сигналізує про існування проблеми з трансцендентністю, що й демонструє зростання кількості людей, в житті яких трансценденція займає одну з нижчих смислових позицій. У момент трансценденції селф, як частково-заповнена сутність, прагне до повноти, але анестезована людина не готова й не бажає глибоких переживань. Це не означає, що бажання повноти, що присутнє в селфі зникає, воно просто переходить в інші форми й людина наповнює себе алкоголем, наркотиками, швидкоплинними стосунками.

Яким би чином не цінувалася й не культивувалася самотність та явна втеча за межі соціального простору все одно розглядається як соціально небезпечне явище. По-перше, сам соціальний простір боїться самотніх індивідів, а по-друге, в більшості, індивіди не вміють користуватися самотністю й не усвідомлюють, що втеча у самотність є втечею від себе. Людина не може віднайти відповіді на життєво важливі питання, що її турбують, й змушена все більше зосереджуватися на чомусь, що не сприяє її подальшому існуванню. Орієнтація на самотність у кореляції до соціальної девіталізації особистості небезпечна ще й тим, що при збільшенні кількості самотніх людей у суспільстві зменшується життєздатність самого соціального простору.

Орієнтація на самотність є також, на нашу думку, показником того, що людина шукає якихось нових образів життя, які дозволять їй поєднати такі омріяні пошуки близькості й бажання незалежності. Вона прагне об'єднання з іншими та бажає зберегти власну унікальність, а це вдається далеко не кожно-

му. Ще складніше подібне зробити в ситуації втрати відчуття межі, яка спостерігається при соціальній девіталізації особистості.

Одними з відшуканих індивідами, орієнтованими на самотність та дистанціювання від соціального простору, образів нео-життя здаються дауншифтинг і хікікоморі. Дауншифтери й хікікоморі втікають від соціального простору згідно власного вектору руху. Перші – знижують запити й потреби, віддаючи перевагу мінімальній соціальній активності, а друга група людей – взагалі відмовляється від комунікації зі світом й практично увесь свій час проводить виключно в межах власних помешкань. Виходячи з цього, дауншифтинг, попри наявність дистанціювання від системи соціально-схвальних цінностей, може бути обраний в якості варіанту життя при переході до (пост)матеріального соціального простору, орієнтованого на певний набір духовних цілей. Однак, зазначене не може стосуватися життя хікікоморі, спосіб існування яких виглядає як утриманство й соціальне паразитування й тому є більше демонстрацією проявів соціальної авітальності, ніж соціальної девіталізації.

РОЗДІЛ 5

СОЦІАЛЬНА ДЕВІТАЛІЗАЦІЯ З ПОЗИЦІЇ ПРАКСЕОЛОГІЧНОГО ПІДХОДУ

5.1. Чинники подолання соціокультурної девіталізації в контексті української філософії вітаїзму

Як вже було відзначено, особливої тональності функціонуванню сучасного соціального простору додає те, що життя людини та її дії усе більше віддаляються від інституціоналізованих і легітимних колективних форм. Звісно, що такий стан речей не може не викликати в соціумі спротиву, адже він не готовий добровільно позбутися життєво важливої енергії, тим паче, що соціум, за словами Ж. Бодрійяра, існує лише винятково за рахунок «вкраденої» енергії [47, с.248]. Закономірним у даному сенсі є те, що, як тільки-но особистість виказує намір виходу за межі встановленого зводу правил, позначеного як «соціальний простір», на неї обрушується сила суспільного тиску, яка іноді може навіть набувати форми фізичного впливу. Суспільний тиск, у свою чергу, детермінує зворотну за вектором дії силу: чим сильніше соціальний простір тяжіє контролювати індивіда, тим дужчим стає його бажання втечі за визначені межі.

У попередніх розділах вже зазначалося, що епіфеномен соціальної девіталізації особистості є показником деформації системи соціальних зв'язків. До сказаного додамо, що соціальна девіталізація особистості є також маркером активізації сумнівів, пошуків, які часто закінчуються переорієнтацією людини на завдання шкоди самій собі. Останнє, іноді навіть у формі епідемій, як вже також було зазначено, вже фіксувалося в переломні моменти історії людства, проте нова форма прояву стає реакцією на виклики й еклектику доби Модерну. Неодноразово описувана дослідниками еклектичність Модерну та його пост-форми проявляється у збиранні в мудровану за конструкцією цілісність відомих людству феноменів. Вказана якість дала науковцям підставу вважати, що Модерн став «часом закінчень і початків [22, с.5]». Саме в його просторово-

часовому середовищі доволі важко стало з розмежуванням точок початку/закінчення соціальних процесів.

Важливим у цій ситуації є визначення певного проміжку «до початку», який позначає стан після минулого/кінця. Вказаний проміжок є туманним із багатьох ракурсів: минуле/теперішнє, вже закінчилося/вже почалося та ін. Найбільш незрозумілою є сама позиція «стану починання» і його відміна в «стані продовження». Однак, «все стійко тривале й триваюче є живим в своєму продовженні продовженням починань [22, с.7]», тому цей поворот до начал є схожим на пригадування того, що було, того, що періодично набуває значення «важливо». Особливу актуальність отримують, зазвичай, ті пригадування, які стосуються ідей, виказаних у схожих соціальних ситуаціях минулого.

Поєднання потягу Модерну до реставрації призабутого й синтезування різноякісного матеріалу заради отримання нових форм стало визначальною рисою філософського дискурсу ХХ ст. Однією з таких новацій Модерну, відзначеною дослідниками, виявилась та нова форма, яка з'явилася внаслідок химерного переплетіння філософії й художньої літератури. Як відомо, література і філософія презентують собою різні форми духовного освоєння світу і мовної практики. Переплетіння цих двох форм було санкціоноване заради досягнення однієї мети: більш глибокого й різнопланового відображення основних екзистенційних проблем зламу століть, соціальних формацій чи світоглядів. Завдяки синтезу філософії й літератури вдалося досягнути необхідної глибини у сфері людинознавства, бо така глибина розкривається за рахунок тієї невидимої межі, що начебто роз'єднує філософію та літературу й, одночасно, виступає межею їх об'єднання, дозволяючи взаємодоповнювати одна одну, створюючи новий контекст.

Асиміляція жанрів, які утворені на межі між літературою та філософією можна назвати тим «філософським трендом» ХХ-ХХІ ст., в рамках якого основні світоглядні та екзистенційні ідеї презентуються «тілом» художнього твору (А. Камю, Ж.-П. Сартр, У. Еко та ін.). В якості пояснення популярності звернення науковців до такого засобу озвучення ідей можна навести позицію Нобе-

левського лауреата Б. Рассела, який в «Автобіографії» розмірковуючи про власні літературні спроби, в першу чергу, відзначав їхній рятівний характер. Для Рассела літературні експерименти стали порятунком й звільненням від тих невимовлених почуттів і думок, що доволі складно піддавалися раціональному поясненню. Другим позитивним моментом для Рассела був прогностичний потенціал літератури. Вчений вважав її за той механізм, який дозволяє «попереджати про небезпеки, що можуть як відбутися, так і не відбутися у найближчому майбутньому [431, с.506]». Тож, попереджаючи, науковець має надію, що людство зробить якість дії й не допустить реалізації негативу.

Вкажімо ще на один момент, важливий для розуміння й винесення оціночного судження щодо синтезу філософії та літератури. М. Розанова, аналізуючи тенденцію перетікання філософії в межову сферу словесності, вказує, що такий акт абсолютно не означає для філософії самопозбавлення власного предмету [277, с.204]. Поділяючи це положення зазначимо, що подібне взаємопроникнення сприяє кращому розумінню людського селфу й процесам, які його стосуються.

Вказаний ефект досягається за рахунок того, що літературні твори виступають оптимальним засобом долучення до чужого досвіду, а тому вони краще ніж філософські трактати допомагають індивідові відрефлексувати власні проблеми, досягаючи рівноваги між сенсом і абсурдом, між впорядкованістю і хаосом. Література, створюючи цілісні образи, на даний момент є практично універсальним інструментом, який займається «перевіркою реальності» (В. Подорога). Крім того, ми переконані, що сенситивність художника/митця краще розвинута й здатна більш швидко реагувати на ледь помітні тенденції в суспільстві, ніж у будь-якого іншого фахівця гуманітарної сфери. Однак, дана теза зовсім не означає те, що література визнається нами домінуючою формою, а філософія займає позицію підпорядкування.

Істина, що «в світі не має нічого світлого без тіні» [261, с.477] змушує окрім переваг й позитивності вказати на негативні наслідки переплетіння філософії й літератури. Негативність поєднання не завжди такою сприймається,

проте введення філософських рефлексій в тканину літературних творів створює перепони при побудові стрункої, несуперечливої світоглядної системи та викликає доволі бурхливі дискусії й складнощі при намаганні однозначної інтерпретації суджень, виказаних героями, як ретрансляторами ідей автора. Вказана складність різночитання й дискусійності є відмітною рисою більшості філософських течій ХХ ст., й, зокрема, філософії вітаїзму, представлені доробком українських діячів М. Хвильового, І. Багряного, М. Євшана, Г. Епіка, Є. Маланюка, В. Підмогильного, О. Ольжича, У. Самчука, Ю. Яновського та багатьох інших.

Дана течія в українській філософській думці цікава рядом моментів, які в новітній час, в силу соціальних трансформацій в українському соціумі, отримали новий сплеск актуальності. До того ж, вітаїсти намагалися надати поради, які б дозволили людині межового соціуму, перебуваючи в маргінальному становищі, зберегти життєві сили й не розчаруватися в соціальному просторі. Вказане є винятково цінним для даного дослідження, адже ми намагаємося описати алгоритм дій, результативних при вживанні заходів щодо гальмування темпів розповсюдження соціальної девіталізації особистості як процесу та епіфеномену. Отже, почнемо з виділення загальних рис вітаїзму.

По-перше, представники вітаїзму мали ґрунтовне знайомство зі сферою тогочасних філософських ідей та течій. Це позначилося на світоглядних переконаннях і відобразилося на характері побудови матеріалу у відстоюваних ідеях. У доробку представників вітаїзму особливо відчувається вплив ідей філософії життя. Вітаїсти, дотримуючись кола питань, окресленого представниками філософії життя, сконцентрували свої зусилля на розв'язанні проблеми кризи життєвої сили, активності, відповідальності й моральності. Беззаперечним авторитетом для вітаїстів був Ф. Ніцше і його позиція, що світ потребує культу життєствердного, сильного, здорового начала. Цей аспект спадщини вітаїстів достатньо детально був описаний українським філологом Л. Кавун. Дослідниця акцентувала увагу на тому, що етапи становлення людини в працях представників даної течії є повторенням етапів еволюціонування класичного доктора

Фауста: «невдоволення дійсністю, розрив із минулим буттям, горда самотність, намагання наблизитись до “істини пізнання” [142, с.174]».

Крім ніцшеанського впливу у вітаїстичних творах можна також побачити кореляцію з бергсонівською концепцією «життєвого пориву» (наприклад, у роботах М. Хвильового). Якщо вести мову про відчуття приналежності до «втраченого покоління», яке доволі часто присутнє в творах вітаїстів, то в даній позиції відчувається орієнтація на принципи та положення раціовіталізму Х. Ортеги-і-Гассета, а крім того можна побачити вплив фрейдівського психоаналізу на світогляд деяких письменників-вітаїстів, зокрема, В. Підмогильного.

По-друге, філософія вітаїзму є прикладом системи, яку взагалі дуже важко номінувати «філософія». Вона більше є стилем або типом свідомості. Про що власне і говорив головний ідеолог даного напрямку *Микола Хвильовий*. Він у «Камо грядеші», обґрунтовуючи започатковану течію, спочатку пише, що ніколи не претендував на «звання критика, ідеолога, чи то лідера, а тим паче – філософа» [357, с.116], а по ходу вже конкретизує і уточнює, що уся вкладена ним у поняття вітаїзму філософія «складається з елементарних істин – ясних і давно відомих [357, с.116]». Уважний погляд на вітаїзм дозволяє вести мову про те, що він представляє собою систему ідіом, які згідно прописаних правил формують текстуру думки про сили життєвості та незнищенності духу української нації. Для вітаїстів цілком природним було похідне з цього переконання, що виживання нації неможливе без повноправного життя окремої особистості, а виживання останньої імовірно якщо індивід активний, вільний, здатний до боротьби й має можливість обирати й рухатися, згідно ризоматичного принципу, одним з множини наданих соціумом «коридорів для пересування» (Ж. Делез, Ф. Гваттарі).

Існує одна ремарка щодо назви течії. Пояснюючи причину її номінування як «вітаїзм», Хвильовий робить, як на його думку, дуже важливий крок. Він виокреслює літеру «л», чим, як йому здається, чітко відмежовує «біологічний віталізм» від вітаїзму, упереджає помилки та плутанину й окреслює коло основних проблем розгляду. Конкретизуючи сказане, треба вказати, що Хвильовий не

просто говорить про «вітаїзм», він веде мову про «активний романтизм» і «романтику вітаїзму». Чому саме романтизм для Хвильового став виразником суті започаткованої ним в 20-30-ті рр. ХХ ст. течії?

Першим аргументом, який був наведений Хвильовим став той, що романтична доба завжди йде на переломі, на межі. Звідси випливає, що людина цієї доби теж більшу частину життя перебуває в межовій ситуації.

В якості другого аргументу можна навести переконання Хвильового, що романтика виражається у певній душевно-емоційній настроєності окремої особистості. Романтизм визнає постійну присутність пориву у особистості до нового, таємничого, а тому він також визнає схильність до ризику. Дане переконання було особливо важливим для Хвильового, адже, за його думкою, настав час суми «споглядання, нового світовідчуження, нових складних вібрацій, а отже це вимагає нових образів життя» [357, с.104], які не завжди можна вважати соціально-прийнятними чи соціально-схвалюваними.

Останній аргумент. Романтизм, із його здатністю до парадоксального поєднання, є носієм вічних пізнавальних пошуків забарвлених чуттєвим відношенням до пізнаного. Тому-то, Хвильовий був переконаний, а його наслідувачі підтримали цю лінію, що виключно романтизму вдається поєднувати дві важливі речі, які характеризують людину як вищу істоту: «розум» та «сенситивність» («чуттєвість»). Про гармонійність, рівнозначність даного поєднання не йдеться, бо «розум повинен керувати почуттями» [358, с.145], а почуття мають бути, щоб розуму було чим керувати.

По-третє. Намагання зберегти баланс на межі література/філософія та гармонійно поєднувати різні елементи у цілісність твору дало свої результати й дозволяє вести мову про те, що парадигма вітаїзму представляє собою один із варіантів плюралістично-філософської системи, яка здатна поєднувати здавалося б непоєднуване, як в філософському плані, так і в плані засобів вираження. У даному випадку відбувається синтез язичництва з християнством, елементів релігійного, наукового мислення, мистецтва та повсякденного життя. Останнє також проілюструємо доробком М. Хвильового, в основу якого вперше в україн-

ській літературі була покладена fuga. Використання музичної форми сприяло відходу від затвердженої традиційної композиційної лінії й дозволило письменнику наповнювати твори позасюжетними елементами на зразок листів, філософських міркувань тощо (див., наприклад, «Редактор Карк»). Такий прийом надав можливість Хвильовому продемонструвати, а читачеві відчутти, реальність суперечливої організації життя й те, що індивідуальне існування є різним й по-різному проявляється.

Хвильовий користувався беззаперечним авторитетом серед вітаїстів, тому можна легко прослідкувати елементи його наслідування в їхньому доробку. Вплетіння представниками вітаїзму філософської рефлексії в художню тканину, як правило, було органічним й не виглядало інорідним на загальному фоні роману, повісті чи вірша. Навпаки, саме через присутність філософської складової утворювалося цікаве «мереживо» із тих «двох ліній, із двох тональностей» [86, с.176], які не тільки відповідали одна одній, доповнюючи одна одну, але водночас боролися й знаходилися в найтіснішій та найважливішій взаємодії й взаємозв'язку, надаючи можливість читачеві не тільки аналізувати, порівнювати, але отримувати таку омріяну свободу вибору.

Четвертою рисою філософії вітаїзму є те, що вона, як течія, не має однозначної власне розробленої методологічної складової, адже, нагадаймо, вона зосереджена не в межах філософських трактатів, а в площині художньої літератури та частково публіцистики. Однак, брак методологічного елемента не позбавляє цінності дану течію, а навпаки генерує певний відтінок. Справа в тому, що найбільш важливою й складною проблемою для вітаїстів була визнана людина. Враховуючи, що людина є носієм індивідуальних рис і якостей, то вона вимагає такого ж індивідуального підходу до вивчення, а тому й методи вивчення обираються в залежності від кожного конкретного випадку. Єдиним, що поєднує застосовані вітаїстами методи, здається бажання сформувати навколо людини ауру ідей, суть яких одна – бути орієнтирами при побудові досконалого світу в майбутньому.

В якості *п'ятої риси* можна назвати те, що представники філософії вітаїзму не намагалися оперувати поняттями, які через абсолютну раціональність виглядали без-образними, а віддавали першість концептам. Перевага концептів над поняттями сконцентрована в їхньому потенціалі підтримки життєвої сили, адже «концепти не тільки мисляться, вони переживаються. Вони – предмет емоцій, симпатій і антипатій, а іноді й зіткнень [298, с.4]». Зроблений вітаїстами вибір на користь концептів став ще однією складністю для науковців, адже їх використання позбавило дослідників можливості побудови чіткої ієрархічної піраміди об'єктів від яких залежить успішність розвитку/збереження життєвості героїв.

Складності для одних створюють переваги для інших. Відсутність систематизованого комплексу понять в філософії вітаїзму приховує ту стихію життя, яка не піддається розкриттю сухими раціоналістичними визначеннями, але яку добре передає художній опис. Презентація душевних переживань художніми засобами стала тією цінною знахідкою, яка дозволила вітаїстам наблизити душевний стан читача до потрібного налаштування на переживання Інших. Й це було винятково важливо, бо час коли представники вітаїзму змагаються з соціокультурними проблемами доступними для них засобами характеризується любоводрама як «час черствіння душ».

Останнє, що впливає з попередніх пунктів. Часто здається, що вітаїсти перебувають у хаосі думок й не мають однастайних оцінок того чи іншого процесу/феномену, яким наповнене життя індивідів. Такий хаос й коливання від одного до протилежного полюсу оцінок у одного й того ж автора протягом одного твору має логічно пояснювану основу. Знов таки, звертаючись до ідей ідеолога вітаїзму Хвильового можна побачити, що він вважав, що в хаосі завжди визріває нова гармонія, закладена в нього самою його суттю, а значить потрібен лише час, сприятливі умови, бажання автора і достатній рівень розвитку розумових здібностей читача (за переконанням М. Хвильового романтика вітаїзму є течіє виключно «для розвинених інтелектів [357, с.104]»). Насправді присутність протилежностей, як й суперечливих оцінок, дозволяє додати кольорової

гами процесу/феномену й тим самим, знов-таки, надає читачеві не тільки право вибору, а й пропонує матеріал для роздумів.

Окрім зазначених вище положень знайомство з філософією вітаїзму викликає ряд непорозумінь. Перша неясність з якою стикається читач, пов'язана з визначенням позиції людини в системі координат соціального простору. Так, на думку Хвильового індивід стає величнішим якщо дотримується настанов соціуму й перебуває там, де сконцентрована більшість. Одначе, це не означає, що письменник відстоює тезу «вітаїзм віддає перевагу масі». Навпаки, вітаїзм є антагонізмом масовості. Маса, на переконання Хвильового, є детермінантою підміни глибини індивідуального існування соціальними іграми й це небезпечно, адже людина не завжди здатна зберігати рівновагу між індивідуальним й соціальним. Хвильовий не тільки наполягає на важливості переживання глибини індивідом, але звертає увагу на важливість в цьому моменті дотримання ідеалів протяжності як умови збереження ланцюга «минуле-майбутнє».

Для Хвильового протяжність не означає цупкого тримання за минуле, застаріле. Навпаки, відмова від застарілого в уявленні Хвильового грає важливу роль у подальшому активному житті, бо через неї втрачається «якір», який тягне в смертельно небезпечну прірву й позбавляє можливості рухатися вгору драбиною життєвого успіху. Для Хвильового протяжність – це процес руху, це активність, динаміка, які заперечують статичність повсякденного життя й відстоюють обов'язковість, життєву доцільність соціальних дій. Протяжність дозволяє визначити яким чином теперішнє виходить з минулого й скеровується в майбутнє. Це також означає, що ігнорування й абсолютна відмова від минулого визнаються за смертельно небезпечну помилку.

Отже, вітаїстами минулому була відведена одна з важливих ролей в соціально активному житті індивідів, про що буде сказано далі.

Друге непорозуміння може виникнути при намаганні з'ясувати місце активної соціальної позиції в житті людини. В цілому, вітаїсти повністю наслідують принцип життєвої важливості соціальної активності. Так, М. Хвильовий в «Камо гредеші» звертає увагу, що вітаїзм є стилем боротьби й перемоги моти-

вів, а активність, в тій чи іншій формі, присутня завжди й є необхідним механізмом для соціального виживання. Утім, попередимо, активність для представників вітаїзму зовсім не дорівнює нестримній емоційності, спонтанності. Так на прикладі чотирьох спроб самогубства одного з героїв «Повісті про санітарну зону», Хвильовий намагається звернути увагу, що жадоба до дій у індивідів повинна *бути розумно обмеженою* й демонструвати попадання в норму та її оптимум. Саме оптимум дозволяє надавати вибір й детермінувати потрібного динамізму життю, але не дозволяє виходити на територію патології, де полюсами є гіперактивність й бездіяльність.

Здається бездіяльність отримує якість негативності та вона теж має двоїсту природу. М. Хвильовий розуміє це й показує, що за структурою час людського життя припускає певні проміжки пасивності. Більш того, для життя людини такі проміжки конче потрібні, адже вони є часом для усвідомлення та переживання того, що відбувається, того що й є життям. Заперечення моментів споглядальності й пасивності щодо соціуму й світу на думку вітаїстів є небезпечним тим, що безперервне «будуй життя» не передбачає «пізнавай», а «будуй без пізнання» – це безглузда активність, яка окрім втоми і нудьги не приносить нічого корисного ані індивіду, ані соціальному простору.

Відтак, індивід мусить протягом життя якусь його частину перебувати в стані вибору між соціальною активністю й пасивністю, чергуючи їх заради досягнення певних результатів в житті.

Вітаїсти обстоювали також тезу, що суспільство й індивід є взаємокорисними один одному. Знов-таки звертаємося до доробка ідеолога вітаїзму. В публіцистичних та літературних творах Хвильовий поетапно виводить концепцію «громадянської людини». Роль такої людини, за Хвильовим, полягає в тому, щоб бути двигуном змін у соціальному просторі [357, с.104]. Водночас, він відзначає, що людина постійно коливається між феноменами «група/самотність», «меланхолія/активність», «нудьга/веселощі» та ін., а тому вона приховує за собою той тип, соціальне значення якого провокує додаткову групу суперечностей. Визнаючи важливість й важкість виконання завдання з активізації соціаль-

ного простору, Хвильовий відмічає, що надто соціально активна людина поступово деградує в частині людськості. Так, в «Я (Романтика)» Хвильовий виписує образ представника суспільства – дегенерата, неповноцінного й бездумного через фанатизм при відстоюванні соціальних інтересів. Виводячи образи соціальних людей для яких суспільне значить більше, ніж індивідуальне/людське, письменник виступає противником того образу людини, фіксацію якого було розпочато ще на зламі 20-х рр. ХХ ст. й якій в сучасній термінології звучить як «light», означаючи атомізацію, легкість відносин, самотність. Й тут виникає чи не головне питання, яке так і залишилося до сьогоднішнього дня невирішеним: що є більш життєво енергодатним для людини – індивідуальне чи соціальне, життя на самоті чи в групі?

В іншому творі Хвильовий виписує здається ідеальну модель соціального простору. «Санаторна зона» – фактично представляє собою той простір, в межах якого здається присутнє те бажане соціальне, яке надає свободу дій. Однак, латентна режимність перебування в ньому більше відповідає категорії «існування», ніж «життя». Більш того, санкціонований соціумом затяжний стан аномії через нівелювання цементуючих цінностей (для героїв Хвильового це була «лежанка» час коли усі повинні бути в одному місці й разом відпочивати) позбавив індивідів необхідності спілкування та контактування між собою, чим ще значніше позначив відсутність життя на користь факту існування. Тому-то закономірною для індивіда стає й розплата у вигляді поширення серед станів нудьги, відчаю, відчуття абсолютної самотності тощо.

Взагалі, драматичний мотив дисгармонійності в людських стосунках, «неконтактності» час від часу звучить у творах усіх представників вітаїзму. Знов-таки, звертаючись до доробку ідеолога вітаїзму вкажімо, що Хвильового понад усе непокоїть перетворення людини на соціальну машину чи її елемент, адже на його переконання машинна байдужість в такому випадку пов'язується саме з проблемами комунікаційного характеру: «мені здається іноді що і я, і всі ми скоро розучимося промовляти один до одного, ми станемо машинізованими хижакими, чи хижими машинами [358, с.156]».

Втрата здатності до комунікації, як наслідок машинізації людини, стає на думку вітаїстів причиною породженого дискомфорту від самотності [див. на- прикл.: 261, с.320; 284, с.13]. Розглядаючи вказаний дискомфорт вони виказу- ють окрему стурбованість щодо появи в життєвому просторі людини тенденції зникнення романтичних стосунків. У цілому відношення до любові та прив'язаності має багато граней у представників вітаїзму. З одного боку, як і в романтизмі ХІХ ст., кохання визнається умовою життя й тоді воно отримує у вітаїзмі майже божественне, сакральне значення. Любов і кохання є тими орієн- тирами до яких прагнуть й які бажають мати, як це бажав Степан, герой «Міс- та» *Валеріана Підмогильного*. З іншого боку, любов неодноразово визнається героями вітаїстів у якості елемента необов'язкового, а іноді й зайвого та небез- печного для життя. Так з омріяного стану кохання доволі швидко переходить в іншу іпостась й тоді, як промовляє устами героя «На твердій землі» *Улас Сам- чук*, вона стає символом кари: «Не знаю, чому любов втілюють у вигляді Вене- ри, коли на ділі, це жорстокий Тома де Торквемада саме тоді, коли він допитує й палить відьом [284, с.71]». Й вже тоді шлюб, як вінець кохання, сприймається як феномен, що несе в собі загрозу перетворення з хазяїна власного життя на жертву Іншого. Ще однією рисою любові, є те, що ті, хто одружуються, зовсім не наївні, вони нещасні. Нещасні в силу того, що любов перетворилася на лю- бов двох тіл, а зовсім не душ, ознаками яких є «міськість» і матеріальність. Та- ким чином, відбувається перестановка акцентів в інтимних стосунках і близь- кість душ замінюється механікою тіла, а далі, поступово, окреслюються межі її поширення й місто не потрапляє в ареал її присутності, адже «любов не терпить свідків, у місті її годі позбутися [261, с.342]».

По ходу розвитку думок щодо кохання, вітаїсти відмічають не тільки тра- нсформацію образу любові, але й ведуть мову про її зникнення з ряду людських феноменів. Й тоді любов із романтичного почуття перетворюється на «довге алгебраїчне завдання, де після усіх зусиль, розкривши дужки, дістаєш нуль [261, с.503]». З часом справа доходить до того, до чого прирівняв В. Підмоги- льний любов – до черевик, до матеріального, того що має не тільки початок і

кінець, а й набуває форми прижиттєвої смерті: черевики можуть стояти в шафі багато років, проте, вони не цікавлять своїми якостями навіть володаря, бо для нього вони мертві. Наостанок ланцюг трансформацій любові закінчується відкриттям: «любов зникла, а на її місце стала праця» [261, с.342]. В момент такого відкриття на індивіда накочується самотність й порожнеча, яка поступово перетворюється на територію панування думки, що просто жити «людина абсолютно неспроможна» [261, с.369], а здатна лише жити за зразком затвердженим Іншими, та скоріше не жити, а виживати, намагаючись хоч-якось вирішити таку жахливу суперечність життя.

Вказані метаморфози, яких зазнала любов, ще більше підкреслили побоювання вітаїстів, що людина, перебуваючи у стані закоренілого матеріаліста, який «дедалі більше прихилився до одержі, як до художнього оформлення свого тіла» [261, с.451] й у якого «шлях до душі веде крізь тіло» [261, с.500], все частіше за характеристиками дорівнюється егоїстичному автоматі. Саме в той момент коли в центр світу індивіда стає егоїстичний селф, тоді його «людськість линяє, як гадюка. Тільки скидає духовне линовище куди з більшими муками, ніж гадюка фізична» [261, с.450]. В цьому факті представники вітаїзму вбачали найбільший ризик для життєвості людини, адже та особа, яка набуває видимість виключно через матеріальне поступово зникає, залишаючи по собі простір, що з часом трансформується в територію смерті. Зокрема, таку думку намагався донести до читача Підмогильний, описуючи, як при аналізі власних оповідань його герой приходять до страшного висновку, що «ніде протягом сотні сторінок не здибав він людини – того, що мчитьсся й прагне, що божевільні пориви зароджує в болі, <...> Навіщо ж ці твори, коли людське серце в них не б'ється? [261, с.507]».

Вище згаданим запитанням Підмогильний означив фундаментальну проблему над якої розмірковували вітаїсти. Він, як й інші представники течії, міркуючи над питаннями про джерела життєвої сили людини, паралельно шукав відповіді на причини її зникнення. Непокоячись щодо детермінант падіння вітальної сили людини, вітаїсти намагалися відстояти позицію, що відрив від ко-

ріння і «відсутність ґрунту» (духовного, соціального, національного) й виступає тим суттєвим фактором, який провокує відчуження індивіда від соціального середовища (див., наприклад, повість Г. Епіка «Без ґрунту»).

Ситуація відриву від основ, яку означили вітаїсти й яка на даний час також присутня в соціальному просторі, була визначена похідною від конфлікту «село/місто». По-перше, місто алегорично позначається як «череву звіра». Суть цієї алегорії така, що якщо індивід бажає жити в умовах урбанізованого соціального простору, то він повинен розчинитися в безодні натовпу й зникнути. Для вітаїстів місто стало метафоричним вираженням порожнечі й детермінантою відчуття зайвості у індивіда. По-друге, місто, мегаполіс номінується територією концентрації зла/смерті. «Город мертвий ... – пише М. Хвильовий, й продовжує, – Город причаївся ... Тьма [361, с.38]». На противагу місту, глибинка/сільська місцевість номінується територією, де «народжується справжнє» [358, с.158] і формується любов до життя. Проте, до такого висновку, як правило, приходять із часом, а спочатку, в момент переїзду до міста, внаслідок потрапляння під дію його чар, індивід відкидає й заперечує усе, що надавало сили й було ознакою «села».

Доволі змістовним у плані визначення етапів реконструкції цінності вкоріненості для життєвості людини є романи В. Підмогильного. Зазначимо, в філософській системі Підмогильного, на відміну від інших вітаїстів, більш відчутним і зримим є продовження двох ліній: а) лінії Шопенгауер-Ніцше щодо волі як визначника життя [261, с.519]; б) лінії психоаналітичної [261, с.523]. Слід брати також до уваги, що роман «Місто» в якомусь сенсі є саморефлексією та автобіографічним твором, адже певні лінії й події, які відбуваються в житті героя, мають співпадіння з подіями реального життя автора роману. Можна взяти на себе сміливість й припустити, що «Місто» є таким собі варіантом сповіді в душі психоаналізу.

Поділяючи погляди тих літературознавців (Л. Кавун, В. Мельник, Р. Мовчан), які вважають «Місто» рефлексією маргінального суспільства, наведемо власні аргументи на користь даної позиції. По-перше, місто в романі

представляє собою зону, яка випробовує моральні якості й стійкість героїв і, хоча є зоною деморалізаційною, але все одно це зона «між». По-друге, це зона яка постійно підштовхує до роздвоєння свідомості у осіб, які потрапляють в межі її дії (між минулим і теперішнім, між тілом і душею, між дотриманням норм та їх порушенням, між власними бажаннями та бажаннями оточення). По-третє, головний герой «Міста» сам розуміє, що він, як і деякі інші дійові особи роману, віднесений від одного берега, але не пристав до іншого. Такий «межовий» стан змушує його відчувати дискомфорт й шукати вихід із подібного становища. На жаль, деякі з героїв відшуковують й обирають найбільш протестний, однак найбільш доступний шлях виходу – самогубство.

Взагалі, сюжет роману побудований таким чином, що образ Степана здається, з одного боку, дуже добре виписаний, але, з іншого – позбавлений конкретності, адже, по суті, про що вже було сказано, є втіленням постійної боротьби між добром й злом, між сільським/природним і міським/автоматичним. Це відображено в багатьох деталях: Степан є типовим сільським хлопцем, сповненим життя представником «нового покоління», який мріє про яскраве майбутнє та, водночас, має невидимий зв'язок із минулим, з селом. Мріючи про краще життя, він розуміє, що без освіти воно є недосяжним, тому ним й було прийнято рішення про переїзд до міста, як центра концентрації знань.

Полишаючи село, місце де природно, в гармонії співіснують минуле й теперішнє, дійсне та уявне, Степан принципово не планує розривати зв'язки з ним, як з місцем, з яким у нього пов'язані певні плани й надії. Юнак вважає, що він легко перейде кордон село/місто й ступить на територію майбутнього, а втіливши всі свої плани й досягнувши поставлених перед поїздкою до міста цілей, він так само легко, без втрат, повернеться назад. У цьому моменті герой допускає головну помилку: він зовсім не уявляє, що місто/майбутнє лише «здалеку» виглядає спокусливо, а насправді воно давить людину, вичавлюючи з неї особистість, давить настільки, що позбавляє бажання активності [261, с.314]. На думку Степана, хоча місто й кидає індивіду виклик, проте також надає можли-

вість не тільки пізнати складнощі життя в ньому, але й відчутти його дивну красу.

Своє перебування в місті герой починає зі спроби розробки ряду правил, які мають допомогти побудувати нове життя. Основними правилами були проголошені «норма» й «розпорядок». Зіткнення з реальністю доволі швидко обрали правила переводить до категорії «не працює». Через вкорінення думки, що «він один серед сотні» [261, с.320] Степан втрачає оптимізм і, як й інші герої Підмогильного, усвідомлює, що для існування в нових умовах треба вчитися долати труднощі будь-яким засобами, не дотримуючись ані норм, ані розпорядку. Тож, бажання отримувати відчуття приємності від існування в соціальному просторі підштовхує індивіда спочатку до формулювання, а згодом й дотримання установки «роби те, що шкодить».

Отже, Степан стає такою ж зоною конфлікту добра й зла, як місто, на складову якого він перетворюється.

Треба сказати, що для вітаїстів вимушеність відмови від моральних імперативів виявилася одним із найболючих питань. Для М. Хвильового такий конфлікт був демонстрацією внутрішньої боротьби між індивідуальною/моральною й суспільною складовими особистості [361]. У новелі «Я (Романтика)» в якості морального сегменту селфу виступає образ Матері, який є виразником уособлення позбавляючої спокою «совісті». Хвильовий вибудовує сюжет таким чином, що підводить читача до умовиводу: щоб позбутися моральних терзань треба проявити акт агресії й рішитися піти на вбивство Матері/совісті. Акт такого вбивства стає символічним позначенням кінця розщепленості селфу головного героя. Водночас цей акт означає, що межу перейдено й ніщо і ніхто не здатний втримати людину в рамках норми. Для Хвильовий такий авторський прийом дозволив продемонструвати невдоволеність ситуацією, коли соціальний простір, використовуючи найогидніші засоби боротьби прагне «розправитися» над селфом [361, с.45]. Письменник підкреслює, що орієнтація виключно на соціальне є шляхом в нікуди, є рухом в порожнечу [361, с.46] та в бік людської деградації, про що вже було зазначено. Тим паче, що наслідування

вказаної установки щодо допустимості агресії доводить деяких індивідів до стану заперечення усього, що в просторі урбанізованого соціуму складає сутність існування.

Повертаючись до роману «Місто» зупинимось ще на одному моменті, в якому, як і в більшості творів вітаїстів, можна побачити присутність негативної позитивності. Місто для людини стає територією прозріння. Одним з перших відкриттів, зроблених Степаном, стало відкриття латентних якостей селфу, адже лише в місті він пережив розшарування, яке виглядало як «розкладання себе самого на можливі теми [261, с.350]». Не замислюючись до певного моменту про існування такої здатності, майже одразу після поселення в місті Степан інтуїтивно робить одну парадоксальну річ – він перейменовує себе, номінується іншим ім'ям, тим самим заперечуючи важливу частину власної ідентичності, ту яка вважалась єдино даною.

Відмова від власного імені стала першим кроком на шляху соціальної девіталізації. Можна припустити, що Степан поступово вловлює те, що місто, яке є уособленням соціального простору, виступає проти індивідуальності, адже віддає перевагу бездушним складовим. Поступово Степан також доходить до думки, що село стало йому чужим, а остаточний розрив зв'язків із минулим відбувається після того, як приходить розчарування в коханні. Тож, переключення з гармонізованого, розміреного життя на життя в надшвидкому темпі й з надпотужним домінування соціальної його частини над індивідуальною, не було вдалим. Занурившись у бурхливий потік міського життя, герой з часом відчув, що динаміка міського життя, «смикання» (В. Підмогильний) втомлює і гнітить й у нього з'являється усвідомлення, що місто планомірно починає його розчавлювати.

Активна діяльність, праця, теж не додають сили індивідові й він дедалі частіше усвідомлює, що його власне життя залишається деінде, де його нема. Це призводить до іншого відкриття. Герой Підмогильного встановлює для себе факт окремішності його життя стосовно нього самого. Юнак доходить висновку, що біганина в темпах міста позбавила його усього особистого, а тому «усі

радощі та жалі, що дають життю смак і принаду» [261, с.521] у його житті відсутні. Його життя стає ніби поділеним на дві частини: одна є соціальною й проживається в купі з Іншими, а друга, яка нічим не заповнена, залишається герою. Межею, що розділяє ці дві частини є дорога додому, до того помешкання що, як і місто, є мертвим [261, с.521].

Хоча не все так однозначно й можна сказати, що представлені вітаїстами помешкання так само суперечливі, як й їх володарі. Вони здаються і обжиті й в них присутнє життя, але, як правило, їм не притаманний локус дому, оскільки помешкання не може бути охарактеризоване як територія затишку, очікувань, приємних моментів й захисту. Для вітаїстів помешкання стає носієм сенсу занедбаності, покинутості та виразником самотності, герметичності існування. Оселі героїв вітаїстичних творів символізують місце, де відсутній зв'язок «минуле-майбутнє», а присутній вирваний фрагмент ланцюга «тут і тепер».

І в такий екзистенціальній ситуації у героя Підмогильного відбувається осяяння, він починає по-іншому розуміти навколишню дійсність. По-перше, відбувається відкриття факту, що людина живе не так, як заманеться. «Я сумне явище, – говорить поет Вігорський, рупор вітальних ідей в рамках «Міста». – На межі двох діб неминуче з'являються люди, що зависають як раз на грані, звідки видно далеко назад й ще далі вперед. Вони слабують на хворобу, якої люди жодної партії ніколи не прощають, – на гостроту зору. Найкращі слуги життя – засліплені й підсліпуваті. Вони бадьоро йдуть вперед, бо бачать те, що їм здається [261, с.519]». Й це при тому, що крайнощі визнаються небезпечними, тож гострий зір є таким самим лихом, як і сліпота, а щастя є недугою «душевної короткозорості [261, с.400]».

По-друге, більш лякаючим своєю правдою стало відкриття, що індивід перебуває в стані ілюзії, коли вважає себе вагомою й незамінною частиною спільноти. Пояснимо. Попри те, що герой «мав десятки знайомих і жодного друга, ходив поруч, та почував від усіх незмірну віддаль» [261, с.482] в реальності виявилось, що йому ні з ким розмовляти. Таке відкриття байдужості оточення шокувало Степана. Будемо справедливі, герой був одним із багатьох, він був

так само байдужим, як і його оточення. Більше того, купаючись у власному егоцентризмі, він зневажав людей за те, що «ніхто не примітив того великого пориву, яким він жив [261, с.509]». Саме в цьому основна складність й проблематичність урбанізованого типу життя. Перенасиченість території міста індивідами, світлом, звуками все одно приховує під собою добре відомий феномен «самотність» й тому не дозволяє віднайти те нове, що може стати свіжим повітрям. Як наслідок, містяни, через відсутність постійної можливості відкриття нового, перманентно відкривають для себе правду життя – вони самотні та їм нудно, аж до самогубства.

Усвідомлення цього прорахунку приходиться до індивіда не одразу, а, знов таки, лише з часом, коли амнезія стосовно коріння переростає в божевільний біль. Такий акт усвідомлення призводить до зміни в соціальному відчутті індивіда, який починає сприймати себе «стороннім тілом, що випадково потрапило всередину добре спрацьованого організму [261, с.409]». Звідси й відчуття зайвості, не затребуваності, сторонності. Отож, «рішучий у спільних справах, як невпевнений у власних» [261, с.483] індивід, поступово вкорінюючись у власному егоїзмі, зникає до того, що «хто себе сам любить, той подвоєний, а можна ще злитися з самим собою» [261, с.375] й в цьому навіть бачить певний шарм життя. В усіх ситуаціях ігнорування оточенням його активності, індивід починає відчувати глибоку образу, яка ще більше відштовхує його за межі соціального простору, породжуючи той вид відчуженості, який детермінований дефіцитом «ниточок життя»: «ні найпершого зв'язку, ні найпримітивнішої наступності [261, с.370]».

Проте, з цим відкриттям теж не все однозначно, адже, з одного боку, самотність гнітить, але з іншого – вона виглядає умовою для творчості, особливо для творчості життя. Тож, зникнення в нетрях міста, яке виглядає поразкою й проявом самознищення, стає основою й символом переродження. Такий умовивід, ілюстрований долями деяких з героїв вітаїстичних творів робиться цілком в дусі Ніцше, який відзначав, що в поразці латентно присутній імпульс для

саморозвитку. Тож, поразка потенційно має усі шанси перетворитися на перемогу.

По-третє. Не менш важливим щодо збереження життєвості в соціальному просторі стає відкриття факту, що життя є асиметрією з постійним балансуванням на межі. Треба нагадати, що коливання та збереження нестійкої рівноваги між ризиком і спокоєм, між добром і злом й є постійним рухом вперед, а існування у вирії виключно міського побутування таким рухом визнати важко. Воно, через те, що є уособленням зла, скоріше, є рухом за заданому соціальним простором колу. Тому-то не дивно, що одноманітність стає для героїв творів вітаїстів детермінантою висновку, що місто й існування в ньому обридли своїми рамками та умовами [261, с.397] й вимагають «провітрювання». При цьому, втомившись від темпів й одноманітності міського життя, людина починає розуміти одну просту ідею: життя цікаве, коли просте, і виключно в такому стані воно починає «кінець кінцем здаватись таємничим [261, с.477]». Усвідомивши останнє людина починає вести розмову не про мистецтво як таке, а про «мистецтво життя» [261, с.480], яке на думку деяких потребує дистанціювання від соціального простору у вигляді процесу, номінованого нами як «соціальна девіталізація особистості».

Ймовірно, що вдаючись до соціальної девіталізації, індивід інтуїтивно відчуває, що в ньому відбувається пробудження екзистенційних начал. Можна також припустити, що при соціальній девіталізації особистості, окрім вже вказаного, присутні описані вітаїстами краса й радість бунту. Бунт проти соціального простору починається із запитання: «Ти думаєш, що живеш?». Отримавши відповідь «ні, ти жеврієш» [261, с.123], людина набуває імпульс й визначає установку – «щоб не жевріти, треба щось робити». Але для того, щоб щось робити необхідно спочатку зробити перший крок – слід перетнути межу й стати в опозицію щодо соціального простору.

Опозиційність, як правило, не сприймається соціальним оточенням за розумний вчинок. Вітаїсти, розуміючи й відчуваючи це на власній долі, вважали, що така людина «*reduction ad absurdum*» [261, с.461] (доведена до безглуздя). Й

заради не допущення глибокого занурення в «божевілля» [261, с.451], окрім вказівок на слабкі місця людського життя на межі, вітаїсти окреслили ті елементи повсякденності, які здатні попередити втілення в реальність найстрашнішого прогнозу.

Першим, хто достатньо конкретно вказав на елементи, які здатні підсилювати вітаїстичну силу людини був все той же М. Хвильовий. До таких елементів він відніс красу, інтелект, намагання гармонізації духовних і матеріальних цінностей, здатність відчувати життя. Щодо останнього, то взагалі-то, він викликав найбільшу стурбованість, адже, як вважав Хвильовий, в ньому зосереджена одна з гострих проблем для життєвості індивіда. Більш за все діяча непокоїло те, що людина приміряє на себе роль «байдужого ведмедя» [358, с. 59], який своєю непередбаченістю й одночасно потенціалом небезпеки може в будь-який момент завдати шкоди оточенню.

Хвильовий, а за ним і інші вітаїсти, був переконаний, що поширення тенденції втрати чуттєвості є наслідком дії двох процесів. Першим був визнаний процес зростання стрімкості темпів життя. Другим процесом став процес перетворення людини на «машину» [див. 261, с.322; 358, с.79]. Останнє положення добре вкладається в загальну лінію побоювань провідних любомудрів того часу, неодноразово звертавших увагу громадськості на факт віднімання у людини соціальним простором кращих почуттів й перетворення її на механізм, що діє згідно заданого ззовні алгоритму. В. Підмогильний причиною трансформації людини в «міську машину» назвав «знищення людиною природнього в собі й навколо себе [261, с.461]». Позбавившись природнього, індивід, на думку Підмогильного, перетворився на «вправний автомат» [261, с.508]. Машина не є життєздатною, натомість людина – це істота, яка завдяки природній складовій здатна «думати й почувати [360, с.192]».

Окрім вказаного Хвильовим, можна назвати ще ряд чинників, які на переконання практично усіх вітаїстів дозволяють людині бути сповненою соціальної життєвості/вітальності й зберігати активність у соціальному просторі.

До них належать, по-перше, *розвинений інтелект та освіченість*. Занурення в індивідуальне при ігноруванні розумності стає тим фактором, який руйнує соціальну вітальність, не залишаючи шансу на її зростання і збереження. Нагадаймо вже сказане, а саме те, що при знайомстві з творчістю представників вітаїзму може скластися ілюзія, що вітаїсти неоднозначно ставляться до знань та інтелектуального розвитку. Наприклад, критикуючи представників Просвіти, Хвильовий наполягає на тому, що літературний діяч (письменник, поет, критик) повинен бути освіченим й мати суттєвий багаж теоретичних знань з різних сфер, а особливо зі сфери історії культури, літератури, філософії.

Однак, читання і знайомство з творами представників попередніх століть ще не дорівнює інтелекту, а тим паче не є показником його розвиненості. Воно також не обумовлює людське щастя. Так, наприклад, устами героїні «Повісті про санаторну зону» – сестри Катрі, Хвильовий говорить: «Знаєте, – сказала вона, – я за ніч проглинула мало не триста сторінок. Але я не відкрила жодної сторінки життя [358, с.114]». Так само як і Катря, герой «Міста», палко бажаючи отримати освіту, проживши якійсь час у вирії міста, почав втрачати інтерес до знань. Розчарування в книжній освіті, хоч навіть і такому важливому й цінному чужому досвіді, підштовхує до думки, що так «далі жити не можна» [358, с.120], тому треба вносити корективи і переорієнтуватись на «книгу власного життя [261, с.366]».

Взагалі, зневіра у тому, що освіта може покращити життя виявилася характерною рисою міркувань багатьох дійових осіб творів вітаїстів. Проте, розчарування настає не від самої освіти, а від розуміння, що надлишкова зарозумілість нерідко стає основою потрапляння в тенета ілюзій. Останнє навіть дає підставу герою В. Підмогильного стверджувати, що «мозок – ось найголовніший ворог людини [261, с.461]». Холодний інтелект робить людину непередбачуваною і невгамовною у вічних пошуках істини, а абсолютизація раціональності породжує негатив (імморалізм, тоталітаризм та ін.). Соціальний простір у результаті поширення такого раціоналізму й через провокування розростання загального при знищенні одиничного стає антигуманним.

Водночас, вказане твердження не треба розуміти буквально, як й те, що мозок і розум є ворогами людини. Ворогом для людини є мислення стереотипами й закостенілість розуму, тобто ті характеристики, які з'являються у людини, звиклої до аксіоматичності набутих знань. Крайній раціоналізм у даній проєкції є одним із факторів, що призводить до «соціальної девіталізації», адже окрім багажу відірваних від життя знань він нічого не дає. Можемо сказати, вітаїсти позасвідомо доходять до висновку, який був пізніше сформульований французьким філософом Ж.-Ф. Ліотаром: «Ми не можемо називати цей розвиток прогресом. Він вже не відповідає на запити, породжувані людськими потребами. Навпаки, складається враження, що результат й плоди цього розвитку постійно дестабілізують людську сутність, як соціальну, так і індивідуальну [197, с.108]».

Утім, у цілому і Хвильовий, і Підмогильний та інші вітаїсти переконані: розум й знання є умовою вітальності людини. Однак, не будь-які знання й освіта, а постійно поновлювані, ті які дозволяють людині самовдосконалюватися і краще адаптуватися до умов динамічного соціального простору. Таке знання має здатність до встановлення розумних меж й володіє потенціалом у перетворенні на охоронця життєвих сил: «Отже, на варті життя мусимо поставити розум. Він добрий, він усе приймає й пронизає. Він уміє спиратись на причини [261, с.490]». Умовою вдосконалення й оновлення знань визнається допитливий людський дух, який, як переконує Хвильовий, є головною умовою становлення громадської людини, яка і є уособленням соціально вітальної особистості. Стан втрати такої людської якості як «цікавість, невпинна жадоба знати й розуміти» [261, с.482] змушує Хвильового поміж рядків звертатися до читача: «не зупиняйся у власних пошуках й шукай».

Єдине, про що повинна пам'ятати людина, орієнтуючись на розум, так це те, що дилема природного й інтелектуального не може бути розв'язана на користь першого чи другого, як не може бути вирішена дилема тілесного й духовного в людині. Тільки внаслідок їх гармонізації можливе виживання індивідів.

Друге. *Опора на минуле*. Як вже зазначалося вище та як висловився дослідник романтики вітаїзму І. Дзюба, джерела життєвості вбачаються в поєднанні історичних потенціалів та історичної минувшини [114]. Й тут треба згадати про порожнечу, причини й наслідки якої ми вже аналізували в попередніх підрозділах. Найнебезпечнішою є порожнеча, яка, зазвичай, починає розгортатися непомітно, але потужно, захоплюючи все глибші куточки людської душі. В першу чергу порожнеча займає «територію» минулого, залишаючи простір для нудьги, болісності і руйнівності перебування в якій відзначають вітаїсти. Щоб цього не сталося Підмогильний наполягає на важливості «ревізії Предків» [261, с.347] й на важливості наявності у індивіда бажання/намагання зберігати рівновагу при поєднанні минулого і дійсного, необхідну для забезпечення наступності.

Проаналізувавши доробок вітаїстів, можна стверджувати, що вони добре розумілися на суті природи наступності. Наступність – це підготовка до нового на основі збереження й розвитку необхідного й доцільного старого. Тому-то, наприклад, У. Самчук й веде мову про те, що благородна старина є «початком й дає можливість мріяти про майбутнє [284, с.17]». Тож у той момент, коли люди «притомилися від загального <...> Хочеться сказати – однаково й байдуже. Життя не розкладається на схеми. Кожен починає жити спочатку і кожному новому світ здається новим» [261, с.449] й тільки після такого відкриття відбувається ланцюгова реакція – відкриття приємності дотику до минулого. Пригадуючи, що «дух віків, що дрімає в людині» [261, с.527] в усі складні моменти надавав сил, індивід поступово починає відчувати минуле й тоді спогади, в які він поринає, починають для нього відігравати роль визволителів й відкривачів джерел життя.

Щоб це сталося й мало позитивні наслідки людина зобов'язана вдатися до філософування, а філософія має бути гармонійно поєднана з історичним досвідом й в такому вигляді система «минуле-теперішнє-майбутнє» має бути передана новим поколінням людей.

Третє. *Зв'язок з природою* (як з оточуючою так й природністю самої людини). Про це вже дещо йшлося, але конкретизуємо ще раз. Вітаїсти були однозначні в позиції, що «майбутнє не в обмашиненні життя, а в притягненні природи до машини [359, с.146]». Щоб соціальний простір продовжував існувати і розвиватися імпульсами розуму повинні бути враховані імпульси інстинкту. Інстинкт, біологічний двійник розуму, не потребує мотивацій вищого порядку. Але розвиток інстинкту не можна присікти жорстким обмежуючим впливом, бо тоді виникне імпульс болю, при реакції на який у людини може виявитися розбудженим сплячий розум. Це перше.

Другим аргументом на користь збереження зв'язку з природою є те, що життя природно обмежене часом, простором й т.ін. Відмова від природного автоматично усе, що складає існування людини, переводить в категорію «безмежне»: робота, нудьга, самотність й тощо. Безмежне завжди є порожнечою й символізує смерть, чим воно й було, наприклад, для редактора Карка, коли той дивився на безодню голубого неба, вбачаючи що заглядає в глибини смерті. З одного боку, життя здається страшним «своєю невпинністю, нестримним поривом» [261, с.359], але водночас життя дає «тільки глину» [261, с.456], тому індивіду треба знайти стрижень. Й такий стрижень, який водночас є духом пробудження, йде з глибин землі [261, с.506].

Звідси й розуміння деяких індивідів, що «життя можливе тільки в природі, яку вони покинули й до якої мусять вернутись [261, с.532]». Саме таке повернення дозволяє індивідові пережити момент, коли «в душу <...> проходила нова сила, якась первісна мить <...> Він почував, що минуле його розтануло в могутньому сні й сонячному пробудженні, що немає у нього спогадів, що він зараз тільки народився в буянні весни, народився зразу дорослим, досвідченим, мудрим, повний сил і непохитної в них віри [261, с.506]». Переживання вказаного стану піднесення надає шанс відродження втраченої життєвості. Таке відкриття вітальної сили природи для персонажів вітаїстичних творів переходить у перманентність стану очікування осені, доби року, коли вважається, що природа вмирає, а людина від того занурюється в депресію. Але насправді це тільки

здається, бо в цей час природа очікує, вона накопичує сили й в ній зароджується енергія та сили для нового життя.

Четверте. *Будинок, домівка*. Лише на якусь мить життя людина намагається втекти від складнощів і проблем, а часто й від самої себе, й тоді мандри здаються саме тим видом активності, який надає відчуття життя, а тому не дивно, що індивід все частіше переймається «великою заздрістю до людини, що адреси не має [261, с.521]». Більшість же часу вона практично веде подвійне існування, адже попри постійні соціальні пориви десь в глибинах людської суті все одне зберігається як найбільш коштовна річ, бажання чи скоріше надія на «якесь тихе, лагідне життя» [261, с.474] й тоді:

*... хочеться закрити очі кляті,
Забути все і в затишку глухім
Кубельце звити, завести свій дім,
Щасливим бути, як дурак на святі.*

[293, с.112]

Домівка повинна стати «простором людини», адже саме вона приховує «вибухову силу душі [284, с.14]». Перетворення без-образного помешкання на домівку є дуже важливим як з позиції архетипу дому, який представлений в українській ментальності, так і з позиції того, що порожнеча місця є такою ж вбивчою як й будь-яка інша порожнеча. Однак, будинок/домівка – це не просто стіни та інтер'єр із відбитком індивідуальності, він має наповнюватись життям: родиною, дітьми. Тож не випадково, що хвилинні відчуття людського щастя для героя «Міста» переживаються в гурті безтурботних дітей [261, с.354]. Є лише одне застереження: в жодному разі не можна допускати, щоб домівка й людина поєдналися в одну химерну істоту, як це іноді відбувається при вже розглянутому синдромі хікікоморі.

Висновки з *підрозділу*. Філософсько-антропологічні та екзистенційні питання, підняті вітаїстами в 20-30 ті рр. ХХ ст. можна вважати одним із кращих ілюстративних матеріалів, присвячених розкриттю сукупності станів, переживаемих людиною в нестабільному й динамічному соціальному просторі. Від-

значимо, що філософія вітаїзму задумувалася таким чином, щоб реакція на її основні тези була неоднозначною й викликала діалог-обговорення, а це означає, що однозначної відповіді на поставлені вітаїстами запитання очікувати не доводиться.

Трагічність людського життя спонукала вітаїстів до розмірковувань, глибокого аналізу й, в підсумку, підвела до головного висновку – щоб не бути соціально авітальним необхідно вміти гармонійно поєднувати соціальні та індивідуальні інтереси. Вважаємо, що доробок представників вітаїзму виступає доброю ілюстрацією входження в тенденцію, номіновану «соціальна девіталізація особистості» через те, що більшість дійових осіб вітаїстичних творів є прикладом осіб з низьким рівнем соціальної вітальності й виживання цих осіб було обумовлено відшуканим ними джерелами, підживлення життєвих сил.

Аналіз і виділення найбільш гострих і суперечливих характеристик життя індивідів дозволили вітаїстам відтінити змістовне «наповнення» особистості, яку можна назвати здатною до гармонійного поєднання соціальної активності й індивідуального життя без звернення до практики соціальної девіталізації. З метою стримування або навіть подолання стану соціальної девіталізації особистості вітаїсти пропонують ряд засобів, які допоможуть відновитися індивідові в соціальній і в біологічній життєвості. Вказується, що такими засобами представники вітаїзму вважають: освіченість й розумність, як похідні від розвинутого інтелекту, збереження зв'язків із минулим, природою та відмову від орієнтації на самотність.

5.2. Соціальні інститути системи освіти й виховання як засоби зміцнення соціальної вітальності особистості

Соціальна девіталізація особистості як епіфеномен сигналізує про те, що в соціальному просторі початку XXI ст., окрім усього іншого, існує проблема із соціальною адаптацією. Описані у попередніх розділах особливості існування індивіда в надшвидкому сучасному соціальному просторі мали на меті проілю-

струвати думку, що індивід повинен володіти надзвичайно високим потенціалом соціальної адаптованості. Вказаний потенціал має дозволити індивіду доволі оперативно та без значної шкоди для себе пристосовуватися до «миттєво зникаючих ситуацій» (О. Тоффлер). Підвищує значимість соціальної адаптації для соціальної вітальності особистості й факт, що новітній соціальний простір є прикладом «сучасності, що в своїх переломних моментах продукує небезпеку. В таких фазах суспільство вимушено розвивати нові інституціональні правила та системи, щоб зупинити власноруч створену небезпечність [40, с.41]».

Володіючи прогностичним талантом, О. Тоффлер в «Шоці майбутнього» передрікав, що наприкінці ХХ ст. людям буде важко встигати за темпами, які нав'язуються суспільством. Вчений також вбачав закономірний наслідок такого запізнення: частина індивідів буде сходити з дистанції, а частина – буде намагатися наздоганяти, без гарантованого успіху. Встигати будуть лише ті особи, які здатні до критичних суджень, мають здатність швидко визначати та гармонізувати зв'язки зі швидкозмінним соціальним простором і готові миттєво приймати рішення через володіння певним багажем сформованих навичок. Особи, які позбавлені вказаних здатностей часто будуть тими невстигаючими жертвами, які спочатку соціально активізуються, але через прорахунок із силою та об'ємами активності, отримують зворотній ефект й все глибше занурюються в соціальні нетрі. Але не це страшно, лякає те, що «людина, яка відчуває себе невстигаючою у суспільстві, що розвивається швидкими темпами, стає супротивником самого розвитку [422, с.13]». Підсумком втоми від соціальної гіперактивності й стає долучення до практик соціальної девіталізації.

Розуміння факту, що в соціальному просторі збільшується кількість невстигаючих осіб стала причиною введення в науковий обіг концепту «суб'єктивна парадигма часу» (О. Тоффлер) та звернення уваги на систему освіти, як найвпливовішої інституції, здатної переспрямувати поведінку індивідів у соціально доцільне русло шляхом вироблення прийнятних реакцій реагування щодо швидкості змін й критичного осмислення того, що відбувається. Саме від освітньої системи на даному етапі в більшості залежить формування у людини такої

стратегії життя, яка будучи похідною від сформованої сукупності компетенцій, покликана презентувати соціальну активність й соціальну вітальність особистості.

Доцільною здається потреба у з'ясуванні питання: «Чому існуючі інституції системи освіти не дають необхідних для вкорінення індивіда в соціальному просторі без шкоди для індивідуального життя компетенцій?». Те, що неможливо відмінити прагнення людини до дезертирства за межі соціального простору заради індивідуалізації цілком зрозуміло. Проте, зрозуміло й те, що надаючи певний багаж компетенцій освітні інституції мають можливість згладити чи пом'якшити демонстрацію такого прагнення, вписуючись індивідуальні бажання людини до вимог соціального простору. Чого саме, яких саме знань, вмінь, навичок, компетенцій бракує в цьому аспекті людині?

Ми цілком розуміємо, й в цьому спираємось на авторитетну думку Ж. Делора, що будь-які проекти, які стосуються освіти є заздалегідь утопічними, як і те, що вони є вкрай необхідними для еволюції суспільства [422, с.18]. Саме завдяки роботам Ж. Делора науковою спільнотою у 1996 р. було відзначено, що роль освіти на даному етапі є суперечливою. З одного боку освіта відіграє найважливішу роль у виживанні людства [422, с.14] й, водночас, її система є однією з найпроблематичніших у межах новітнього соціального простору, прикметними рисами якого є надзвичайна динамічність й нестабільність. Хоча, відстоюючи принцип справедливості треба зазначити, що в доповіді «Проблематика навчання в порядку денному в області освіти й розвитку на період після 2015 р.», презентованої однією з комісій ЮНЕСКО в 2013 р., вказується на факт ігнорування більшістю світового освітнього співтовариства доповіді Ж. Делора щодо важливих напрямків сучасної освіти.

Разом з тим, розуміючи первісну помилковість застосування надто радикального чи надто теоретизованого підходу й ігнорування корисного досвіду вже існуючих рекомендацій і досягнень минулого, звернемо увагу ще на одну обставину. Попри достатньо високу стурбованість європейських дослідників тенденцією зростання у індивідів соціальної пасивності й збільшення кількості

спроб втечі за межі соціального простору, пошуки виходу з цієї ситуації, допоки вказана тенденція не перетворилася на глухий кут, досі не знайшли свого вирішення в філософській та освітянській практиці. Вважаємо, що пропонована далі модель, у першу чергу, буде корисна для вітчизняних інституцій освіти й виховання, адже Україна, більш ніж будь-які інші країни, виходячи із географічного та соціокультурного становища, має в ній потребу. В якості слів підтримки даної думки наведемо позицію відомого українського філософа, педагога В. Андрущенка, який виступаючи провідником кращих європейських педагогічних новацій, підкреслює затребуваність й важливість для України розробки нової парадигми підготовки людини до життя, парадигми яка б враховувала й виклики цивілізації й потреби людини [див. 9].

Доречно вказати, що система соціальних інституцій освіти й виховання на даному етапі побудована таким чином, що одного разу потрапляючи в її простір індивід існує в рамках розробленої за інших умов соціально закріпленої організаційної структури. Така система не переймається проблемами адаптації й жодним чином не має на увазі впровадження програм щодо розвитку вітальності у осіб, які отримують в ній знання. Більше того, можна взагалі вести мову про антиадаптаційний характер освіти, яка не готує індивіда ані до рольового маневрування, присутнього в житті сучасної людини, ані до тиску перманентно трансформованого комунікативного та інформаційного просторів. Спершу визначимо ті риси інституцій освіти й виховання, які, на нашу думку, є гальмуючими факторами щодо розвитку адаптаційного потенціалу та вітальності особистості й які породжують у неї відчуття дискомфорту від перебування спочатку в межах освітнього простору, а потім і в межах соціального простору:

- 1) Панування економцентризму та прагматизму сприяло перетворенню освіти на послугу й позбавило її гуманізму й антропоцентризму. Але це часткова правда. Знов таки, сучасні освітні інституції перестали формувати особистість, як це було в класичній освіті, але вони стали надавати «операціональні» компетенції, які, в принципі, наділяють людину корисним для саморефлексії ін-

струментарієм. Проте, «мати» не завжди означає «застосовувати» й не передбачає вміння користування.

2) Особливістю сучасної освітньої сфери є ситуація постійного швидкого старіння набутих знань. Це стимулює відповідну потребу в постійному їх оновленні й детермінує перевантаженість освітніх програм. Втома від великої кількості предметів й отриманої інформації не сприяє засвоєнню матеріалу. Надлишок інформації також доволі часто перетворюється, як вже було відзначено раніше, на «інформаційний шум» і на один із потужних дезадаптаційних факторів.

3) На даний момент освіта й виховання практично односпрямовані та переорієнтовані на розвиток когнітивних процесів. При цьому системою освіти ігнорується розвиток емоційно-чуттєвої сфери, яка, як відомо, доволі тісно поєднана з вольовою сферою. Результатом нехтування факту, що атрибутами особистості є сукупність «рацію, чуття та воля» стало те, що класичний варіант «освіта як механізм формування особистості» опинився за рамками новітнього освітнього процесу. На рівні індивіда вказане ігнорування вилилося у відчуття, що доволі важлива частина його особистості втрачає затребуваність і з наростанням сили цього відчуття «зайвості», він спочатку намагається втекти з такого освітнього середовища, а потім, звикнувши до відчуженості, переносить її й на відчуження стосовно світу як внутрішнього, так і зовнішнього. Це означає, що освітні інституції виступають в якості детонатора відчуження та демотиватора.

Цікаво, але подібне переорієнтування неодноразово відзначалося як фактор ризику щодо вітальності людини як педагогами, так і представниками різних філософських течій та шкіл. Нагадаймо, що Ф. Ніцше відстоював позицію за якою холодне пізнання є інструментом знищення життєвості. Носій такого пізнання – це людина, яка позбавлена особистості [239, с.329], а тому як особистість є Ніщо. У певному сенсі таку тезу підтримував й Е. Фромм. Тож, навіть поважаючи позиції тих любомудрів, які переконані, що питання виживання людства лежить в площині інтелекту (Х. Ортега-і-Гассет, М. Мамардашвілі,

М. Хвильовий та ін.) не можна промовчати й не відзначити, що однобоко спрямована система освіти не має шансів закласти та підтримати необхідний для особистості запас життєвих сил та зберегти розумність при їхньому розподілі.

4) Даний пункт є похідним від попереднього. Освітні інституції, особливо їхній загальний рівень, опосередковано виступають детермінантою ослаблення зв'язку підростаючих поколінь з батьками та іншими дорослими. Від цього найбільше потерпає соціальний простір, адже послаблення зв'язків спричинює «зростання загальної апатії» [198, с.60] та збільшення масштабів байдужості. Вражаючу байдужість і відчуженість молоді провокує зниження коефіцієнту одного з компонентів інтелектуальної сфери, а саме – «емоційного інтелекту», падіння якого проявляється у втраті здатності аналізувати як власні емоції та переживання, так і переживання, а з ними й цінності, оточення [319, с.454].

Педагог загальноосвітнього рівня має справу з дітьми та молоддю, які, через надзвичайну зайнятість батьків чи просто їхню байдужість щодо долі власних нащадків, доволі мало відчувають вплив сімейного середовища. Водночас, залишаючись із малечку практично наодинці зі ЗМІ такі діти є більш інформованими. І в такій ситуації педагогами все рівно ігнорується даний факт, як й те, що для молоді життєво важливим є усвідомлення складової суті інформації: вона – це ще не знання й компетенції, адже для набуття останніх необхідно докладати зусилля, проявляти увагу, волю та настирливість. А тим паче, що надлишок інформації не призводить ані до збільшення знань, ані до зростанні рівня соціальної адаптації й життєздатності.

Вказана проблема йде паралельно до іншої: більша частина педагогів не звикла отримувати інформацію з сучасних її джерел й переважно налаштовані консервативно щодо соціальних новацій. Звідси й складності при трактуванні педагогами подій/процесів, які переживаються соціальним простором й які більше відбуваються за аналогією потрактування «знайомої дійсності». Дана інформаційно-середовищна неграмотність детермінує ще більше непорозуміння між педагогом і молоддю й викликає негативне оцінювання та ще більше відчуження останньої від освіти як цінності.

5) Проблема відповідальності та цілеспрямованості педагогічних кадрів. Педагоги є ключовою фігурою будь-якої освітньої реформи. З одного боку, на вчителя покладається велика відповідальність за його діяльність і діяльність інших соціальних інституцій, до яких він не має жодного відношення. З іншого боку, у педагогів має місце брак бажання бути «в тонусі», а саме в даному випадку мова йде про недооцінення педагогічними працівниками такої форми їхньої діяльності, як обов'язок щодо самовдосконалення. В цьому прихована найбільша складність, з якої стикаються спроби реформ в системі освіти: проблема інерційності, стереотипності мислення. На відміну від процесу гальмування, який спрямований на уповільнення вже існуючого руху і вимагає спеціальних зусиль, інерція просто сама собою, автоматично, продовжує старий процес. Це означає, що освітнім інституціям потрібно прикласти чималі зусилля в сфері перетворення стилю мислення педагогів.

Вирішення вказаної проблеми скоріше за все лежить в площині періодичного, усвідомленого, реального підвищення кваліфікації педагогічних кадрів. Не зупиняючись детально на цьому пункті, зазначимо єдине: професійна діяльність педагогів повинна бути організована таким чином, щоб вони мали широкі можливості щодо удосконалення власних знань, вмінь, навичок, а також мали доступ до використання усіх досягнень у рамках різних сфер соціально-економічного, культурного та інформаційного життя.

Отже, схематично виділивши фактори гальмування сучасної системи освіти, можна припустити, що їхній комплекс й є тим фактором, який спричинює появу все більшої кількості індивідів, неготових до динаміки й вимог соціального життя й орієнтованих, у разі виникнення певного кола ускладнень, на вихід за межі соціального простору. Враховуючи, що педагог є ключовою фігурою, від якої залежить ліквідація більшості означених факторів, то спочатку повинен відбутися зсув в системі цінностей суспільства стосовно важливості педагогічних кадрів, після якого можна спрогнозувати трансформацію професійної ціннісної ієрархії педагогів й лише потому можна вести мову про формування у підростаючого покоління орієнтації на соціально активне життя.

Крім того, вказані фактори треба розглядати й як точки ризику. Виділені пункти фактично означають, що освітні інституції вимушені становитися на шлях переорієнтації й здійснювати перехід від концепції «освіти на все життя» до «освіти протягом життя». Нагадаймо, що згідно Всесвітньої Декларації «Освіта для всіх» освітня система повинна задовольняти освітні потреби й долучатися до формування особистості, здатної: виживати; розвивати власні здібності; вести прийнятний спосіб життя; активно приймати участь в розвитку суспільства; покращувати умови власного життя; примати нестандартні рішення; продовжувати освіту [73]. Ряд доповідачів ЮНЕСКО переконані, що виключно «освіта протягом життя» володіє потенціалом й можливістю перерозподілу та гармонізації індивідуальної й суспільної складових людського життя [159, с.80].

На нашу думку, «освіта протягом життя» означає такий підхід, який, в ідеалі, має стосуватися й позначитися на трьох рівнях. Першим є особистісний рівень, який визначає сенс існування кожної людини. Другий – соціальний рівень, обумовлює місце людини в соціальному просторі, її суспільну й громадянську позиції й об'єми активності в різних сферах суспільного життя: політичній, культурній, економічній тощо. Третій рівень стосується професійної сфери й має відношення до якісного виконання робіт, отримання морального задоволення та матеріального добробуту від реалізованої професійної діяльності.

Як бачимо, вказана переорієнтація автоматично змінює головну задачу: замість того, щоб надавати в підсумку неактуальну сукупність знань, система освіти, докладаючи ряд зусиль й відповідаючи на кшталт зворотного зв'язку на перманентні соціальні виклики, наділяє людину потенціалом для інтеграції в соціальний простір й знижує ймовірність розвитку дезадаптації, дезінтеграції та соціальної девіталізації. Іншими словами, освіта протягом життя на сьогоднішній день виглядає тим освітнім типом, який потенціально зможе виконати функцію джерела адаптаційного потенціалу та фактора зміцнення соціальної вітальності особистості. Вказана переорієнтація в системі освітніх інституцій має утворити такий зв'язок «освіта-людина-соціум», який призведе до створення

центрів сили на мікро- та макрорівнях, а особистість, в такому разі, отримає потенціал власного центру соціальних й оціночних рішень. Це дозволить людині не тільки реагувати на зміни в соціальному просторі й мати необхідну свободу дій, але й демонструвати достатній рівень соціальної вітальності.

Соціальна девіталізація особистості, окрім усього, що вже було сказано, демонструє також дефіцит мотивації й певних компетенцій. Й якщо формування компетенцій в сфері біологічної вітальності вже є одним із освітніх напрямків (мова йде про вивчення здоров'язберезувальних технологій), то про впровадження щось подібного в сфері соціальної вітальності взагалі мова поки що не йшла. Однак, треба зауважити, що формування особистості орієнтованої на підтримку власної соціальної вітальності не означає наповнення її сумою певних компетенцій. Соціально вітальна особистість є елементом вітального, здорового суспільства. Це означає одне: опора освітніх інституцій виключно на систему культури й привнесених нею цінностей застаріла, бо новітній соціальний простір вже давно не дорівнює культурі. Система культури повинна бути визнана за ядро, навколо якого має відбуватися кристалізація цінностей, які мають бути віднесені до простору/території соціальної вітальності особистості й які, в підсумку, дозволять ввести в індивідуальну свідомість цінність «розумної зачарованості суспільством».

Ще одним важливим моментом, є той, що програма, яку ми бачимо в основі формування вітальної компетенції й яка обов'язково має поєднує два масивні блоки знань щодо соціальної та біологічної вітальності, повинна базуватися на концепції освіти, також презентованої в рамках діяльності ЮНЕСКО з назвою «функціональна грамотність».

Функціональну грамотність можна вважати індикатором вітальності в межах сучасного соціального простору й вона представляється феноменом більш багатограним і ширшим за категорію «грамотність». Взагалі-то, еволюціонування категорії «грамотність» призвело до того, що на даний час загальноприйнятим її значенням вважається перелік базових навичок: вміння читати, писати та рахувати. Поняття «функціональна грамотність», окрім вказівки на

базові навички, поєднує фактично дві підкатегорії. Перша категорія «функція» демонструє приналежність до активності в усіх її формопроявах, а друга – вказує на відношення до сфери особистості й підкреслює її здатність максимально використовувати набуті в різних контекстах знання.

Такий підхід дозволяє припустити, що функціональна грамотність виступає прикладом інтегративного утворення загальної освіти та багатопланової людської активності. Вона також презентує собою форму соціально активного життя людини, тобто означає здатність розуміти та використовувати за призначенням й виходячи з ситуації різні типи інформації у побутовому, професійному й громадському житті. Крім того, функціональна грамотність ставить акцент на спроможності людини вступати у відносини із зовнішнім середовищем і максимально швидко адаптуватися і функціонувати в ньому. Це означає, що функціонально грамотна людина здатна до включення та утримання себе в просторах:

- а) середовища на локальному, регіональному, державному та глобальному рівнях;
- б) економічної, культурної, політичної практики суспільства;
- в) соціальної та культурної динаміки суспільства.

Дехто може зауважити, що функціональна грамотність у такій трактовці є категорією, близькою за сенсом до поняття «соціальна компетентність». Проте, переконані, що соціальна компетентність є більш вузьким поняттям, адже під нею переважно мається на увазі здатність трансформувати отриманий досвід входження в соціальний простір, налагодження соціальної взаємодії, вміння вибудовувати комунікативну активність/зв'язки й адаптуватись до умов мінливого суспільства. Якщо до цього переліку додати ще вміння визначати і зберігати власний селф, неповторність й утримувати баланс між індивідуальним і соціальним життям, то саме так ми отримуємо категорію «функціональна грамотність».

Достатній рівень компетенції в сфері соціальної вітальності, який бачиться результатом навчання протягом життя згідно до концепції функціональної

грамотності, дозволяє вести мову про важливість певних соціогуманітарних досягнення та існування грамотного соціального простору. Навпаки, низький рівень компетенцій можна позначити як форму «функціональної неграмотності» й він буде означати нездатність людини адекватно реагувати на соціальні зміни. Такий вид неграмотності демонструє, що у людини не сформована потреба в набутті нових знань, навичок і вмінь й відсутній мотив щодо їхнього вдосконалення у майбутньому. Функціональна неграмотність як показник браку вітальної компетенції також проявляється в нездатності до отримання користі з ситуацій, що змінюються, в невмінні управляти життєвими обставинами й накопичувати новий соціальний досвід. Наслідком функціональної неграмотності бачиться породження ситуацій ризику, джерела яких, з'явившись у формі епіфеноменів, у підсумку розростаються до феноменів глобального масштабу.

Важливою якістю соціальних інститутів освіти й виховання, орієнтованих на формування функціональної грамотності, а з нею й на формування вітальних компетенцій має стати маневреність освітньої системи, яка дозволить людині періодично «включатися/відключатися» до/від освітнього процесу. Що маєєся нами на увазі під маневреністю освітньої системи?

Перше. Освітня система здатна діяти на випередження, надаючи ту сукупність знань і навичок, які можуть бути корисними й затребуваними після закінчення курсу навчання. Подібна сукупність спочатку стає «символічною програмою життя», а потім реалізується в реальності. Це передбачає наявність того рівня розвитку інститутів освіти, про який говорив Х. Ортега-і-Гассет «бути в формі». «Бути в формі» для освітніх інституцій означає не просто поєднання науки й системи виховання, а й ще означає присутність «живої сили» [249, с.22], сутність якої в тому, щоб індивід, перебуваючи в її межах ніколи ні до чого не втрачав інтересу [див. 249, с.21]. Наявність інтересу у індивіда має проявлятися єдністю трьох бажань:

1) Бажання вчитися. Можна довго сперечатися чи взагалі воно є в наявності у сучасного індивіда, проте ясно одне – бажання вчитися існує в формі потреби в нових знаннях. Дана потреба культивується суспільством споживан-

ня, яке постійно вимагає нових знань й навичок. Бажання вчитися передбачає вміння вчитися, а тому індивід повинен вміти виявляти застарілі знання, повинен вміти відмовлятися від них й розумітися на тому чим, як й за допомогою кого/чого їх можна замінити.

2) Бажання спілкування. Це бажання, здається, в досталь представлено в соціальному просторі, адже соціальні мережі наповнені віртуальним спілкуванням. Проте, як було зазначено вище, індивіди недостатньо комуніцирують між собою, замикаючись на власному селфі, та орієнтуються на самотність. Бажання спілкуватися передбачає наявність не тільки вміння передавати та отримувати інформацію, але й важливі навички підтримки тривалих стосунків і пошуки шляхів взаєморозуміння.

3) Бажання обирати. Теж вважається, що даного бажання в досталь, проте, бажання обирати передбачає елемент, про який часто забувають чи свідомо ігнорують – «нести відповідальність». Вміння обирати є найбільш суттєвим для сучасності, адже визначає не тільки успіх адаптації [319, с.452], але й умову вибору вітально орієнтованої системи цінностей.

Друге. Освіта має потенцію перетворитися з ретранслятора, яким переважно є на даний момент, на одне з джерел формування життєво важливих компетенцій, а саме вона має сформувати чотири основні навички, затребуваним соціальним простором: знати; вміти робити; вміти жити разом; вміти бути [422, с.18-19]. На останньому пункті наполягали практично усі найбільш відомі доповідачі ЮНЕСКО при презентації результатів досліджень в сфері освіти (Е. Фора (1972 р., доповідь «Вчитися бути»), Ж. Делора (1998 р., доповідь «Освіта: прихований скарб»). Під «навчитися жити» розуміється такий набір навичок, який має «сприяти розквіту власної особистості і бути в змозі діяти, виявляючи незалежність, самостійність суджень і особисту відповідальність [74, с.24]».

Третє. Система освіти має резерв щодо трансформації соціального простору на грамотний простір. Це може бути реалізовано, якщо спиратися на усвідомлення, що освіта пов'язує повсякденність, як сферу загальних непра...

тизованих знань зі сферою знань, які виробляються в спеціалізованих сферах діяльності, таких як наука, мистецтво та ін. Тож, саме завдяки такому усвідомленню й тому, що «повсякденне знання – це знання, яке я поділяю з іншими людьми в звичній самоочевидній буденності повсякденного життя» [36, с.44] у людини відбувається підвищення рівня повсякденної компетенції й спеціалізовані сфери діяльності при цьому не втрачають зв'язку з повсякденним життям.

З викладеного вище можна зробити висновок, що маневреність має усі задатки й дозволить сформувати затребуваний рівень вітальності особистості, при володінні яким вона зможе реалізовувати себе на усіх соціальних ступенях й індивідуальному рівні. Тепер можемо представити основні моменти нововведення, спрямованих на розвиток вітальних компетенцій. Переконані, нововведення повинні складати систему, утворену з двох основних модулів – компетенції в сфері біологічної та соціальної вітальності, кожен з яких закономірно має включати два блоки знань і навичок:

А) теоретичний. Практика життєдіяльності не може обійтися без ґрунтовної теоретичної підготовки. Звісно цей блок представляє собою сукупність дисциплін, які є репрезентантами соціальних і гуманітарних наук й які, за словами дослідника В. Проскуріна, забезпечують не тільки дані філософії, психології, економіки тощо, але й вказують на сильні та слабкі точки соціальної системи [273]. На жаль, масштабна переорієнтація навчальних закладів на вузько професійні знання та орієнтація на досягнення НТП справили негативний вплив на духовну сферу соціального простору. В наш час, знання, які неможливо привести до сукупності алгоритму технологій (філософське, культурологічне, естетичне) переходять до категорії неактуальних і незатребуваних. Справа тут в тому, що у даних видів знань відсутня можливість оцінки ефективності й, відповідно, відсутня можливість визначення корисності для подальшого життя, а тому індивід не тільки не бачить користі в отриманні цих знань, що здебільшого орієнтовані на душевність й душу, але й відмовляється такі знання отримувати. Тож, освіта також опосередковано винна в тому, що духовність і душевність, які є важливими складовими вітальної особистості, отримали номінацію «зайве».

Даний блок повинен стати «ліками» проти байдужості та машинізації людини й проти алгоритмізації її життєдіяльності в межах соціального простору. Він повинен отримати міждисциплінарний характер й бути спрямованим як на розвиток інтелектуальних функцій, так й на розвиток емоційно-чуттєвої сфери. Сказане також означає, що виходячи з концепцій «функціональна грамотність» й «освіта протягом життя», взятих нами за основу, при побудові програм дисциплін даного блоку необхідно враховувати вік осіб, які навчаються й факт, що будь-який матеріал повинен бути представленим у розрізі порівняльного аналізу. Основним результатом вивчення теоретичного блоку бачиться формування системи принципів «життєвого ноу-хау» [319, с.453] й зміна стилю мислення на такий, який дозволить охоплювати думкою й структурувати швидко трансформований матеріал.

Кращим у цьому моменті видається варіант формування так званого «соціального мислення». Соціальне мислення визнається більшістю дослідників складовою частиною селфу людини, її життєвих сил (О. Бороноев, З. Бауман, М. Епіфанцева та ін.). Від сформованості соціального мислення будуть залежати наступні здібності: інтерпретація й «конструювання» соціальної реальності; успішна ідентифікація й адаптація до соціального оточення; вміння постановки й досягнення цілей та формулювання життєвої стратегії.

В якості методологічної основи формування вказаного типу мислення доцільним є звернення до концепції М. Покровського, вузловими моментами якої були названі вміння [271, с.48]:

- виділення соціального факту (що відбувається?);
- відзначення регулярності його повторення (як часто?);
- розуміння механізму здійснення функції (як воно відбувається?);
- виділення задіяних інтересів та груп (кому це потрібно?);
- прогнозування розвитку тенденції (що буде?).

До того ж, беручи до уваги, що соціальна девіталізація особистості є одним із наслідків соціальної дезадаптації людини, то не менш цінним ніж соціальне мислення виглядає і тип мислення «відрізками». Мислення відрізками не

буде заперечувати власної безперервності, проте дозволить визнати існування розривів/розломів й цим розкриє межі для усвідомлення того, що поразки/негаразди в минулому не детермінують поразки сьогодення чи майбутнього. Такий тип мислення має дозволити, на основі вицнення помилок і перемог, не зациклюватися на одному й рухатися життєвим шляхом, гармонійно компануючи різні складові життя людини;

Б) практичний блок має за головну мету програму, яку сформуєть сукупність різних тренінгів, інтерактивних заходів тощо. До задач даного блоку має відноситися демонстрація користі й цінності розумності, а також надання/отримання певного набору «інструментів» завдяки яким у людини міцно сформується й закріпиться ряд таких орієнтацій, як: орієнтація на статус у суспільстві; орієнтація на позицію в контактній соціальній групі; орієнтація на саморозвиток та якостей соціального інтересу, соціальної активності тощо.

Наповнення практичного блоку також повинно виходити із ситуації, що насиченість світосприйняття образами невизначеності змінює роль вміння домовлятися, виводячи його на перші позиції. Такі зміни підштовхують до висновку, що окремою сукупністю набутих навичок мають стати комунікативні, а також навички поводження в конфліктних і стресових ситуаціях. А це в свою чергу означає, що окрім навичок і вмінь «яким чином потрібно “від’єднуватися” й “припиняти контакти” з людьми» [319, с.139] система освіти повинна бути доповнена навчанням протилежним навичкам. Вмінні «приєднуватися і тримати контакт» є тією умовою соціальної життєздатності, яка ігнорується й випадає з поля зору фахівців, хоча ними ж усвідомлюється, що індивід з дитинства звекає до постійних змін соціального оточення й думки, що в подібних умовах марно заводити якісь тісні стосунків з іншими. Впровадження блоку знань щодо підтримки комунікаційних зв’язків дозволить змінити орієнтацію на самотність й має все необхідне, щоб кожен, хто навчився «тримати контакт» заново відчув себе одиницею цілого.

Організовуючи навчання щодо формування комунікативної, а з нею й вітальної компетенції, необхідно пам’ятати, що в новітньому соціальному прос-

торі краще розвинута технічна та технологічна сторони комунікації й відбувається гальмуванні безпосереднього спілкування. Це дає підстави для озвучення припущення, що недостатньо навчити технології та правилам успішної комунікації, а варто частину зусиль спрямувати на реанімацію тих властивостей людини, які мають актуальність для спілкування й комунікації, але які в умовах байдужості соціального простору межі ХХ-ХХІ ст. були відкинуті індивідом як зайві (емпатія, толерантність, зацікавленість в Іншому та ін.).

Наостанок, основні очікувані результати, які можуть бути отримані при поетапній реалізації представленої освітньої моделі бачаться такими:

1) Головна якість, яка має появитися в результаті навчання – це вміння виділяти тенденції й динаміку розвитку ситуації, що дозволить краще прогнозувати недалеке майбутнє і підготуватися до нього. Дана якість впливає з того, що знання в ідеалі є ситуацією, в якій «людина повинна вирішувати якісь особисті проблеми [213, с.370]».

2) Екзистенційне самовизначення. Ж.-Ф. Ліотар, у свій час виділяв три головні речі для життя людини: безпека, ідентичність та щастя. Саме до цього прагне людина й якщо третій момент доволі суб'єктивний й одночасно складний/простий, то перші два мають певні показники досягнення. Екзистенційне самовизначення є умовою вирішення буттєвих і смисложиттєвих проблем, адже надає людині силу та здатність діяти в будь-яких умовах життя. Екзистенційне самовизначення, як стверджують експерти ЮНЕСКО, є першою умовою становлення зв'язків із оточенням, бо воно є не що інше, як впорядкування селфу. Тож, «для того щоб зрозуміти світ у його хаотичному русі <...> слід почати з того, щоб навчитися розуміти самих себе, зробити внутрішні зусилля, засновані на знаннях, роздумах, досвіді і самокритиці [73, с.11]».

Одразу хочеться застерегти від помилки ототожнення екзистенційного самовизначення з «окукліванням» (Р. Бредбері) чи виділенням себе шляхом створення «стандартного суперегоцентриста» (брати Стругацькі). Воно скоріше є феноменом, який дозволяє індивідові створювати ієрархічно впорядковану систему цінностей та надає можливість здійснення вибору в конкретній життє-

вій ситуації. А це є важливим елементом підтримки соціальної вітальності особистості, адже остання має під собою сукупність здатностей до самовизначення, самостійного вибору свого життєвого шляху, організації власної життєдіяльності. Окрім того, соціальна вітальність вимагає також оптимізму, готовності сприймати реальність й діяти в ній цілком визначеним чином.

3) Напрацювання досвіду функціонування. Це те, про що вів мову Ж. Дарріда, говорячи, про неможливість навчання досвіду життя виключно на чужому прикладі. Вказаний досвід передбачає використання сукупності компетенцій щодо реалізації розумної життєвої програми й керування конфліктами власних систем цінностей. Тому, процес перебування й навчання в рамках міждисциплінарних програм має сприяти кристалізації усіх потрібних людині компетенцій щодо пізнання самої себе, засобів забезпечення фізичного й психічного здоров'я та ін.

Підведемо *підсумок*. Поділяючи думку, що «освіта не може сама по собі вирішити проблеми, які виникають у зв'язку із розривом (там де він відбувся) суспільних зв'язків» [159, с.23], все ж таки зберігаємо переконання про те, що «від неї доцільно очікувати сприяння в розвитку прагнення жити усім разом, що виступає основним елементом єдності суспільства [159, с.23]». Однак, також присутнє розуміння, що система освітніх інститутів потребує запровадження нововведень, розроблених із урахуванням новітніх соціальних тенденцій. Підґрунтям заходів у рамках пропонованої автором моделі бачаться дві концепції, які були презентовані доповідачами ЮНЕСКО: перша – «освіта протягом життя», друга – «функціональна грамотність». Відстоюється позиція, що поєднання даних концепцій в цілісну систему дозволить освітнім інституціям набути необхідної маневреності й сформувати потрібну сукупність вітальних компетенцій.

Прогнозованим підсумком запровадження й реалізації запропонованих нововведень в формі освітньої моделі може стати новий соціальний тип людини, головна риса якого – здатність до гармонійного поєднання індивідуальних й суспільних інтересів. Така людина потенційно буде орієнтована на вдоскона-

лення певних особистісних якостей, а саме: швидке пристосування до мінливих умов суспільства; вміння орієнтуватися в економічній, соціально-політичній соціокультурній ситуаціях; володіння високою соціальною активністю, цілеспрямованістю, здатністю знаходити оптимальні рішення життєвих проблем у нестандартних ситуаціях; потреба в саморозвитку; розвинене відчуття внутрішньої свободи і власної гідності; володіння соціальним мисленням і розумно прагматичним ставленням до життя.

Наостанок додамо, що в жодному разі соціальні інститути освіти й виховання не можуть бути відірвані від соціального простору та елементів, які мають відношення до суспільної свідомості, а тому доречним виглядає звернення до феномену ідеології, яку можна умовно назвати простором концентрації найбільш важливих для людства ідей.

5.3. Перспективи формування ідеології соціального життєствердження як альтернатива процесу девіталізації в суспільстві

Трансформації в сфері світопереживання та світовідчуття, які стали одним із джерел появи соціально девіталізованих особистостей, демонструють що світогляд, який завдяки логічно пов'язаному комплексу ідей має направляти поведінку індивідів, останнім часом, через брак життєвих ідей, не справляється з приписаною йому роллю. Нагадаймо, що Л.ф. Мізес вважав, що світогляд є технологією у найбільш широкому значенні останньої [226, с.169]. виходячи з такої установки переконані, що повинні існувати механізми та алгоритми, які дозволять не тільки формувати світоглядні переконання індивідів, але й зорієнтують людину на співіснування та співпрацю, на те що для людини життєво необхідним є збереження соціальної активності та екстраверсії (спрямованості на комунікацію й збереженні соціальних контактів).

Взагалі-то, найдієвішим світоглядним інструментом є ідеологія, яка дозволяє змістовно організувати певні ідеї, надаючи їм певної спрямованості й компактності. Натомість сучасний соціальний простір є прикладом соціуму,

який перебуває у «вакуумі ідеологій» [129, с.44], а якщо більш конкретно – в стані ідеологофобії, на чому й акцентують увагу багато вчених. Аналіз ряду публікацій (Л. Волової, А. Жукотської та ін.) дозволяє стверджувати, що відсутність ідейної платформи є наслідком як мінімум двох глобальних тенденцій: по-перше, масштабний критицизм усього (ідей, дій, особистостей, програм та ін.); по-друге, брак конкретних теорій та метатеоретичних ідей, заснованих як на узагальненні існуючих концепцій, так й на здоровому глузді. Виділені тенденції також дозволяють говорити, про те, що аідеологічність сучасного соціального простору є ще одним результатом аномії, а тому теж відноситься до тих проблем, вирішення яких, на нашу думку, дозволить частково пригальмувати темпи поширення соціальної девіталізації серед індивідів. Зазначимо, що на важливості відновлення світоглядно-ідеологічної концептосфери (особливо української) й про небезпечність аідеологічності соціального простору для подальшого його існування, звертали увагу й українські науковці та публіцисти (Й. Лось, І. Дзюба, І. Каганець, О. Пахльовська та ін.).

Питання про співвідношення ідеології та світогляду є простором постійних дискусій. Однозначно можна сказати, що, виходячи з представленого в попередньому підрозділі обґрунтування про відносність негативності, ідеологія є прикладом негативної позитивності (підтвердженням цьому є ті дискусії, які точаться навколо неї ще з моменту її появи як «науки про ідеї» й до яких долучалися практично усі науковці XIX-XX ст. (Л. Альтюссер, М. Вебер, Е. Дюркгейм, К. Маркс, К. Манхейм, Ч.Р. Міллс, представники Франкфуртської школи й ін.)). Також однозначно можна відзначити слушність зауваження ряду сучасних дослідників (Е. Герасимова, О. Карасев, І. Смагін, О. Тузіков й ін.) стосовно того, що проблема ідеології складна й суперечлива сама по собі, а тому при веденні про неї мови, навіть за умови присутності намагання зберегти «золоту середину», завжди є ризик потрапляння в простір абсурду.

Тож, з метою запобігання цього обґрунтуємо можливість представлення ідеології як світогляду на основі вже існуючих концепції. Підтримку в даному питанні можуть надати представники феноменологічного підходу, які тракту-

ють ідеологію як «природний світогляд», той з яким живе людина, не замислюючись, про потрібність чи непотрібність тих чи інших ідей. Неомарксист А. Грамши зі свого боку наполягав, що термін ідеологія доцільно брати «в самому високому його сенсі, в сенсі світогляду [98, с.17]». Український дослідник О. Братко-Кутинський взагалі вважає, що для більшості ідеологія є словом-синонімом світогляду. Й треба сказати, що усі названі позиції є віддзеркаленням реальності, адже пересічній людині, в принципі, ідеологія не потрібна, їй потрібний світогляд, що дає можливість почувати себе людиною, особистістю та відчувати власну життєздатність у межах того соціального простору, в якому їй доводиться жити.

Взагалі, якщо проаналізувати останні напрацювання, то можна побачити, що в них здебільшого відстоюється думка, що початок ХХІ ст. є часом розчарування й втрати віри в ідеологію як феномен. Водночас, можна відзначити, що протягом ХХ ст. відношення до ідеології має діапазон оціночних проміжків від «абсолютного позитивного явища» до «вкрай негативного феномена». В останні роки науковці все частіше заявляють про те, що ідеологія, є не просто системою ідей, вона є засобом формуванні системи ціннісних орієнтацій. Вона представляє собою складову «теоретичного рівня духовного життя суспільства, що має практичне спрямування, що покликана створювати програми соціальних дій та організувати їх реалізацію [257, с.451]», а отже, має безпосереднє відношення до праксеологічних аспектів сучасного життя. Соціальний простір має надзвичайну потребу в ідеях щодо збереження життєвості, в тих, до яких може бути віднесена й ідеологія соціального життєствердження. Переконані, що ідеологія вкрай важлива як механізм ліквідації аномічності соціуму й як елемент посилення включеності індивідів в активність соціального простору.

Визначення ідеології в якості механізму формування ціннісної системи вітальності наштовхується на традицію представлення феномену ідеології в якості маніпулятора суспільної свідомості й це призводить до стереотипного її сприйняття як атрибуту жорсткого нав'язування певної системи цінностей, що є авітальним само по собі. На цьому стереотипі ґрунтувалися доводи представни-

ків течії деідеологізації, коли наводилися факти, що надмірне нормування стосовно індивіда обумовлює руйнівні анархічні пориви й часто спричинює неочікувані суспільством споживання реакції. Коли заходить мова про суспільство споживання завжди необхідно пам'ятати, що воно є підтипом аномійного суспільства. У стані аномії, при відсутності чіткої світоглядної позиції, людина фактично кидається від одного полюса оцінок до іншого, від однієї цінності до її протилежності, забуваючи, що головною цінністю для неї є життя. Закономірно, й про це також вів мову Тоффлер, що подібна тривала «біганина» може зорієнтувати індивіда на цінність смерті, як носія певної стабільності, спокою. Тому, першим й головним положенням, яке має бути покладено в основу укріплення позиції цінності соціальної вітальності є таке: успішне впровадження ідеології соціального життєствердження не передбачає психологічного маніпулювання.

Розуміння важливості вкорінення ідеї щодо необхідності людини бути «на зв'язку» й притримувати певний рівень соціальної активності, таким чином, змушує ревіталізувати первинне значення ідеології. Але спочатку згадаємо, що як би не критикували ідеологію як феномен й не передрікали її загибель в формі деідеологізації (Д. Белл, З. Бжежинський, Ф. Фукуяма та ін.), проте вона є однією з універсальних категорій, що супроводжують людство протягом усієї історії його розвитку. Так, попри офіційно-визнану її появу в добу Просвітництва, елементи ідеологічного толку можна побачити ще у працях Н. Макіавеллі, присутні вони й в роботах Ф. Бекона, К. Гельвеція й інших, але все ж таки засновником ідеології вважають представника пізнього Просвітництва Дестюта де Трасі, для якого вона була гносеологічним проектом.

Майже одразу після концептуально-обґрунтованої появи ідеологія стала об'єктом нищівної критики (доробок К. Маркса, Ф. Енгельса, М. Шелера, К. Манхейма й ін.) й, як відомо, піонером в цьому став Наполеон Бонапарт, позиція якого, як не дивно, підштовхнула ідеологію до набуття інших відтінків, ніж коли вона замислювалася Д.де Трасі. По-перше, вона перетворилася на категорію, «що не має практичного значення» [214, с.67], а другим відтінком ста-

ло те, що ідеологія зі сфери гносеологічної та епістемологічної, перейшла в онтологічну, а якщо більш конкретно, то зі сфери філософії в царину політології. Слід зазначити, що критика ідеології не стала основою для відмови від неї й наприкінці ХІХ – початку ХХ ст. ідеологічний простір наповнився ідеями різного гатунку.

Хоча тривалий час ідеологія негласно вважалася доволі серйозним елементом соціального простору, однак друга половина ХХ ст. відзначилася двома протилежними типами відношення до феномена ідеології. Після того, як початок ХХ ст. забарвився вируваннями різного толку ідеологій й породженням тоталітарних режимів, доба «після Освенциму» (50-60-ті рр. ХХ ст.), позначилася як період деідеологізації. Остання стала тенденцією, яка фактично означила дві форми:

- 1) відмову від ідеології в повсякденному житті й викреслення її з суспільного життя;
- 2) появу теорії, яка відкидає однобічний класовий підхід до оцінки й аналізу соціально-політичних феноменів і процесів (Д. Белл, Е. Шилз та ін.).

Одним із факторів поширення деідеологізації виявився вже згаданий нами процес психологізації соціального простору. Через захоплення психологією в суспільній свідомості відбулося закріплення думки, що соціальна тканина є податливою та м'якою, тому харизматичні особистості не мають значення для організації мас, а ідеологізація є міражем й ілюзією.

Виведення ідеології за межі феноменів, які відзначають ціннісну систему соціального простору, створило нову порожнечу, а, отже, вимагало підкріплення в формі нових ідей. При цьому з поля зору випало те, що нові ідеї – це є конфігурація ідеології з цінностями суспільства споживання. Так розпочався новий підйом інтересу з боку науковців до ідеології як феномену, що має відношення до формування системи цінностей. Реактуалізувало інтерес до ідеології й те, що надто вже відчутною стала анархія й усвідомлення, що в соціальному просторі відсутній центральний об'єкт, навколо якого може відбуватися побудова нової системи орієнтирів. Тож, вплив соціальних тенденцій та рухів

примушував теоретиків деідеологізації визнавати помилковість власних умовиводів і тез.

Основним аргументом на користь важливості присутності ідеології як світоглядної системи в соціальному просторі став той, що люди потребують ідей, які б мотивували їхню поведінку. Вказаний аргумент, хоча й з різним акцентуванням, відстоювали П. Рікер, Ж. Бодрійяр, Ю. Габермас й інші відомі науковці, об'єктом уваги яких було обрано суспільство другої половини ХХ ст. Показовим також можна вважати й те, що Д. Белл, один із деідеологів, не тільки не заперечував важливість ідеології для суспільства, але й відзначив, що вона є варіантом перетворення ідеї в соціальний важіль, через що, будучи формою системи переконань, вона несе в собі потенцію активну соціальну позицію індивіда.

Отже, в 70-ті рр. ХХ ст. на зміну деідеологізації прийшла реідеологізація, яка була не менш ніж її попередниця складним і багатоплановим явищем. Представники напрямку реідеологізації (Дж. Лодж, О. Лемберг, Я. Баріон), відкидаючи положення про виконання ідеологією виключно функцію експансії, зводили її роль у соціальному просторі до функцій буферу та цементу. Так, О. Лемберг відмічав: «Виходячи з методологічних передумов можна визначити ідеологію як систему ідей-уявлень, що тлумачать світ, й розвиваємих з цього цінностей і норм, яка просто спонукає окремі суспільні групи чи людське суспільство взагалі діяти й, відповідно жити <...> Ідеологію можна визначити як систему спонукань й управління людським суспільством <...> як систему, стимулюючу і спрямовуючу людську поведінку [цит. за: 71, с.399]». Крім того, агенти реідеологізації не тільки вважали ідеологію за «клей суспільної структури» [213, с.64; 406, с.11], але й номінували її «природним інгредієнтом» соціального життя, головна функція якого – це «вклеювання індивіда в суспільні зв'язки [213, с.66]».

Представники реідеологізації вважали, що людство постійно потребує оновлення світогляду, адже доволі чималенька його частина швидко втрачає здатність бути соціальним орієнтиром. Визнаючи за ідеологією право бути «си-

стею приведення людського суспільства в рух і керування ним», О. Лемберг також визначив основну задачу ідеологічних систем в «задоволенні потреби осягнення світу, на орієнтацію окремої особистості в цьому світі, на розвиток системи цінностей і норм, яка ставила б цілі й управляла поведінкою індивіда, і, нарешті, в організації груп, розподіл праці усередині яких необхідний для вирішення життєво важливих завдань при загрозливих існуванню групи обставинах [цит. за 368]». Таким чином, реідеологи також відзначили, що ідеологія є світоглядним елементом й, звільнившись від влади інстинкту, сучасна людина намагається відшукати світоглядну опору в ідеологічній сфері.

Всупереч доволі потужній методологічній та концептуальній підтримці процес реідеологізації не набув остаточної перемоги й в 90-ті рр. ХХ ст. починається процес реваншу деідеологізації (як приклад, робота Ф. Фукуями «Кінець історії»), який й не дав можливості закріпитися новим формам тотальних ідеологічних течій. Особливо ейфоричним стало повернення деідеологізації на територіях країн СНГ, які на тлі краху СРСР відмовилися від радянської ідеології, де більшість цінностей була далекою від гуманізму та підтримки ідеї життєствердження.

Утім, мова в даному випадку йде про те, що, яку б позицію не займали теоретики вони практично єдині в думці, що для людини є цілком природними пошуки світоглядних основ й ідей, які могли б слугувати основою її майбутнього та допомагали виживати, інтегруючи в соціальний простір. Однак, коли мова йде про ідеологію, то треба розуміти, що вона завжди є світоглядною схемою, яка дозволяє спрощувати життя. Під таким кутом ідеологія представляє собою сукупність цілісно організованих «явних чи неявних, але завжди безсумнівних, тобто самозрозумілих, установок, цінностей, стереотипів, норм, ідей, через які суб'єкт інтерпретує усі сфери життя та комунікації, а також усі дії в цих сферах [201]».

Ми не ставимо за мету ідеалізацію ідеології як такої. Проте, нам здається, що абсолютне заперечення доцільності використання можливостей ідеології у соціальному просторі має більше негативного, аніж позитивного. Аргументом

на користь останнього є факт, що ідеологія, на думку Т. Парсонса, М. Вебера та інших вчених, інтегруючи, інтелектуально формуючи й ідейно скріплюючи різні групи суспільства, забезпечує в соціальному просторі повноцінність соціального буття кожної окремої особистості. Відсутність або зруйнованість ідеологічної структури є показником проблем в світоглядній системі й це призводить до того, що суспільство в усьому різноманітті його сфер починає діяти не узгоджено, детермінуючи поступове розвалювання соціального простору.

Такий висновок є можливим завдяки певному теоретичному підґрунтя. Прихильники позиції вагомості впливу ідеології на соціальний простір наголошували, що ідеологія є обов'язковим феноменом свідомості й що вона є «областю сильних зв'язків [213, с.58]». Соціальний простір повинен постійно підтримувати життєвість ідеології, з періодичним оновленням заради її збереження в якості соціального хронотопу. Іншими словами, якщо ж й заходить мова про неактуальність ідеології, то тільки про «руйнування її спеціалізованих форм, про вичерпання деяких ідейних течій [166, с.84]». Корисність періодичної актуалізації ідеологічної складової соціального простору приховується у виконанні останньою захисної функції: життєва ідеологія, як актуальний світогляд, попереджає перетворення свідомості індивідів в аморфне середовище, й несучи в собі певну долю консерватизму, пов'язує «минуле-теперішнє-майбутнє» в складову єдиного проекту під назвою «соціально вітальна особистість».

Наділяючи ідеологію функцією інтеграції людей, доцільно, слідом за М. Вебером, говорити, що інтеграція, як орієнтація на Іншого, передбачає осмисленість й розумність соціальної поведінки індивіда. В зв'язку з цим здається доцільним поворот до початкового сенсу ідеології, який закладався Дестьютом де Трасі, коли в 1801 р., він презентуючи власний трактат, пропонував розглядати ідеологію як теорію чи доктрину ідей. Де Трасі задумував ідеологію в якості епістемологічного проекту, який би шляхом підвищення освіченості забезпечив не тільки розумність устрою соціального простору [114, с.147], але і несуперечливість світоглядної системи індивіда, в якій соціальний простір і людина не виступали б антагоністами, а були тією єдністю, від якої залежить

вітальність обох. Можна здогадатися, що ідеологія в початковому значенні була наділена більш позитивним сенсом і мала значний практичний потенціал, якщо порівнювати з поширеними трактуваннями кінця ХХ ст. Саме з такої позиції аналізу й доцільно в подальшому розглядати ідеологію, якщо мова йде про вбудовування системи ідеології соціального життєствердження.

Головною метою впровадження ідеології соціального життєствердження має бути проголошено повернення людини в соціальний простір. Для того, щоб людина знову стала цінувати власне перебування в межах соціального простору необхідно, щоб сам простір в собі культивував «благоговіння перед життям» (А. Швейцер) окремої людини й спробував встановити баланс взаємних обов'язків між собою та індивідами. Така мета ставить перед ідеологами ряд задач. Так, ідеологія соціального життєствердження повинна виходити з положення, що її основою має стати гуманістичний світогляд, згідно якого головною задачею стає відмова від орієнтації на людину як механізм, що легко піддається заміні, з наступним зміцненням людської основи соціального простору. Виходячи з цього, також однією з обов'язкових задач вказаної ідеології має стати орієнтація особистості на формування власної стратегії життя відповідно до референтної ієрархії ціннісних орієнтацій. Останнє означає, що соціальний простір має побудувати таку ієрархію цінностей, згідно якої життя людини буде одночасно й способом її самореалізація й формою підтримки норм життя соціального простору.

Ідеологія соціального життєствердження, по суті, має нести енергетичний імпульс й представляти сформульований набір правил і принципів, який орієнтований на збереження соціальної вітальності та активної співпраці людини й соціального простору, адже такий вид ідеології може існувати виключно в комунікативному дискурсі й в просторі міжособистісних стосунків. Більшість ідей, що складатимуть цю систему мають демонструвати зацікавленість соціального простору в особистостях, здатних до становлення багатомірного життєвого світу, орієнтованих як на встановлення, підтримку і збереження гармоній-

них зв'язків із зовнішнім, соціальним світом, так й на розвиток внутрішнього світу, без перетворення одних на домінанту над другими.

Виказані міркування можуть здаватися хибними. Проте, важливо пам'ятати, що ідеологія є не просто завершеною системою, вона представляє собою суміш істинного та хибного, вона взагалі «лежить поза питання про істину чи хибу [213, с.63]». Така особливість демонструє, що стосовно уявлень, які привносяться ідеологією в суспільну свідомість, висуваються вимоги: «бути ефективними, а не істинними». Від ефективності ідеології залежить сила її впливу на суспільну свідомість, а через неї й на поведінкову структуру суспільства [85]. Повернемося до тієї думки, яку сформулював де Трасі, вказавши, що ідеологія має усі шанси перетворитися на метаоснову науки, адже є наукою не просто про ідеї, але й наукою, яка має шанс осмислювати нові реалії з метою формування та стабілізації ціннісної системи суспільства, а також основ розуміння дійсності та світосприйняття. Крім того, ідеологія має одну перевагу над наукою, вона здатна створити гомогенну систем уявлень, цінностей та норм, надаючи сенс людському життю. Стрижнем ідеології слугує ідея, що, як правило, зароджується в інтелектуальній сфері, потім вона ж породжує інтелектуальний рух, впливаючи на суспільну та індивідуальну свідомість. Однак, ідеологія не має ставити себе вище за науки, бо за будь-яких обставин вона спирається на неї. Наука і ідеологія повинні укласти «взаємовигідний контракт», але якщо його не буде, то цілком ймовірно, що ідеологія перетвориться на детонатор «раціональності без розуму» (Ч.Р. Мілс) й в такому випадку поняття «розумної межі» втратить своє значення.

З метою запобігання такого сценарію при розробка основних позицій ідеології соціального життєствердження найбільш доцільно спиратися на доробок та ідеї *Славоя Жижека* [126], дослідника, який обґрунтував ідеологію в якості дискурсу та виділив основні її складові як реальності та світогляду. По-перше, це «вузлові точки», які є паралельними до лаканівського концепту «точка тяжіння». По-друге, «плаваючі означаючі», які й додають точності. По-третє, «елементи прикріплення», тобто те, що скріплює між собою перше й друге. Та-

ким чином, комбінація трьох елементів формує той загальний горизонт ідеології, якій потрібен для її функціонування.

Головною «вузловою точкою», яка має стати основою формування ідеології соціального життєствердження, є ідея, що вітальність людини не можлива без соціальності. Разом з тим, соціальний простір має постійно нагадувати сам собі, що вітальність людини ситуативна, а тому пропонована на рівні соціуму система ідеологічних заходів повинна бути достатньо мобільною, здатною до трансформацій й своєчасною. Вітальна особистість – це особа, яка, дотримуючись принципу розумності, не впадає в крайнощі й уміє тримати рівновагу між динамічною зовнішньою, соціальною та не менш динамічною внутрішньою сферою. У якості «плаваючих елементів» можуть виступити положення, що соціальність не має бути тотальною й такою, що займає увесь життєвий простір індивіда. Вона має сприяти тому, щоб відцентровано спрямовані індивіди бачили в ній привабливого інтегратора-координатора та бажали змінити вектор власного руху.

У якості елементів з'єднання пропонується виділити систему очікувань, яка б включала континуум можливих форм активності та поведінки, соціально дозволених і таких, що санкціонують певний рівень свободи, а також фіксує допустиму межу виходу за рамки соціального простору. Цей континуум має демонструвати, що соціальний простір не тільки очікує від людини збереження активності в його межах, але й надає простір для індивідуальної діяльності та поведінки. Вказаний континуум передбачає можливість для індивіда розвиватися за ризоматичним принципом і припускає різні форми його життєдіяльності. Обмежуючим фактором щодо виходу за межі соціального простору бачиться система негласно погоджених соціальних правил, які будуть враховувати інтереси людини й її бажання щодо обсягів і ступеню соціальної активності та присутності. Закладення континууму дозволить ідеології соціального життєствердження оформити думку, що соціальний простір не виступає виключно в ролі носія загрози для селфу, а тому не представляє собою місце найбільшої концентрації ризиків щодо його розпаду на складові й не є фактором зникнення особи-

стості. Як тільки-но вдасться кристалізувати основні положення вказаного виду ідеологічних постулатів, то можна буде говорити й про полегшення у вирішенні задачі щодо кризи ідентичності, адже на думку Е. Еріксона ці два процеси є «двома аспектами одного процесу становлення порядку з хаосу [394, с.197]».

Важливим також є розуміння, що впровадження ідеології соціального життєствердження більш потрібне для соціального простору, ніж для людини. Пояснення цьому просте – людина часто не розуміє небезпечність ситуації в якій перебуває, а загальний розум, носієм якого є соціальний простір, є компромісом різних точок зору. Людина, як правило, не завжди усвідомлює важливість соціальності для власного існування. Крім того, здоровий і життєздатний соціальний простір є сумою цілісності особистості та цілісності інституцій суспільства, тож він є більш зацікавленою стороною в тому, щоб індивід мав потребу у перебуванні в його межах.

Однією з основних вимог щодо ідеології є її ефективність. Проте, зрозуміло, що ефективність передбачає дещо більше, ніж просто оформлення системи ідей. Необхідно, щоб ідеї стали переконанням, а для останнього вкрай важливим стає спілкування, а, отже, мова йде про обов'язковість збереження комунікаційних зв'язків, наявність певної культури ведення діалогу, здатність аргументації й т.ін. У такому випадку ідеологія соціального життєствердження, яка планується бути презентованою в соціумі початку ХХІ ст., вимушена спиратися на когнітивність й відшукувати в ній раціональне зерно. Й тут найбільшу допомогу надасть саме освіта, орієнтована на навчання протягом життя та функціональну грамотність.

Звісно ідея про доцільність впровадження ідеології соціального життєствердження не може бути сприйнята однозначно позитивно. Й навіть якщо на рівні соціального простору й буде прийняте подібне рішення, то цілком прогнозовано, що процес впровадження ідеології соціального життєствердження стикатиметься із рядом складнощів. Так, *однією* зі складнощів щодо впровадження ідеології соціального життєствердження може виявитися відсутність соціального інтересу до самого стану «бути». Соціальний інтерес лежить в основі прак-

тично усіх дій, реалізованих людиною. За своєю природою людина є достатньо пластичною істотою й здатна пристосуватися до будь-яких умов, оточення, однак, все залежить від наявності у неї бажання це здійснювати. У той саме спосіб, як в США на спеціалізованих курсах навчають навичкам життя на самоті й відучують від стадних інстинктів, доцільним виглядає впровадження освітніх курсів, головними задачами яких визнається спочатку виклик інтересу до існування в межах соціального простору, а потім навчання життю в ньому. Утім, спершу повинен бути сформований соціальний інтерес у соціального простору, стихійно або цілеспрямовано, у формі фольклору чи в працях письменників і філософів, а після його усвідомлення повинно відбутися ідеологічне оформлення цього інтересу. Ідеологічне оформлення й має слугувати підставою для моделювання установок на соціальне «бути» в рамках вказаних курсів.

Додамо, проблема стимулювання соціального інтересу як основи соціального життєствердження перебуває в площині встановлення порозуміння людини із зовнішнім світом й з самою собою. У нашому випадку відновлення соціального інтересу перетворюється також на процес ревіталізації Іншого, адже соціальний інтерес представляє собою здатність людини сприймати світ через Іншого. Корисність соціального інтересу приховується в тому, що він, окрім усього, є й умовою подолання міжособистісного відчуження.

Другою складністю на шляху впровадження ідеології соціального життєствердження можна назвати погляди на суть соціального простору й саму ідеологію. Як правило, соціальний простір презентується більшістю публікацій як знеособлений, жорстокий світ, який пригнічує людину, перетворює її життя в несправжність, відчужує особистість від неї самої. Така позиція є цілком виправданою, але шлейф негативу, який супроводжує такі публікації, жодним чином не сприяє людському бажанню зберігати свою присутність у межах соціального простору. Відповідно, нашарування негативних вражень від публікацій на ситуацію, коли людина підпадає під дію специфічних соціально-історичних умов, логічно виливається в соціальну девіталізацію. Подібний блок звинувачень стосується також ідеології, яка в більшості публікацій супроводжується

епітетами на кшталт «маніпулятор», «тиск». Ймовірно, в подібній презентації соціального простору та ідеології можна побачити корінь упередженості стосовно них й зафіксувати втрату у людини бажання перебувати в таких умовах.

Якщо перестати розглядати соціальний простір як чудовисько, яке пожирає власних дітей (поглинає індивідуальність, переважну більшість творчих можливостей особистості, яке позбавляє її свободи), а розуміти його як союз селфу та Інших, як гігантську групу, об'єднану спільним завданням, у якій кожна людина займає своє унікальне місце, виконує свою унікальну роль, то змінивши відчуття людини від перебування в межах соціального простору, можна й відчуження та вихід за межі простору зрозуміти по-іншому – як джерело відновлення енергії розвитку людини і самого соціального простору. У зв'язку з вище зазначеним також хочеться нагадати, що доволі часто ігнорованим є правило, суть якого в тому, що в природі виживає не найбільш сильний представник виду, а той, який є найбільш адаптованим до різного роду факторів й ситуацій. Тому, здавалося б негативні, загрозливі ситуації іноді мають більше користі, ніж абсолютний позитив. Це означає, що бажання людини перебувати виключно в комфортних умовах життя може виявитися не менш небезпечними, ніж саме агресивне середовище, адже вони розслаблюють й позбавляють життєво важливих якостей. Позбавлення ореолу негативності соціального простору полегшить задачу зняття подібного ореолу й з самої ідеології. Спростити задачу «відбілювання» ідеології може й використання іншої, в порівнянні з попередніми, стратегії впровадження, а саме коли кращим моментом презентації буде визнаний опис її як специфічного засобу інтеграції індивідів у межах соціального простору.

Третя складність, яка стоїть на шляху впровадження ідеології соціального життєствердження полягає в тому, що потрібно людину, яка вже вийшла за межі соціального простору, повернути назад, й більш того, треба «заново соціалізувати людей, які потай вже дезертирували з суспільства [253, с.408]». Повернення людини в межі соціального простору не означає остаточної перемоги й переорієнтації її на шлях соціальної вітальності, адже воно тягне за собою не-

обхідність вирішення як мінімум двох задач: 1) як пристосувати втікача до дієвих правил соціального простору; 2) як усунути масову байдужість, що є постійно присутньою в соціумі.

Справа в тому, що для підтримки соціальної вітальності особистості потрібна внутрішня опора, природа якої зосереджена у відчутті небайдужості як з боку родини, так й з боку усіх існуючих спільностей (мікро- й мегарівнів). А внутрішня опора вітальної особистості вимагає певного світогляду й завжди вимагає підтримки зовнішньою опорою – надійною системою соціальних цінностей, моральними орієнтирами, наявністю суспільних й індивідуальних ідеалів, міцною системою міжособистісних зв'язків. Не менш важливим для соціального оточення й для людини в цьому моменті є вміння відмовлятися від надлишкового й зайвого, того, що виходить за межі розумного.

Четверта складність. Соціальне життєствердження як складова соціальної вітальності є принципом, що ґрунтується на реалістичному, оптимістичному ставленні людини до життя і, в першу чергу, на тому, що проголошується моральним. Коли ж заходить мова про стан аномії та анархії, присутній в соціальному просторі, то логічним стає висновок, що моральні норми не могли не постраждати від вказаних процесів. Розуміння цього викликає запитання: «А наскільки важливим для впровадження ідеології соціального життєствердження є моральний компонент?». Щоб відповісти на це питання необхідно розібратися, що є мораль, й яким чином вона пов'язана/не пов'язана з ідеологією. Отже, якщо дуже коротко, то в якості рис моралі можна назвати такі:

- вона є нормами, згідно яких повинна реалізовуватися людська активність;
- це норми які формуються протягом певного часу;
- це норми які мають вкорінюватися в минулому (тобто мова йде про збереження зв'язку «минуле (предки) – майбутнє (нащадки)»);
- норми представляють собою систему, а не окремі уявлення, й головне – систему не антагоністичного характеру.

До переліку ознак можна додати ще одне – моральні норми повинні мати високий рівень стійкості. Останнє зовсім не означає, що вони мають бути закожені, а їхня діалектична мінливість не може стати основою їхнього звинувачення в нестійкості. Навпаки, треба відзначити, що духовні пласти моралі та культури не руйнуються до кінця й стан, коли моральні норми «мовчать», це скоріше не відсутність норм, а стан «моральної трясовини» [330, с.84], тобто це зовсім не ситуація аморальності соціального простору, адже моральні норми в наявності та вони з якихось причин не спрацьовують.

На відміну від попередніх типів сучасний соціальний простір відрізняється прагматичністю і економцентризмом. Моральна поведінка тут скоріше є поверховою й як тільки-но заходить мова про перемогу в конкурентній боротьбі, то людина без вагань забуває про моральний аспект поведінки й веде себе згідно практичного та нарцисичного розрахунку. Сучасні індивіди є моральними в дрібницях, без ризику, з комфортом й розрахунком на те, що їхня моральність наочна. Й це не є аморальністю, це такий вид моралі. Й ось у таких умовах й постає питання: навіщо взагалі вести мову про мораль й яким чином мораль та ідеологія можуть виступати в ролі взаємодетермінант?

З одного боку, ідеологія визначає зміст суспільної моралі, а з іншого – навіть попри те, що мораль й ідеологія є явищами неоднозначними, але саме мораль задає в соціальному просторі межі ідеологічної творчості та підтверджує або заперечує продуктивність ідеології. Тож, ліквідація аномії й встановлення в межах сучасного соціального простору більш-менш стійкої системи моральних норм, до яких обов'язково повинна бути віднесена норма небайдужого ставлення до Інших, має потенціал у становленні ідеології соціального життєствердження. Заміна байдужості на ряд інших протилежних якостей за вектором/оцінкою особистості дозволить також вирішити проблему з індивідами, які вважають себе людьми, втраченого покоління.

П'ята складність. У останні роки в декілька разів, якщо порівнювати з серединою ХХ ст., зросла кількість інформації, надаваної ЗМІ та Інтернетом, що великим об'ємом обрушується на нервову систему людини. Тож, прогляда-

ється велика імовірність розчинення блоку інформації щодо цінності життєствердження в інформаційному потоці повсякденності.

Імовірність може не стати реальністю, якщо відбудеться оптимізація діяльності комунікаційних структур та ЗМІ. Кращим варіантом оптимізації виглядає шлях надання комунікаційному простору можливості організації якісно нового інформаційного простору, який буде визначатися ціннісними, інтелектуальними ресурсами та моральними нормами. Вказане дозволить оптимізувати відносини людини і суспільства та, можливо, забезпечить гармонізацію соціального й особистісного простору, створивши умови для ломки соціоцентрованих стереотипів.

Шоста складність. Одним із слабких місць соціального простору є орієнтація індивідів на самодопомогу. Звернення до самодопомоги зазвичай детерміноване прагненням вижити та є наслідком панування анархії в суспільстві. Це означає, що соціальний простір і його атрибути в формі держави й влади не мають можливості (а часто не хочуть) надавати допомогу. Індивід за такого сценарію вдається до варіанту «допоможіть, хто може» й починає діяти в просторі хаосу і персональної дезінтеграції. Такий індивід є негативно вільним. Йому не вистачає необхідних знань і компетенцій, а значить поставлена ним мета щодо виживання не дозволяє виробити необхідний потенціал для розвитку й переходу з адаптаційного рівня соціальної системи на рівень соціальний. Останнє означає, що комфортно індивід буде себе почувати виключно за межами соціального простору.

Сьома складність має виключно локальний характер, адже стосується українського соціуму. Формування будь-якої ідеології повинно спиратися на положення, що в реальності ідеологія представляє собою утворення, народжене в межах культури/цивілізації й є поєднанням світосприйняття та ментальності. Розробка ідей, які б дозволили людині зберігати соціальну життєвість, в такому випадку повинна спиратися на знання соціокультурного та психосоціального характеру.

Якщо вести мову безпосередньо про Україну, то ті тектонічні трансформації, які відбулися в українському соціумі наприкінці ХХ ст. й особливо на початку ХХІ ст., дали неоднозначні результати. По-перше, українське суспільство в 90-х рр. ХХ ст. втратило колективне уявлення про добро і зло, про важливість дотримання моральних норм. Особливістю новітнього українського життєвого досвіду стало те, що в якості цінності обирається життя в іншому просторі: в потойбіччі, в світлому майбутньому, за кордоном. Відхід від соціальної реальності, її заперечення все це є позачасовою есхатологією – кінець усього, життя «пропало». Перетворення ідеї есхатології та танатології на національний досвід дає основу для ствердження, що для громадян України, а в більшому ступені чоловіків, головною проблемою стає не рівень життя, а зневага та низька цінність самого життя. По-друге, анархія, що спровокована аномією, жодним чином не сприяє формуванню інтересів, окрім виживання і збагачення, й тим більше провокує стан апатії. Й все це довершується загальним станом деідеологізація й сприйняттям людини або в якості «звіра», або «святого».

Разом з тим вказаний стан є доволі цінним, адже він є прикладом географічного й культурного балансування на межі. Якщо перевести позицію С. Хантінгтона на Україну, то її доцільно вважати прикладом межової території й «розірваної країни». Її ментальний простір формується поєднанням двох елементів – «відсталого внутрішнього Сходу» та «передового внутрішнього Заходу». Подібна розірваність в поєднанні з положенням «між» детермінує специфічну ситуацію, в якій «особливу схильність до новацій мають межові соціальні групи, які не ідентифікують себе повністю з оточуючим соціумом, й, по-друге, вони ініціюються в особливих межових зонах, в яких культурний та моральний контроль із боку суспільства виявляється послабленим [254, с.313]». Зберігаємо переконання, що вказана ситуація є тією перевагою, яка дозволить українцям швидко зрозуміти цінність пропонованих ідей та заповнити ту порожнечу, яка лишилася після відмови від радянської ідеології.

Й остання, *восьма* складність на шляху формування ідеології соціального життєствердження. Важливою умовою впровадження такого виду ідеології є

рефлексивність та саморефлексивність як соціуму, так і окремого індивіда, особливо, що стосується аналізу розвитку власного селфу та соціального простору в якому цей індивід існує й який підпадає під визначення «Ми». Якщо саморефлексивність людини визначається особистісним розвитком індивіда, то рефлексивність суспільства має складну багаторівневу структуру й детермінується насамперед ступенем розвитку його самоврядних і громадянських засад. Ізраїльський дослідник О. Савельзон виділяє три найважливіші чинники рефлексивності соціального простору [281]:

- утвердження позитивного та продуктивного ставлення членів суспільства до помилковості, що є важливим чинником виконання необхідної умови самовдосконалення – розпізнавання власних недосконалостей;
- радикальне підвищення рівня культури прийняття рішень, що є важливою обставиною виконання достатньої умови самовдосконалення – виправлення недосконалостей;
- укорінення в суспільній свідомості цінностей, що є важливим чинником мотивації суспільного самовдосконалення та потрібним для того, аби й необхідні, й достатні умови працювали.

Головним чинником, на думку О. Савельзона, є другий, оскільки його формування, ймовірно, буде опосередковано сприяти формуванню і першого, і третього чинників. Утім, не можна забувати, що підвищення загальнокультурного рівня повинно спиратися на процес раціоналізації й пов'язаним із ним підвищенням розумності колективного та індивідуального варіантів прийняття рішень.

Виділення нами складнощів, які можна назвати й «точками ризику», дозволяє звести до мінімуму ймовірність потрапляння в тенета ілюзії, що запровадження ідеології соціального життєствердження може пройти легко й вона просто займе порожнє місце. До того ж, ми повністю розуміємо, що в будь-якій новації завжди криються негативні моменти, які доволі часто важко прогнозовані. Проте, також не вважаємо, що пропонуємо щось абсолютно утопічне й таке, що не можливо реалізувати. Й навіть якщо це так, то в якості самопідтримки

нагадаємо думку К. Манхейма про точки дотику утопії та ідеології. К. Манхейм указані феномени вважав двома різновидами інтерпретації реальності та системами, які, з одного боку, межують, а з іншого, є конкурентками. Ідеологія завжди пов'язана з існуючим порядком, утопія ж здебільшого є виразником маргінальних ідей, але водночас таких, які відіграють важливі роль в соціальній динаміці. Манхейм був переконаний, що ідеологія та утопія спроможні переходити одна в одну, адже утопія за природою «трансцендентна по відношенню до дійсності орієнтація, яка переходячи в дію, частково чи повністю підриває існуючий в даний момент порядок речей [214, с.165]». Утопія, як правило, виступає уособленням більш досконалого соціального порядку/простору й у випадку переходу на домінуючу позицію може перетворитися на ідеологію й здатна перетворити недосконалий на її погляд соціальний простір в більш досконалий.

Тож, навіть якщо й здається, що пропонована до формування ідеологія соціального життєствердження належить до розряду утопій, усе-таки є певні шанси щодо її перетворення на суттєвий фактор впливу при формуванні реальності гармонійного існування людини. Вказане дозволяє говорити й про очікувані результати її впровадження. Головний результат – це особистість, яка вміє пропорційно поєднувати соціальну активність із індивідуальним життям й яка зберігаючи рівновагу в ситуації перебування між соціальним і індивідуальним, розумно організовує й проектує власну долю.

Трансформація соціально девіталізованої особистості в стан соціально вітальної як результату дії ідеології соціального життєствердження також означає, що людина вміє самостійно вирішувати виникаючі проблеми й вона усвідомлює, що без прояву ініціативи і волі до життя вона стає беззахисною в межах динамічного соціального простору. Соціальна вітальність також передбачає адекватну й розумну поведінку людини на всіх етапах життєвого шляху і в будь-якій ситуації забезпечує підтримку, а при необхідності, й розширення кола міжособистісних стосунків, закріплення досягнутих результатів. Ці характеристики не зводяться до наявних в індивіда знань, умінь і навичок, а й передбача-

ють швидкість, глибину й міцність оволодіння актуальними способами і прийомами діяльності.

В якості *висновку*, можемо стверджувати, що соціально вітальна особистість не може відродитися або з'явитися нізвідки, а тому для її формування потрібні зацікавленість та зусилля на суспільному рівні. Одним з таких зусиль повинна, на наше переконання, стати ідеологія соціального життєствердження. Використання категорії «ідеологія» може викликає певне здивування, адже для соціального простору «після Освенциму» та «після СРСР» вона в більшості є категорією з негативним відтінком. Проте, останній події в світі демонструють й протилежну оцінку, а саме зростання зацікавленості соціуму в ідеології.

Різниця в оцінках ролі та значимості ідеології обумовлена тим, що ідеологія, як феномен, потенційно несе в собі як позитивну, так і негативну вагу. Все залежить від того, яке місце їй відводиться соціальним простором й під яким кутом її презентують. Події соціополітичного характеру кінця ХХ ст. перевели ідеологію на позицію другорядності, залишивши без уваги, що ідеологія, як уособлення найбільш важливих щодо соціального життя ідей, має забезпечувати єдність свідомості й виступати в якості світогляду.

«Ідейна безпорадність» [10, с.12] стала не тільки характерною рисою новітнього соціального простору, але й детермінувала відсутність аргументів у плані відстоювання цінності інтеграції та перебування в межах соціального простору. Впровадження ідеології соціального життєствердження, в певному сенсі, є рухом за глобальне соціальне здоров'я, а тому воно може стати як доволі складним, так, водночас, й легким процесом. Причин цьому декілька, а саме: відсутність соціального інтересу у людей; виключно негативні уявлення про соціум та ідеологію; відсутність дієвих механізмів щодо повернення індивідів у межі соціального простору, з якого вони в минулому дезертували; моральне болото; надзвичайно великі об'єми інформації, які супроводжують життя індивіда в соціумі й викликають втому; переорієнтація індивідів на самодопомогу. Щодо легкості, то тут можна вказати на єдине: людина все ж таки до кінця не забула, що соціальний простір дає безпеку та спокій й їй зовсім не до вподоби «боліс-

ний процес відтинання живого тіла, яке усіма способами чіпляється за життя» [261, с.512]. Індивід різними способами продовжує виказувати бажання жити в межах соціального простору й на це й треба спиратися.

В якості очікуваного результату впровадження у реальність ідеології соціального життєствердження передбачається становлення соціально вітальної особистості. Соціально вітальна особистість – це людина, яка орієнтується на соціально-активне життя, самовизначення, саморозвиток, яка визнає духовно-моральні цінності та прагне пропорційно поєднувати власні інтереси з інтересами соціального простору, у межах якого й відбувається її життєдіяльність.

ВИСНОВКИ ДО 5 РОЗДІЛУ

Популяризація ідеї важливості збереження людиною себе в рамках соціального простору має спиратися на історичні прецеденти. З соціально-філософської точки зору таким цікавим й корисним прецедентом може бути названа філософія вітаїзму, активна діяльність представників якої припала на буремні та трагічні 20-30-ті рр. ХХ ст. З позиції сьогодення можна сказати, що філософія вітаїзму була спробою визрівання української національної світоглядної течії, яка, синтезуючи найкращі здобутки світової філософії, пропонувала оригінальний філософсько-антропологічний й екзистенційний погляд на людину. Цінним у даному плані є те, що екзистенційні аспекти у представників філософії вітаїзму найкраще розкриті в тих фрагментах й публікаціях, які присвячені аналізу життєдіяльності людини-межі, людини, яка в сучасних умовах вважається презентантом маргінальності.

Вітаїсти, концентруючись на колі питань «людина – нові соціальні умови», надали опис точок ризику, які не тільки вказують на існування проблеми, але й можуть бути проаналізовані в якості основи трансформації соціального простору та переформатування людини, стурбованої втратою життєвості. Тож, вказані точки мають для даного дослідження надзвичайну актуальність, адже дозволяють у контексті сучасної соціоісторичної ситуації визначити заходи, які

з високим ступенем ймовірності зможуть допомогти людині відновити той запас вітальних сил, який вона мала до потрапляння в соціально несприятливе середовище.

Серед відзначених вітаїстам факторів збереження/підтримки життєвості найбільш значущим було визнано фактор освіти, саме їй була відведена головну роль в кристалізації орієнтації на соціально активне, вітальне життя. Й це закономірно, адже вміння жити в рамках соціального простору, зберігаючи індивідуальність, є мистецтвом, якому треба вчити. Можна стверджувати, що брак освітнього рівня, низька його якість або невідповідність його запитам часу є провокативними факторами, які як і ряд інших (втрата зв'язків із минулим, з природою тощо), є винуватим у зростанні об'єму соціальних проблем, в тому числі й у зростанні епіфеномену соціальної девіталізації особистості.

Враховуючи, що система освіти практично мало змінилася за своєю структурою у порівнянні з ХХ ст., то однією з фундаментальних задач, які постали перед науковою спільнотою в сучасних умовах є розробка й реалізація повноцінних програм розвитку освітньої сфери, які б шляхом формування вміння підтримки та ведення діалогу з орієнтацією на компроміс між інтересами соціуму та особистості дозволили продукувати й підтримувати належний рівень соціальної вітальності. Кращого підґрунтя для заходів щодо переорієнтації системи освіти, ніж презентовані в рамках доповідей ЮНЕСКО концепції «освіта протягом життя» та «функціональна грамотність» на даний час годі й шукати. Тож, шляхом синтезування основних положень вказаних концепцій системі освіти й виховання можна надати потрібного імпульсу щодо маневреності й сформувати потрібну сукупність вітальних компетенцій.

Розуміння того, що система освіти є однією з ряду формуючих соціальну свідомість складових соціального простору провокує звернення до такої неоднозначної в плані оцінок категорії як «ідеологія». Ідеологія часто є об'єктом звинувачень, що вона сугестивно формує судження й є джерелом світоглядних установок соціальної групи. Проте, саме ця якість є найбільш цікавою та корисною, якщо мова йде про виписування основних ідей ідеології соціального жит-

тествердження. В певному моменті можливості ідеології безмежні, а безмежність завжди загрожує перетворитися на порожнечу, на те, що культивує смерть, тому розуміючи, що крайнощі не доречні й пропагуючи розумність як міру вітальності й основу формування ідеології соціального життєствердження зазначимо наступне.

Використовуючи категорію «ідеологія» ми відштовхуємося від того, що цікавим для нас є її первинне значення, а саме як епістемологічного проекту. Формуванні ідеології соціального життєствердження дозволить вийти з тієї «ідейної беспорядності», яка позначилася в якості детермінанти нестачі аргументів у плані відстоювання цінності інтеграції та перебування в межах соціального простору. Впровадження ідеології соціального життєствердження відстоює головну мету – формування та підтримка соціально вітальної особистості. Соціально вітальною особистістю вважаємо ту людину, яка орієнтується на соціально-активне життя, але завжди прагнення пропорційно поєднувати власні інтереси з інтересами соціального простору, в межах якого й проходить її життя.

ВИСНОВКИ

Починаючи з ХІХ ст., поступово в просторі філософського дискурсу збільшується кількість проблемних питань, на які не могли бути отримані переконливі відповіді, виходячи з виключно раціоналістичних позицій. Однією з таких проблем стає питання про природу та джерела життєвої сили й життєвої енергії людини, а серед дискусійних і недоведених до остаточного логічного завершення понять своє місце міцно зайняв концепт «вітальність». У зв'язку з антропологічним поворотом у науці наприкінці ХХ ст. вказаний концепт отримав нові грані та імпульс для обговорювання. Однією з граней вітальності стає феномен авітальності, який сам отримує оціночну характеристику, яка є результатом протиставлення з феноменом вітальності.

У якості поштовху для актуалізації аналізу проблеми вітальності виступило усвідомлення факту, що соціальний простір першого та другого Модерну має іншу структуру, якщо порівнювати з попередніми історичними епохами. На конфігурацію структури сучасного простору впливають зростання темпів і швидкостей існування, що детерміновані надзвичайно масштабним тиском технологічного й наукового прогресу, ЗМІ та домінуванням урбаністичного середовища над природними умовами існування людини. Проте найбільш суттєвою характеристикою новітньої структури є її базування на одночасно протилежному процесі локалізації та глобалізації усіх сфер життєдіяльності людини. Девіталізація в її соціальному аспекті є однією з варіацій локалізації на рівні індивіда. Незважаючи на отримання від суспільства соціального запиту на дослідження та концептуалізацію концепту «соціальної девіталізації», він залишається в колі тих маргінальних понять, які не віднесені сучасним науковим середовищем до актуальних.

Соціальна девіталізація особистості, залежно від обраної системи координат, уособлює собою епіфеномен і процес зниження життєвої активності індивідів у рамках сучасного соціального простору. Процес соціальної девіталізації характеризується послідовним дистанціюванням особистості від активнос-

ті в соціальному просторі в бік зацікавленості виключно власним індивідуальним життям. Якщо основою даного дослідження визначити класичну систему координат процесу історичного розвитку соціальної дійсності, то соціальна девіталізація особистості є епіфеноменом, який, хоча й уявляється в формі соціального конструкту, що кристалізувався протягом усієї історії існування людства, але вперше він отримав свою номінацію на початку ХХ ст.

Соціальна девіталізація особистості є комплексом феноменів і окремим світом із власною структурою, ієрархією, ритмом і формою проходження. У процесі соціальної девіталізації особистості йдеться про орієнтування на поза-соціальне облаштування особистісного простору. Можна сказати, що соціальна девіталізація особистості поєднує такі елементи як переорієнтація на соціальну периферійність, самоконцентрацію, соціальну бездіяльність і байдужість, зведення соціальної активності до мінімуму.

Культурна регресія, втрата історичної пам'яті, поширеність вірусу апатії та байдужості до життя, зростання агресивності є зовнішніми причинами розвитку соціальної девіталізації. Байдужість автоматично ознаменувала собою факт виведення болю за межі екзистенції, адже індивіди добре відчули, що жити можна й без Іншого, без сформульованої мети й без пошуку сенсу існування. Байдужість виступає уособлення економії життєвої енергії, що завжди спрямовувалася в соціальний простір. Сила байдужості стала єдиним об'єднавчим соціальним ресурсом і, одночасно, фактором, який підштовхнув соціальну девіталізацію особистості до виходу на поверхню відносин з латентного стану. Однак зовнішній фактор був би безсилий без тенденцій, які формуються в глибинах людської природи. З одного боку, завдяки сучасній затребуваності таких людських рис, як інтелектуальні здібності, можливості практичного розрахунку, високий рівень спеціальної професійної підготовки, а з іншого, при ігноруванні таких чеснот, як любов, прихильність, діалогічність у спілкуванні, здатність до співпереживання, підтримка родових традицій, людина поступово втрачає основи життєвої енергії й життєвості.

До того ж, для людини межі ХХ-ХХІ ст. абсолютизація соціального життя перестала бути конструктивним моментом, перетворившись на символ ігнорування її внутрішнього світу й фактор росту таємничості для неї самої. Індивід досить гостро відчув, що він поставлений під удар соціального хаосу, й саме це викликає певний внутрішній опір і бажання впорядкувати індивідуальний світ шляхом віддалення від соціальних проблем. Віддалення людини від соціального простору є дзеркальною реакцією на абстрагування суспільства від особистості та її індивідуального життя. Удаючись до дистанціювання, людина намагається самосконцентруватися й ревіталізуватися, не замислюючись, що подібні дії виступають першим кроком у бік соціальної девіталізації особистості. Для індивідів, які обирають шлях соціальної девіталізації та перебування в подібному стані, самоконцентрування виглядає стратегією самоідентифікації, а отже є усвідомлюваним розривом зв'язків із соціальним простором.

Намагаючись відкрити таємниці свого внутрішнього світу, вириваючись із глибин соціального простору, людина прагне вдовольнити індивідуальні потреби та інтереси, ігноруючи соціальні запити. Такі дії людини є прикладом переходів з однієї крайнощі до інших, а також стають демонстрацією зростання масштабів аномності й аномії в соціальному просторі. Важливим аргументом на захист цієї тези є той факт, що при поширенні в соціальному просторі аномії переорієнтація індивіда на шлях соціальної девіталізації й вихід за соціально виставлені межі не зустрічає «опору матеріалу», яким є соціальність, бо людство, як її носій, прагне в порожнечу [47, с.8]. Найбільшою небезпекою аномії є не вона сама, а те, що нею санкціонується: шизоїдність, домінування нарцисизму, поширення нудьги, підігрів бажання загравання із смертю.

Узагалі соціальну девіталізацію особистості доцільно розглядати як час перетину індивідом кордону між соціально активним і егоїстично-нарцисичним життям. Сміливість для такого перетину кордону здатна надати сукупність аномії й байдужості «психологічно мертвих», апатичних до навколишньої дійсності людей. У результаті реалізації такого переходу на історичній сцені поступово з'являється новий соціальний тип *Homo devitalized*. Індивід, як представ-

ник даного типу, дотримуючись лінії егоїзм/нарцисизм, намагаючись відновити цілісність селфу і вийти з кризи ідентичності, більш за все зосереджується на власному тілі.

Тіло для такого індивіда стає не тільки об'єктом поклоніння, обожнювання та інтенсивного догляду, а й перетворюється на носія ілюзії активної присутності в соціальному просторі. Механізмом, який дозволяє тілу, а з ним і самому індивіду, здаватися присутнім, стає тілесний стайлінг. Однак зазначимо, що людина не отримує від тілесного стайлінгу того задоволення, на який вона розраховує. Навпаки, індивід усе частіше демонструє нові симптоми захворювання системи «соціальний простір – людина»: перенасиченість життям і зростання дистанціювання від соціуму.

Соціальна девіталізація особистості складається з певної сукупності поведінкових актів, коли жоден із них не переважає над іншими. По-перше, більшість індивідів усе частіше, переживаючи стан глибокого життєвого знесилення, починає переорієнтовуватися на світ внутрішній або вигаданий світ, демонструючи іноді різні форми неадекватної активності. Індивіди подібними діями повстають проти зовнішніх «конструкторських» маніпуляцій над собою, адже частково усвідомлюють не тільки факт самозбирання з готових образів-кліше, створених здебільшого масовою/популярною культурою та суспільством споживання, а й той факт, що подібне самозбирання характеризується відсутністю власної унікальної емоційної аури, яка притаманна вітальній особистості.

По-друге, соціально вітальна людина, як правило, пов'язана з іншими множинністю соціальних, психологічних, емоційних, економічних зв'язків. Деформація індивідуального комунікативного поля як території існування системи взаємозв'язків є результатом перевантаженості індивіда різними проблемами та втоми від постійного впливу потужних потоків інформації, які фрагментують, колонізують свідомість індивіда й знецінюють його повсякденне життя. Невміння, небажання або просто нездатність до обробки та використання отриманої інформації призводять до поширення в комунікаційному просторі фено-

мену «мовчання з суспільством», яке знаходить свій вихід в іножитті багатьох сучасників.

По-третє, розпад структур міжособистісних відносин призводить до відриву індивідів від життєвого світу соціального оточення, а тому можемо вести мову про поширення тенденції орієнтації на самотність. Людина готова жити «соло», адже життя на самоті в умовах ХХІ ст. є достатньо різноманітним і комфортним, що й дозволяє реалізовувати принцип успішності: «Роблю, що хочу, коли хочу й на умовах які я хочу». Указаний принцип означає абсолютну сконцентрованість особи на власному селфі з максимально допустимим відстороненням від соціально-затребуваного та соціально-традиційного життя. Людина не бажає глибоких переживань. Це не означає, що бажання повноти, котре присутнє в селфі, зникає, воно просто переходить в інші форми, і людина починає звертати увагу на сфери з наявністю алкоголю, наркотиків, швидкоплинними стосунками тощо.

По-четверте, вдаючись до екстремальності як потенційного носія терапевтичного навантаження, індивід, який звик до аномійного соціуму, досить часто перетинає невидиму межу між прийнятним і маргінальним способом життя. Саме в рамках екстремальності проявилися нові форми іножиття (дауншифтинг, хікікоморі та інші). У якості фактору, що визначає форми іножиття, формується межа в орієнтації на соціальну девіталізацію як зону неприналежності. Дотримуючись іножиття, індивіди прагнуть бути на межі, бо стан маргінальності з патології/аномалії трансформувався для них у норму, звичне самовідчуття. Результатом реалізації такого прагнення стає розпад соціальних зв'язків, хаос у виборі зразків для ідентифікації.

Хотілося б відзначити, що ситуація з поширенням соціальної девіталізації особистості не виглядає абсолютно негативною та катастрофічною. І це яскраво демонструє доробок представників філософії вітаїзму, активна діяльність яких припала на буремні 20-30-ті рр. ХХ ст. Цікавість дана філософська течія викликає в першу чергу тим, що її представники намагалися не просто презентувати науково-літературному світові специфічну національну світоглядну течію, але

й вважали головною задачею надання рекомендацій щодо виходу з екстремальних моментів життя людиною, яка може вважатися представником соціально девіталізованих осіб.

Серед указаних вітаїстами факторів, які дозволять підтримати належний рівень життєвості (освіта, зв'язок з минулим, природою, орієнтація на родину), найбільш значущим в подальшому був визнаний фактор освіти, якому було відведено головну роль у кристалізації орієнтації на соціально активне, а значить, і вітальне життя. Це закономірно, адже вміння жити в соціумі, зберігаючи індивідуальність, є мистецтвом, якому треба вчитися. Виходячи з вище вказаного, однією з новітніх фундаментальних задач, які постали перед науковою спільнотою та освітніми інституціями, є розробка й реалізація повноцінних програм із формування ряду таких соціально-затребуваних умінь, як: уміння вести та підтримувати діалог, уміння встановлювати компроміс між інтересами соціального простору та індивіда тощо. Найбільш продуктивними й відповідними запитам часу щодо переорієнтації системи освіти на формування життєздатних особистостей здаються презентовані в рамках доповідей ЮНЕСКО концепції «освіта протягом життя» та «функціональна грамотність». Вважаємо, що шляхом синтезування основних положень вказаних концепцій можна надати соціальним інститутам освіти й виховання потрібного імпульсу щодо маневреності й сформувати належну сукупність вітальних компетенцій.

На допомогу освітнім інституціям має прийти ідеологія. Ідеологія часто – об'єкт звинувачень у тому, що вона формує сугестії суджень і є джерелом доктринально-світоглядних установок соціальної групи. Однак саме ця якість є найбільш цікавою та актуальною, якщо мова йде про виписування основних положень ідеології соціального життєствердження. Основною метою вказаного виду ідеології повинно стати формування соціально вітальної особистості як людини, яка орієнтується на соціально-активне життя, але вміє й прагне пропорційно поєднувати власні інтереси з інтересами соціального простору, у межах якого проходить її життєдіяльність. Крім того, вважаємо, що в межах сучасного соціального простору цілком допустимою виглядає ситуація існування соціально

девіталізованих індивідів без крайніх драматичних форм переходу в стан соціальної авітальності. Також імовірною виглядає можливість появи в даній категорії індивідів свідомого бажання соціальної ревіталізації.

Зазначимо, що представлена теорія залишає багато проблемних питань і дискусійних положень. Автор намагався проаналізувати епіфеномен, який спонтанно розгортається перед очима дослідника. Також автор звертає увагу, що причини появи та форми його прояву подані як імовірнісні й є авторською точкою зору, що не претендує на абсолютну точність і остаточні висновки, а тому залишає простір для подальшого опанування.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Августин / Аврелий Августин // Антология мировой философии: в 4-х т. – М. : Мысль, 1969. – . – (АН СССР. Ин-т философии. Филос. наследие). Т.1. Философия древности и средневековья. Ч.2. / [ред. коллегия: В.В. Соколов (ред.-сост. первого тома и авт. вступит. статьи и др.)]. – С.581-605.
2. Адорно Т. Типы и синдромы. Методологический подход [фрагменты из «Авторитарной личности»] / Т. Адорно // Социологические исследования. – 1993. – № 3. – С.75-85.
3. Александрова Л.А. Субъективная витальность как личностный ресурс [Электрон.ресурс] / Л.А. Александрова // Психологические исследования: электрон. науч. журн. – 2011. – № 3(17). – Режим доступа: <http://psystudy.ru/index.php/num/2011n3-17/492-aleksandrova17.html> .
4. Аллен Суждения / Аллен ; пер. с фр./ Сост. В.А. Никитин; вступ. ст. С.Н. Зенкин. – М. : Республика, 2000. – 399 с. (Мыслители XX века).
5. Алкемайер Т. Социология спорта. Телесные практики субъективации и самоинсценировки / Томас Алкемайер ; [пер.с нем. В. Калиниченко] // Логос. – 2006. – №3 (54). – С.141-146.
6. Ананьев Б. Г. О проблемах современного человекознания / Б.Г. Ананьев. – СПб. : Питер, 2001. – 272 с. – (Серия «Мастера психологии»)
7. Андреева Г. К вопросу о кризисе идентичности в условиях социальных трансформаций [Электрон.ресурс] / Г.М. Андреева // Психологические исследования : электрон. науч. журн. – 2011. – №6(20). – Режим доступа: <http://psystudy.ru>.
8. Андреева Г.М. Социальная идентичность: временные и средовые компоненты / Г.М. Андреева // Психология личности в трудах отечественных психологов : [хрестоматия / сост.: Л.В. Куликов]. – [2-е изд.]. – СПб. : Питер, 2009. – С.218-225.
9. Андрущенко В.П. Роздуми про освіту : філософія та методологія / В.П. Андрущенко. – К. : МП Леся, 2012. – 784 с.

10. Андрущенко В.П. Цивілізаційна місія освіти / В.П. Андрущенко // Управління освітою / Міністерство освіти і науки України, Нац. пед. ун-т імені М. П. Драгоманова; за науковою ред. В.П. Беха; редкол.: В.П. Бех (голова), М.В. Михайліченко (заст. голови) [та ін]. – К. : Вид-во НПУ імені М.П. Драгоманова, 2013. – С.10-20.
11. Арендт Х. Истоки тоталитаризма / Ханна Арендт ; [пер. с англ. И.В. Борисовой, Ю.А. Кимелева, А. Д. Ковалева, Ю.Б. Мишкенене, Л.А. Седова ; послесл. Ю.Н. Давыдова; под ред. М.С. Ковалевой, Д.М. Носова]. – М. : ЦентрКом, 1996. – 672 с.
12. Арендт Х. Vita aktiva, или о деятельной жизни / Х. Арендт ; [пер. с англ. В.В. Бибикина ; под ред. Д.М. Носова]. – СПб. : Алетейя, 2000. – 437 с.
13. Аристотель Метафизика / Аристотель // Аристотель. Сочинения: в 4-х т. – М. : Мысль, 1976. – . – (Филос.наследие. Т.90. В подзаг. : АН СССР, Ин-т философии). – Т.1. / пер. с древнегреч.; ред. В.Ф. Асмус. – С.63-368.
14. Аристотель Никомахова этика / Аристотель // Аристотель. Сочинения: в 4-х т. – М. : Мысль, 1983. – . – (Филос.наследие. Т.90. В подзаг.: АН СССР, Ин-т философии). – Т.4 / пер. с древнегреч.; общ.ред А.И. Доватура. – С.53-253.
15. Аристотель Об истолковании / Аристотель // Аристотель. Сочинения: в 4-х т.– М. : Мысль, 1978. – . – (Филос.наследие. Т.90. В подзаг.: АН СССР, Ин-т философии). – Т.2 / пер. с древнегреч.; ред. В.Ф. Асмус. – С.91-115.
16. Аристотель О душе / Аристотель // Аристотель. Сочинения: в 4-х т. – М. : Мысль, 1976. – . – (Филос.наследие. Т.90. В подзаг. : АН СССР, Ин-т философии). – Т.1. / пер. с древнегреч.; ред. В.Ф. Асмус. – С.369-450.
17. Аристотель О небе : пер. А.В. Лебедева / Аристотель // Аристотель. Сочинения: в 4-х т. – Мысль, 1981. – . – (Филос.наследие. Т.90. В подзаг.: АН СССР, Ин-т философии). – Т.3. / пер.; вступ. статья и прим. И.Д. Рожанский. – С.263-378.

18. Аристотель Политика / Аристотель // Аристотель. Сочинения: в 4-х т. – М. : Мысль, 1983. – . – (Филос.наследие. Т.90. В подзаг.: АН СССР, Ин-т философии). – Т.4 / пер. с древнегреч.; общ.ред А.И. Доватура. – С.375-644.
19. Артемьев А.И. Кризис европейской культуры рубежа XIX-XX вв. как детерминанта «нового искусства» в культурологической доктрине Х. Ортеги-и-Гассета [Электрон.ресурс] / А.И. Артемьев // Грамота.– 2012.– № 2 (16). –В 2-х ч. – Ч. I. – С. 24-28. – Режим доступа: www.gramota.net/materials/3/2012/2-1/4.html .
20. Арьес Ф. Человек перед лицом смерти / Филипп Арьес ; пер. с фр. [общ.ред. С.В. Оболенской; предисл. А.Я. Гуревича].– М. : Издательская группа «Прогресс»-«Прогресс-Академия», 1992. – 528 с.
21. Ахиезер А. Нравственность в России и противостояние катастрофам / А.С. Ахиезер // Общественные науки и современность. – 1997. – № 6. – С.26-37.
22. Ахутин А.В. Поворотные времена : [статьи и наброски] / А.В. Ахутин. – СПб. : Наука, 2005. –743 с. – (Серия «Слово о сущем»).
23. Баева Л.В. Информационная эпоха : метаморфозы классических ценностей : [монография] / Л.В. Баева. – Астрахань : Издательский дом «Астраханский университет», 2008.– 218 с.
24. Базалук О.А. Сумасшедшая : первооснова жизни и смерти : [монография] / Олег Базалук. – К. : Кондор, 2011. – 346 с.
25. Балаева Т. В Украине появилось новое сообщество «хикикомори» [Электрон.ресурс] / Тамара Балаева // Сегодня. – Режим доступа: <http://www.segodnya.ua/life/people/Neobhodimosti-vyhodit-iz-doma-u-menyu-net-a-obshchatsya-mozhno-i-v-internete-zatvornik.html> .
26. Балла О. Анатомия скуки [Электрон.ресурс] / О. Балла. – Режим доступа: <http://gertman.livejournal.com/54685.html> .
27. Баранец Н., Калантарян И. Деидеологизация и реидеологизация современного общества : мифы или реальность / Н. Баранец, И. Калантарян // Власть. –2012. – № 11. – С.97-99.

28. Бауман З. Идентичность в глобализирующемся мире [Электрон. ресурс] / З. Бауман. – Режим доступа: <http://www.tovievich.ru/book/12/155/1.htm> .
29. Бауман З. Индивидуализированное общество / З. Бауман ; [пер. с англ. под ред. В.Л. Иноземцева]. – М. : Логос, 2002. – 390 с.
30. Бауман З. Текущая современность / З. Бауман ; [пер. с англ. под ред. Ю.В. Асочакова]. – СПб. : Питер, 2008. – 240 с.
31. Бахтин М.М. 1961 год. Заметки / М.М. Бахтин // Бахтин М.М. Собрание сочинений в 7 т. Работы 1940-х – начало 1960-х годов / ред. тома С.Г. Бочаров, Л.А. Гоготишвили. – М. : Изд-во «Русские словари», 1997. – Т. 5. – С.329-360.
32. Бачинин В.А. Человек катастрофы и его влечение к хаосу : онтология и ментальность / В.А. Бачинин // Социальный кризис и социальная катастрофа: [сб. мат-в конференции]. – СПб. : Санкт-Петербургское философское общество, 2002. – С.205-210.
33. Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну / У. Бек. – М. : Прогресс-Традиция, 2000. – 383 с.
34. Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости / Вальтер Беньямин // Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости : избранные эссе [предисл., сост., пер. и примеч. С.А. Ромашко]. – М. : «Медиум» ; Немецкий культурный центр имени Гете, 1996. – С.15-65.
35. Берг Л.С. Теория эволюции / Л.С. Берг. – Петербург : Academia, 1922. – 120 с.
36. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности : [трактат по социологии знания] / П. Бергер, Т. Лукман ; [пер. Е. Реткевич]. – М. : «Медиум», 1995. – 323 с.
37. Бергсон А. Два источника морали и религии / Анри Бергсон ; [пер. с франц., послесловие, коммент. А.Б. Гофмана]. – М. : Канон, 1994. – 384 с. – (История философии в памятниках)

38. Бергсон А. Творческая эволюция / Анри Бергсон ; [пер. с фр. В. Флеровой ; вступ. ст. И. Блауберг]. – М. : ТЕРРА-Книжный клуб; КАНОН-пресс-Ц, 2001. – 384 с. – (Канон философии).
39. Бережная М.П. «Уход» в культурных парадигмах бытия человека: : автореф. дис. на соискание учен. степени к. филос. наук : спец. 09.00.13 «Философская антропология, философия культуры» / М.П. Бережная. – Белгород, 2012. – 22 с.
40. Бехман Г. Современное общество как общество риска / Г. Бехман ; [пер. с нем. В. Г. Горохова] // Вопросы философии. – 2007. – №1. – С. 26-46.
41. Бехтерев В.М. Избранные работы по социальной психологии. – М. : Наука, 1994. – 400 с. – (Памятники психологической мысли).
42. Бехтерев В. О причинах самоубийства [Электрон.ресурс] / В.Бехтерев // Труды Первого русского съезда невропатологов и психиатров / О причинах самоубийства и о возможной борьбе с ним. – М. : б/и, 1914. – С. 84-117. – Режим доступа: http://www.rlsnet.ru/books_book_id_6_page_11.htm .
43. Библия : Книги Священного писания Ветхого и Нового завета: синодальный перевод. – б/и, 2009. – 3622 с.
44. Бинсвангер Л. История болезни Лолы Фосс / Людвиг Бинсвангер // Бинсвангер Л. Бытие-в-мире ; [пер.с англ. Е. Сурпиной]. – М. : «КСП+»; СПб. Ювента (при участии психологического центра «Ленато»), 1999. – 300 с.
45. Блок А. Возмездие / А. Блок // Блок А.А. Стихотворения. Поэмы. Пьесы / Вступ. ст. С. Набольсика. – М. : Эксмо, 2008. – С. 694-742. – (Библиотека Всемирной Литературы).
46. Богданов А.А. Две теории жизнеразности / А.А. Богданов // Богданов А.А. Эмпириомонизм : статьи по философии. Кн.2. – М. : Типография общества распространения полезных книг, арендуемая В.Н. Вороновым, Изд-ние С. Дороватского и А. Чарушникова, 1905. – С.167-186.
47. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла / Ж. Бодрийяр ; [пер. с фр. Л. Любарская, Е. Марковская]. – М. : Добросвет, 2000. – 258 с.

48. Бодрийяр Ж. Соблазн / Ж. Бодрийяр ; [пер. с фр. А. Гараджи]. – М. : Ad Marginem, 2000. – 317 с.
49. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийяр ; [пер. с фр. и вступ статья С.Н. Зенкин]. – М. : Добросвет, 2000. – 387 с.
50. Бойко О.В. Мифология суицида / О. Бойко // Журнал социологии и социальной антропологии. – 2004. – Том VII. – № 2. – С.138-159.
51. Большой англо-русский словарь / Автор-сост. Н.В. Адамчик. – Мн. : Литература, 1998. – 1168 с.
52. Бондаренко О.Я. О философских категориях «жить» и «выживать» [Электрон.ресурс] / О.Я. Бондаренко. – Режим доступа: <http://www.n-education.ru/community/articles/personal/57.html> .
53. Бородин И.П. Протоплазма и витализм / И.П. Бородин. – СПб. : Тип. И.Н. Скороходова, 1894 – 30 с.
54. Бродский И. Не выходи из комнаты ... / И. Бродский // Бродский И. Сочинения : в 4-х т. [сост. Г.Ф. Комаров].– СПб. : Изд-во «Пушкинский фонд», 1994. –. –Т.3. – С.213.
55. Бродский И. Похвала скуки [речь перед выпускниками Дортмундского колледжа в июне 1989 г.] / И. Бродский // И. Бродский Сочинения Иосифа Бродского. – СПб. : Пушкинский фонд, 2003. – . – Т.VI. – 2003. – С.86-92.
56. Бродский И.Н. Отрицательные высказывания / И.Н. Бродский. – Л. : Изд-во Ленинградского ун-та, 1973. – 104 с.
57. Бубер М. Проблемы человека / М. Бубер // Бубер М. Два образа веры [пер. с нем.] / под ред. П.С. Гуревича, С.Я. Левит, С.В. Лезова. – М. : Изд-во «Республика», 1995. – С. 157-231.
58. Бурова О. Человек в поисках идентичности : от потери к обретению / О.К. Бурова // Практична філософія. – 2010. – № 4(38). – С.147-157.
59. Бутонова Н.В. Дауншифтинг. Новое правило – отказ от всяческих правил / Н.В. Бутонова // Новые традиции : коллективная монография [под ред. Е.Э. Суровой и С.А. Рассединой]. – СПб. : ИД «Петрополис». –2009. – С.169-176.

60. Вагин Ю.Р. Авитальная активность (злоупотребление психоактивными веществами и суицидальное поведение у подростков) / Ю.Р. Вагин. – Пермь : Изд-во ПРИПИТ, 2001. – 292 с.
61. Ван Ванинг А. Работы одного из пионеров психоанализа – Сабины Шпильрейн / А. Ван Ванинг // Вопросы психологии. – 1995. – № 6. – С.66-79.
62. Василюк Ф.Е. Психология переживания: Анализ преодоления критических ситуаций / Ф.Е. Василюк ; Моск. гос. ун-т им. М. В. Ломоносова, Межведомств. науч. совет по проблеме «Сознание». – М. : Изд-во Моск. ун-та, 1984. – 200 с.
63. Вебер М. Протестанская этика и дух капитализма / М. Вебер // Вебер М. Избранные произведения : пер.с нем. / Сост., общ. ред. и послеслов. Ю.Н. Давыдов ; предисл. П.П. Гайденко. – М. : Прогресс, 1990. – С.61-272. – (Социологич. мысль Запада).
64. Вейс Р. Вопросы изучения одиночества / Р.С. Вейс ; пер. Е. Егоровой // Лабиринты одиночества : [пер. с англ., сост., общ. ред. и предисл. Н.Е. Покровского]. – М. : Прогресс, 1989. – С.114-128.
65. Величко С.А. Танатологічні аспекти розвитку сучасного суспільства (соціально-філософський аналіз) : автореф. дис. на здобуття наук.ступеня канд. філос. наук : 09.00.03 / Величко Сергій Анатолійович ; Таврійський національний ун-т ім. В.І.Вернадського. – Сімферополь, 2008. – 21 с.
66. Вересаев В.В. Живая жизнь : О Достоевском и Льве Толстом : Аполлон и Дионис (о Ницше) / В.В. Вересаев. – М. : Политиздат, 1991. – 336 с.
67. Визгин В. Жизнь и ценность : опыт Ницше / В.П. Визгин // Жизнь как ценность. – М. : ИФ РАН, 2000. – С.7-30.
68. Винниченко В. Відродження нації / Володимир Винниченко. – Київ-Відень : Вид-во «Дзвін», 1920. – Ч.1. – 348 с.
69. Витальность // Философский энциклопедический словарь / Ред.-сост. Е.Ф. Губский и др. – М. : Инфра-М, 2003. – С.69

70. Витгенштейн Л. Философские исследования / Л. Витгенштейн // Витгенштейн Л. Философские работы / [Сост., вступ. статья, примеч. М.С. Козловой ; пер. с нем М.С. Козловой и Ю.А. Асеева]. – М. : Изд-во «Гнозис», 1994. – Ч.1. –С.75-320.
71. Волков Ю.Г., Мостовая И.В. Социология : [учебник для вузов] / Ю.Г. Волков, И.В. Мостовая ; под ред. проф. В.И. Добренькова – М. : Гардарики, 2001. – 432 с.
72. Воронкова В.Г. Метафізичні виміри людського буття (проблеми людини на зламі тисячоліть): [монографія] / В.Г. Воронкова. – Запоріжжя : Павел, 2000. – 176 с.
73. Всемирная декларация о высшем образовании для XXI века : подходы и практические меры [Электрон.ресурс] / ООН. – Режим доступа: <http://5legko.com/ru/dokumenty-yunesko/> .
74. Всемирная декларация об образовании для всех и рамки действий для удовлетворения базовых образовательных потребностей [Электрон.ресурс] / ООН ; [Всемирная конференция по образованию для всех 5-9 марта 1990 г. Джантьен, Таиланд]. – Режим доступа: http://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/pdf/jomtien.pdf .
75. Гаврилюк В.В., Сорокин Г.Г., Фарахутдинов Ш.Ф. Функциональная неграмотность в условиях перехода к информационному обществу / В.В. Гаврилюк, Г.Г. Сорокин, Ш.Ф. Фарахутдинов.– Тюмень: ТюмГНГУ, 2009. – 244с.
76. Ганушкин П.Б. Постановка вопроса о границах душевного здоровья / П.Б. Ганушкин // Современная психиатрия. – 1908. – № 1-6. – С.49-61.
77. Гаррабе Ж. История шизофрении / Ж. Гаррабе ; [пер. с франц. М.М. Кабанова, Ю.В. Попова]. – М. – СПб. : б/и, 2000. – 303 с.
78. Гвардини Р. Конец философии Нового времени / Р. Гвардини // Феномен человека : антология / Сост. П.С. Гуревич ; пер. на рус. яз. Т.Ю. Бородай. – М. : Высш. шк., 1993 – С.240-296.

79. Гегель Г.В.Ф. Наука логики в 3- т. / Г.В.Ф. Гегель. – М. : Мысль, 1971. – . – (АН СССР ; Ин-т философии. Философское наследие). – Т.2. – 1994. – 248 с.
80. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа / Г.В.Ф. Гегель ; пер. с нем. Г.Г. Шпета; отв. ред., пер., примеч. и автор послеслов. М.Ф. Быкова – М. : Наука, 2000. – 495 с. (Серия «Памятники философской мысли»).
81. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т.1. Наука логики / Г.В.Ф. Гегель. – М. : Мысль, 1974. – 452 с., [1 л. портр.] – (АН СССР, Ин-т философии. Филос.наследие)
82. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т.2. Философия природы / Г.В.Ф. Гегель; отв.ред. Е.П. Ситковский; ред.коллегия : Б.М. Кедров и др. – М. : Мысль, 1975. – 695 с. – (АН СССР, Ин-т философии. Филос.наследие).
83. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т.3. Философия духа / Г.В.Ф. Гегель; отв.ред. Е.П. Ситковский; ред.коллегия : Б.М. Кедров и др.- М. : Мысль, 1977. – 471 с. – (АН СССР, Ин-т философии. Филос.наследие).
84. Геппен А., ван Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов / А. ван Геппен ; [пер.с франц.]. – М. : Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999. – 198 с. (Этнографическая библиотека).
85. Герасимова Е.М. Економічна ідеологія : критичний дискурсивний аналіз / Е.М. Герасимова // Політичний вісник : [зб. наук. пр.]. – К.: «ІНТАС», 2008. – Вип. 35. – С.17-28.
86. Гессе Г. Курортник / Г. Гессе ; [пер.с нем. В. Курелла] // Гессе Г. Собрание сочинений в 8-ми т. – М. : Издательская группа «Прогресс»– «Литера» ; Харьков, «Фолио», 1994. . – . – Т.3. – С.95-177.
87. Гете Й.В. Блаженное томление / Й.В. Гете // Гете Й.В. Собрание сочинений в 10-ти т. [пер. с нем.; под общ. ред. Н. Вильмонта, Б.Сучкова, А. Аникста ; сост. Н. Вильмонта и Б. Сучкова ; вступ. ст. Н. Вильмонта ; коммент. А. Аникста]. – М. : Худож. лит-ра, 1975 – . –Т.7. – 1975. – С.332.

88. Гидденс Э. Трансформация интимности : сексуальность, любовь и эротизм в современных обществах / Э. Гидденс ; пер.с англ. В. Анурин. – СПб. : Питер, 2004. – 208 с.
89. Гидлевский А.В. Танатальная сущность эгоизма / А.В. Гидлевский // Философские науки. – 2003. – № 9. – С.81-92.
90. Головаха Е., Панина Н. Постсоветская аноμία: особенности выхода из состояния анемической деморализованности в России и на Украине / Е.И. Головаха, Н.В. Панина // Общественные науки и современность. – 2008. – № 6. – С.5-10.
91. Головаха Е.И., Панина Н.В. Социальное безумие: история, теория и современная практика / Е.И. Головаха, Н.В. Панина. – К. : Абрис, 1994. – 168 с.
92. Голуб-Бережная М. П. Витальная и авитальная активность человека как формы выхода из отчужденного бытия / М.П. Голуб-Бережная // Вестник Волгоградского государственного университета. – Сер. 7. Философия. Социология и социальные технологии. – 2010. – № 2 (12). – С. 183-186.
93. Гомілко О. Метафізика тілесності : концепт тіла у філософському дискурсі / О. Гомілко. – К. : Наукова думка, 2001. – 340 с.
94. Гомілко О.Є. Феномен тілесності : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня доктора філос. наук : спец. 09.00.04 «Філософська антропологія та філософія культури» / О.Є. Гомілко. – К., 2007. – 38 с.
95. Гораций Наука поэзии / Гораций // Квинт Гораций Флакк Оды. Эподы. Сатиры. Послания / Вступ. ст. М. Гаспарова. – М. : Худож. лит, 1970. – 479 с.
96. Гордон Г. Самоубийства в средней школе / Г. Гордон // Образование. – 1909. – № 3. – С. 17-24.
97. Гордон Г. Современные самоубийства / Г. Гордон // Русская мысль. – 1912. – № 5. – С. 74-93.
98. Грамши А. Тюремные тетради / А. Грамши // Грамши А. Избранные произведения в 3-х т.; [пер.с итал. И.С. . Бондарчука, Э.Я. Егермана, И.Б. Левина]. –М. : Изд-во иностранной литературы, 1959. – . –Т.3. – 1959. – 571 с.

99. Грані людського буття: позитивні та негативні виміри антропокультурного / [Г.І. Шалашенко, В.П. Загороднюк, Н.В. Хамітов, А.М. Дондюк, Т.В. Лютий, Л.А. Солонько, Г.П. Ковадло, О.А. Ярош, К.С. Малеев] ; Є.І. Андрос (відп. ред.). – К. : Наукова думка, 2010. – 350 с.
100. Гречко П. Идентичность – современные перспективы / П.К. Гречко // Ценности и смыслы. – 2009. – № 12. – С.38-53.
101. Гумбрехт Х.У. Производство присутствия : Чего не может передать значение / Х.У. Гумбрехт ; [пер.с англ. С. Зенкина]. – М. : Новое литературное обозрение, 2006. – 184 с.
102. Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли / Л.Н. Гумилев. – СПб. : «Кристалл», 2001. – 641 с. – (Серия «Библиотека мировой литературы. Вехи истории»).
103. Гурьянова М.П. Воспитание жизнеспособной личности в условиях дисгармоничного социума / М.П. Гурьянова // Педагогика. – 2004. – № 1. – С. 12-18.
104. Гусаковский М. Мультикультуральность и возможные стратегии идентичности в современном образовании / М. Гусаковский // Философия и социальные науки. – 2007. – № 1. – С.57-62.
105. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / Эдмунд Гуссерль ; [пер. с нем. Д.В. Складнева]. – СПб. : Изд-во «Владимир Даль», 2004. – 400 с.
106. Давыдов Ю.Н. Этика любви и метафизика своеволия : проблемы нравственной философии / Ю.Н. Давыдов. – М. : Молодая гвардия, 1982. – 287 с., ил.
107. Дарендорф Р. Современный социальный конфликт. Очерк политики свободы / Р. Дарендорф ; [пер. с нем.]. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2002. – 288 с.
108. Декарт Р. Страсти души [пер. с франц. А.К. Сынопалова] / Р. Декарт // Декарт Р. Сочинения в 2-х т. : [пер.с лат. и франц.] / Сост., ред., вступ. ст.

- В.В. Соколова. – М. : Мысль, 1989. – (Филос. наследие. Т.106). –Т.2. – С.481-582.
109. Делез Ж. Тысяча плато : Капитализм и шизофрения / Жиль Делез, Феликс Гватттари ; [пер. с франц. и послесл. Я.И. Свирского ; научн. ред. В.Ю. Кузнецов]. – Екатеринбург : У-Фактория ; М. : Астрель, 2010. – 895, [1] с. : ил.
110. Демичев А.В. Гармония жизни и смерти [Электрон.ресурс] / А.В. Демичев. – Режим доступа: http://thanatos.oedipus.ru/tanatologiya/a_v_demichev_garmoniya_zhizni_i_smeriti.
111. Демичев А.В. Ориентация к-смерти [Электрон.ресурс] / А.В. Демичев // Стратегии ориентации в постсовременности: сб. науч. работ; [под ред. Штегмайера В., Франка Х., Маркова Б.В.].– СПб. : Изд-во СПб университета, 1996. – С. 157-167.– Режим доступа: http://www.anthropology.ru/ru/texts/demich/orient_09.html.
112. Денисов С.Ф. Жизненные и антропологические смыслы правды и неправды / С.Ф. Денисов. – Омск : Изд-во ОмГПУ, 2001. – 205 с.
113. Деррида Ж. Наконец-то научиться жить (последнее интервью) / Ж. Деррида ; [пер.с фр., примеч и послеслов. Н.С. Автономовой] // Вопросы философии. – 2005. – № 4. – С. 133-144.
114. Дестют де Траси А.-Л.-К. Основы идеологии. Идеология в собственном смысле слова / Дестют де Траси ; [пер. с фр. Д.А. Ланина]. – М. : Академический Проект; Альма Матер, 2013. – 333 с. – (Философские технологии).
115. Дзюба І. Микола Хвильовий: «азіатський ренесанс» і «психологічна Європа» / І. Дзюба // Дзеркало тижня. – 2005. – № 40 (568). – 15-21 жовтня.
116. Доній Н. Мандрювання як ситуація розриву з «нудьгою повсякденності» / Н.С. Доній // Сіверянський літопис. – 2009. – № 1. – С.131-136.
117. Донченко Е., Овчаров А. Адаптационный невроз социума как следствие управленческого кризиса / Е. Донченко, А. Овчаров // Социология: теория, методы, маркетинг. – 1999. – №1. – С.173-190.

118. Дриш Г. Витализм. Его история и система / Ганс Дриш ; [пер. с нем. А.Г. Гурвича]. – М. : Наука, 1915. – 279 с.
119. Дружинин В.Н. Жизнь против жизни [Электрон.ресурс] / В.Н. Дружинин // В.Н. Дружинин Варианты жизни. Очерки экзистенциальной психологии. – М: «ПЕР СЭ»; СПб.: «ИМАТОН-М», 2000. – 135 с. – Режим доступа: <http://www.psylib.ukrweb.net/books/druzh01/txt08.htm> .
120. Дюринг Е. Ценность жизни [исследование в смысле героического миропонимания] / Е. Дюринг ; пер. Ю. Антоновский. – М. : Красанд, 2010. – 320 с. – (Серия «Из наследия мировой философской мысли. История философии»).
121. Дюркгейм Э. Самоубийство : социологический этюд [Электрон.ресурс] / Э. Дюркгейм ; пер. с фр. с сокр.; под ред. В. А. Базарова. – М. : Мысль, 1994. – 399, [1] с. – Режим доступа: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Sociolog/Durkgeim/index.php
122. Європейський словник з філософії : лексикон непередкладностей : пер. з фр. під кер. Барбари Кассен. – К. : Дух і літера, 2011.– . – Т.2. – 2011. – 488 с.
123. Ефимова С. Быть. Опыт экзистирующего человека / С.В. Ефимова // Философские науки. – 2011. – Спецвыпуск. № 2. – С.144-156.
124. Ефремов В.С. Основы суицидологии / В.С. Ефремов. – СПб. : «Издательство «Диалект», 2004. – 480 с: ил.
125. Ефанова Е.В. Экстремизм и экстремальность в человеческом измерении / Е.В. Ефанова // Вестник Волгоградского государственного университета. – 2012. – Сер.7. Философия. – № 3(18). – С.86-91.
126. Жижек С. Возвышенный объект идеологии / С. Жижек ; пер.с англ. В. Сафронова. – М. : Художественный журнал, 1999. – 238 с.
127. Жижек С. Обойдемся без секса, ведь мы же пост-люди! [Электрон.ресурс] / С. Жижек // Логос: философско-литературный журнал. – 2002. – № 12. – Режим доступа: http://www.ruthenia.ru/logos/kofr/2002/2002_12.htm .

128. Жукоцкая А.В. Феномен идеологии / А.В. Жукоцкая. – Самара: СФ МГПУ, 2009. – 275 с.
129. Жукотская А.В. Идеология «этноцентризма» в ситуации постмодерна / А.В. Жукоцкая // Вестник Московского городского педагогического университета: научный журнал. – 2009. – Сер. «Философские науки». – № 2(4). – С.43-51.
130. Заріцька Н.Ю. Дауншифтінг: український варіант / Н.Ю. Зарицька // Актуальні проблеми соціології, психології та педагогіки. – 2012. – № 15. – С.59-66.
131. Захаренко Е.Н. и др. Новый словарь иностранных слов: 25 000 слов и словосочетаний / Е.Н. Захаренко, Л.Н. Комарова, И.В. Нечаева. – М. : «Азбуковник», 2006. – 786 с.
132. Зеньковский В.В. Детская душа в наши дни / В.В. Зеньковский // Дети эмиграции. Воспоминания : сборник статей [под ред. проф. В.В. Зеньковского ; предисл. К. Фараджева, послесл. В. С. Собкина]. – М. : Автограф, 2001. – С.136-161.
133. Зерзан Д. Психология масс и страдание [Электрон.ресурс] / Д. Зерзан. – Режим доступа: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Psihol/zaerz/psihmass.php/comment .
134. Зиммель Г. Гете / Г. Зиммель ; [пер. А.Г. Габричевский]. – М. : Гос.академия худож. наук, 1928. – 265 с.
135. Зиммель Г. Конфликт современной культуры / Г.Зиммель // Зиммель Г. Избранные работы. – К. : Ника-центр, 2006. – С. 61-79.
136. Зиммель Г. Мода / Георг Зиммель ; [пер. М.И. Левиной] // Зиммель Г. Избранное.– М. : Юристъ, 1996. – . –Том 2. Созерцание жизни. – С.266-291. – (Серия «Лики культуры»).
137. Зиновьев П.М. Душевные болезни в картинах и образах. Психозы, их сущность и формы проявления», изданная в описываемое время / П.М. Зиновьев. – М. : МЕДпресс-информ, 2007. – 208 с.

138. Зоська Я.В. Особливості прояву суспільства споживання в Україні / Я.В. Зоська // Нова парадигма. Філософія. Політологія. Соціологія : журнал наук. праць. / Нац. пед. ун-т ім. М.П. Драгоманова, Творче об-ня «Нова парадигма» ; голов. ред. В.П. Бех. – К. : Вид-во НПУ ім. М.П. Драгоманова, 2011. – Вип. 103 – С.193-201.
139. Иванов Д.В. Виртуализация общества / Д.В. Иванов. – СПб. : Петербургское Востоковедение, 2000. – 96 с.
140. Иванченко Г. Самоопределение личности как открытый проект / Г.В. Иванченко // Человек. – 2005. – № 3. – С.5-16.
141. Ильясов Ф.Н. Феномен страха смерти в современном обществе / Ф.Н. Ильясов // Социологические исследования. – 2010. – № 9. – С. 80-86.
142. Кавун Л.І. «М'ятежні» романтики вітаїзму: проза ВАПЛІТЕ : [монографія] / Л. Кавун. – Черкаси : Брама-Україна, 2006. – 328 с.
143. Кампер Д. Тело. Насилие. Боль : сборник статей / Д. Кампер. – СПб. : Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2010. – 174 с.
144. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения / И. Кант // Кант И. Собрание сочинений в 8-ми т. [под общ.ред.проф. А.В. Гулыги]. – М. : Чоро, 1994.– . – (Серия «Мировая философская мысль»). – Т.7. – 1994. – С.137-376.
145. Кант И. Единственно возможное основание для доказательства бытия бога / И. Кант // Кант И. Собрание сочинений в 8-ми т. – М. : Чоро, 1994.– . – (Серия «Мировая философская мысль»). – Т. 1. Докритические произведения [под общ.ред.проф. А.В. Гулыги]. – С.383-497.
146. Кант И. Опыт введения в философию понятия отрицания величины / И. Кант // Кант И. Собрание сочинений в 8-ми т. – М. : Чоро, 1994. – . – (Серия «Мировая философская мысль»). – Т. 2. Докритические произведения [под общ.ред.проф. А.В. Гулыги]. – С.41-84.
147. Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об Абсурде / А. Камю // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство ; [пер.с фр.].– М. : Политиздат, 1990. – С. 23-100.

148. Камю А. Падение ; [пер. И. Немчинова] / А. Камю // Камю А. Сочинения. В 5 т. пер.с фр. / Комментар. А. Руткевича, С. Дубина; Художники М. Квитка, О. Квитка.– Харьков : Фолио, 1997. – . – Т.3. – С. 463-542.
149. Камю А. Чума ; [пер. П. Жарков] / А. Камю // Камю А. Сочинения. В 5 т. пер.с фр. / Комментар. А. Руткевича, С. Дубина; Художники М. Квитка, О. Квитка.– Харьков : Фолио, 1997. – . – Т.2. – С. 185-426.
150. Кара-Мурза С.Г. Аномия в России: причины и проявления / С.Г. Кара-Мурза. – М. : Научный эксперт, 2013. – 264 с.
151. Кара-Мурза С.Г. Идеология и мать ее наука / С.Г. Кара-Мурза. – М. : Алгоритм, 2002. – 256 с. (Тропы практического разума).
152. Кастельс М., Киселева Э. Россия и сетевое общество [Электрон.ресурс] / М. Кастельс, Э. Киселева // Мир России. – 2000. – № 11. – Режим доступа: http://www.hse.ru/journals/wrldross/vol100_1/castels.html .
153. Кивлюк О.П. Інформаційна педагогіка: філософія, теорія, практика / О.П. Кивлюк ; Нац. пед. ун-т ім. М.П. Драгоманова. – К. : Вид-во УАН ВІР, 2013. – 336 с.
154. Киселев Н.Н. Мировоззрение и экология / Н.Н. Киселев. – К. : Наукова думка, 1990. – 216 с.
155. Киселева О.А. Феномен человеческой жизни / О.А. Киселева ; отв. ред. В.А. Малахов. – К. : Наукова думка, 1994. – 85 с.
156. Кляйненберг Э. Жизнь соло: Новая социальная реальность / Э. Кляйненберг ; пер. на рус. язык А. Андреев. – М. : ООО «Альпино Нон-фикшн», 2014. – 279 с.
157. Князева-Лязгина Н. Проблема смерти. Социализация как фактор переосмысления телесно-духовного единства человека / Н.В. Князева-Лязгина // Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. – 2008. – № 812. – Сер. Філософія. (Філософські перипетії). – С. 176-182.
158. Князева-Лязгина Н., Лязгин С. Социальная смерть. Два аспекта взаимоотношения личности и общества [Электрон. ресурс] / Н.В. Князева-Лязгина, С.А. Лязгин // Ноосфера и цивилизация. – 2010. – № 8-9 (11). – Режим до-

ступу : http://archive.nbuv.gov.ua/portal/soc_gum/Niz/2010_11/knyazeva-lyazgina.htm.

159. К обществам знаний : Всемирный доклад ЮНЕСКО / ЮНЕСКО. – Париж : Изд-во ЮНЕСКО, 2005. – 229 с.
160. Кожемякіна О. Довіра в динаміці соціальних змін / О.М. Кожемякіна // Філософські проблеми гуманітарних наук : альманах. – 2010. – № 18-19. – С.62-67.
161. Козачинська В.В. Суб'єкт інформаційного суспільства: «образ тіла», спорт та «виклики» тілесності / В.В. Козачинська // Педагогіка, психологія та медико-біологічні проблеми фізичного виховання і спорту.– 2012. – № 5. – С.76-79.
162. Козин Н. Идентичность. История. Человек / Н.Г. Козин // Вопросы философии.– 2011. – № 1. – С.37-48.
163. Козлова Н. Витальность как социально-философская проблема / Н.Е. Козлова // Общественные науки и современность. – 1998. – № 2. – С.95-106.
164. Колбин Д. Отрицание как основа негативной дискурсивности / Д.А. Колбин // Вестник Удмуртского университета. – Сер. Социология и философия. – 2007. – № 3. – С.45-50.
165. Кон И.С. Человеческая сексуальность на рубеже XX века / И.С. Кон // Вопросы философии. – 2001. – № 8. – С. 29-41.
166. Кондаков И.В. и др. Цивилизационная идентичность в переходную эпоху : культурологический, социологический и искусствоведческий аспекты / И.В. Кондаков, К.Б. Соколов, Н.А. Хренов. – М. : Прогресс-Традиция, 2011. – 1024 с.
167. Кони А.Ф. Самоубийство в законе и жизни / А.Ф. Кони // Кони А.Ф. Собрание сочинений в 8 т. / Под общ. ред. В.Г. Базанова, Л.Н. Смирнова, К.И. Чуковского.– М. : Юр. лит-ра, 1967. – Т.4. – С.454-481.
168. Кононенко Р. Жизнь и карьера в практиках дауншифтинга / Р. Кононенко // Антропология профессий : границы занятости в эпоху нестабильности [под

- ред. П. Романова, Е. Ярской-Смирновой]. – М. : ООО «Вариант», ЦСПГИ, 2012. – С.137-150.
169. Коммуникация // Философский энциклопедический словарь / гл. редакция: Л.Ф. Ильичев, П.Н. Федосеев, С.М. Ковалев, В.Г. Панов. – М. : Сов.энциклопедия, 1983, – С.269.
170. Короленко Ц.П., Дмитриева Н.В. Номо Postmodernus. Психологические и психические нарушения в постмодернистском мире : [монография] / Ц.П. Короленко, Н.В. Дмитриева. – Новосибирск : Изд-во НГПУ, 2009. – 248 с.
171. Кохут Х. Анализ самости : систематический подход к лечению нарциссических нарушениях личности / Хайнц Кохут ; пер. с англ. – М. : «Когито-Центр», 2003. – 308 с. (Современная психотерапия)
172. Кошко К.Н. Интернет в условиях информатизации общества [Электрон. ресурс] / К.Н. Кошко // Вестник ДГТУ. – 2006. – Т.6. – №4 (31). – Режим доступа: http://www.ebiblioteka.lt/resursai/Uzsienio%20leidiniai/DGTU/2006-04/dgtu0604_11.pdf .
173. Красиков В.И. Витальность / В.И. Красиков // Красиков В.И. Этюды самосознания. – Кемерово : Кузбассвуиздат, 2000. – С.42-59.
174. Кривошеев В.В. Короткие жизненные проекты: проявление аномии в современном обществе / В.В. Кривошеев // СОЦИС. – 2009. – № 3. – С.57-67.
175. Крикунова Л.П. Антропологические аспекты бюрократизации общества : автореф. дис. на соискание учен. степени канд. филос. наук : спец. 09.00.13 «Религиоведение, философская антропология, философия культуры» / Л.П. Крикунова. – Омск, 2007. –16 с.
176. Кримський С. Принципи духовності ХХІ століття [Електрон.ресурс] / Сергій Кримський // День. – 2002. – 15 листопада. – Режим доступу: <http://www.day.kiev.ua/uk/article/cuspilstvo/sergiy-krimskiy-principi-duhovnosti-hhi-stolittya> .
177. Крисаченко В. Антроповіталізм – мировоззренческая парадигма ХХ века / В.С. Крисаченко // Антропоцентризм і віталізм : сучасний синтез /

- В.С. Крисаченко [та ін.] ; відп. ред. В.С. Крисаченко, С.С. Теслиук ; Ін-т філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України, Луцьк. держ. техн. ун-т. – Луцьк : Надстир'я, 2000. – С.4-27.
178. Ксенофонт Афинский Воспоминания о Сократе / Ксенофонт ; пер., статьи и коммент. С.И. Соболевского. – М. : Наука, 1993. – 384 с.
179. Кувакин В.А. Твой ад и рай: Человечность и бесчеловечность в человеке / В.А. Кувакин. – СПб. : Алетейя; М. : Логос, 1998. – 360 с. (Философия, психология и стиль мышления гуманизма).
180. Кундера М. Подлинность [Электрон.ресурс] / М. Кундера ; [пер. с фр. Ю. Стефанова] // Иностранная литература. – 1998. – №11. – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/inostran/1998/11/kund1.html> .
181. Кундера М. Неспешность [Электрон.ресурс] / Милан Кундера ; пер. с фр. Ю. Стефанова // Иностранная литература.– 1996.– № 5.– Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/inostran/1996/5/kundera.html> .
182. Куракина Е.В. Личность в социокультурном пространстве переходного периода: автореф. дис. на получение степени к. филос. наук: спец. 09.00.11 «Социальная философия». – СПб, 2003. – 24 с. (Балт.техн.ун-т им. Ф.Д. Устинова).
183. Кутырев В.А. Бытие или ничто / В.А. Кутырев.– СПб. : Издательство «Алетейя», 2010. – 496 с. – (Серия «Тела мысли»).
184. Кутырев В.А. Человеческое и иное: борьба миров / В.А. Кутырев. – СПб. : Алетейя, 2009. – 264 с. – (Серия «Тела мысли»).
185. Кушмэн Ф. Почему я пустое: К исторически определенной психологии / Ф. Кушмэн // Практична психологія та соціальна робота : науково-практичний та освітньо-методичний журнал. – 2012. – № 9. – С. 38-53.
186. Кьеркегор С. Болезнь к смерти / Сьерен Кьеркегор // Кьеркегор С. Страх и трепет; пер. с дат. С.А. Исаева.– Изд.2-е, доп. и испр. – М. : Культурная революция, 2010. – С.285-404.
187. Кьеркегор С. Или-или : Фрагмент из жизни : в 2 ч. / Сёрен Кьеркегор ; [пер. с дат., вступ. ст., коммент., примеч. Н. Исаевой и С. Исаева]. – СПб. :

- Изд-во Русской Христианской Гуманитарной Академии : Амфора. ТИД Амфора, 2011. – 823 с.
188. Лактионова А.И. «Жизнеспособность» в структуре психологических понятий / А.И. Лактионова // Вестник МГОУ. – 2010. – №3. – С.11-15.
189. Левин Г.Д. Философские категории в современном дискурсе / Г.Д. Левин. – М. : Логос, 2007. – 224 с.
190. Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека / Э. Левинас ; [пер. А.В. Парибка]. – СПб. : Высшая религиозно-философская школа, 1998. – 264 с.
191. Левинас Э. Тотальность и бесконечное / Э. Левинас ; [пер. И.С. Вдовиной] // Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное. – М. ; СПб. : Университетская книга, 2000. – С.66-291. – (Книга света)
192. Левченко И.Е. Феномен социальной смерти / И.Е. Левченко // Социологические исследования. – 2001. – № 6. – С. 22-31.
193. Лейбниц Г.В. Монадология / Г.В. Лейбниц // Лейбниц Г.В. Собрание сочинений в 4-х т. [ред. и сост., авт. вступит. статьи и примеч. В.В. Соколов; пер. Я.М. Боровского и др.]. – М. : Мысль, 1982– . – (Филос. наследие. Т.85). – Т.1. – 1982. – С.413-429.
194. Лекс М. Что значит жить и выживать? [Электрон.ресурс] / Михаил Лекс. – Режим доступа: <http://mleks.ru/zhizn/chto-znachit-zhit-i-vyzhivat.html> .
195. Лепський М.А. Соціально-філософський аналіз взаємозв'язку життя та смерті : проблема виживання: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня кандидата філос. наук : спец. 09.00.03 «Соціальна філософія та філософія історії» / М.А. Лепський. – Запоріжжя, 1997. – 24 с.
196. Лец К.В., Прилуцька А.Є. Потенціал екзистенціальної установки особистості в процесі самореалізації в кризових умовах: українські реалії / К.В. Лец, А.Є. Прилуцька // Вісник Харківського національного університету ім. В.Н. Каразіна.– 2011. – № 940. – Серія Теорія культури і філософія науки. – Вип. 41. – С. 44-48.

197. Лиотар Ж.-Ф. Заметка о смыслах «пост» / Ж.-Ф. Лиотар ; пер. с фр. А. Гарраджи // Лиотар Ж.-Ф. Постмодерн в изложении для детей : Письма 1982-1985. – М. : Рос.гос.гуманит. ун-т, 2008. – С.104-111.
198. Липовецки Ж. Эра пустоты. Эссе о современном индивидуализме / Ж. Липовецки. – СПб. : Изд-во «Владимир Даль», 2001. – 304 с.
199. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон / А.Ф. Лосев; [худож.-оформитель Б.Ф. Бублик]. – М. : ООО «Издательство АСТ»; Харьков : Фолио, 2000. – 846 с. – (Вершины человеческой мысли).
200. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм / А.Ф. Лосев; [худож.-оформитель Б.Ф. Бублик]. – Харьков : Фолио; М. : Издательство ООО «АСТ», 2000. – 960 с. – (Вершины человеческой мысли).
201. Лукина Н. Идеология информационного общества [Электрон.ресурс] / Н.П. Лукина // Гуманитарная информатика : междисциплинарный сборник статей. – Вып.1. – Режим доступа: http://huminf.tsu.ru/jurnal/vol1/lnp_ideolog_inf_ob/ .
202. Лысак И.В. Человек – разрушитель: деструктивная деятельность человека как социокультурный феномен [Электрон.ресурс] / И.В. Лысак. – Таганрог : Изд-во ТРТУ, 1999. – 55 с. – Режим доступа: http://polbu.ru/lysak_destroyer/ .
203. Лэнг Р. Д. Расколотое «Я» / Р.Д. Лэнг; [пер. с англ.]. – СПб. : Белый Кролик, 1995. – 352 с.
204. Людина в цивілізації ХХІ століття : проблема свободи / В.Г. Табачковський, М.О. Булатов, Т.В. Лютий, Г.І. Шалашенко, Є.І. Андрос, А.М. Дондюк, Г.П. Коваadlo, Н.В. Хамітов, О.А. Ярош, В.П. Загороднюк. – К. : Наук. думка, 2005. – 272 с.
205. Лярский А. Мода на самоубийство? [Электрон.ресурс] / Александр Лярский // Теория моды. Одежда. Тело. Культура. – 2011. – № 20 (лето). – Режим доступа: <http://www.nlobooks.ru/node/2751> .
206. Макаренко А.С. Максим Горький в моей жизни / А.С. Макаренко // Макаренко А.С. Педагогические сочинения в 8-ми томах.– М. : Педагогика,

1984. – . – Т. 4. Педагогические работы 1936-1939. Сост.: М.Д. Виноградова, А.А. Фролов. – С.8-18.
207. Макаренко А.С. Некоторые выводы из моего педагогического опыта / А.С. Макаренко // Макаренко А.С. Педагогические сочинения в 8-ми т. – М. : Педагогика, 1984. – . – Т. 4. Педагогические работы 1936-1939. Сост.: М.Д. Виноградова, А.А. Фролов. – С.230-247.
208. Мак-Люэн М. Галактика Гутенберга. Сотворение человека печатной культуры / Маршал Мак-Люэн ; пер.с англ. А. Юдина. – К. : Ника-Центр, 2004. – 432 с. – (Серия «СДВИГ ПАРАДИГМЫ»; Вып. 1).
209. Маклюэн Г.М. Понимание Медиа: Внешние расширения человека / Г.М. Маклюэн ; пер. с англ. В. Николаева ; закл. ст. М. Вавилова. – М. ; Жуковский : «КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 2003. – 464 с. – (Приложение к серии «Публикации Центра Фундаментальной Социологии»).
210. Мамардашвили М. Из лекций по социальной философии / М.К. Мамардашвили // Мамардашвили М.К. Необходимость себя : [Лекции. Статьи. Философские заметки] / под общ.ред. Ю.П. Сенокосова. – М. : Изд-во «Лабиринт», 1996. – С.317-334.
211. Мамардашвили М.К. Категория социального бытия и метод его анализа в экзистенциализме Сартра [Электрон.ресурс] / М.К. Мамардашвили. – Режим доступа: <http://philosophy.ru/library/mmk/sartre.html> .
212. Мамардашвили М. Одиночество – моя профессия : [интервью в записи У. Тиронса] / М.К. Мамардашвили // Конгениальность мысли. О философе Мерабе Мамардашвили. – М. : АО Издательская группа «Прогресс»-Культура, 1994. – С.59-79.
213. Мамардашвили М. Очерк современной европейской философии / М.К. Мамардашвили. – М. : Прогресс-Традиция, Фонд Мераба Мамардашвили, 2010. – 584 с.
214. Манхейм К. Идеология и утопия / К. Манхейм ; пер. М. Левиной // Манхейм К. Диагноз нашего времени. – М. : Юристь, 1994. – С.11-276. – (Серия «Лики культуры»).

215. Манхейм К. Человек и общество в эпоху преобразований / К. Манхейм ; пер. М. Левиной // Манхейм К. Диагноз нашего времени. – М. : Юристъ, 1994. – С.277-412.
216. Маркс К. Экономико-философские рукописи 1844 г. / К. Маркс // Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. – М. : Государственное издательство политической литературы, 1956. – С.567-569.
217. Маркузе Г. Одномерный человек / Герберт Маркузе. – М. : REFL-book, 1994. – 368 с. – (Серия: «RES NULLIUS»).
218. Маркузе Г. Эрос и цивилизация / Герберт Маркузе // Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек : Исследование идеологии развитого индустриального общества ; [пер.с англ., послесл., примеч. А.А. Юдина ; сост., предисл. В.Ю. Кузнецова]. – М. : ООО «Издательство АСТ», 2003. – С.5-250. – (Philosophy).
219. Марсель Г. Быть или иметь / Г. Марсель; пер.с. франц. И.Н. Полонской. – Новочеркасск : Агентство «Сагуна», 1994. – 161 с.
220. Мартовский Л. Три типа самоубийц / Л. Мартовский. – Ковна: Электротипография С. Неймана и И. Манкеса, 1910. – 19 с.
221. Маслоу А. На подступах к психологии бытия [Электрон.ресурс] / А. Маслоу // Маслоу А. Психология бытия : пер. О. Чистякова под ред. В. Данченко – М. : «Рефл-бук» ; – К. : «Ваклер», 1997. – Режим доступа: <http://psylib.org.ua/books/masla02/txt00.htm> .
222. Матеев Д.А. Феномен одиночества и проблема нарушения коммуникации : [монография] / Д.А. Матеев. – Новосибирск : Изд-во «СИБПРИНТ», 2012. – 182 с.
223. Меннингер К. Война с самим собой / К. Меннингер ; пер. с англ. Ю. Бондарева. – М. : Эксмо-Пресс, 2000. – 480 с.
224. Мертон Р. Социальная теория и социальная структура / Роберт Мертон. – М. : АСТ ; АСТ МОСКВА ; ХРАНИТЕЛЬ, 2006. – 873, [7] с.

225. Мейли Р. Различные аспекты «Я» / Р. Мейли // Психология личности. Тексты / Под ред. Ю.Б. Гиппенрейтер, А.А. Пузыря. – М. : Изд-во Моск. Унта, 1982. – С.132-141.
226. Мизес Л. Человеческая деятельность : трактат по экономической теории / Людвиг фон Мизес ; пер. с 3-го испр. англ. изд. А. Куряева. – Челябинск : Социум, 2005. – 878 с.
227. Митрикас А. Семья как ценность : состояние и перспективы ценностного выбора в странах Европы / А. Митрикас // Социологическое исследование. – 2004. – № 5. – С.65-73
228. Монтень М. Опыты. Кн.1 / Мишель Монтень ; пер. А.С. Бобовича; вступ.статьи Ф.А. Коган-Берштейн, М.П. Баскина ; коммент. А.С. Бобовича, Ф.А. Коган-Берштейн. – М. : Изд-во АН СССР, 1954. – 565 с.
229. Монтень М. Опыты. Кн.3 / Мишель Монтень ; пер. А.С. Бобовича; вступ.статьи Ф.А. Коган-Берштейн, М.П. Баскина ; коммент. А.С. Бобовича, Ф.А. Коган-Берштейн. – М. : Изд-во АН СССР, 1960. – 497 с.
230. Муляр В.І. Проблема становлення особистості в системі «індивід-суспільство» (філософсько-культурологічний аналіз): автореф. дис. на здобуття наук. ступеня доктора філос. наук : спец. 09.00.03 «Соціальна філософія та філософія історії» / В.І. Муляр. – Дніпропетровськ, 1999. – 30 с.
231. Мэй Р. Любовь и воля [Электрон.ресурс] / Р. Мэй ; пер. О.О. Чистяков и А.П. Хомик. – М. : Релф-Бук; Ваклер, 1997. – 384 с. – Режим доступа: <http://psylib.org.ua/books/meyro01/index.htm> .
232. Невельская-Гордеева Е.П. Дауншифтинг как мировоззренческая проблема нравственной философии [Электрон.ресурс] / Е.П. Невельская-Гордеева // Междисциплинарные исследования в науке и образовании. – 2012. – № 1 Sp. – Режим доступа: www.es.rae.ru/mino/157-736 .
233. Нестеренко Г.О. Особистість у нелінійному суспільстві : [монографія] / Г.О. Нестеренко. – Запоріжжя : Просвіта, 2004. – 140 с.
234. Никитин Е.П. Духовный мир : органический космос или разбегающаяся вселенная? / Е.П. Никитин // Вопросы философии. – 1991. – № 8. – С.3-12.

235. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / Фридрих Ницше ; пер. с нем. Е.Герцук и др. – М. : Культурная Революция, 2005. – 880 с.
236. Ницше Ф. К генеалогии морали : полемическое сочинение / Фридрих Ницше; пер. К.А. Свасьяна // Ницше Ф. Сочинения в 2-х т. [сост., ред. и авт. примеч. К.А. Свасьяна ; пер. с нем.]. – М. : Мысль, 1996. – . –Т.2. – С.407-524.
237. Ницше Ф. Об истине и лжи во вненравственном смысле / Фридрих Ницше // Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни. Сумерки кумиров или как философствовать молотом. О философах. Об истине и лжи во вненравственном смысле ; пер. с нем. – Мн. : Харвест, 2003. – С.355-374.
238. Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни / Фридрих Ницше ; пер. Н. Полилова // Ницше Ф. Сочинения в 2-х т. [сост., ред. и авт. примеч. К.А. Свасьяна ; пер. с нем.]. – М. : Мысль, 1996. – . –Т.1. – С.158-230.
239. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла / Фридрих Ницше ; пер. Н. Полилова // Ницше Ф. Сочинения в 2-х т. [сост., ред. и авт. примеч. К.А.Свасьяна ; пер. с нем.]. – М. : Мысль, 1996. – . –Т.2. – С.238-406.
240. Ницше Ф. Сумерки идолов или как философствуют молотом / Фридрих Ницше ; пер. Н. Полилова // Ницше Ф. Сочинения в 2-х т. [сост., ред. и авт. примеч. К.А.Свасьяна ; пер. с нем.]. – М. : Мысль, 1996. – . –Т.2. – С.556-630.
241. Ницше Ф. Так говорил Заратустра : Книга для всех и ни для кого / Фридрих Ницше ; пер. Ю. Антоновского // Ницше Ф. Сочинения в 2-х т. [сост., ред. и авт. примеч. К.А.Свасьяна ; пер. с нем.]. – М. : Мысль, 1996. – . –Т.2. –С.5-237.
242. Ницше Ф. Утренняя заря. Мысли о морали как предрассудке / Фридрих Ницше // Ницше Ф. Сочинения в 2-х т. [сост., ред. и авт. примеч. К.А.Свасьяна ; пер. с нем.]. – М. : Мысль, 1996. – . –Т.2. – С.740-742.

243. Оди Дж. Рэлф Человек – существо одинокое : биологические корни одиночества / Р.Дж. Оди // Лабиринты одиночества [пер. с англ; сост., общ. ред. и предисл. Н.Е. Покровского]. – М. : Прогресс, 1989. – С.121-151.
244. Одинокие души : внешне, но не в мыслях [Электрон.ресурс]. – Режим доступа: <http://www.echo.msk.ru/inopress/433404-echo.html> .
245. Оксфордский толковый словарь по психологии [Электрон.ресурс] / под ред. А. Ребера. – Режим доступа: <http://vocabulary.ru/dictionary> .
246. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс / Хосе Ортега-и-Гассет // Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс : сб. ; пер. с исп. – М. : ООО «Изд-во АСТ», 2002. – С.11-208.
247. Ортега-и-Гассет Х. Бесхребетная Испания / Хосе Ортега-и-Гассет // Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс : сб.; пер. с исп. – М. : ООО «Изд-во АСТ», 2002. – С.269-370.
248. Ортега-и-Гассет Х. Тема нашего времени / Хосе Ортега-и-Гассет // Что такое философия? – М. : Наука, 1991. – С.3-50.
249. Ортега-и-Гассет Х. Миссия университета / Х. Ортега-и-Гассет ; пер. с исп. М. Н. Голубевой ; ред. перевода А. М. Корбут ; под общ. ред. М. А. Гусаковского. – Мн. : БГУ, 2005. – 104 с. : ил. – (Universitas).
250. Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? / Хосе Ортега-и-Гассет // Что такое философия? – М. : Наука, 1991. – С.51-191.
251. Осетрова О. Феномен суїциду: психоаналітичний ключ дослідження / О.О. Осетрова // Гілея : науковий збірник. – 2013. – № 68. – С.370-374.
252. Палагута В.Г. Перспектива та актуальні проблеми розробки теорії самоїдентифікації суб'єкта : соціальної теорії ХХІ ст. [Електрон.ресурс] / В.Г. Палагута // Гілея : науковий збірник – 2012. – № 58. – Режим доступу: http://www.nbu.gov.ua/portal/Soc_Gum/Gileya/2012_58/Gileya58/F1_doc.pdf
253. Панарин А.С. Искушение глобализмом / А.С. Панарин. – М. : Эксмо, 2003. – 413 с.
254. Панарин А.С. Стратегическая нестабильность в ХХІ веке : [монография] / А.С. Панарин. – М. : Алгоритм ; Эксмо, 2003. – 640 с.

255. Паперно И. Самоубийство как культурный институт / И. Паперно. – М. : Новое литературное обозрение, 1999. – 256 с.
256. Паскаль Б. Мысли / Блез Паскаль ; [пер. с фр., вступ. статья, коммент. Ю.А. Гинзбург]. – М. : Изд-во имени Сабашниковых, 1995. – 480 с.; ил. – (Памятники мировой литературы).
257. Петрушенко В. Філософія : курс лекцій : [навч.посібник для студентів вищих закладів освіти III-IV рівнів акредитації] / В. Петрушенко. – Львів: «Магнолія плюс», 2005. – 506 с.
258. Пезешкиан Н. Психосоматика и позитивная психотерапия / Носсрат Пезешкиан ; [пер. с нем.]. – 2-е изд. – М. : Ин-т позитивной психотерапии, 2006. – 464 с. – (серия Позитивная психотерапия)
259. Перлман Д., Пепло Л.Э. Теоретические подходы к одиночеству / Д. Перлман, Л.Э. Пепло ; пер. С. Баньковской // Лабиринты одиночества : [пер. с англ., сост., общ. ред. и предисл. Н. Е. Покровского]. – М. : Прогресс, 1989. – С.152-169.
260. Пессоа Ф. Лирика / Фернандо Пессоа ; пер. с порт. Е. Витковский, Ю. Левитанский, А. Гелескул, Б. Слуцкий, Л. Цивьян и др. – М. : Худож.литература, 1989. – 303 с.
261. Підмогильний В. Місто / В. Підмогильний // Підмогильний В. Оповідання. Повість. Романи. – К. : Наукова думка, 1991. – С.308-539. – (серія «Бібліотека української літератури»)
262. Платон Государство / Платон // Платон Собрание сочинений в 4-х т. / Пер.с древнегреч., общ.ред. А.Ф. Лосева, Р.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи; Авт. вст. ст. и ст. примеч. А.Ф. Лосева ; примеч. А.А. Тахо-Годи. – М. : Мысль, 1994. – . –Т.3. – С.79-420.
263. Платон Законы / Платон // Платон Собрание сочинений в 4-х т. / Пер.с древнегреч., общ.ред. А.Ф. Лосева, Р.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи; Авт. вст. ст. и ст. примеч. А.Ф. Лосева ; примеч. А.А. Тахо-Годи. – М. : Мысль, 1994. – . – Т.4. – С.71-437.

264. Платон Софист / Платон // Платон Собрание сочинений в 4-х т. / Общ.ред. А.Ф. Лосева, Р.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи; примеч. А.Ф. Лосева и А.А. Тахо-Годи ; пер.с древнегреч. – М. : Мысль, 1993. – . –Т.2. – С.275-345.
265. Платон Теэтет / Платон // Платон Собрание сочинений в 4-х т. / Общ.ред. А.Ф. Лосева, Р.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи; примеч. А.Ф. Лосева и А.А. Тахо-Годи; пер.с древнегреч. – М. : Мысль, 1993. – . – Т.2. – С.192-274.
266. Платон Федон / Платон // Платон Собрание сочинений в 4-х т. / Общ.ред. А.Ф. Лосева, Р.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи; примеч. А.Ф. Лосева и А.А. Тахо-Годи; пер.с древнегреч. – М. : Мысль, 1993. – . – Т.2. – С.7-80.
267. Платон Федр / Платон // Платон Собрание сочинений в 4-х т. / Общ.ред. А.Ф. Лосева, Р.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи; примеч. А.Ф. Лосева и А.А. Тахо-Годи; пер.с древнегреч. – М. : Мысль, 1993. – . –Т.2. – С.135-191.
268. Подолянюк Л.А. Феномен свободи в концепції «позитивного екзистенціалізму» / Л.А. Подолянюк // Інтелект. Особистість. Цивілізація : темат. зб. наук. пр. із соц.-філос. пробл. / голов. ред. О.О. Шубін. – Донецьк : ДонНУ-ЕТ, 2011. –Вип. 9 – С.326-332.
269. Подорога В.А. Феноменология тела. Введение в философскую антропологию : мат-лы лекционных курсов 1992-1994 гг. / В.А. Подорога. – М. : «Ad Marginem», 1995. – 340 с.
270. Покровский Н.Е., Иванченко Г.В. Универсум одиночества : социологические и психологические очерки / Н.Е. Покровский, Г.В. Иванченко. – М. : Университетская книга, Логос, 2008. – 570, [3] с.
271. Покровский Н.Е. Социология, социологическая культура и их место в современном российском обществе / Н.Е. Покровский // Общественные науки и современность. – 2002. – № 2. – С. 42-57.
272. Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги. Т.1. / К. Поппер ; пер. з англ. О. Коваленка. – К. : Основи, 1994. – 444 с.

273. Проскурнин В.А. Гуманитарная инженерия? Да [Электрон.ресурс] / В.А. Проскурнин . – Режим доступа: http://edu.futurisrael.org/GE.htm#_ftn1 .
274. Пушонкова О. Смысли культуры і моделі ідентичності в дискурсі травми / О.А. Пушонкова // Вісник Черкаського університету : наук. журнал. – 2011. – Сер. Філософія. – № 210. – С.5-11.
275. Рисмен Д. Некоторые типы характера и общество / Д. Рисмен // Социологические исследования. – 1993. – № 3. – С. 121-129.
276. Рисмен Д. Некоторые типы характера и общество / Д. Рисмен // Социологические исследования. – 1993. – № 5. – С.144-151.
277. Розанова М.С. Философия и литература в творчестве Бертрана Рассела / М.С. Розанова // Философия XX века : школы и концепции : мат-лы работы секции молодых учёных «Философия и жизнь» научн. конф-ции к 60-летию философского факультета СПбГУ (СПб., 21 ноября 2000 г.). – СПб. : Санкт-Петербургское философское общество, 2001. – С.204-206.
278. Розумовский О.С. Система отношений и связей как условие познания объекта любой природы / О.С. Розумовский // Самоорганизация в природе. – Томск : Изд-во Томского ун-та, 1999. – Вып. 3. Философско-мировоззренческие проблемы самоорганизации. – С.20-52.
279. Ролик И. Ревитализация и девитализация в медицине антистарения [Электрон.ресурс] / И.С. Ролик, М.О. Симоношвили, С.Ю. Чудаков // Ревитализация. – 2005. – № 5. – Режим доступа: http://regbiomed.com/a_rev.shtml .
280. Рыльская Е. Жизнеспособность человека в постнеклассической транскоммуникативной перспективе психологического исследования / Е.А. Рыльская // Транскоммуникация: преобразование жизненных миров человека / Под ред. В.И. Кабрина. – Томск : Изд-во Томского ун-та, 2011. – С.45-73.
281. Савельзон О. Открытое общество [Электрон.ресурс] / Олег Савельзон. – Режим доступа: <http://futurisrael.org/Savel/OpenSociety.htm> .
282. Садлер У.А., Джонсон Т.Б. От одиночества – к аномии / У.А. Садлер, Т.Б. Джонсон ; пер. И. Косивой, О. Таканской // Лабиринты одиночества :

- [пер. с англ., сост., общ. ред. и предисл. Н.Е. Покровского]. – М. : Прогресс, 1989. – С.21-51.
283. Самоубийство [Электрон.ресурс] // портал Медэнциклопедия. – Режим доступа: <http://medportal.ru/enc/psychology/tanatology/4/> .
284. Самчук У. На твердій землі : роман / Улас Самчук. – Торонто : Укр.кредитова спілка Торонто, 1967. – 390 с.
285. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто : опыт феноменологической онтологии / Ж.-П. Сартр; пер.с фр., предисл., примеч. В.И. Колядко. – М. : Республика, 2000. – 693 с. – (Мыслители XX века).
286. Сахно Е.Г. Власть потребления и кризис социализации / Е.Г. Сахно // Социальный кризис и социальная катастрофа : [сб. мат-лов конференции]. – СПб. : Санкт-Петербургское философское общество, 2002. – С.167-172.
287. Свендсен Л. Философия скуки / Ларс Свендсен ; [пер. с норв. К. Мурадян]. – М. : Прогресс-Традиция, 2003. – 256 с.
288. Семенов И. Воля к идентичности: сопротивление и информационные технологии [Электрон.ресурс] / И. Семенов // Интернет и российское общество [под ред. И. Семенова ; Моск. Центр Карнеги]. – М. : Гендальф, 2002. – Режим доступа: <http://pubs.carneie.ru/books/2002/08is> .
289. Сенека Луций Анней Нравственные письма к Луцию / Луций Аней Сенека ; [пер. и примечания С.А. Ошерова]. – М. : Наука, 1977. – 342 с.
290. Сеннет Р. Падение публичного человека / Ричард Сеннет ; пер. с англ. О. Исаевой, Е. Рудницкой, Вл. Софронова, К. Чухрукидзе. – М. : Логос, – 2002. – 424 с.
291. Сидорина Т.Ю. Философия кризиса : [учебн.пособие] / Т.Ю. Сидорина. – М. : Флинта: Наука, 2003. – 456 с.
292. Сидоренко В.С. Соціальна адаптація особистості в умовах глобального суспільства: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня кандидата філос. наук : спец. 09.00.03 «Соціальна філософія та філософія історії» / В.С. Сидоренко. – Запоріжжя, 2008. – 14 с.

293. Симоненко В. Я / В. Симоненко // Симоненко В. Берег чекань [вибір і комент. І. Кошелівця]. – К. : Наукова думка, 2001. – С.112.
294. Синченко Г.Ч. Философия человека и предельные проблемы культуры / Г.Ч. Синченко. – Омск : Юриич. ин-т МВД России, 1996. – 64 с.
295. Смелзер Н. Социология / Нейл Смелзер ; пер.с англ., научн.ред В.А. Ядов. – М. : Феникс, 1994. – 688 с.
296. Смирнов А. Самоубийство и христианский взгляд на жизнь : публичная лекция / А. Смирнов. – СПб. : Сельский вестник, 1914. – 31 с.
297. Смирнов С.А. Человек перехода [Электрон.ресурс] / С.А. Смирнов // *Ἀνθρωπολογία* : web-кафедра философской антропологии. – Режим доступа: <http://anthropology.ru/ru/texts/smirseal/index.html> .
298. Смирнов Ю.С. Константы. Словарь русской культуры. Опыт исследования / Ю.С. Смирнов. – М. : Школа «Языки русской культуры», 1997. – 824 с., 51 ил.
299. Соколова Е.Т. Нарциссизм как клинический и социокультурный феномен / Е.Т. Соколова // Вопросы психологии. –2009. – № 1. – С.67-80.
300. Соловьев В. Оправдание добра / Владимир Соловьев ; отв. ред. О.А. Платонов. – М. : Институт русской цивилизации, Алгоритм, 2012. – 656 с.
301. Сорокин П.А. Кризис нашего времени / П.А. Сорокин // Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество / Общ. ред., сост. и предисл. А.Ю.Согомов ; пер.с англ. – М. : Политиздат, 1992. – С.427-504.
302. Сорокин П. Самоубийство как общественное явление / П.А. Сорокин // Социологические исследования.– 2003. – № 2. – С. 104-114.
303. Спиноза Б. Этика доказанная в геометрическом порядке и разделенная на пять частей, в которых трактуется / Б. Спиноза ; [пер.с лат. Н.А. Иванцова] // Спиноза Б. Избранные произведения : в 2-х т. – М. : Гос. изд-во политической литературы, 1957. – . –Т.1. –С.359-618.
304. Степико М.Т. Українська ідентичність : феномен і засади формування : монографія / М.Т. Степико. – К. : НІСД, 2011. – 336 с.

305. Суковатая В. «Философия после Освенцима» : рефлексия военного насилия в западном и постсоветском сознании / Виктория Суковатая // Социология : теория, методы, маркетинг. – 2010. – № 2. – С.112-131.
306. Сумерки глобализации. Настольная книга антиглобалиста : [сб. автор-составитель А. Ашкеров]. – М. : АСТ, ЕРМАК, 2004. – 348, [4] с. – (Великие противостояния).
307. Тард Г. Законы подражания / Г.Тард ; [пер. с фр.]. – М. : Академический Проект, 2011. – 304 с.
308. Тард Г. Социальная логика / Г. Тард ; [пер. с фр.]. – СПб. : Социально-психологический центр, 1996. – 546 с. – (Б-ка практической психологии).
309. Тард Г. Трансформация власти / Г. Тард // Тард Г. Социальные этюды; [пер. с фр. И. Гольденберга ; издание Ф. Павленкова]. – СПб. : Типография Ю.Н. Эрлих, 1902. – С.155-366.
310. Теодоропулос И. Феномен боли и нестабильные формы воспитания : экзистенциально-социологический анализ / И. Теодоропулос ; [пер. с греч.] // Вопросы философии. – 2002. – № 4. – С. 170-177.
311. Терещенко Н.А. Социальная философия в ситуации «смерти социального» (к вопросу о панфилософском статусе социально-философской теории) : автореф. дис. на соискание учен. степени доктора филос. наук : спец. 09.00.11 «Социальная философия» [Электрон.ресурс] / Н.А. Терещенко. – Казань, 2012. – Режим доступа: <http://www.dissers.ru/avtoreferati-dissertatsii-filosofiya/a42.php> .
312. Тетерина Ю.Ф. К вопросу о смерти как лингвокультурном концепте [Электрон.ресурс] / Ю.Ф. Тетерина // Ярославский педагогический вестник: научный журнал. – 2006. – № 4. – Режим доступа: http://vestnik.yspu.org/releases/novye_Issledovaniy/33_4/ .
313. Тейлор Ч. Джерела себе. Творення новочасної ідентичності / Чарльз Тейлор ; [пер. з англ. А. Васильченко] – К.: Дух і літера, 2005. – 696 с.
314. Тиллих П. Мужество быть / П. Тиллих ; [пер. Т.И. Вевюрко] // Тиллих П. Избранное. Теология культуры ; пер.с англ. – М. : Юрист, 1995. – С.7-131

315. Тимирязев К. А. Витализм и наука / К.А. Тимирязев // Русская мысль. – М. : б/и, 1894. – Год пятнадцатый, кн. XI. – С. 155-169.
316. Токарев Д. Сравнительная характеристика атрибутивной и модусной моделей страдания / Д.А. Токарев // Омский научный вестник. – Сер. Общество. История. Современность. – 2012. – № 4 (111). – С.138-141.
317. Токарев Д. Жизненные смыслы страдания. Модели причин, проявлений и преодоления страданий / Д.А. Токарев. – М. : Изд-во «Книга по требованию», 2011. – 136 с.
318. Тоффлер Э. Третья волна [Электрон.ресурс] / Э. Тоффлер ; [пер. с англ.; вступ. ст. П. Гуревича]. – М. : ООО «Фирма «Издательство АСТ», 1999. – 784 с. – Режим доступа: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Toffler/_Index.php .
319. Тоффлер Э. Шок будущего / Э. Тоффлер; [пер. с англ.]. – М. : ООО «Издательство АСТ», 2002. – 557, [3] с. – (Philosophy).
320. Травма : пункты : [сб. статей] / Сост. С. Ушакин и Е. Трубина. – М. : Новое литературное обозрение, 2009. – 936 с. : ил.
321. Труфанова Е.О. Человек в лабиринте идентичностей / Е.О. Труфанова // Вопросы философии. – 2010. – № 2. – С.13-22.
322. Тульчинский Г.Л. Тело свободы / Г.Л. Тульчинский // Эпштейн М.П. Философия тела; Тульчинский Г.Л. Тело свободы / М.Н. Эпштейн; Г.Л. Тульчинский. – СПб. : Алетейя, 2006. – 2009. – С.196-424. – (Серия «Тела мысли»).
323. Туркиашвили Ш.Л., Горозия В.Е. Понятие аномии и политики его модернизации / Ш.Л. Туркиашвили, В.Е. Горозия // Человек : соотношение национального и общественного : сб. материалов международного симпозиума (г. Зугдиди, Грузия, 19-20 мая 2004 г.) / Под ред. В.В. Парцевания. – СПб. : Санкт-Петербургское философское общество, 2004. – Вып. 2. – С. 249-258.
324. Тютіна І. Профанація буттєвості : епоха Постмодерн – коливання між стражданням та мучеництвом / І.В. Тютіна // Вісник Харківського націона-

- льного університету імені В.Н. Каразіна. – 2008. – № 830. – Сер. Філософські перипетії. Філософія. – С.125-134.
325. Тэрнер В. Символ и ритуал / В. Тэрнер ; [сост. и автор предисл. В.А. Бейлис]. – М. : Главная редакция восточной лит-ры изд-ва «Наука», 1983. – 277 с. ил. – («Исследования по фольклору и мифологии Востока»).
326. Україна : на шляху до соціального залучення : Національна доповідь про людський розвиток 2011 р. / Е. Лібанова, Ю. Левенець, О. Макарова, В. Котигоренко, Л. Черенько [та ін.]. – К. : [б. в.], 2011. – 124 с.
327. Унамуно М. О трагическом чувстве жизни / Мигель де Унамуно ; [пер.с исп., вступ. статья и коммент. Е.В. Гараджа]. – К. : Символ, 1996. – 416 с.
328. Уханов Е.В. Нарцисс как Другой (последний герой виртуальной реальности) / Е.В. Уханов // Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна – 2008. – № 854. – Сер. Філософія. Філософські перипетії – С.163-175.
329. Уханов Е.В. Облачная идентификация в сетевых коммуникациях / Е.В. Уханов // Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. – 2011. – № 984. – Сер. Філософія. Філософські перипетії. Вип. 44. Ювілейний. До десятиріччя філософського факультету Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. – С.129-136.
330. Федотова В.Г. Хорошее общество : [монография] / В.Г. Федотова.– М. : Прогресс-Традиция, 2005. – 544 с.
331. Фигуры Танатоса : Искусство умирания : [сб. статей] / Под ред. А.В. Демичева, М.С. Уварова. – СПб. : Издательство СПбГУ, 1998. – 220 с.
332. Филатов Т.В. Грядущий апокалипсис : обзор основных сценариев экзистенциального упразднения человечества : [монография] / Т.В. Филатов. – Самара : Изд-во Самарской государственной сельскохозяйственной академии, 2008. – 159 с.
333. Фиркандт А. Механизм культурных изменений / А. Фиркандт ; [пер.с нем. Н.А. Харитоновой] // Личность. Культура. Общество. – 2000. – Т.2. – Вып.1(2). – С.199-217.

334. Фома Аквинский Учение о душе / Фома Аквинский ; [пер.с лат. К. Бандуровского, М. Гейде]. – СПб. : Азбука-классика, 2004. – 480 с.
335. Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Изд. А.В. Лебедев. – М. : Наука, 1989. – С. 138-149.
336. Франкл В. Человек в поисках смысла / В. Франкл ; пер. с англ. и нем. / Общ.ред. Л.Я. Гозман и Д.А. Леонтьева; вст. ст. Д.А. Леонтьева.– М. : Прогресс, 1990. – 368 с.: ил. – (Б-ка зарубежной психологии)
337. Фрейд З. Введение в психоанализ : лекции / З. Фрейд ; [авторы очерка о Фрейде Ф.В. Бассин и М.Г. Ярошевский]. – М. : Наука, 1991. – 456 с. – (Серия «Классики науки»).
338. Фрейд З. Неудовольствие культурой / З. Фрейд // Фрейд З. Собрание сочинений в 10 т. – М. : ООО «Фирма СТД», 2007. – Т.9. Вопросы общества и происхождение религий ; [пер. А.М. Боковиков]. – С.191-270.
339. Фрейд З. Печаль и меланхолия / Зигмунд Фрейд; пер. с нем. М.В. Вульфа // Фрейд З. Влечение и их судьба. – М. : ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс, 1999. – С.151-176.
340. Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия / Зигмунд Фрейд // Фрейд З. Проблемы метапсихологии ; [пер. с нем. Г.В. Барышниковой]. – М. : АСТ: АСТ МОСКВА, 2009. – С.75-156.
341. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности / Э. Фромм ; [пер. с англ.]. – Мн. : ООО «Попурри», 1999. – 624 с.
342. Фромм Э. Бегство от свободы / Э. Фромм ; пер. Г. Ф. Швейник. – 2. изд. – М. : Прогресс : Универс, 1995. – 253 с. – (Библиотека зарубежной психологии).
343. Фромм Э. Искусство любви / Э. Фромм ; пер. Т.И. Перепеловой // Фромм Э. Душа человека – М. : ООО «Изд-во АСТ ЛТД», 1998. – С.171-282. – (Классики зарубежной психологии).

344. Фромм Э. Здоровое общество / Э. Фромм // Фромм Э. Здоровое общество. Догмат о Христе; [пер. Т.В. Банкетова, С.В. Карпушина]. – М. : АСТ: Транзиткнига, 2005. – С.9-416. – (Philosophy).
345. Фуко М. Воля к знанию. История сексуальности. Т.1. / Мишель Фуко // Фуко М. Воля к истине : по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. [сост., пер. с франц., коммент. и послесл. С. Табачниковой; общ. ред. А. Пузыря]. – М. : Касталь, 1996. – С.97-268.
346. Фуко М. О трансгрессии / М. Фуко // Танатография эроса : Жорж Батай и французская мысль середины XX века; [сост., пер., комм. С.Л. Фокин]. – СПб. : Мифрил, 1994.– С.111-131.
347. Фуко М. Рождение клиники / М. Фуко ; [пер. с франц. А.Ш. Тхостова]. – М. : Академический Проект, 2010. – 252 с. – (Психологические технологии).
348. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / М. Фуко ; [пер. с франц. В.П. Визгин, Н.С. Автономова]. – СПб. : Academia, 1994. – 406 с.
349. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек / Фрэнсис Фукуяма ; [пер. с англ. М.Б. Левина]. – М. : АСТ: АСТ МОСКВА: Полиграфиздат, 2010. – 588, [4] с. – (Психология)
350. Фьорко Л. Соціальна самотність сучасної людини як філософська проблема / Лілія Фьорко // Соціогуманітарні проблеми людини. – 2006. – № 2. – С.31-46.
351. Хабермас Ю. Вовлечение Другого. Очерки политической теории / Ю. Хабермас. – СПб. : Наука, 2001. – 417 с. – (Сер. «Слово о сущем»).
352. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. Двенадцать лекций / Юрген Хабермас ; [пер. с нем., 2-е изд., испр.]. – М. : Изд-во «Весь Мир», 2003. – 416 с.
353. Хайдарова Г.Р. Время медиатехнологий : боль и скука [Электрон.ресурс] / Г.Р. Хайдарова. – Режим доступа: <http://www.paininfo.ru/articles/2495.html> .
354. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер ; пер. В.В. Бибихина. – М. : Ad Marginem, 1997. – 452 с.

355. Хамитов Н. Витальность / Н.В. Хамитов // *Философская антропология : словарь* / Под ред. д.филос.н., проф. Н. Хамитова. – 2-е изд. – К. : КНТ, 2014. – С.76-77.
356. Хамитов Н.В. *Философия одиночества [Опыт вживания в проблему. Одиночество женское и мужское]* / Н.В. Хамитов. – К. : Наукова думка, 1995. – 140 с.
357. Хвильовий М. Камо гредеши / М. Хвильовий // *Хвильовий М. Твори в 5-х т.* / Заг.ред. Г. Костюка, вст. стаття Ю. Шевельова. – Балтимор-Торонто : Смолоскип, 1983. – . – Т.4. – С.67-140.
358. Хвильовий М. *Повість про санаторійну зону* / М. Хвильовий // *Хвильовий М. Твори в 5-х т.* / Заг.ред. Г. Костюка, вст. стаття Ю. Шевельова. – Балтимор-Торонто : Смолоскип, 1983. – . – Т.2. – С.55-174.
359. Хвильовий М. *Редактор Карк* / М. Хвильовий // *Хвильовий М. Твори в 5-х т.* / Заг.ред. Г. Костюка, вст. стаття Ю. Шевельова. – Балтимор-Торонто : Смолоскип, 1978. – . – Т.1. – С.131-152.
360. Хвильовий М. *Формалізм ?* / М. Хвильовий // *Хвильовий М. Твори в 5-х т.* / Заг.ред. Г. Костюка, вст. стаття Ю. Шевельова. – Балтимор-Торонто : Смолоскип, 1983. – . – Т.4. – С.185-192.
361. Хвильовий М. *Я (Романтика)* / М. Хвильовий // *Хвильовий М. Твори в 5-х т.* / Заг.ред. Г. Костюка, вст. стаття Ю. Шевельова. – Балтимор-Торонто : Смолоскип, 1983. – . – Т.2. – С.33-54.
362. Хейзинга Й. *Осень Средневековья* / Йохан Хейзинга ; [сост., предисл. и пер. с нидерл. Д. В. Сильвестрова ; коммент., указатели Д.Э. Харитоновича]. – СПб. : Изд-во Ивана Лимбаха, 2011. – 768 с, ил.
363. Хейзинга Й. *Тени завтрашнего дня. Человек и культура. Затемненный мир : эссе* / Йохан Хейзинга ; сост., предисл. и пер. с нидерл. Д. Сильвестрова; коммент. Д. Харитоновича. – СПб. : Изд-во Ивана Лимбаха, 2010. – 456 с.
364. Хесле В. *Кризис индивидуальной и коллективной идентичности* / В. Хесле // *Вопросы философии.* – 1994.– № 10.– С.112-123.

365. Хоркхаймер М., Адорно Т.В. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты / М. Хоркхаймер, Т.В. Адорно. – М. – СПб. : Медиум, Ювента, 1997. – 400 с.
366. Хюбнер Б. Смысл в бес-СМЫСЛЕННОЕ время : метафизические расчеты, просчеты и сведение счетов / Бенно Хюбнер; [пер.с нем. А.Б.Демидов]. – Мн. : Экономпресс, 2006. – 384 с.
367. Чабан О., Хаустова О. Дезадаптація людини в умовах суспільної кризи: нові синдроми та напрямки їх подолання / О. Чабан, О. Хаустова // Журнал психіатрії і медичинської психології. – 2009.– № 3(23). – С.13-21.
368. Чесноков А. Роль идеологии в условиях глобализации [Электрон.ресурс] / А. Чесноков // Космополис. – 2007. – №16. – Режим доступа: <http://www.intelros.ru/index.php?newsid=349> .
369. Честертон Г.К. Вечный человек / Г.К. Честертон ; [пер. с англ.]. – М. : Эксмо ; СПб. : Мидгард, 2004. – 740 с.
370. Чижевский А.Л. Космический пульс жизни. Земля в объятиях Солнца. Гелиотараксия / А.Л. Чижевский. – М. : Мысль, 1995. – 768 с.
371. Чудина Н.В. Социально-философский анализ экстремальности / Н.В. Чудина // Вісник СевДТУ. – 2008. – Вип.86 : Філософія : [зб.наук.пр]. – С.46-50.
372. Чхеайло А.А. Виживання як філософська категорія / А.А. Чхеайло // Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. – 2010. – № 917. – Сер. : Філософія. Філософські перипетії.– С.76-81.
373. Шекспир В. Ричард III / В. Шекспир ; пер. А. Радловой // Шекспир В. Полное собрание сочинений : в 14-ти т. [художник А. Машезерская ; примеч. А. Смирнова]. – М. : ТЕРРА, 1993.– . – Т.3. – 1993. – С.417-676.
374. Шелер М. Положение человека в Космосе / М. Шелер // Шелер М. Избранные произведения [пер.с нем. ; научн.ред., предисл. А.В. Денежкина ; послесл. Л.В. Чухиной]. – М. : Гнозис, 1994. – С.129-195.
375. Шелер М. Ресентимент в структуре моралей / М. Шелер. – СПб. : Наука, Университетская книга, 1999. – 231 с. – (Сер. «Слово о сущем»).

376. Шелер М. Философское мировоззрение / М.Шелер // Шелер М. Избранные произведения [пер.с нем. ; научн.ред., предисл. А.В. Денежкина ; послесл. Л.В. Чухиной]. – М. : Гнозис, 1994. – С.3-14.
377. Шелер М. Формы знания и образования / М.Шелер // Шелер М. Избранные произведения [пер.с нем. ; научн.ред., предисл. А.В. Денежкина ; послесл. Л.В. Чухиной]. – М. : Гнозис, 1994. – С.15-56.
378. Шелер М. Человек в эпоху уравнивания / М. Шелер // Шелер М. Избранные произведения [пер.с нем. ; научн.ред., предисл. А.В. Денежкина ; послесл. Л.В. Чухиной]. – М. : Гнозис, 1994. – С.98-128.
379. Шипкова Л. Витализм / Л. Шипкова // Философская энциклопедия : в 5 т. / под ред. Ф.В. Константинова.– М. : Советская энциклопедия, 1960. – . –Т.1. С.262.
380. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление / Артур Шопенгауэр // Шопенгауэр А. Собрание сочинений : В 6 т. / под общ.ред. А. Чанышева. [пер. с нем.]. – М. : ТЕРРА-Книжный клуб, Республика, 1999. – . –Т.1. – С.4-349.
381. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление / Артур Шопенгауэр // Шопенгауэр А. Собрание сочинений : В 6 т. / под общ.ред. А. Чанышева. [пер. с нем.]. – М. : ТЕРРА-Книжный клуб, Республика, 1999. – . –Т.2. – С.4-349.
382. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 1. Гештальт и действительность / О. Шпенглер ; пер. с нем., вступ. ст. и примеч. К.А. Свастьяна. – М. : Мысль, 1998. – 663, [1] с., 1 л. портр.
383. Шпильрейн С. Деструкция как причина становления [Электрон.ресурс] / Сабина Шпильрейн ; [пер. М.И. Шпильрейн, под редакцией О.В. Никифорова] // Логос : философско-литературный журнал. – 1995. – № 4. – С. 207-238. – Режим доступа: <http://anthropology.rinet.ru/old/5/desrtukcia.html> .
384. Штирнер М. Единственный и его собственность / Макс Штирнер.– Харьков : Основа. – 1994. – 542 с.
385. Штомпка П. Социология. Анализ современного общества / П. Штомпка ; пер. с польск. С.М. Червонной. – М. : Логос, 2005. – 664 с. – 32 с. цв. вкл.

386. Штомпка П. Социальное изменение как травма / П. Штомпка // Социологические исследования. – 2001. – № 1. – С.6-16.
387. Шульга Н. Маргинальность как кризис идентичности / Н. Шульга // Социология : теория, методы, маркетинг. – 2000. – № 3. – С.166-170.
388. Эйхберг Х. Социальное конструирование времени и пространства как возвращение социологии и философии / Х. Эйхберг ; [пер. с англ. А. Смирнова] // Логос. – 2006. – № 3(54). – С.76-90.
389. Эко У. От Интернета к Гутенбергу : текст и гипертекст / Эко Умберто ; [пер. с итал. Е. Костюкович] // Новое литературное обозрение. – 1998. – № 32. – С.5-14.
390. Энгельс Ф. Анти-Дюрринг [переворот в науке, произведенный господином Евгением Дюррингом] / Фридрих Энгельс // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения [изд. 2-е]. – М. : Гос. изд-во полит.литературы, 1961. – . –Т.20. – С.5-342.
391. Энгельс Ф. Диалектика природы / Фридрих Энгельс // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения [изд. 2-е]. – М. : Гос. изд-во полит.литературы, 1961. – . –Т.20. – С.342-628.
392. Эпштейн М.Н. Философия тела / М.Н. Эпштейн // Эпштейн М.П. Философия тела ; Тульчинский Г.Л. Тело свободы / М.Н. Эпштейн ; Г.Л. Тульчинский. – СПб. : Алетейя, 2006. – 2009. – С.9-195.
393. Эриксон Э.Г. Детство и общество / Эрик Г. Эриксон ; пер. с англ. и научн.ред. к.психол.н. А.А. Алексеева. –2-е изд., перераб. и доп. – СПб. : Ленато, АСТ, Фонд «Университетская книга», 1996. – 592 с.
394. Эриксон Э. Идентичность : юность и кризис / Э. Эриксон ; общ.ред и предисл. А.В. Толстых. ; пер.с англ. – 2-е изд. – М. : Флинта : МПСИ : Прогресс, 2006.– 352 с.– (Библиотека зарубежной психологии).
395. Эткин А.М. Чистая игра с русской девушкой : Сабрина Шпильрейн / А.М. Эткин // Эткин А.М. Эрос невозможного. Развитие психоанализа в России. – М. : Гнозис, Прогресс-КомплексМедуза, 1994. – С.129-170.

396. Юнгер Э. О боли / Э. Юнгер // Юнгер Э. Рабочий. Господство и гештальт. Тотальная мобилизация. О боли. – СПб. : Наука, 2000. – С.471-527.
397. ЮНЕСКО «Повестка дня в области образования и развития на период после 2015 г.: ключевые проблемы в сфере подготовки учебных программ и обучения» (Женева, Швейцария, 23-25 сентября 2013 г.) [Электрон.ресурс]. – Режим доступа: <http://www.ibe.unesco.org/en/global-news-archive/single-news/news/key-curricular-and-learning-issues-in-the-post-2015-education-and-development-agenda.html>.
398. Юрьева Л.Н. История. Культура. Психические и поведенческие расстройства : монография / Л.Н. Юрьева. – К. : Сфера, 2002. – 314 с.
399. Ядов В.А. О диспозиционной регуляции социального поведения личности / В.А. Ядов // Социальная психология: хрестоматия [учебн.пособие для студентов вузов] / сост. Е. П. Белинская, О. А. Тихомандрицкая. – М. : Аспект Пресс, 2003. – С. 410-432.
400. Яковлева А. Потребительский ретризм: альтернативный стиль жизни в обществе потребления / А.А. Яковлева // Журнал социологии и социальной антропологии. – 2011. – № 5. – С.192-201.
401. Ярошенко А., Маринець Н. Особливості формування життєвого потенціалу особистості в умовах сучасного суспільства / А. Ярошенко, Н.Маринець // Соціальна робота в Україні: теорія і практика : наук.-метод. журнал. –2011. – №3-4. – С.7-16.
402. Ясперс К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс ; [пер. с нем.]. – М. : Политиздат, 1991. – 527 с. – (Мыслители XX века).
403. Akira M. Amae and Belonging – An encounter of the Japanese Psyche and the Waning of Belonging in America [Electronic resource] / Morita Akira. – Available at: http://www.law2.byu.edu/page/categories/marriage_family/past_conferences/feb2011/drafts/Morita%20Akira,%20Amae%20and%20Belonging,%202011.%201.%2020.pdf .
404. Bauman Z. Wasted lives. Modernity and its outcasts / Z. Bauman. – Cambridge : Polity Press, 2004. – P.5-7.

405. Bell D. The Cultural Contradictions of Capitalism. [Electronic resource] / Daniel Bell ; 20th anniversary ed. with a new afterword by the author. –New York: Basic Books, 1996. – 400 p. – Available at: http://books.google.co.uk/books?id=MwK5yHY_f5oC&printsec=frontcover&hl=ru&source=gbs_atb#v=onepage&q&f=false .
406. Boudon R. The Analysis of Ideology / R. Boudon ; translated [from the French] by Malkolm Slater. – Cambridge: Polity Press, 1989. – 241 p.
407. Breakspear C., Hamilton C. Getting a life: understanding the downshifting phenomenon in Australia [Electronic resource] / C. Breakspear, C. Hamilton // Discussion papers. – Canberra : The Australia Institute, 2004. – February, № 62. – Available at: http://www.tai.org.au/documents/dp_fulltext/DP62.pdf .
408. Caruth C. Introduction / C. Caruth // Trauma : Explorations in Memory ; C.Caruth (ed.) – Baltimore : The Johns Hopkins University Press, 1995. – p.9
409. Caruth C. Unclaimed Experience: Trauma, Narrative and History / C. Caruth.- Baltimore : The Johns Hopkins University Press, 1996. – p.108-112.
410. Downshifter [Electronic resource] // Викисловарь. – Available at: <http://en.wiktionary.org/wiki/downshifter> .
411. Giddens A. Modernity and self-identity / A. Giddens. – Stanford (Cal.) : Stanford univ. press, 1991. – VII, 256 p.
412. Gregg R.B. The Value of Voluntary Simplicity [Electronic resource] / Richard B. Gregg. – Wallingford, Pennsylvania: A Quaker Center for Religious and Social Study Pendle Hill, 1936. – Available at: <http://www.soilandhealth.org/03sov/0304spiritpsych/030409simplicity/SimplicityFrame.html> .
413. Halliday J. Psychosocial Medicine: A study of the sick society / J. Halliday. – London : Heinmann Heinmann Medical Books, 1949. – 264 p.
414. Farber M. L. Theory of Suicide / M.L. Farber. – New York : Funk & Wagnalls, 1968. – 115 p.
415. Farberow N. Cultural history of suicide / N. Farberow // Suicide in different cultures. Ed. by N. Farberow. – University Park Press, 1975. – P.4-25.

416. Foucault M. *The Minimalist Self* / Michel Foucault // Foucault M. *Politics, Philosophy, Culture Interviews and Other Writings (1977-1984)*. – London / New York : Routledge, Chapman & Hall, 1988. – P.3-14.
417. Francl V.E. *The unconscious god* / V.E. Francl. – New York : Washington Square Press, 1985. – P. 83–84.
418. Jameson F. *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism* / F. Jameson // *New left Review*. – 1984. – № 146. – P. 53-92.
419. Kastenbaum R. *Rational Suicide* [Electronic resource] / R. Kastenbaum. – Available at: <http://www.deathreference.com/Sh-Sy/Suicide-Types.html>.
420. Kingsley A. *New Maps of Hell* / Amis Kingsley. – London : Penguin Books Ltd., 2012. – 144 p. (Penguin Classics)
421. Lifton R.J. *The Protean Self: Human Resilience in an Age of Fragmentation* / R.J. Lifton. – New York : Basic Books, 1993. – 262 p.
422. *Learning: The Treasure Within: Report to UNESCO of the International Commission on Education for the Twenty-first Century*. – Paris : UNESCO Publishing, 1996. – 36 p.
423. Menninger K., Mayman M., Prayser P. *The Vital Balance : The Life Process in Mental Health and illness* / K. Menninger, M. Mayman, P. Prayser. – New York : Viking Press, 1963. – 531 p. (8 vo., with appendix, notes & index).
424. Mills J. *Reflections on the Death Drive* [Electronic resource] / Jon Mills // *Psychoanalytic Psychologie*. – Spring 2006. – Vol.23. – № 2. – P.373-382. – Available at: <http://www.processpsychology.com/new-articles2/Freud%20on%20Todestrieb.pdf>.
425. Moreno J.L. *Sociometry, Experimental and the Science of society. An Approach to a New Political Orientation* / J.L. Moreno. – New York : Beacon (N.Y.) Beacon House, 1951.
426. Moreno J.L. *Who Shall Survive? Foundations of Sociometry, Group Psychotherapy and Sociodrama* [Electronic resource] / J.L. Moreno ; 2nd Edition. – New York : Beacon House Inc, 1953. – 763 p. – Available at: <http://asgpp.org/docs/WSS/WSS%20Index/WSS%20index.html>.

427. Ortega y Gasset J. España invertebrada / J. Ortega y Gasset // Ortega y Gasset J. Obras completas. – Madrid : Revista de oxidente, 1966. – T.3. – P.37-128.
428. Park R.E., Burgess E.W. Introduction to the Science of Sociology / Robert E. Park, Ernest W. Burgess. – Chicago : The University of Chicago Press, 1924. – 1059 p.
429. Ratey J., Johnson C. Shadow Syndromes / J. Ratey, C. Johnson. – New York : Bantam Books, 1998. – 400 p.
430. Ryan R.M. Psychological needs and the facilitation of integrative processes / R.M. Ryan // Journal of Personality. – 1995. – Vol. 63. – P. 397–427.
431. Russell B. Autobiography / Bertrand Russell. – London / New York : Routledge Classics, 2009. – 746 p.
432. Sadler W.A., Jr., Johnson T.B., Jr. From loneliness to anomia. The Anatomy of Loneliness / J. Hartog, J.R. Audy, J.A. Cohen. – New York : Intern. Univ. Press, 1981. – P.34–64.
433. Stekel Wilhelm Die Träume der Dichter / Wilhelm Stekel. – Wiesbaden : Verlag von Bergmann, 1912. – 262 s.
434. Stephan W.G., Stephan C.W. Intergroup relations / W.G. Stephan, C.W. Stephan. – Madison etc. : Brown and Benchmark, 1996. – 43 p.
435. Tajfel H. Social identity and intergroup relations. II European studies in social psychology / I Ed. by H. Tajfel. – Cambridge : Cambridge univ. press, 1982. – 223 p.
436. Tan P. Leaving the Rat Race to Get a Life : A Study of Midlife Career Downshifting / Philomena Tan. – Melbourne : Swinburne University of Technology, 2000. – 325 p.
437. Taylor Ch. Sources of the self: the making of the modern identity / Charles Taylor. – Cambridge : Harvard University Press, 1989 . – 601 c. – XII.
438. The Definition of Death : Contemporary Controversies Hardcover / Dr. Stuart J. Youngner MD (Editor), Dr. Robert M. Arnold MD (Editor), Ms. Renie Schapiro MPH (Editor). – Baltimore : The Johns Hopkins University, 1999. – 346 p.

439. Twenge J.M. The Narcissism Epidemic : Living in the Age of Entitlement [Electronic resource] / Jean M. Twenge Ph.D., W. Keith Campbell Ph.D. – New York : Simon and Schuster, 2009. – 352 p. – Available at: http://books.google.ru/books?id=m3YndShMSUUC&printsec=frontcover&dq=twenge+narcissism&hl=en&sa=X&ei=jlLAULr2Na_74QTwxI...
440. Turner J.C. Social identity, personality and the self-concept: A self-categorization perspective / J.C. Turner // J.C. Turner, R.S. Onorato II The psychology of the social self ; Ed. by T. Tyler, R. Kramer, O. John. Hillsdale. – New Jersey: Lawrence Erlbaum, 1999. – P.11-46.
441. Winge Th.M. Body Style / Th.M. Winge. – London / New York : Berg, 2012. – 148 p. (Subculture Style Series)
442. Volkan V.D. On “Chosen Trauma” / V.D. Volkan // Mind and Human Interaction. –1991. – № I (July). –Vol. 3. – P.13.