

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ ПЕДАГОГІЧНИХ НАУК УКРАЇНИ  
ІНСТИТУТ ВИЩОЇ ОСВІТИ

*На правах рукопису*

**БОЙКО АНДРІЙ ОЛЕКСАНДРОВИЧ**

УДК 316.4:141.2+37.03+316.32

**ФЕНОМЕН МАСИ ЯК АТРИБУТ СУСПІЛЬСТВА І КУЛЬТУРИ**

09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії

**Дисертація**

на здобуття наукового ступеня

кандидата філософських наук

**Науковий керівник:**

доктор філософських наук,

старший науковий співробітник

**Самчук Зореслав Федорович**

КИЇВ – 2016

## ЗМІСТ

|                                                                                                   | стор. |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------|-------|
| ВСТУП                                                                                             | 3     |
| РОЗДІЛ 1 ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ОСНОВИ ДОСЛІДЖЕННЯ<br>ІДЕЙНОЇ СФЕРИ ФЕНОМЕНА МАСИ.....           | 12    |
| 1.1. Змістовні ознаки людини маси.....                                                            | 12    |
| 1.2. Людина масової культури та культура масової людини крізь<br>призму суспільного генезису..... | 42    |
| Висновки до першого розділу.....                                                                  | 61    |
| РОЗДІЛ 2 МАСОВИДНІСТЬ ЯК ФАКТОР БУТТЯ СУСПІЛЬСТВА І<br>КУЛЬТУРИ.....                              | 64    |
| 2.1. Суспільство і культура як дім буття масовидних явищ .....                                    | 64    |
| 2.2. Фактори взаємодії масовидності, суспільства і культури.....                                  | 94    |
| Висновки до другого розділу.....                                                                  | 117   |
| РОЗДІЛ МАСОВИДНІ ТЕНДЕНЦІЇ СУЧАСНОСТІ:                                                            |       |
| 3. ЗАКОНОМІРНОСТІ Й ОСОБЛИВОСТІ.....                                                              | 120   |
| 3.1. Кумулятивний ефект фактора маси в сучасному суспільстві...                                   | 120   |
| 3.2. Соціокультурний рельєф епохи суспільства масового<br>споживання .....                        | 145   |
| Висновки до третього розділу.....                                                                 | 174   |
| ВИСНОВКИ.....                                                                                     | 177   |
| СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....                                                                   | 182   |

## ВСТУП

**Актуальність теми дослідження.** Світоглядна і теоретико-методологічна запитаність проблематики, пов'язаної з феноменом масовості, зумовлена насамперед роллю, яку маси і масова культура відіграють у стрімко глобалізованому світі, а також усвідомленням необхідності збереження базових цінностей національних культур в умовах зростаючої універсалізації культурного життя і формування монокультурного світу.

Складність і суперечливість феномена маси в сучасному суспільному бутті, здатність масової культури до трансформацій під впливом соціальних, технічних, естетичних та інших факторів, її реактивна мобільність і чутливість до вимог конкретно-історичних обставин – ці обставини зумовлюють необхідність теоретичного осмислення масовидності як соціокультурного феномена на новому рівні з урахуванням попереднього досвіду його вивчення у світовій та вітчизняній філософській літературі. Значущість такого цільового орієнтира дослідження набуває все більш очевидних ознак, якщо врахувати, що масова культура динамічно перетворюється із продукту функціонування мас на повноцінного суб'єкта, інструмент і спонукальний чинник, практика функціонування якого призводить до ще більшої масовизації суспільства.

Теоретичні моделі мас, масових тенденцій і масової культури, породжені філософською та культурологічною думкою початку і середини ХХ століття, вочевидь потребують уточнення з огляду на перетворення мас і масової культури у феномен глобального масштабу, а також тому, що масова культура відіграє провідну роль у системі культури постіндустріального суспільства. Де-факто масова культура перетворилася з продукту функціонування мас на повноцінного суб'єкта, інструмент, спонукальний чинник, практика функціонування якого посилює механізми ще більшої масовизації суспільства.

Підвищення ролі й розширення функціонального діапазону масової культури пов'язані передовсім зі збільшенням числа суб'єктів історичної діяльності, які є носіями цінностей цього типу культури. Стрімкий розвиток

науки й техніки, що призвів до появи постіндустріального й інформаційного суспільства, вплинув на масифікацію суспільних відносин і на розширення функціонального діапазону масової культури, яка сьогодні претендує на монопольний статус.

**Ступінь наукової розробки проблеми.** Перші спроби теоретичного осмислення феномена мас в життєдіяльності суспільства і культури відносяться до рубежу XIX – XX століть. Вони пов’язуються з іменами Г. Лебона, Г. Тарда, З. Фрейда та інших вчених, яким належать класичні праці з дослідження психології натовпу і мас. У теоретичному доробку цих мислителів істотне місце посідає розгляд проблеми масовидності у тісному зв’язку з перспективами збереження індивідуальної повноцінності й особистісного суверенітету, а також у контексті процесів переродження громадянського суспільства в масове.

У працях Ж. де Меестра, Л. Бональда, Е. Берка, А. де Токвіля була зроблена спроба осмислити феномен набуття духовним життям як масових ознак, так і наслідків тієї «збоченої рівності», до яких призводить поширення стереотипізованого, редукованого і спримітизованого світогляду.

Аналізуючи природу масового суспільства, представники Франкфуртської школи (М. Горькаймер, Т. Адорно, Е. Фромм, В. Беньямін, Г. Маркузе) зробили акцент на виявленні негативних аспектів і загроз, які в умовах масового суспільства набувають виразних ознак в економіці, політиці й духовному житті. В їхніх працях підкреслюється, що масова культура з неминучістю породжує «людину-локатора» (Д. Рісмен) або «одновимірну людину» (Г. Маркузе), яка опиняється в ситуації перманентного і щоразу більш глибокого потрійного відчуження: по-перше, від результатів своєї праці, по-друге, від суспільства, по-третє, від самої себе.

Починаючи з 70-х років XX сторіччя в західному суспільствознавстві з’являється низка праць, у яких проблема мас і масової культури осмислюється в іншій аксіологічній площині, ніж та, в якій працювали західні мислителі

передвоєнного та повоєнного періоду. Д. Белл, Е. Шилз, Ж. Фурастьє, А. Турен, Дж. Гелбрейт, Е. Тоффлер, К. Боулдінг обґрунтували ідею, відповідно до якої перехід суспільства від індустріальної до постіндустріальної стадії розвитку призводить до «усереднення культури», внаслідок чого цінності, що раніше були лише надбанням еліти, виявляються доступними масам, а сама масова культура істотно змінюється, набуваючи рис, які колись були притаманні народній та високій культурі.

Наприкінці 80-х – на початку 90-х років проблема впливу феномену мас на становлення суспільства і культури привернули увагу постмодерністів (Ф. Джеймсона, Р. Барта, Ж. Батая, М. Бланшо, Ж. Бодрійяра, Ф. Гваттарі, Ж. Дельоза, Ж. Дерріди, У. Еко, С. Жіжека, Ю. Крістевої, Ж.-Ф. Ліотара, М. Фуко), занепокоєних експансією візуальних форм і жанрів, що витісняють «книжкову» культуру, а також формуванням «керованої маси» за допомогою комунікативних технологій. Нарешті, у 2014 році в серії «Філософський поєдинок» за авторства К. Ясперса та Ж. Бодрійяра вийшла друком книга під симптоматичною назвою «Химера натовпу», присвячена ключовим проблемам людини і людства ХХ – початку ХІХ століть, зумовлених передовсім впливом масовидних тенденцій на генезис суспільства і культури сучасного формату.

Загалом поняття «натовп» і «маса» досліджувалися в працях Н. Еліаса, Е. Канетті, Г. Лебона, С. Московічі, Х. Ортеги-і-Гассета, С. Сігеле, Г. Тарда, Е. Тоффлера, З. Фрейда. Явище масової людини аналізувалося С. Кримським, Г. Лебоном, Ж. Ліповецькі, Х. Ортегою-і-Гассетом, С. Пазенком, М. Поповичем, Г. Тардом та іншими. Явище соціальної атомізації розкрито в працях Х. Арендт, Т. Гоббса, Г. Дилігенського, С. Кара-Мурзи, Д. Лукача, Н. Лумана, С. Московічі, Б. Рассела, Е. Тоффлера, Е. Фромма. Особливості й закономірності масової поведінки досліджувалися в роботах Г. Лебона, У. Макдугала, М. Михальченка, Г. Почепцова, С. Московічі, З. Фрейда, Е. Фромма та інших авторів. Типи масової поведінки висвітлювалися в працях Г. Блумера, П. Сорокіна, Ф. Тьоніса та інших дослідників.

Основні ідеї, пов'язані з тлумаченням феномену маси, а також поняття «натовп», «публіка» (близьких до досліджуваного феномену) знайшли своє відображення в працях Т. Адорно, Х. Арендт, Аристотеля, М. Горького, Е. Канетті, Е. Кассіра, Н. Макіавеллі, К. Мангейма, Г. Маркузе, Р. Мілса, С. Московічі, Ф. Ніцше, Х. Ортеги-і-Гассета, Платона, Д. Рісмена, С. Сігеле, Е. Фромма, М. Шелера.

Нині у філософській, соціологічній, психологічній та культурологічній літературі відсутній аргументаційний консенсус не лише щодо сутності й історичних передумов виникнення, а й ролі, яку феномен маси відіграє в суспільстві. Сучасні дослідження цієї сфери суспільної дійсності позначені багатоманітністю, поліаспектністю, світоглядним і методологічним плюралізмом. Втім, попри значну увагу, невиразним і в багатьох аспектах суперечливим залишається окреслення структури, функцій та історичних типів масової культури в суспільстві, точаться гострі дискусії щодо характерних особливостей маси, історичного періоду її виникнення і закономірностей розвитку. Крім того, бракує концептуальних праць, у яких розглядалася б діалектика масового та елітарного. Сукупність зазначених особливостей дослідницького статусу феномену маси свідчить про виразну актуальність проблеми масовидності в контексті функціонування сучасного суспільства і культури.

**Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.** Загальний напрям дисертаційної роботи пов'язаний з темами дослідження відділу соціальних проблем вищої освіти та виховання студентської молоді Інституту вищої освіти НАПН України 2012–2014 рр. «Вища освіта як фактор подолання ціннісного розколу в Україні» (державний реєстраційний номер 0112U02215) та відділу якості вищої освіти 2015–2017 рр. «Світоглядні пріоритети гуманізації вищої освіти» (державний реєстраційний номер 0115U002182).

**Мета дослідження** полягає в узагальненні засобами соціальної філософії змістовно-функціональних особливостей і закономірностей феномена мас як

атрибуту суспільства і культури.

Окреслена мета потребує виконання таких взаємопов'язаних дослідницьких завдань:

- проаналізувати змістовно-функціональну суперечливість феномену маси як атрибуту суспільства і культури;
- концептуалізувати положення про корелятивну взаємозалежність між соціокультурною динамікою та фактором мас;
- здійснити змістовно-функціональну демаркацію спеціалізованої та масової культури;
- окреслити змістовне розмежування людини-індивіда та людини-маси;
- виокремити характерні ознаки натовпу;
- узагальнити каузальність підвищенням ролі й розширення функціонального діапазону масової культури;
- з'ясувати найбільш виразну функціональну складову масової культури;
- виявити ключову ознаку сучасних ЗМІ;
- окреслити причини успіху масової культури.

**Об'єкт дослідження** – суспільство і культура як буттєва сфера феномена маси.

**Предметом дослідження** є змістовно-функціональні аспекти феномена маси як атрибута суспільства і культури.

**Методи дослідження.** Методологічну основу дослідження утворює сукупність загальнонаукових, загальнофілософських та спеціальних методів, застосованих з метою забезпечення об'єктивності, цілісності, обґрунтованості й достовірності наукових результатів.

Зокрема, в роботі використано такі методи: системний – для розгляду феномена маси як елемента системи суспільства і культури; діалектичний – з метою дослідження масових процесів і явищ у розвитку і взаємозв'язку; індукції – для узагальнення з високим ступенем достовірності процесів, що

визначають особливості генезису масовості в системі суспільної життєдіяльності; дедукції – задля виведення логіки одиничного із загального і конкретно-історичного із трансісторичного; єдності історичного та логічного – для з’ясування особливостей виникнення й закономірностей становлення уявлень про зміст масових явищ і тенденцій; компаративістський – з метою виявлення світоглядних, аксіологічних та телеологічних відмінностей різних концептуальних підходів до сутнісних ознак феномена маси; проблемний – для виявлення факторів, які стоять на заваді артикуляції змістовно-функціональних аспектів феномена маси; феноменологічний – з метою виявлення буттєвого діапазону явища масовизації.

**Наукова новизна одержаних результатів** полягає в тому, що

*Вперше:*

- концептуалізовано положення про корелятивну взаємозалежність між соціокультурною динамікою та фактором мас, сутність якої полягає в наступному: якщо в доіндустріальні епохи суспільство було генератором мас, вбачаючи в них ключовий ресурс свого функціонування, то попередні два століття минули під знаком оберненої детермінативної піраміди – маси набувають виразних суб’єктних ідентитетів, щоразу більше визначаючи буттєві пріоритети суспільства в найрізноманітніших сферах.

*Уточнено:*

- положення про змістовно-функціональну демаркацію спеціалізованої та масової культури: на відміну від спеціалізованої (високої, елітарної) культури, яка завжди була орієнтована на інтелектуальну, мислячу публіку, масова культура свідомо орієнтується на «середній» рівень масових споживачів;

- причини успіху масової культури: пізнання, здійснюване з її допомогою, є привабливим для мас з низки причин. Зокрема, «полегшена» інтерпретація маскультури змістовної ієрархії повсякденності компліментарно



сприймається і засвоюється масовизованим індивідом, який здебільшого не схильний до тривалого і складного пошуку істини.

*Поглиблено:*

- тезу про те, що підвищенням ролі й розширення функціонального діапазону масової культури пов'язані передовсім зі збільшенням числа суб'єктів історичної діяльності, які є носіями цінностей цього типу культури;

- інтерпретаційний акцент, згідно з яким маса, будучи породженням, атрибутом і навіть імперативом соціального, в результаті спонтанного, латентного, генетично закладеного в ній експансіонізму, з часом поглинає соціальне, паралізує його сутнісні функціональні механізми, загрожує онтологічному суверенітету соціального, ставить під сумнів саму буттєву фактичність, достовірність соціального;

- змістовне розмежування людини-індивіда та людини-маси – це два принципово різних явища: якщо індивіда переконують, то масі навіюють. Масову людину характеризують дві основні риси: нестримне зростання життєвих потреб і перманентні намагання полегшити своє життя.

*Набуло подальшого розвитку:*

- твердження, згідно з яким до характерних ознак натовпу належать такі: імпульсивність, дратівливість, нездатність обмірковувати, відсутність рефлексії і критики, перебільшена чуттєвість і т. ін., які спостерігаються в істот, що належить до нижчих форм еволюції;

- уявлення про те, що найбільш виразною функціональною складовою масової культури є її органічна здатність здійснювати уніфікацію людської суб'єктивності, створювати ілюзію нівелювання відмінностей між людьми і універсальності всіх проблем, з якими має справу індивід;

- теза про те, що сучасні ЗМІ не стільки відображають реальність, скільки формують уявлення про реальність, генеруючи громадську думку і спрямовуючи її в напрямку певних світоглядно-аксіологічних, споживацьких та стереотипних трендів.

**Теоретичне і практичне значення** отриманих результатів полягає в узагальненні засобами соціальної філософії змістовно-функціональних особливостей і закономірностей феномена мас як атрибута суспільства і культури. Виконане дослідження розширює світоглядні горизонти для систематизації уявлень про феномен мас як атрибут суспільства і культури. Одержані наукові результати мають істотне теоретико-методологічне і праксеологічне значення, оскільки надають знанням про феномен мас і суспільні тенденції масовизації ознак критеріальної виразності й переконливості. Висновки дослідження можуть слугувати підґрунтям для підготовки нормативних курсів, підручників і навчальних посібників із соціальної філософії, соціології, соціальної психології, політології та культурології.

**Особистий внесок здобувача.** Дисертація є результатом самостійної дослідницької роботи, в якій висвітлено власні ідеї та розробки автора. Автореферат і опубліковані наукові статті, в яких викладено основні положення, виконані автором самостійно.

**Апробація результатів дослідження.** Ключові ідеї та висновки дисертаційного дослідження відображені у доповідях на низці конференцій: *міжнародного рівня* – «Людиномірність у науці, освіті та культурі: теоретико-методологічні аспекти» (м. Мелітополь, 2013 р.), «Імперативи розвитку України в умовах цивілізаційних викликів сучасного світу» (м. Київ, 2014 р.), «Освіта і життєвий світ особистості: європейський досвід і українські реалії» (м. Чернівці, 2015 р.), «Освіта і життєвий світ особистості: європейський досвід і українські реалії» (м. Чернівці, 2015 р.), «Ціннісний вимір політичної діяльності: сепаратизм як фактор політичної нестабільності в суспільстві» (м. Херсон, 2015 р.), *всеукраїнського рівня* – «Сучасні проблеми гуманітаристики: світоглядні пошуки, комунікативні та педагогічні стратегії» (м. Рівне, 2014 р.), «Філософія як культурна політика сучасності» (м. Острог, 2014 р.), «Сучасні проблеми гуманітаристики: світоглядні пошуки,

комунікативні та педагогічні стратегії» (м. Рівне, 2014 р.), «Філософські проблеми сучасності» (м. Херсон, 2014–2015 рр.).

**Публікації.** Результати дослідження знайшли відображення у 10 публікаціях: з них три – у вітчизняних наукових фахових виданнях з філософських наук, чотири – у виданнях, що включені до міжнародних наукометричних баз даних, три – в інших наукових виданнях, матеріалах конференцій.

**Структура та обсяг дисертаційного дослідження.** Дисертація складається зі вступу, трьох розділів, висновків та списку використаних джерел, що містить 365 найменувань. Загальний обсяг роботи становить 210 сторінок.

## ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ОСНОВИ ДОСЛІДЖЕННЯ ІДЕЙНОЇ СФЕРИ ФЕНОМЕНА МАСИ

### 1.1. Змістовні ознаки людини маси

Суспільні дисципліни гостро відчували нестачу особистісно орієнтованої теорії суспільства. Як аргументовано констатувала Айн Ренд, кожне суспільство (а сучасне – чи не в найбільшій мірі) в боргу перед індивідом, адже двигуном прогресу в абсолютній більшості випадків є виняткові особистості, на чиєму інтелекті й героїчній праці маси повсякчас паразитують. Пабло Пікассо розпачливо констатував, що «серед людей більше копій, ніж оригіналів». Блез Паскаль відверто визнав: варто виїхати 300 інтелектуалам – і Франція перетвориться на країну ідіотів.

Людина, як влучно зауважив Б. Паскаль, – лише очеретинка, найслабкіше зі створінь природи, але вона – очеретинка мисляча. Щоб її знищити, достатньо найлегшого подуву вітру. Та навіть якщо Всесвіт може її похапцем знищити, людина все-таки більш піднесена, ніж її згубник, бо усвідомлює, що розлучається з життям і слабша за Всесвіт, а той нічого не усвідомлює. Відтак, наша гідність полягає насамперед і в основному в здатності мислити. Лише думка, глибина мислення і переконливість аргументації звеличує людину, а не простір і час, в межах якої людина – практично ніщо.

Однак, це не підстава для сакралізації людини, для авансового закріплення за нею статусу деїурга. Варто хоча б прислухатися до аргументації Е. Фромма, який у «Сутності людини» простежив генеалогію людської ненависті й деструктивних прагнень.

У кожному разі варто прислухатися до Ж.-П. Сартра, який концептуалізувати тезу, згідно з якою не має принципового значення, чи перемагає людина в нерівній битві проти несправжнього існування: якщо вона

продовжує чинити опір, значить, вона – все ще Людина; якщо ж з якихось причин припинила боротьбу, то вже Нелюдина.

Як писав Ф. Шлейєрмахер, «підносячи людину до усвідомлення її взаємодії зі світом, навчаючи її бачити в собі не лише щось відокремлене й одиничне, а живого співучасника всезагальної цілісності, філософія не погодиться, щоб на її очах гинув у злиднях та убозстві, не досягши своєї мети, той, хто наполегливо скеровує свій духовний погляд на самого себе, розпізнаючи в собі Всесвіт» [315, с. 173]. Та попри будь-які величні дослідницько-телеологічні завдання, треба завжди залишатися на твердому ґрунті реалізму: «Хіба може людина, для якої навіть один предмет є надто великим, охопити всі предмети людських прагнень – науку, мистецтво та життя в цілому? Невже реально оперувати цілісною і в усьому передбачуваною людяністю?» [315, с. 134].

У випадку людиноцентричного виміру історії передумовою і основою буття людини є не історичний процес, а саме буття людини постає основою і формою вияву історичної реальності. Антропологічна інтерпретація виходить з відсутності будь-яких передумов у дослідженні людини: «Ми не знаємо, ким є людина насправді, тому філософську антропологію слід розвивати в напрямку усвідомлення незахищеності людського буття» [339, с. 74].

Цей підхід можна істотно поглибити й драматизувати за рахунок зауваження Ф. Достоєвського: «З усією очевидністю зрозуміло, що зло причаїлося в людині значно глибше, ніж передбачали лікарі-соціалісти, що в будь-якому суспільному устрої нам не позбутися зла, що душа людська залишається все такою ж, нарешті, що закони людського духу настільки ж невідомі, невизначені і втаємничені, що нема й не може бути ні лікарів, ні навіть суддів остаточних» [86, с. 201].

Попри позірну буттєву простоту, кожна людина є складною буттєвою системою: як соціальність не вичерпує сутності людини, так і вітальність як

життєва сила і ментальність як спосіб мислення не розкривають повністю феномен людини, каузальність і зумовленість її буття.

Оноре де Бальзак в «Стражданнях винахідника» писав: людину лякає самотність, а з усіх видів самотності найстрашніша самотність душевна. Відлюдники давнини насправді не були самотні, оскільки жили в спілкуванні з Богом, вони перебували в найбільш населеному світі – в світі духовному.

Е. Ільєнков підкреслював неспівпадіння реальної особистості та її самосвідомості, самоусвідомлення. Останню він вважав лише атрибутом особистості, звинувачуючи у «гріхах необ'єктивності».

Г. Маркузе сформулював положення про сучасне буржуазне суспільство споживання, яке перетворює кожну людину насамперед і в основному в споживача, нівелюючи і девальвуючи її особистісний потенціал.

К. Хорні обґрунтувала, що сучасна культура невротизує особистість, спотворює, травмує і отуплює її. Будь-які спроби компенсації і гіперкомпенсації марні, оскільки вони відбуваються не в справжньому житті, а в спотвореному, збоченому існуванні.

Х. Ортега-і-Гассет проаналізував сучасну «масову людину» – щось на кшталт «одновимірної людини» Г. Маркузе. Він аргументаційно підкріпив тезу, відповідно до якої «масова культура» – це тупик для людини, культури і мистецтва, з якого немає безболісного виходу.

Ч. Р. Міллс проілюстрував, що в наш час входження до когорти пануючої еліти має, як правило, випадковий характер, а приналежність до еліти не є свідченням меритократичних якостей: еліта за своїми якостями може бути навіть гіршою того суспільства, яким управляє, а найголовніше – цей тип еліти здійснює перманентне відторгнення тих, хто об'єктивно кращий.

Вістря критики Г. Дебором «суспільства спектаклю» полягає в тому, що сучасний соціум намагається віртуалізувати реальне життя настільки, щоб дискредитувати і девальвувати будь-який принциповий підхід і принципове протистояння, перетворюючи все і вся в різновид гри.

Постановка проблеми індивідуальності в історії культури відбувалася в двох тісно пов'язаних між собою форматах: перший характеризується зверненням до індивідуальності як до унікального, дискретного об'єкта; другий визначається інтересом до власне людської проблематики, включаючи питання про самосвідомість, самоідентифікації індивіда, а також відносини соціуму до індивідуальності.

Напрошується запитання: як проникнути в субстанційне осереддя людськості, людини як такої, не вдаючись до гонитви за світоглядними привидами? Що становить константу-серцевину універсального розуміння природи людини? Які людські характеристики змінюються відповідно до перебігу соціокультурної динаміки? Наскільки виправданим є твердження, що лише універсальні характеристики віддзеркалюють основу людини як такої, а натомість ознаки, зумовлені культурним середовищем, мають другорядне значення? Чи можуть елементи, які складають нашу ідентичність, бути предметом вибору? При цьому слід наголосити, що відповіді мають бути гранично зваженими й аргументованими, оскільки «якщо ми дамо людині хибне розуміння її природи, то зіпсуємо її. Витлумачуючи людину як складений із рефлексів автомат, як психо-машину, як набір інстинктів, як пішака, приведеного в дію драйвами та примітивними реакціями, як тривіальний продукт інстинктів, спадковості й середовища, ми плекаємо фатальний нігілізм, схильність до якого й так надміру притаманна сучасній людині» [282, с. 25].

У книзі «Як можливе суспільство?» Г. Зіммель сформулював фундаментальне питання: чи не є окрема людина, індивідуальність «лише посудиною, в якій в різних пропорціях поєднуються давно існуючі елементи»? Відповідь полягала у наступному: «Соціальна диференціація не повністю розчиняє нашу особистість. Суспільство складається з істот, які частково неусуспільнені. Крім того, вони сприймають себе, з одного боку, як абсолютно соціальні, а з іншого (при тому ж самому змісті) – як абсолютно особистісні

існування» [94, с. 490]. Іншими словами, «перед Зіммелем постала проблема – як поєднати трактування людини як соціальної істоти, яка формується під впливом соціальних сил і процесів (диференціації, усупільнення і т. ін.), з інтерпретацією людини як особистості, котра іманентно розвивається» [249].

Виникає ще одне запитання: на рівні яких буттєвих процесів людина є (залишається) автентичною? «Чи є вона, – як писав Г. Щедровицький, – автономною цілісністю або ж лише частинкою всередині маси? Це одна форма питання. Інша стосується творчості. Кому вона належить – індивіду чи функціональному місцю в людської організації та структурі? На це питання я відповідаю дуже жорстко: звичайно, не індивіду, а функціональному місцю» [323, с. 10].

Епоху масової людини визначають як «століття натовпів» (С. Московічі), «еру юрби» (Г. Лебон), «епоху публіки» (Г. Тард). Пріоритетного значення набуває аналіз суспільства крізь призму механізмів масифікації – насамперед масифікації людини і культури. Ключова проблема дослідження полягає в розкритті філософського сенсу феномена маси, масовості, масовидних явищ і тенденцій. Першочергове значення має маса як соціологічна реальність, а не як риторико-аксіологічний образ.

Можна виокремити три рівні аналізу феномена маси. Перший передбачає аналіз цього феномена з точки зору його значущості для суспільного розвитку. Такий рівень базується на виявленні певних закономірностей виникнення й розвитку як самого феномена, так і його оцінок. Другий рівень пов'язаний з аналізом феномена маси як предмета конкретної науки (філософії, культурології, психології, соціології). Цей рівень передбачає систематичне дослідження феномена маси. Третій рівень виявляє методологічний сенс феномена маси. В цьому випадку маса розглядається як атрибутивна й неухильна ознака суспільства певного рівня розвитку.

Людина-індивід та людина-маса – це два принципово різних явища. Цю різницю можна стисло і ємно підсумувати таким чином: якщо індивіда



переконують, то масі навіюють. Здебільшого виокремлюють такі фактори-характеристики масової людини:

- здатність групи впливати за допомогою навіювання на свідому й несвідому психіку індивіда;
- інстинктивна схильність людини до наслідування;
- невибаглива інтелектуальна і моральна природа колективного мислення і дії;
- схильність людини до уникнення відповідальності.

Масова людина – це людина, що належить масі, а маси, як аргументовано доводив Г. Тард і С. Московічі, безіменні й безвідповідальні. Вони знаходять вихід для своєї енергії в чомусь (комусь) ззовні, наприклад, у лідері, вожді чи месії, який запропонує їм виразні орієнтири і візьме на себе відповідальність за їхні дії.

«Масова людина» апріорі перебуває в урбанізованому середовищі, сформованому з безлічі таких же атомізованих індивідів. Втім, як зауважив К. Г. Юнг, психічної рівноваги це людині не надає – навпаки, масова людина особливо схильна до масових психічних епідемій.

Х. Ортега-і-Гассет, Ф. Ніцше і О. Шпенглер знаходились біля витоків дослідження понять «масової людини» і «масового суспільства». Саме їм належать перші спроби дефініцій феномену маси, масовидності. На думку Ортеги-і-Гассета та Ніцше, «масова людина існувала завжди», а конкретно-історичні відмінності стосуються лише динаміки об'єктності/суб'єктності маси. Для Ортеги-і-Гассета «натовп» – явище історично нове. Елементи системи натовпу існували й раніше, але не були натовпом. Для Ортеги-і-Гассета маса не є суто соціальною категорією і не вичерпується лише кількісними характеристиками. Він наполягає, що «маса» – це якісна характеристика людини нового типу. Навіть на прикладі однієї людини можна зрозуміти, маса це чи ні. Маса – це кожен, хто не міряє себе особливою мірою, хто відчуває себе, як усі, і хто зовсім не засмучений з цього приводу.

Ф. Ніцше стверджує, що «масову людину» породила панівна в Європі іудео-християнська мораль. Він захоплюється деякими якостями, які притаманні лише аристократичній меншості, а більшість – це лише засіб для піднесення меншості.

О. Шпенглер притримується думки, що «масова людина» – це явище, притаманне виключно періоду кінця XIX – початку XX століть, позаяк саме цей період відповідає кінцю «історії високого стилю» і виходу на історичну сцену буржуазії, що ознаменувало утвердження епохи цивілізації.

Епоха цивілізації збігається з періодом формування великого міста, що характерно для всіх розвинених цивілізацій. За твердженням О. Шпенглера, кінець «історії великого стилю» знеособлює людину: цивілізація невіддільна від маси, яка принципово відкидає культуру з її органічними формами. Це щось абсолютно безформне, яке ненавидить будь-які відмінності, будь-яке ранжування. Маса – це кінець, радикальне Ніщо.

Осмилення проблем масового суспільства, появи «масової людини», зростання рівня урбанізації і технізації в суспільстві, а також посилення тенденцій демократизації суспільно-політичного і культурного життя здійснене у працях Г. Лебона, Ф. Ніцше, Х. Ортеги-і-Гассета, О. Шпенглера, К.-Г. Юнга.

Поява на рубежі XIX – XX ст. «середньої людини» («масової людини») і масового суспільства було відрекомендовано результатом глобальних змін ціннісної системи, які стали необхідною умовою для появи нового типу суспільства. К. Г. Юнг і Г. Лебон зазначали, що масова людина – це продукт життєдіяльності епохи Просвітництва, Реформації і промислової індустріальної революції.

Феномен маси підлягає переосмиленню з двох протилежних позицій. Для першої позиції характерно негативне ставлення до феномену маси (Г. Лебон, Г. Тард, Х. Ортега-і-Гассет). Друга позиція містить у цілому позитивну оцінку даного феномена. Вона знайшла своє відображення у працях К. Маркса і Ф. Енгельса.

Для представників психології мас характерне ставлення до маси як до ірраціональної руйнівної сили, яка настільки потужна, що поглинає не лише людину, неспроможну їй протистояти, а й руйнує все позитивне й цінне надбання, накопичене суспільством і культурою упродовж історії.

Під масою розуміється новий спосіб соорганізації безлічі людей в епоху постіндустріального суспільства достатку. Поняття «масовість» визначається як спосіб соціальної організації, що характеризується вирівнюванням життя, формуванням однакових (однотипних) стандартів поведінки і споживання. Здебільшого синонімами маси є такі поняття, як «натовп» і «публіка». Ці поняття нетотожні, позаяк натовп визначається як тимчасове скупчення людей, зібраних в певному місці спільним інтересом (або ідеєю), а публіка – духовна спільність людей, для якій притаманна схожість думок усіх її членів.

Маса надзвичайно небезпечна, вона відверто ворожа всьому немасову. Оскільки вона знаходиться за межами будь-якої культури, то відкидає культуру як щось принципово вороже. Це безлика, безформенна юрба, яка ненавидить духовні й культурні цінності, виразно дистанціюється від них.

О. Шпенглер вважає, що цивілізаційні тенденції фіксуються тоді, коли гуманістична традиція і висока культура Заходу піддаються атаці з боку масового суспільства, спрямованого на придушення індивідуальності. Маса – класичний продукт міста. Вона не має батьківщини. Це сповнений ненависті до традицій культури натовп, апріорі приречений на безглузде, безцільне, майже тваринне існування.

Причини появи «середнього людини» (чи пак – «масової людини») дослідники пов'язують насамперед із сутністю змін, що сталися внаслідок європейської кризи рубежу XIX – XX століть. Зокрема, Х. Ортега-і-Гассет наполягає на їх кореляції з поліпшенням якості життя мас, з істотним розширенням можливостей і – як наслідок – з відчуттям уседозволеності «масової людини».

Ф. Ніцше стверджував, що гегемонія стада і його моралі викличе падіння інтересу до істинного і прекрасного, призведе до домінування ілюзій і омани.

О. Шпенглер наполягає на прикінцевості розвитку європейської культури і заміні її цивілізацією, яку артикулював засобом концептуальної метафори «техніка». Він загострив проблему технізації життя та наслідків цього суперечливого процесу, привернув увагу до небезпеки диктату бездуховній технократичної цивілізації.

Для Шпенглера і Ортеги-і-Гассета криза європейської культури породжена змінами в світогляді людей. Саме зміна умов життя і – як наслідок – зміна світогляду, призвели до появи «середньої людини». Для Ніцше ж «середня людина» як явище і соціальна категорія існувала завжди, а сучасність лише загострила цей світоглядно-культурний феномен. Для цих мислителів основна боротьба в культурі відбувається по лінії: принцип особистості та принцип колективу, протистояння оригінальності та громадської думки, еліти та посередності.

Ще одну принципово важливу проблему ці мислителі вбачали в підвищенні ролі держави в суспільному житті. Саме нова якість держави кінця XIX – початку XX століть виявилася однією з вирішальних причин «повстання мас»: поява демократичної держави і панування ліберальних свобод викликає повстання мас і є ідеальною умовою для диктатури мас. Принагідно зазначимо, що Х. Ортега-і-Гассет аргументовано довів: фашизм – це класична доктрина «масової людини», соціальна парадигма визначальності (як об'єктної, так і суб'єктної) «масової людини».

Уподібнення маси «середній людині», яка є «середньою» настільки, настільки постає своєрідним шаблоном, наскільки повторює, відтворює, віддзеркалює, репрезентує загальний тип, виявилось теоретико-концептуальним прологом європейської соціальної держави, орієнтованого на середній клас.

Х. Ортега-і-Гассет приходять до висновку, що маса неспроможна управляти собою з огляду на особливості масового мислення, а панування ліберально-демократичної, соціальної держави – це перший крок на шляху тотального одержавлення всіх сторін життя. Масове мислення, яке не хоче ні з ким уживатися і прагне нав'язати свою точку зору силою, сприяє народженню тоталітарної держави мас.

Згідно з твердженням Ортеги-і-Гассета, торжество гіпердемократії – це час, коли маса безапеляційно і тиранічно нав'язує свої бажання суспільству. Маса – це посередність; тому в суспільному житті вона – гегемонія посередності. Для прийняття рішень необхідно володіти двома якостями, яких позбавлена «масова людина»: потрібно мати свободу і бути готовим до відповідальності за прийняті під омофором свободи рішення.

Раніше маси здебільшого не приймали рішень, а лише приєднувалися до обрання пріоритетів меншістю; натомість нині вирішують саме маси, точніше, їх представники при владі. На переконання Ортеги-і-Гассета, саме демократія і загальні свободи, як суспільно-політичне надбання кінця XIX – початку XX століть, а також відсутність меншості, яка здійснювала б розумну і далекоглядну політику, стали першим кроком до диктатури мас.

«Масова людина», як правило, керується не перспективою, а нагальними потребами, маса пливе за течією, «масова людина» не будує. Вона пишається державою, бо саме держава забезпечує зручність і передбачуваність життя. Маса вбачає в державі безлику силу, генеалогічно споріднену із силою натовпу, тому вважає державу союзником.

Фундаментом масової поведінки постає ірраціональність масової людини, яка розкривається дослідниками, зокрема, як емоція (Г. Тард), прагнення (З. Фрейд), рефлекс (Г. Лебон), інстинкт (У. МакДугал). Соціальна маса ідентифікується як натовп, якому притаманні викиди назовні ірраціонального потенціалу.

Образ масової людини, який постулюється прихильниками філософії модерну, зокрема Ю. Габермасом, – це образ фрагментарної свідомості, котра відодзеркалює розщепленими соціальної дійсності відповідно до принципу дуалізму. Це розщеплення відбувається тому, що масова людина не прагне істини, а лише задовольняє потреби. При цьому її поведінка в абсолютній більшості випадків детермінована психологічно [296, с. 24].

Масова людина схильна до того, щоб реагувати на світ перебільшено і тенденційно. Вона сприймає соціальне оточення лише для того, щоб розгледіти в ньому власне відображення. Її поведінка регулюється потребами маси. Загалом маса постає сукупністю людей, які споріднені (принаймні, узгоджені) світоглядно й цілепокладаюче [10, с. 25].

Людині маси світоглядно, концептуально і буттєво протистоїть індивідуальність. Проблема індивідуальності розглянута в працях Аристотеля, З. Баумана, Г. Гегеля, Ю. Габермаса, Демокрита, Ф. Енгельса, Епікура І. Канта, С. К'єркегора, Ж. Ліповецькі, К. Маркса, Платона, Л. Фейєрбаха, І. Фіхте та інших. Як тип особистості індивідуальність здатна на внутрішній саморозвиток, самовдосконалення, створення свого індивідуального простору існування. Розрізняють два типи індивідуальності – «індивідуальність за змістом» (індивідуальність культури), яка спирається на традиційну культуру, створює щось нове в культурі шляхом виходу за її межі, та «індивідуальність за формою» (індивідуальність публічна). По відношенню до маси індивідуальність першого типу посідає позицію відторгнення і відокремлення, а друга не відкидає масу. Для першої індивідуальності характерне тривале сходження на вершин культури, а другій притаманне максимально легке проходження свого шляху, використання вже створених продуктів культури.

Причинно-наслідкова залежність розпаду соціальних зв'язків розкрита в книзі Т. Гоббса «Левіафан». У цій роботі Гоббс змалював «війну всіх проти всіх», яка, на його думку, є наслідком надмірної соціальної свободи в сумі з неготовністю людини цією свободою жертвувати. Це прокладає шлях

суспільству, в якому кожен бореться лише сам за себе. У такому суспільстві кожен індивід позбавлений зв'язків з іншими. Його свобода, будучи спочатку зовсім необмеженою, обмежується свободою інших членів цього соціуму.

Атомізація суспільства також розкривається в працях Н. Еліаса, Е. Фромма та С. Московічі. Атомізований соціум організовується не стільки на основі елементарних емоційних прихильностей або механістичних взаємодій. У атомізованому суспільстві на перший план висувається емоційне «відчуття ліктя».

Функція масової комунікації полягає якраз у подоланні атомізаційних тенденцій. Саме тому масова комунікація в сенсі «розмова про все і ні про що» – основна форма поведінки, поширена в масі. У процесі становлення інформаційного суспільства, коли маса трансформується в публіку, виникає особливий тип індивідуальності, котрий втратив здатність до саморозвитку і пристосований лише до розвитку суспільства.

Критичне ставлення до масового суспільства, засноване на економічному, політичному та соціальному відчуженні, породжує специфічного суб'єкта культури «людину-локатора» (Д. Рісмен), «одновимірну людину» (Г. Маркузе), «самовідчужену особистість» (Е. Фромм), в постіндустріальних концепціях змінилося досить лояльним її сприйняттям.

Володіючи потужною і в основному ірраціональною силою, маса здатна зруйнувати все, що було накопичено культурою і суспільством протягом історії людства. Незважаючи на деструктивні особливості мас, існує позиція, котра обґрунтовує позитивну оцінку цього феномена, згідно з якою маси є основною рушійною силою прогресу суспільства і історичного розвитку. Зокрема, Д. Белл репрезентував оптимістичну версію доктрини масового суспільства, в якій маса розглядалася як більшість населення, задоволена своїм становищем. Вона відмовилася від боротьби з тією причиною, що певний спосіб життя, норми, цінності й привілеї, все те, що колись було винятковим надбанням вищих класів, нині поширилося й на них. Популярність запропонованої Д. Беллом

соціальної моделі була настільки високою, що викликала появу безлічі уточнюючих і варіативних концепцій.

Е. Тоффлер обґрунтовує тезу, згідно з якою в наш час масова культура продовжує існувати як унікальний механізм, котрий володіє компенсаторною і рекреативною властивістю і задовольняє потреби значної частини суспільства. Однак, вона перестає бути єдиною культурою, що утримує монополію впливу на масову свідомість. Елітарна ж культура втрачає своє значення недоступної масам, і бореться за статус культурного взірця, посідаючи в ієрархії цінностей гідне місце.

Практика доводить, що тенденції демасифікації як у постіндустріальному, так і в інформаційному суспільстві, незважаючи на їх відчутність, все-таки залишаються досить поверховими, а тенденції до уніфікації посилюються. «Масова людина» продовжує залишатись одним із найбільш типових суб'єктів соціальної дії. У цій ситуації принципового значення набуває питання: чи є теперішня актуальність суспільства «масової людини» і масового споживання тимчасовим явищем? Чи поступиться в подальшому масова культура місцем високоіндивідуалізованій культурі й персоналізованого індивіду, чи все-таки ця культура й надалі збереже свої позиції?

Як стверджує Г. Лебон, «не важко зауважити, наскільки ізольований індивід відрізняється від індивіда в натовпі; значно важче визначити причини такої різниці. Між великим математиком та його чоботарем може існувати ціле провалля з точки зору інтелектуального життя, але з точки зору характеру в натовпі між ними часто не спостерігається жодної різниці. Саме ці загальні якості характеру, які керовані безсвідомим й існують у майже однаковій мірі в абсолютній більшості індивідів, поєднуються в одне ціле в натовпі. В колективній душі інтелектуальні здібності індивідів і їх індивідуальність зникає, різнорідне розчиняється в однорідному, гору беруть безсвідомі якості» [138, с. 149-150].



Принагідно зауважимо, що колективне безсвідоме дозволяє людям спілкуватися безпосередньо, оминаючи «блокпости» свідомості. Його природа позаособова; воно успадковується, а не розвивається, а якщо й розвивається, то не на індивідуальному, а на колективному рівні. Як резюмував К. Г. Юнг, колективне безсвідоме – це світ по той бік свідомості: «На рівні безсвідомого людина вже (чи пак – ще) не є чітко вираженою індивідуальністю» [327, с. 35].

Істотною характерною ознакою безсвідомого є оперування архетипами: «Архетипів є стільки, скільки існує типових життєвих ситуацій. Коли трапляється ситуація, що відповідає даному архетипу, цей архетип активізується, з'являється примусовість, яка, подібно до інстинктивного потягу, прокладає собі шлях попри будь-якому розуму і волі» [328, с. 77-78].

Однією із сутнісних властивостей натовпу є його готовність бути об'єктом, реципієнтом навіювання. Навіяна ідея оперативно передається всім, а опанувавши натовпом, прагне виразитися в дії. Оскільки ж для натовпу неймовірного не існує в принципі, то зникають перепони на шляху реалізації практично будь-яких ідей. Гіпертрофована чуттєвість призводить до того, що натовп не знає ні сумнівів, ні коливань. Сила почуттів натовпу збільшується внаслідок відсутності відповідальності: впевненість у безкарності тим сильніша, чим більший натовп, а усвідомлення чисельної могутності спонукає виявляти такі почуття й здійснювати такі дії, які неможливі для окремої людини. Судження натовпу практично ніколи не є результатом всебічного обговорення. Хто володіє мистецтвом справляти враження на уяву натовпу, той володіє мистецтвом управляти ним.

Чому важко передбачити поведінку близької людини, коли вона перебуває на зібранні, в громадському транспорті або в натовпі? Насамперед і в основному тому, що в соціальній ситуації люди не виявляють своїх кращих якостей. Щоразу, коли вони збираються разом, починає генеруватися натовп. Індивіди набувають деякої загальної, неіндивідуальної і деіндивідуальної сутності, яка пригнічує їхню власну; їм навіюється колективна воля, яка змушує

замокнути особисту волю. Кожен індивідуальний суверенітет зазнає латентного пресингу і опиняється під сумнівом, настає фаза світоглядного спустошення. О. Зинов'єв з цього приводу писав: «Справедливі й глибокі ідеї завжди індивідуальні. Натомість ідеї помилкові й поверхневі є масовими» [236, с. 402].

С. Вейль солідаризувався з цією думкою: «У тому, що стосується здатності мислити, зв'язок зворотний: індивід перевершує спільноту настільки, наскільки щось перевершує ніщо, позаяк здатність мислити з'являється тільки в одному, наданому самому собі розумі, натомість спільноти не мислять взагалі» [236, с. 403]. Ключові характерні ознаки індивіда, який опинився під впливом маси, є такими: розпорошення свідомої особистості й домінування на рівні прийняття рішень несвідомої особистості, орієнтація думок і почуттів в одному напрямку внаслідок навіювання, готовність до негайної реалізації нав'язаних ідей. Фактично індивід перестає бути самим собою, стаючи безвольним автоматом, маріонеткою в руках зовнішніх маніпуляцій.

Відтак, зникає суб'єкт соціокультурної процесуальності, а перспективи функціонування суспільства стають заручниками непередбачуваності броунівського принципу дії мас. Різні аспекти цього феномену були виразно змальовані в працях Г. Лебона «Психологія мас», З. Фрейда «Масова психологія і аналіз людського Я», Х. Ортеги-і-Гассета «Повстання мас», Е. Канетті «Маса», С. Московічі «Наука про маси», Г. Блумера «Колективна поведінка».

У праці «Великий страх 1789 року» Ж. Лефевр зазначав, що натовп у чистому вигляді – це випадкове скупчення людей, в якому дезінтегровані всі або майже всі соціальні зв'язки, а сама людина є принципово анонімною, що породжує в одних випадках ейфорійне почуття свободи, а в інших – страх, тривогу і невпевненість, які не піддаються поясненню.

С. Вейль переконливо проілюструвала: індивід переважає суспільство в спроможності мислити настільки, наскільки дещо переважає ніщо, адже

спроможність мислити з'являється лише на рівні вільного розуму. Спільноти ж, на її переконання, не мислять взагалі, бо в цьому випадку можливості вільного розуму виявляються заблокованими, уярмленими тиском суспільством, його стереотипів і регламентацій.

Ця теза перегукується з висловом С. Московічі: «Розум кожного відступає перед пристрастями всіх; він виявляється безсилим панувати над ними. Класична політика, котра базується на розумі й інтересах, прирікає себе на безсилля, оскільки підходить до маси як до простої суми індивідів» [190, с. 59].

Дискутуючи з концепцією агрегатів Г. Спенсера, Г. Лебон зробив слушне й доволі істотне зауваження: «Найбільш вражаючий факт, котрий можна спостерігати в натхненному натовпі (*psychologische Masse*), є таким: які індивіди його не складали б, яким би не був їхній спосіб життя, характер та розум, однак саме перетворення їх на натовп виявляється достатнім для того, щоб утворився різновид колективної душі, який змушує їх почувати, думати й діяти цілковито інакше, ніж думав, діяв і чув би кожен з них окремо» [138, с. 145]. Існують такі ідеї і почуття, які виникають і втілюються в дії лише в індивідів, котрі складають натовп. «Натхненний натовп є тимчасовим організмом, що утворився з різнорідних елементів, об'єднаних разом подібно до того, як поєднуються клітини, що входять до складу живого тіла і утворюють шляхом цього поєднання нову істоту, властивості якої відрізняються від тих, котрими володіє кожна клітина окремо» [138, с. 145].

Це зауваження перегукується з тезою С. Сігеле: «Аналогія між агрегатом і його складовими можлива лише тоді, коли ці складові є рівними або, виражаючись коректніше, дуже подібні між собою. Поєднання складових, які відрізняються одна від одної, не лише не створить агрегату, котрий віддзеркалює різноманітні риси його одиниць, а й узагалі не може структурувати будь-який агрегат. Людина, кінь, риба і комаха не можуть у принципі утворити один з одним будь-якого агрегата» [315, с. 25].

Тому «принцип Спенсера – характер агрегату визначається його складовими – цілковито коректний і може бути застосований у всій своїй повноті в тому випадку, якщо йдеться про агрегати, які складаються з однорідних і органічно поєднаних між собою складових; однак він перестає бути точним і може витлумачуватися лише у вузькому сенсі, коли йдеться про складові, яким притаманна незначна однорідність і невеликий органічний зв'язок. Нарешті, він виявляється цілковито хибним, коли агрегат складається із зовсім неоднорідних і неорганічних складових» [315, с. 26].

Ця еволюція в застосуванні принципу Спенсера до людських агрегатів чітко вказує на те, що «там, де агрегати однорідні й пов'язані між собою органічно, вони підлягають соціальним законам і принципам соціального управління; по мірі того, як зв'язки між агрегатами набувають менш однорідних і органічних ознак, можливість застосування до них соціальних законів виявляється все меншою, а самі закони заміщаються принципами колективною психології» [315, с. 26].

Сучасна парадигма соціального тісно корелюється з концепцією, викладеною Ж. Бодрійяром у книзі «У тіні мовчазної більшості, або кінець соціального» (1982). На переконання Бодрійяра, буттєвість соціального зумовлена функціональними особливостями мас, які поглинають і нейтралізують будь-які інтенції і спонуки, що виникають у соціально-політичній сфері.

Висловлюючись астрофізичним терміном, маси подібні до чорної діри, в межах якої нівелюється, сходить нанівець будь-яка фізична ознака, явище і параметр: час, маса, потужність, енергія тощо. Все, що потрапляє до сфери дії мас, у якісному сенсі неухильно прямує до нуля. Будь-які заклики і апеляції до мас у тривалій часовій перспективі невиправдані, оскільки маси не лише не випромінюють ніякої соціальної енергії, а й навпаки, поглинають її без залишку.

Появу мовчазної більшості слід розглядати у контексті процесу спротиву соціальному: «Офіційна історія реєструє лише один бік справи – прогрес соціального, залишаючи на узбіччі уваги все те, що, будучи для неї пережитками попередніх культур і залишками варварства, не сприяє цьому славетному руху. Вона підводить до думки, що соціальне перемогло повністю й остаточно, що воно визнано всіма. Однак з розвитком соціальності насправді розвивався і супротив їй, і останній часто прогресував швидшими темпами, ніж сама соціальність» [35, с. 49].

Важливим аспектом функціонування кожного суспільства є особливості взаємодії індивідуальних та надіндивідуальних чинників. А. Габеллі не розминувся з істиною: «Коли відсутнє відчуття відповідальності, то кожен намагається відмежуватися від проблем. Хто володіє повноваженнями, але не застосовує їх, перетворюється на перешкодою для тих, хто прагне повноваження застосувати. Як результат – сукупний потенціал суспільства не нарощується, а поглинаються. Здебільшого плодом спільних зусиль є посередній результат, хоча кожен поодиноці міг би розв'язати проблему значно краще» [255, с. 21].

Однак, в деяких сферах суспільної життєдіяльності надіндивідуальний інструментальний формат виявляється більш дієвим. Цю тезу виразно ілюструє Р. Патнем: «На прикладі кожної хорової спільноти можна зауважити, як добровільне співробітництво приносить результат, який виявився б не до снаги кожній окремо взятій особистості. Не випадково суспільний договір, котрий забезпечує такий статус-кво, має не правовий, а моральний характер, то ж санкцією за його порушення є не в'язниця, а вигнання зі спільноти. Моральні регламентації відіграють найважливішу роль. Поняття громадянського обов'язку, цементує фундамент громадянського співтовариства» [220, с. 227].

Поняття «соціокультурна ентропія» слід розуміти передовсім як зниження рівня системно-ієрархічної структурованості, функціональної ефективності культурного комплексу суспільства в цілому. Іншими словами,

йдеться про деградацію культурної ойкумени, культури як системи. Тут доречно згадати виразне твердження Освальда Шпенглера: вмираючи, культура перетворюється на цивілізацію, яка постає у вигляді «мертвого простору» інтелекту, невблаганного згасання культури. Кризовість простежується в багатьох аспектах суспільного буття й свідомості: в тенденціях накопичення техніко-технологічного потенціалу, в заміні «мистецтва» «спортом, а насамперед і в основному – в домінуванні «масовизованої особистості» [292, с. 84-85].

Масовизованість як соціальне явище не випадково не випадково витлумачують засобом економічної інфляції, оскільки «інфляція – це масовий процес в справжньому й точному сенсі слова. Що відбувається під час інфляції? Грошова одиниця перетворюється в зростаючу масу одиниць, цінність яких тим нижча, чим більша маса. Мільйони, до яких раніше так прагнули, тепер ось вони – в руках, але це вже не мільйони, вони тільки так називаються. Немов сам процес стрибкоподібного зростання позбавив те, що росте, будь-якої цінності. Як нескінченно може рости рахунок грошей, так нескінченно може падати їхня вартість. Те, що раніше було однією маркою, тепер називається 10 тисяч, потім 100 тисяч, згодом мільйон. Вона втратила свою твердість, вона кожної миті є чимось іншим. Вона варта все менше й менше. Людина, яка раніше в неї вірила, не може тепер не сприймати її приниження як своє власне» [113].

У книзі «Маса і влада» Е. Канетті осмислив феномен страху дотику. Він зауважив, що інстинктивно кожна людина прагне у будь-який спосіб уникати чужого дотику. Взагалі довкола кожного з нас існує деяке невидиме коло безпеки, котре старанно оберігається нами. Це не лише атрибут, а й імператив повсякденного буття пересічного індивіда. Ми знаходимось неначе в невидимому скафандрі, завдяки якому захищаємось від зовнішнього світу. Кожен з нас так чи інакше скеровує свої зусилля на перманентне зведення різноманітних бар'єрів і рихтування пробойн у захисних редуках власної

недоторканості. Кожен з нас інстинктивно намагається дистанційоватись від інших, ускладнити для решти доступ до сфери своєї самості.

Фактор дистанції – надзвичайно важливий для кожної людини: за допомогою бар'єрів та інших фортифікаційних споруд у вигляді звичаїв і правових норм ми прагнемо убезпечити себе, відгородитися від зовнішніх посягань, втримати на належній (безпечній для нас) відстані всіх, хто до нас наближається. Е. Канетті стверджує, що справжньою, автентичною *causa sui* звичаїв, канонів і норм було якраз інстинктине, підсвідоме, спонтанне прагнення зберегти безпечну для Я дистанцію від не-Я. І лише згодом первісні причинно-наслідкові зв'язки, глибинна змістовність звичаїв, канонів і норм «обросла» соціокультурними та юридичними контекстами, зумовленостями і формами.

Як стверджує Е. Канетті, звільнити людину від фобії дотику спроможна лише маса, на рівні якої відбувається дивовижна метаморфоза: страх трансформується в свою протилежність. Відчувши себе частиною маси, перестаєш боятися її дотику, оскільки тут усі рівні, тут втрачають значення всі відмінності, тут усе відбувається немов усередині одного тіла. Сприймаючи себе невід'ємною складовою тіла маси, людина зберігає фобію лише щодо тих, хто не входить до складу маси або належить до іншої маси-тіла.

Існують різні концептуальні підходи до визначення змістовних параметрів маси. Одні – як Г. Блумер – в масі вбачають «недиференційовану безліч», щось на кшталт гетерогенної аудиторії засобів масової інформації; інші – «механізоване суспільство», в якому людина є додатком машини, дегуманізованим елементом «суми соціальних технологій» (Ф. Г. Юнгер). Треті з масою пов'язують «некомпетентні судження», що відображають низьку якість сучасної цивілізації (Х. Ортега-і-Гассет). Четвертий підхід уподібнює масі натовп з властивим їй одноманітністю і цілепокладаючою неваранзністю (Х. Арендт, Е. Ледерер).

Будучи породженням, атрибутом і навіть імперативом соціального, маса в результаті спонтанного, латентного, генетично закладеного в ній експансіонізму, з часом поглинає соціальне, паралізує його сутнісні функціональні механізми, загрожує онтологічному суверенітету соціального, ставить під сумнів саму буттєву фактичність, достовірність соціального.

У книзі «Повстання мас» Х. Ортега-і-Гассет витлумачує масу з дещо інших позицій: на його думку, маса – не що інше, як натовп. «Натовп – поняття кількісне й візуальне. Перекладемо його, не спотворюючи, на мову соціології – і отримаємо «масу». Суспільство завжди було динамічною єдністю меншості та маси. Меншість – це сукупність осіб, виділених якимось особливо; маса – це невиділені нічим. Маса – це середня людина. Так суто кількісне визначення – «багато» – переходить у визначення якісне». [213, с. 96].

Але якщо Канетті говорить про виникнення маси як про «загадкове» й спонтанне явище, то Ортега-і-Гассет – про те, що маса загалом і не виникає: «маса – це середня людина». Це – якісне визначення. «Маса – це кожен, хто не міряє себе особливою мірою, а відчуває таким, «як і всі», і не тільки не засмучений, а й задоволений своєю невиокремленістю» [213, с. 99].

Ж. Бодрійяр у праці «В тіні мовчазної більшості або кінець соціального» відрекомендовує масу характерною ознакою нашого часу: «Маса є сутнісною характеристикою нашої сучасності – як явище надзвичайно імпульсивне (яке не «вибухає», не поширюється зовні, а – навпаки – вбирає, втягує в себе), не освоюється жодною традиційною практикою і традиційної теорією, але може бути будь-якою практикою і будь-якою теорією». Масі неможливо дати предметне і змістовне визначення: «Прагнення уточнити зміст терміну «маса» воістину безглузде – це спроба надати сенс тому, хто його не має. Кажуть: «маса трудящих», проте маса ніколи не є ні масою трудящих, ні масою будь-якого іншого соціального суб'єкта чи об'єкта». [35, с. 44]. Таким чином, будь-які спроби кваліфікувати масу приречені на провал. Бодрійяр наділяє масу базовими характеристиками постмодерністської картини світу: хаотичністю,



безструктурністю, «ніщойністю». Маса не володіє ні атрибутом, ні предикатом, ні якістю, ні референцією. Це мовчазна більшість, котра буквально поглинає соціальне.

Маса не може бути керованою ніякою політичною владою. Вона не є об'єктом управління (оскільки чинить опір будь-якому впливу), не є суб'єктом управління (оскільки не може бути суб'єктом автономної свідомості), ніким і нічим не може бути представлена. Вона існує поза демократичною репрезентацією.

Х. Ортега-і-Гассет наполягає, що «людина маси» – це «хвороба часу». Серед факторів, які спричинили появу цього феномена, він виділяє ліберальну демократію і безпрецедентне вдосконалення науки і техніки. Виходячи з концепції Ортеги-і-Гассета, саме в ХІХ столітті відбувається народження «людини маси» в результаті взаємодії особистісних якостей певного типу людей і соціальних умов, в яких вони опинилися. «Людина маси» – це не просто людина, яка володіє певними характерними ознаками, а яка реалізує себе за певних соціальних умов, які стали можливі лише в ХІХ столітті» [213, с. 55]. Важливим аспектом С. Московічі вважав ту обставину, що «масі нав'язується колективна воля, яка змушує замовкнути їх особисту волю» [190, с. 89]. У книзі «Століття натовпів» С. Московічі обґрунтовує тезу, згідно з якою маса стихійна не лише у фазі виникнення, а й існування. Це тимчасова сукупність рівних, анонімних і схожих між собою людей, в надрах якої емоції та ідеї мають тенденцію виражатися спонтанно.

Згідно з С. Московічі, концепція соціальної маси спирається на два критерії. Перший пов'язаний з рівністю, схожістю і анонімністю людей, що складають ту чи іншу соціальну групу. Ці характеристики віддзеркалюють концепцію масового індивіда. Рівність і анонімність слугують передумовами масовості групи як цілісного суб'єкта і масової поведінки. Другою властивістю соціальної маси, за версією С. Московічі, є спонтанність – характеристика маси

як суб'єкта активності. Сенс спонтанності – в каузальній автономності дій, у відсутності безпосереднього зв'язку між діями та зовнішніми впливами.

Масовидний аспект життєдіяльності суспільства був поліаспектно проаналізований концептуальним підходом, що бере свій початок від Жозефа Артюра де Гобіно, Гюстава Лебона, П'єра-Андре Тагійоффа і закінчуючи Хосе Ортегою-і-Гассетом – зокрема, його бестселером «Повстання мас» (1930) [213]. Однак, з того часу відбулося щонайменше дві зміни глобального порядку, а саме: тотального характеру набули масова культура і суспільство масового споживання. Як результат – нині є всі підстави стверджувати про наявність взаємопотенціюючого тріумвірату в особі людини маси, масової культури і суспільства масового споживання. В умовах соціального домінування людини маси той бунт мас, про який писав Х. Ортега-і-Гассет, вже недоречний. Радше можна констатувати визрівання умов для чогось діаметрально протилежного – бунту проти мас, проти засилля масовидності та її ентропійної інерції.

Як стверджує Г. Лебон, «не важко зауважити, наскільки ізольований індивід відрізняється від індивіда в натовпі; значно визначити причини такої різниці. Між великим математиком та його чоботарем може існувати ціле провалля з точки зору інтелектуального життя, але з точки зору характеру в натовпі між ними часто не спостерігається жодної різниці. Саме ці загальні якості характеру, які керовані без свідомим і існують в майже однаковій мірі у більшості нормальних індивідів, поєднуються в одне ціле в натовпі. В колективній душі інтелектуальні здібності індивідів і їх індивідуальність зникає, різномірне розчиняється в однорідному, гору беруть без свідомі якості» [138, с. 139-140].

Г. Лебон запропонував наступну класифікацію натовпів: по-перше, натовп різномірний: а) анонімний (вуличний і т.п.); б) неанонімний (присяжні, парламентські зібрання і т.п.) по-друге, натовп однорідний: а) секти (політичні, релігійні і т.п.); касти (військові, робітничі, духовенство і т.д.); в) класи (буржуазія, селяни тощо). Згідно з Г. Тардом, окрім натовпів анархічних,

аморфних, природних і т. п., існують ще й натовпи організовані, дисципліновані, штучні (наприклад, політичні партії, державні структури, організації на кшталт церкви, армії і т. п.).

Між натовпом та свідомим скупченням людей існує чимало проміжних («напівдобровільних») форм, котрі можуть трансформуватися як у бік натовпу, так і в бік цілковитої усвідомленості й добровільності (хоча, за великим рахунком, досягнення в будь-якому скупченні високого рівня усвідомленості і добровільності кожного індивіда, який є його складовою частиною, вважається практично неможливим, чимось на кшталт *perpetum mobile*).

Зрештою, хоча людина в натовпі й вирвана зі своїх соціальних зв'язків, вона «вона не звільнилася від ментальності, притаманної її соціальній групі – просто ці почуття і поняття відтісняються на задній план. Часто індивід виявляється сприйнятливим до ментальності ширшого формату. Раптове пробудження групової свідомості під впливом сильного почуття або враження надає скупченню людей нової якості, яку можна назвати «станом натовпу» [106, с. 226-227].

Натовп деморалізує волю індивіда до спротиву, створює відчуття колективної сили, завдяки якому скасовує або істотно послаблює, почуття по-перше, небезпеки, по-друге, особистої відповідальності. Людина в натовпі в значній мірі підлягає впливу наслідувального інстинкту. Вона зазнає довільного і неререфлектованого «зараження один від одного». Як наслідок – «масове суспільство перетворюється в деморалізуючу силу; людина розплачується за матеріальний комфорт, втратою надії, смислу і мети, коротше кажучи, дюркгеймівською аномією» [349, с. 157].

По суті, «маси не чинять спротиву – вони просто все прирікають на скочування в деяку невизначену сферу, яка навіть не є сферою безглуздя, а є сферою всеохоплюючого гіпнозу маніпуляції» [35, с. 52]. Нарешті, «маси не критикують – ні смислу, ні політичного, ні історії, ні ідеології, ні репрезентації.

Вони уникають, беручи собі в союзники силу сомнамбулічної відмови» [35, с. 58].

Характерна особливість маси – її парадоксализм: «Вона не є ні суб'єктом (суб'єктом-групою), ні об'єктом. Коли її намагаються перетворити в суб'єкт, то виявляється, що вона не в змозі бути носієм автономної свідомості. Коли ж прагнуть зробити об'єктом (тобто розглядають в якості матеріалу, який підлягає обробці) і ставлять за мету проаналізувати об'єктивні закони, яким вона підпорядковується, то виявляється, що ні обробці, ні розумінню термінів елементу, відносин, структур і сукупностей вона не підлягає» [35, с. 37-38].

Е. Феррі зауважив особливість принципового значення: «У результаті поєднання особистостей соціум ніколи не отримує суми, рівної числу їх одиниць» [255, с. 14]. Зрештою, ця характерна ознака була помічена значно раніше: достатньо пригадати відомий вислів часів Древнього Риму: *senatores boni viri, senatus autem mala bestia*\*. Як зауважив С. Сігеле, зібрання людей аж ніяк не відтворюють психологічних рис тих індивідів, з яких вони складаються. Також не підлягає сумніву, що дуже часто всупереч логіці результат, який досягається кількома людьми, виявляється не рівним тому, який мав би бути в результаті арифметичної суми здібностей усіх осіб.

Іншими словами, не залишається сумнівів у тому, що здебільшого принцип Спенсера виявляється непереконливим: принцип, який стверджує, що характер агрегату визначається характером одиниць, які його складають. Феррі це добре розумів, тому й констатував: «Сукупність декількох здібних людей не завжди є гарантією їх загальної здібності: зібрання тверезомислячих людей може бути позбавлене однастайності подібно до того, як у хімії від поєднання двох газів може з'явитися рідина» [255, с. 26].

Розмірковуючи з цього приводу, С. Московічі пояснював: «Чому неможливо передбачити поведінку друга або близької людини, коли ті знаходяться на якихось зборах, партійних зібраннях, в судах присяжних чи в

---

\* сенатори – поважні мужі; сенат же – погана скотина (лат.).

натовпі? Та тому, що рівень людської спільноти прагне досягти нижчого рівня її членів. Закон натовпу міг би ще називатися законом посередності: те, що є загальним для всіх, вимірюється аршином тих, хто володіє найменшим. Тому в спільноті перші часто опиняються останніми. Не складе важкої праці вибудувати ґрунтовну онтологію, яка доводить, що ця концепція поширюється на всі народи. Адже ще Солон стверджував, що один окремо взятий афінянин – це хитра лисиця, але коли афіняни збираються на народні зібрання, то маємо справу зі стадом баранів. Фрідріх Великий дуже високо цінував своїх генералів, коли розмовляв із кожним з них окремо. Але при цьому зауважував, що, зібрані на військову раду, вони складають якусь купку імбецилів» [190, с. 37].

Ж. Лефевр переконливо довів, що виявлення і аналіз факторів суспільного життя (економіки, політики і соціальної сфери) виявляється недостатнім для достовірного з'ясування причинно-наслідкових зв'язків і подій. Він зауважив, що лише реконструкція колективної ментальності дозволяє встановити справжній причинний зв'язок і усвідомити наслідок у його граничній правдоподібності й автентичності.

На думку Г. Тарда, соціальні дисципліни покликані вивчати соціальну інтеракцію «інтердентальної діяльності», оскільки у впливах «одного духу на інший слід вбачати той елементарний факт, з якого витікає все соціальне життя». Згідно з Тардом, сутністю взаємодії є наслідування – основний закон усього суцього. Соціальна ж еволюція – не що інше, як поєднанням процесів винаходу, наслідування та протиставлення. Тард розрізняв такі поняття як «натовп» та «публіка», підкреслюючи значення публіки для формування засобів масової інформації, котрі виконують в суспільстві інтегруючі функції.

З цього приводу Ж. Бодрійяр додавав: «Завжди вважалося, що маси перебувають під впливом засобів масової інформації. Але за такого доволі спрощеного розуміння процесу комунікації з поля зору випадає та обставина, що маса – медіум значно потужніший, ніж усі засоби масової інформації разом

узяті, що це не вони підкорюють, а їх захоплюють і поглинають. Існує не дві, а одна-єдина динаміка – динаміка маси і водночас ЗМІ» [35, с. 52].

Італійський письменник А. Габеллі стверджував: «Важко знайти таланти у всіх, але ще важче знайти рішучість і непохитність. Крім того, не відчувачи відповідальності, кожен намагається ухилитися від розв'язання проблем; той, хто має повноваження і не користується ними, слугує перешкодою для того, хто прагне застосувати їх; нарешті, людські сили, будучи поєднаними, насправді не нарощуються, а знищуються. Остання теза настільки очевидна, що часто цілком посередній результат виявляється плодом зібрання таких людей, з яких кожен наодинці зміг би розв'язати ту ж проблему значно краще» [255, с. 21].

Ця теза перегукується з влучним зауваженням Бордє: «Кожна людина схильна до наслідування, але така здатність досягає свого абсолютного максимуму лише у людей, що зібралися разом. Доказом цього можуть слугувати театральні зали і публічні зібрання, де найменшого аплодування чи свисту зазвичай виявляється цілком досить, щоб спонукати до того ж решту зали» [255, с. 32]. Як слушно зауважив Бальзак, є люди-дуби, а є люди-кущі. Останні, на жаль, вочевидь трапляються значно частіше, що робить перспективи покращення інтегралу людської породи примарними.

Як зауважив О. Зинов'єв, справедливі й глибокі ціннісно-світоглядні ідеї майже завжди індивідуальні; ідеї ж хибні й поверхові виявляються винятково масовими, продуктом діяльності мас. У цілому ж, як слушно резюмував З. Фрейд, «маса засвідчує регресію духовної діяльності» [283, с. 168]. Адже варто великій кількості людей опинитися разом, як всі моральні досягнення індивідів, що складають натовп, одразу випаровуються, а натомість з'являються найбільш примітивні, грубі психічні установки. Схожим був висновок і С. Московічі: «Тенденція до знеособлення розуму, паралічу ініціативи, уярмлення колективною душею індивідуальної душі – все це наслідки перетворення в натовп» [190, с. 40].

Проблема полягає в тому, що як слушно зауважив В. Гюго, натовп ніколи не потрапляє туди, куди потрапити хоче: він завжди потрапляє лише туди, куди його приводять. Маса – це відсутність імені, рафінована анонімність. Вони генетично схильні до бунтів, заколотів, революцій та фашизму. Ж. Бодрійяр влучно зауважив, що «маса незбагненим чином ухиляються від ідеалів» [35, с. 20]. Він підкреслював, що натовпу притаманна «іронія удаваної відданості» і надмірної законослухняності. Натовп симулює пасивність і покірність настільки ретельно, що від останніх, як і у випадку з безсмертним солдатом Швейком, по суті, вже нічого не залишається. Цю причинно-наслідкову особливість в образно-іронічній формі пояснив Л. Шестов «Насправді пастухи значно менше потрібні стаду, ніж стадо – пастухам» [312, с. 88].

Зрештою, хоча людина в натовпі і вирвана із своїх соціальних зв'язків, вона «вона не звільнилася від ментальності, притаманної її соціальній групі – просто ці почуття і поняття відтісняються на задній план. Часто індивід виявляється сприйнятливим до ментальності ширшого формату. Раптове пробудження групової свідомості під впливом сильного почуття або враження надає скупченню людей нової якості, яку можна назвати «станом натовпу»» [106, с. 226-227].

3. Фрейд погодився з думкою Ч. Дарвіна, відповідно до якої первісною формою людського суспільства була орда, в якій необмежено панував альфа-самець. Маса – це щось на кшталт реанімованої первісної орди. Так само, як у кожному окремому індивіді фактично збереглася первісна людина, так само з будь-якого людського натовпу може знову виникнути первісна орда.

Давно помічено, що скупченню людей притаманні риси, котрі істотно відрізняються від тих, які характеризують окремих індивідів, що входять до складу цієї сукупності. Свідома особистість зникає, а почуття й ідеї окремих одиниць, які утворюють натовп, набувають єдиного, однакового спрямування, підкоряються закону духовної єдності. Зникнення свідомої і суверенної

особистості, консолідація почуттів і думок в одному напрямку – ось характерні ознаки натовпу [190, с. 150].

Найбільш вражаючий факт, що спостерігається в натхненному натовпі, наступний: якими б не були індивіди, що складають її, який би не був їх спосіб життя, характер і розум, одного їх перетворення в натовп достатньо для того, щоб вони опинились під впливом «колективної душі», яка змушує їх відчувати, думати і діяти інакше, ніж думав, діяв і відчував би кожен з них поодиночку, окремо. Натовп являє собою організм, що утворився з різномірних елементів, об'єднаних разом, подібно до того, як поєднуються клітини, що входять до складу живого тіла, утворюючи внаслідок такого поєднання нову істоту, котра володіє властивостями, відмінними від тих, якими володіє кожна клітина окремо.

Неважко помітити, наскільки ізольований індивід відрізняється від індивіда в натовпі, але значно важче визначити причини цієї різниці. У колективній душі інтелектуальні здібності індивідів і загалом їхня індивідуальність зникають; різномірне тоне в однорідному, гору беруть несвідомі якості. Індивід у натовпі – це піщинка в масі інших піщинок. До переліку властивостей, що характеризують натовп, належать такі: імпульсивність, дратівливість, нездатність обмірковувати, відсутність рефлексії і критики, перебільшена чуттєвість і т. ін., які спостерігаються в істот, що належить до нижчих форм еволюції. Таким чином, стаючи часткою натовпу, людина фактично спускається на кілька щаблів нижче сходами цивілізаційного становлення.

Х. Ортега-і-Гассет аргументовано зазначав, що «натовп – поняття кількісне і видиме. Намагаючись подати натовп у термінах соціології, ми приходимо до поняття соціальної маси. Маса – це середньостатистична, пересічна людина. Те, що раніше сприймалося як кількість, тепер постає якістю, загальною соціальною ознакою людини без індивідуальності, яка нічим не відрізняється від інших» [213, с. 20].



Натовп генерує ейфорію колективної сили, завдяки якому скасовує або істотно послаблює, почуття по-перше, небезпеки, по-друге, особистої відповідальності. Людина в натовпі в значній мірі підлягає впливу наслідувального інстинкту. Вона зазнає довільного і нерефлектованого «зараження один від одного». Як наслідок – «масове суспільство перетворюється в деморалізуючу силу; людина розплачується за матеріальний комфорт, втратою надії, смислу і мети, коротше кажучи, дюркгеймівською аномією» [349, с. 157].

Ще один практично неусувний проблемний аспект полягає в тому, що маси, як аргументовано довів З. Фрейд, «ліниві й нерозумні... Висловлюючись стисло, є дві поширені людські характеристики, які відповідають за той факт, що норми цивілізації можна підтримувати лише з відомою мірою примусу, – а саме, що люди природним чином не люблять працю і що аргументи марні проти їхніх пристрастей» [346, с. 3-4].

Г. Лебон зауважив, що традиції – це вираження синтезу душі народу, а натовп є найстійкішим охоронцем традиційних ідей. За відсутності традицій неможлива ні національна, ні цивілізаційна своєрідність. З цієї причини основним завданням людства, на переконання Лебона, є структуризація ефективних традицій і водночас їх поступова руйнація в результаті вичерпування ними свого функціонального потенціалу.

Основна трудність полягає в тому, щоб «віднайти рівновагу між сталістю (постійністю) та мінливістю. Якщо народ дозволить міцно вкорінитися певним звичкам протягом кількох поколінь, то він вже не зможе змінитися і вдосконалюватися. Революції нічим не зарадять, оскільки уламки розірваного ланцюга або знову з'єднаються і минуле повернеться, або ці шматки залишаться розсіяними, і тоді за анархією настане занепад. Отже, ідеал кожного народу полягає у збереженні традицій і в поступовій, але неминучій їх зміні» [212, с. 49].

Кожен, хто намагається керувати людьми, повинен досягнути ідею, що «психологія мас відрізняється від психології індивідів. Останні, взяті наодинці, досягають успіху завдяки аналізу або досвідним шляхом досліджуючи реальність. Перші ж користуються іншим засобом – винятково серцем» [190, с. 59]. Це пояснює чи не єдину перевагу натовпу, зауважену Г. Лебоном. Її сутність полягає в ірраціональному альтруїзмі мас: «Особистий інтерес дуже рідко виявляється могутньою спонукою для натовпу, тоді як для окремого індивіда він має ключове значення» [283, с. 133].

Концепція психологічного детермінізму передбачає визначення соціальної маси або натовпу через закон духовної єдності, сформульований наступним чином: «Найбільш несхожі між собою за критерієм інтелекту люди можуть мати однакові пристрасті, інстинкти і почуття. У колективній душі різноманітне потопає в однорідному, внаслідок чого беруть гору несвідомі якості» [138, с. 135].

## **1.2. Людина масової культури та культура масової людини крізь призму суспільного генезису**

У сучасному суспільстві масова культура є важливим – якщо не вирішальним – механізмом соціалізації. Вона все виразніше й безальтернативніше виконує ключові ціннісно-орієнтаційні функції. Принципове значення має питання часових меж формування і функціонування масової культури. Той факт, що масовидні форми в тій чи іншій мірі були притаманні різним історичним періодам, не дає достатніх підстав розглядати масову культуру в якості перманентного атрибута культурно-історичного розвитку людства. Більш коректним і аргументаційно переконливим слід визнати тезу про те, що масова культура хоч і притаманна в тій чи іншій мірі всім часам і народам, проте все ж є специфічним соціокультурним феноменом, котрий виникає на вищому щаблі розвитку суспільства. До її основних

характерних ознак відноситься генеалогічний зв'язок із засобами масової комунікації та інформаційними технологіями. Ця культурна система істотно трансформує мислення, якому у все більшій мірі притаманні поверховість, здатність сприймати хоч і значні обсяги інформації, але без її детального і комплексного осмислення. Йдеться про так зване «кліпове» мислення, притаманне сучасній цивілізації, яка прийшла на зміну книжкової цивілізації Гутенберга [300, с. 206].

Ж. Бодрійяр довів, що маса – це класичний симулякр, який поєднує в собі надмірну керованість і катастрофічну загрозу тотальної дерегуляції; породжує ілюзію влади, хоча насправді є принципово некерованим жодною владою. Навіть прагнення уточнити зміст терміну «маса» воістину абсурдне – це спроба надати смисл тому, що його не має і не може мати в принципі. Ця дифузна, децентрована, броунівська, молекулярна реальність непідвладна жодному аналізу.

Сфера такої соціально-політичної «матерії елементарних частинок» – це місце, де нема ні об'єкта, ні суб'єкта спостереження: «Маса уособлює собою такий же прикордонний і парадоксальний стан соціального. Вона не підлягає об'єктивації (мовою політики це означає, що вона не може мати представництва), зупиняє будь-яку активність, якщо та є активністю суб'єкта, який прагне її пізнати (в політичному сенсі це означає, що вона стає на заваді будь-яким спробам маніфестувати її позицію). Виразити її спроможний лише зондаж і статистика, які працюють у тому ж режимі, що й математична фізика, яка використовує закон великих чисел і теорію вірогідності» [35, с. 38-39].

Що стосується перспектив культури як культивування позитивних надбань людства, то вони ще більш похмурі, ніж перспективи суспільства як конвенційно погодженої надіндивідуальної форми буття з метою досягнення індивідуальних цілей. В. Межуєв аргументовано зазначає, що «у філософії культури важко розгледіти завершену, остаточно сформовану систему, яка складається з усталених понять і дефініцій, що підлягають заучуванню і

запам'ятовуванню... Як кожна філософська ідея, ідея культури постає не вічною істиною, а продуктом свого часу: вона істотно трансформується з кожним новим поворотом європейської історії» [176, с. 78].

В цьому контексті ключового значення набуває аспект базисного культурного сценарія, під яким слід розуміти «систему міфологічних, релігійних або раціональних уявлень, котра визначає основний уклад культури, залишається незмінною протягом життя цієї культури. Він складається з постійного ядра та периферійних уявлень, які – на відміну від ядра – можуть зазнавати змін. Базисний культурний сценарій формується в процесі розв'язання життєво важливих для суспільства проблем («вітальних катастроф») за рахунок винаходу нових семіотичних схем, які задають нові види діяльності й реальності» [249].

Сучасний цивілізаційний зсув, що призводить до різкої зміни ролі культури в житті соціуму, фіксується багатьма фахівцями-гуманітаріями. Безумовно, домінуючі колись «жорсткі» великомасштабні соціально-економічні структури «розмиваються», зменшується їх значущість. Соціальні зміни в трансформаційний період суспільного розвитку набувають передовсім культурної мотивації, легітимізація нових соціальних інститутів здійснюється насамперед через репрезентацію в культурі. Суспільство, заведене в тупик у результаті розвитку техногенної цивілізації, конвульсійно шукає виходи в нетехнічній та позаекономічній сферах.

Культура володіє дивовижною властивістю, за допомогою якої можна вирватися з лещат сучасної кризи. Людство не вперше має справу з апокаліптичними настроями, при цьому саме культурна детермінанта завжди ставала тією силою, котра надавала прискорення суспільству на шляху виходу з кризи. Там, де було «суспільство», стала «культура» (Бекінгем) – один з висновків суспільствознавства кінця минулого століття.

У цьому плані цікавими є праці П. Сорокіна, присвячені проблемам соціокультурної динаміки. Продовжуючи діалектичну традицію і збагачуючи її

глибоким знанням культурних змін, він розглядав кризу не як кінцевий, а як перехідний стан розвитку культури. В даному разі він протиставляв своє концептуальне бачення соціокультурного розвитку ідеям О. Шпенглера, який вбачав у кризі культури її агонію, дезінтеграцію, руйнування і смерть.

Не вдаючись у характеристику динаміки трьох культурних суперсистем П. Сорокіна – «ідеаційної», «сенситивної» та «ідеалістичної», кожна з яких орієнтується на певну систему цінностей і відображення специфічних реалій буття, – зазначимо, що криза культури виявляється одночасно і процесом консолідації нових культурних орієнтирів і ідеалів, специфічних для нової культурної суперсистеми. При цьому руйнація соціокультурної цілісності не призводить до її остаточного знищення, оскільки певні її елементи входять в якості конструктивів для розвитку нового соціокультурного буття. Тому логічним є висновок, запропонований П. Сорокіним: сучасна криза культури – це не смерть культури взагалі, а криза певної фундаментальної соціокультурної суперсистеми. Ці ідеї П. Сорокіна споріднені з поглядами Х. Ортеги-і-Гассета, викладеними в праці «Людина і криза».

На противагу критичній, хоч і оптимістичній точці зору П. Сорокіна, погляди О. Шпенглера і М. Данилевського на кризу культури позначені більш песимістичним характером. Обидва мислителі звертають основну увагу на фіксацію самототожності, унікальності й замкненості культурних типів. При цьому з'ясовується, що як зміст, так і форма цих типів не можуть передаватися «у спадок» від однієї культури до іншої. Кожна культура має локальний характер, а її криза постає останньою стадією її розвитку. «Біографія культури» (О. Шпенглер) є не тільки здійсненням її «душевних можливостей», не лише періодом «цвітіння і плодоношіння», а й неминучою старістю, зубожінням і смертю.

Світанок культури в такій інтерпретації – це те, що буде розтрачено в процесі деградації культурної цілісності. Із здійсненням та реалізацією душі культури, з реалізацією ідеї «повноти внутрішніх можливостей» культура

застигає і відмирає. При цьому кожна культура гине по-своєму, і кожна культурна криза відзначається своєрідним і неповторним характером. У результаті жива душа культури перетворюється на мумію, не здатну до подальшого розвитку. Культура лише одного разу зароджується, живе і вмирає, тому, в кінцевому рахунку, за логікою О. Шпенглера, вести мову про типологічні особливості соціокультурної кризи неможливо, оскільки те, що померло, не піддається відновленню, реконструкції і вивченню.

Латентна гуманітарна криза, кризовий стан особистісного та індивідуального рівня функціонування суспільства сучасного формату є закономірним етапом розвитку сучасної культури. Її соціодинаміка віддзеркалює перманентний процес руйнування й набуття ідентичності, дестабілізації і досягнення нового рівня стабільності, архайзації та оновлення, неузгодженості та гармонізації соціального та культурного світів. Компаративістський аналіз соціокультурної кризи, ситуації хаосу і «втраченого часу» дає змогу зафіксувати як екзистенційне самовідчуття сучасного індивіда, так і розщеплення сталого ядра суспільства і культури, дезінтеграцію соціальних зв'язків та інститутів. Можна констатувати настання «епохи криз», пов'язаних з прискоренням соціокультурного розвитку, масовизацією, щоразу більш ускладненою диференціацією, перманентною інновацією в різних сферах життя суспільства. Як наслідок – розмивається тотожність людини із собою і єдність соціуму.

Поглиблення і розгортання соціокультурної кризи відбувається в результаті розбалансованості соціальних та культурних структур, протистояння індивіда та сфери деградуючого соціуму. Цей процес характеризується різними видами аномії як сутнісними аспектами соціокультурної кризи: соціальною аномією як суперечливою єдністю неузгоджених між собою соціальної та культурної систем; психологічною аномією як станом свідомості, котрий віддзеркалює порушення функціональної відповідності між індивідами та соціальними і культурними підсистемами; культурною аномією як внутрішнім

протиріччям «Я» індивіда, котре сприймає себе недосконалою істотою, яка дисгармоніює зі світом культури.

Як наслідок – актуалізується проблема і потреба буття в умовах кризи, відношення до кризи як до непереборного, природного елементу процесу оновлення суспільства, людини і культури. Необхідно окреслити шляхи виходу з кризи, прогнозувати можливості подолання соціокультурного «хаосу» і ентропії. Соціокультурний аналіз дозволяє виявити динаміку, внутрішній механізм кризи через взаємодію, взаємоперетворенням соціальної, психологічної та культурної форм аномії, узагальнити концептуальні підходи до подолання дезінтеграційного стану суспільства і культури, їх трансформації і прогресивного оновлення. Буття «кризового індивіда» в кризовому соціумі хоч і трагічне, однак містить дешицу оптимістичного світовідчуття, позаяк перспектива виходу існує завжди – насамперед за рахунок, у спосіб «добудовування», відродження самого себе як активного суб'єкта соціокультурних процесів.

На початку XX століття проблема масової культури привернула увагу російських філософів-ідеалістів І. Ільїна та М. Бердяєва. Зокрема, Бердяєв у «Філософії нерівності» висунув положення про принципові відмінності культури та цивілізації. Під останньою розуміється культура масового суспільства, яка хоч і демократична за своєю природою, але позбавлена сакральності, тому не сприяє духовному розвитку і релігійному просвітлінню людини.

У радянському суспільствознавстві інтенсивне обговорення проблеми масового суспільства і масової культури розпочалося в 60-х роках XX століття. Спочатку в публікаціях домінували критичні оцінки як самого феномена масової культури, так і тих результатів, які були отримані західними вченими в процесі їх досліджень. У працях Г. Ашина, Б. Грушина та інших масова культура розглядалася як феномен, зумовлений загальною кризою системи капіталізму. Радянські дослідники підкреслювали такі її риси, як іскейпізм,

гедонізм, споживчий характер. Особливу увагу вони звертали на той факт, що масова культура виконує роль засобу для маніпуляції масовою свідомістю.

Сучасні дослідження масової культури відрізняються світоглядним і методологічним плюралізмом. Тим не менше, досі належним чином не визначено зміст понять «масове суспільство» і «масова культура», недостатньо окреслена проблема зв'язку і взаємозумовленості масової культури та різних типів суспільства. Невиразним і в багатьох аспектах суперечливим залишається питання щодо структури, функцій та історичних типів масової культури, точаться гострі дискусії щодо характеру масової культури, історичного часу її виникнення і алгоритмів розвитку. Відсутні концептуальні праці, в яких розглядалася б діалектика масового та елітарного в межах національної культури. Це свідчить про гостроту проблеми масовидності в контексті функціонування суспільства і культури [280, с. 140-141].

Масова культура спрямована на створення такого стану речей, за якого споживач її виробів постійно дізнавався б те, що він вже знає, і бачив би в цих виробках доказ споконвічності існування обраних ним цінностей. Вона привчає людей дивитися на всю багатоманітність і складність сучасного крізь жорстко фіксовану призму поширюваних нею стандартів. Масова культура – це спосіб життя сучасної людини, для масової свідомості вона виконує роль потужного підсилювача звичних уявлень.

Ідеологічна функція масової культури полягає в її здатності вселяти своїм споживачам погляди, ідеї і уявлення, котрі конструюють розуміння навколишньої дійсності. Ідеологічна функція тяжіє над іншими функціями масової культури, в тому числі й над процесом передачі пізнавальної інформації від джерел, які володіють спеціалізованим науковим знанням, до адресата – масової аудиторії.

В епоху домінування масової свідомості проблему співвідношення ідеології та культури аналізували чимало філософів культури: Г. Лебон, Х. Ортега-і-Гассет, Е. Кассіер, П. Сорокін, Т. Адорно та інші. На зміну



розуміння ідеології як хибної свідомості (К. Маркс і Ф. Енгельс), прийшло безліч нових інтерпретацій: ідеологічне як синонім семіотичного (М. Бахтін), ідеологія як апологія існуючого порядку (К. Мангейм), ідеологія як спосіб встановлення культурної гегемонії (А. Грамші), ідеологія як укриття від «травматичних реалій сутності» (С. Жіжек), ідеологія як «маска і зброя», як «симптом і ліки» (К. Гірц). Р. Барт виокремлює такі аспекти ідеології: претензія на універсальність, агресивність, прагнення придушити особистісну свідомість і відчуження відповідальності індивіда, стереотипність, котра передбачає набір легко впізнаваних кліше. Очевидною є спільність аспектів ідеології і сутнісних особливостей масової культури.

Основними функціями масової культури слід визнати адаптаційну, комунікативну, соціалізуючу, рекреативну, ідеологічну, ціннісно-орієнтаційну. Однією з найбільш важливих функціональних складових масової культури є її органічна здатність здійснювати уніфікацію людської суб'єктивності, створювати ілюзію нівелювання відмінностей між людьми і універсальності всіх проблем, з якими має справу людина.

Масова культура – це специфічний соціокультурний феномен, що виникає на відносно високому щаблі розвитку суспільства – на рівні так званої «фаустівської цивілізації». Її основними характеристиками є а) генетичний зв'язок із засобами масової комунікації і новими інформаційними технологіями, б) здатність формувати особливе бачення світу, яке відрізняється некритичністю, в) створення власного віртуального простору-часу.

Феномен масової культури має відношення до того, що ми називаємо індустрією свідомості. Її сутність полягає у фактичному відлучуванні людей мислити і в підкиданні їм натомість нових ідей і рецептів. Саме подібна індустрія творить зараз людину, створюючи нові образи, нав'язуючи їй нові уявлення про світ і саму себе. Під впливом маскультури виник особливий тип людини – людини масова, людина маси, людина-маса.

Масова культура (від лат *massa* – грудка, частка і *cultura* – оброблення, виховання) являє собою сукупність явищ культури ХХ ст., характерних для економіки, управління, дозвілля, спілкування і особливо сфери художньої культури. Ці явища а) включають у себе особливості виробництва культурних цінностей в індустріальному і постіндустріальному суспільстві; б) розраховані на масове споживання цієї культури; в) у них наголос робиться на «посередній» рівень розвитку наймасовіших споживачів даної продукції.

Масову людину характеризують, як вважав Х. Ортега-і-Гассет, дві риси: нестримне зростання життєвих потреб і перманентні намагання полегшити своє життя. Масу найбільше цікавить власний добробут і найменше – джерела цього добробуту. Маса – це усталений різновид людей, специфічна природа яких виникла в ХХ столітті, призвівши до того, з приводу чого нині можна з повним правом говорити як про «антропологічну катастрофу».

Термін «масова культура» з'явився лише наприкінці 30-х років ХХ століття. Спочатку в американській пресі, а після виходу в світ статті Д. Макдональда «Теорія популярної культури» (1944) закріпився і в науковому дискурсі. Чимало дослідників (Т. Адорно, Г. М. Енценбергер, М. Мак-Люен) відрекомендовують масову культуру «бульварною культурою», «популярною культурою», «індустрією культури», «індустрією свідомості», «ринковою культурою» тощо. Масова культура – закономірне явище будь-якого суспільства, її основні параметри – поширеність культурного зразка в масах, відтворюваність масами цих культурних зразків. Нині масова культура є найважливішим компонентом сучасного соціуму. Універсальність масової культури стала концептуальною основою модернізації культурних традицій.

Адекватне уявлення про «масову культуру» можна отримати, помістивши її в такий контекст: масове суспільство, масове виробництво, масове споживання, масова комунікація. З них впливають найважливіші атрибути масової культури, що зауважені багатьма дослідниками: 1) орієнтована на максимально велику аудиторію, а тому, з одного боку, гранично

стандартизована, а з іншого, – спрямована на стандартизацію масового смаку; 2) впроваджується у величезних масштабах, що передбачає наявність певної інфраструктури; 3) має товарний статус і ринковий обіг; 4) транслюється засобами масової комунікації.

«Для окремого індивіда на зміну патріархальному «культурному монізму» на основі «свого» віросповідання та місцевої культурної традиції прийшов внутрішній плюралізм, оскільки кожна людина, з одного боку, вписана в мережу масових комунікацій і стає (частіше за все не усвідомлюючи) носієм універсальної масової культури і набору субкультур» [234, с. 59]. Комунікації – це певний каталізатор формування і динаміки самого змісту культури [279, с. 12].

На відміну від високої, елітарної культури, яка завжди була орієнтована на інтелектуальну, мислячу публіку, масова культура свідомо орієнтується на «середній» рівень масових споживачів. Головним каналом поширення масової культури є сучасні засоби комунікативної техніки (книгодрукування, преса, радіо, телебачення, кіно, відео- та звукозаписи).

Суб'єктом маскультур є менеджери, режисери, співаки й актори, а ключовим критерієм – комерційний успіх. У другій половині XX століття «законодавцем моди» в масовій культурі стали США, які зосередили потужні фінансові та технічні ресурси в галузі поп-культури. Не випадково чимало провідних фахівців і експертів навіть застосовує щодо процесу поширення масової культури термін «американізація культури».

Універсальність масової культури для масового суспільства беззаперечна. Масова культура спрямована на створення такого стану речей, за якого споживач її виробів постійно дізнавався б те, що він вже знає, і бачив би в цих виробках доказ споконвічності існування відомих йому цінностей. Вона привчає людей дивитися на всю багатоманітність і складність сучасного світу через жорстко фіксовану призму поширюваних нею стандартів. Масова культура – це

спосіб життя сучасної людини, для масової свідомості вона виконує роль потужного підсилювача звичних уявлень.

З теоретико-методологічних потреб доцільно розмежовувати низькопробний маскульт (з 50-х років XX століття за ним закріпилась назва «кітч») та масову культуру в позитивному розумінні цього терміна, яка «набуває масового характеру не тому, що мовні канали охоплюють щоразу більш масову аудиторію, а тому, що умови життя широких мас людей набувають усе більш масового характеру» [132, с. 125].

У сучасній культурології здебільшого виокремлюють три основні рівні масової культури: кітч-культура (тобто низькопробна, вульгарна культура, пов'язана здебільшого з комерційними цілями); мід-культура (культура середнього рівня); арт-культура (мас-культура з високим художнім змістом та естетичним рівнем).

У науковій дослідницькій традиції між поняттями «популярної» та «масової» культури тривалий час не проводились розмежування. Чимало авторських визначень й нині прирівнюють популярну культуру до масової. Лише починаючи з 80-х років XX століття, коли, внаслідок зміни соціокультурних парадигм, суспільство постмодерна актуалізувало ідею конвергенції елітарної та масової типів культур, поняттю популярної культури як нової парадигми культурного розвитку, що володіє самостійним смисловим наповненням, стали приділяти більше уваги.

Для розуміння популярної культури слід звернутись до передумов її формування, а саме до феномену масової культури. Масова культура пов'язана з масовим поширенням технологій тиражування. Згідно з «теорією двох культур», це культура низького художнього рівня, яка ґрунтується на стереотипах, міфологемах сприйняття, пов'язана з рекламним бізнесом, маркетингом тощо. Тому часто її звинувачують в інтелектуальній, естетичній і духовній невибагливості, в шаблонності й вульгарності. Як зазначає Л. Березова, «від діячів масової культури менш за все очікують творчості й

креативу, тут достатньо бути професійними інтерпретаторами, трансляторами стереотипних образів, продавцями снів. Тут талант не менш важливий, ніж у професійній культурі. Це фахівці з оглядових екскурсій по життю» [28, с. 77].

Дж. Сторі в книзі «Теорія культури і масова культура» розглядає різні визначення і підходи до поп-культури [264]. На відміну від масової, популярна культура орієнтована на створення такої форми, яка відповідає потребам людини і здатна не тільки актуалізувати традиційні смисли культури, оновлюючи їх, а й адаптувати для розуміння складні наукові світоглядні парадигми сучасного буття. Популярна культура звертається до естетики повсякденності як головної екзистенційної цінності для індивідів та вияву в ній естетики трансцендентності.

Популярна культура постає феноменом, котрий сформувався наприкінці ХХ століття, володіє власними естетичними особливостями та перебуває у складній сукупності взаємодій з іншими культурними пластами. Її поява пов'язана з розширенням буттєвої сфери культури середнього рівня (мід-культури), на рівні якої відбулося переосмислення змісту класичної культури, народження нових сенсів.

Популярна культура – це певний спосіб повсякденного життя, особливо у сфері побуту, комунікацій, розваг, дозвілля тощо. Сучасна людина не має можливості та часу тримати в голові певну структуру, ідею автора, яка розгортається шляхом чітко сконструйованої логіки викладу. Через зміни в темпі та стилі життя людині легше та ефективніше сприймати інформацію із засобів масової комунікації, зазирнувши, наприклад, в Інтернет, як у вікно та зафіксував потрібні для себе аспекти. Особливість такого типу сприйняття полягає в тому, що реципієнт може в будь-який час вийти з «інформаційного потоку» без відчуття незавершеності, як це трапилося б у випадку раптового переривання читання класичного роману.

У сфері масової культури набувають вирішального значення нові смислові конотації, запозичені з повсякденного життя. Відбувається зміна

маніпулятивних механізмів: масова культура відмовляється від прямолінійних технологій влади, замінюючи їх прихованими і латентними, що дає підстави її adeptам стверджувати про «демократичність» парадигми маскульту.

Слід зазначити, що «сучасна культура» та «масова культура» – не одне й те саме. Це видно при аналізі соціальних функцій масової культури. Розкриваючи їх, А. Флієр спирається на концепцію культурної міфології. Відповідно до неї в культурі виділяються дві сфери: повсякденна культура, освоювана людиною в процесі її соціалізації в середовищі проживання (насамперед у процесах виховання і загальної освіти), а також спеціалізована культура, освоєння якої вимагає спеціальної (професійної) освіти. Повсякденна культура реалізується у відповідних формах способу життя. Вона передбачає «володіння звичаями повсякденного життя соціального та національного середовища, в якому людина проживає і соціально самореалізується» [280, с. 141]. Процес оволодіння повсякденною культурою є загальною соціалізацією та інкультурацією особистості, котрі інкорпорують індивіда в культуру конкретного суспільства.

Проте, культура не вичерпується повсякденною культурою, а включає в себе також ще й спеціалізовану. Сучасні знання, норми, культурні зразки та смисли виробляються майже виключно в надрах високоспеціалізованих сфер соціальної практики і засвоєні відповідними фахівцями. Для основної ж маси населення мова сучасної спеціалізованої культури (політичної, наукової, художньої і т. д.) майже недоступна для розуміння. Суспільству потрібна система засобів смисловим адаптації, «перекладу» трансльованої інформації з мови високоспеціалізованих галузей культури на рівень повсякденного розуміння непідготовлених людей, «розтлумачення» цієї інформації масовому споживачеві. Потрібна певна «інфантилізація» її образних втілень для «управління» свідомістю масового споживача в інтересах виробника тієї інформації.

В умовах зростаючої спеціалізації знання і ускладнення його знакових кодів чимало сфер високої, елітарної культури (художньої, наукової, філософської) залишаються недоступними для більшості людей. Їх основи в спрощеному вигляді формулює масова культура, котра володіє особливою системою засобів смислової адаптації. Ця здатність масової культури здійснювати зв'язок між повсякденним та спеціалізованим знанням стала на рубежі XIX – XX століть однією з причин її появи. Масова культура виявилась тією знаковою системою, яка була доступна всім членам суспільства незалежно від соціального статусу і ступеня включеності в професійну систему знання, тому могла здійснювати ту циркуляцію смислів і значень, яка становить основу суспільної єдності.

Людина – результуючий ефект соціокультурних реалій. У свою чергу соціальна і культурна дійсність формується під впливом людини, її активності в різних сферах життєдіяльності. Така взаємозалежність призводить до того, що поняття «людина масової культури» та «культура масової людини» набувають споріднених, синонімічних ознак. Їх змістовне, сутнісне розмежування є складним теоретико-методологічним завданням соціальної філософії.

Масовидність як атрибут соціокультурної дійсності звернула на себе увагу дослідників задовго до того, як масова культура набула чітко окреслених меж. Розгляд цієї проблематики авторами середини – кінця XIX століття здійснювався переважно в критичному ключі, що було обумовлено наявністю консервативно-романтичних поглядів у тих, кого можна вважати історичними попередниками «соціальних критиків» наступних історичних епох, які поставили під сумнів як самі цінності, так і історичні перспективи «фаустівської цивілізації» [280, с. 144].

За світоглядною інерцією марксизму-ленінізму культура неухильно редукується до «надбудови» – до деякого необов'язкового, а інколи недоречного й обтяжливого доповнення до матеріально-економічного фундаменту суспільного буття. Це щось на кшталт епіфеномену – супутнього

чи побічного явища, яке не справляє визначального чи хоча б істотного впливу на мегатренд (ключову тенденцію, напрям, явище, процес), котрим за версією того ж марксизму-ленінізму може бути лише матеріально-економічна сфера суспільного буття.

Усередині 30-х років XX століття масова культура стає предметом аналізу Х. Ортеги-і-Гассета, який у працях «Повстання мас» і «Дегуманізація мистецтва» концептуалізував теоретичне бачення цього явища. Згідно з його уявленням, масова культура – це не що інше, як культура масової людини, яка впевнена в тому, що може піднятися на вищий щабель соціальної драбини, вважає свої бажання і потреби найбільш значущими, а свої уявлення про естетичні та етичні ідеали – бездоганним абсолютом.

Нині в західній філософській, соціологічній, психологічній та культурологічній літературі відсутня консенсусна точка зору не лише щодо сутності й історичних передумов виникнення, а й ролі, яку масова культура відіграє в сучасному суспільстві. Різняться й теоретико-методологічні основи досліджень феномена масової культури, які виконувалися західними авторами з даної проблематики останніми роками. Домінуючою тенденцією є апологетика масового суспільства і масової культури. Саме в цьому ключі написані останні праці одного з видних західних соціологів культури З. Баумана. В подібній тональності витримані дослідження К. Гірца та інших авторитетних фахівців у цій галузі.

Як наполягав І. Гердер, дух народу розкривається насамперед на рівні цінностей культури. Згідно Б. Гершунським, «культура – це найвищий вияв людської освіченості й професійної компетентності. Саме на рівні культури може в найбільш повному вигляді може бути виражена людська індивідуальність» [62, с. 47].

За допомогою культури людина здійснює свою життєдіяльність практично в усіх аспектах – світоглядному, аксіологічному, екзистенційному, комунікативному, інтерсуб'єктивному і т. ін. Однак сприймати культуру



панацеєю, засобом досягнення будь-якої мети і розв'язання будь-яких проблем було б некоректно, оскільки культура – як і кожен інструмент – генеалогічно містить потенціал, актуалізація якого стане на заваді тим чи іншим буттєвим пріоритетам людини. Т. Лессінг проілюстрував цей аспект у такий спосіб: «Культура поступово перетворює всі вулканічні душевні пристрасті на пісок сухого знання, подрібнюючи на млинах ученості образи фантазій і марень. Вченість охороняє трупи наших дослідів, для яких мистецтво згодом споруджує саркофаги. Будь-яка форма вбиває, кожне знання прив'язує до себе» [152, с. 408].

О. Шпенглер концептуалізував тезу про «герметичну непроникність культур». Як наслідок – принципова неможливість осягнення чужих культурних світів з огляду на їхню ціннісно-критеріальну несумірність, адже «зміст усіх релігій і міфів значною мірою складається із символічних форм, котрі являють собою спроби передати ідею прихованого знання» [275, с. 23]. Крім того, «кожну ідею доводиться з великими труднощами викопувати з-під нашарувань навмисної і ненавмисної брехні, омани і самоомани, наївних спроб висловити в понятійних формах, запозичених з буденного життя, ті аспекти, які за самою своєю природою не мають із цим життям нічого спільного» [275, с. 23].

На переконання О. Шпенглера, лаконічним вираженням змістовності культури, її сутнісною квінтесенцією є «прафеномен» – символ, в якому висвічується її «душа» і телеологічно-аксіологічні пріоритети, а основне завдання гносеології і епістемології полягає в трансляції досвіду, акумульованого культурною традицією» [318, с. 127].

Світоглядно-ціннісні трансформації кінця ХХ століття призвели до спростування усталеного розмежування на дві культури і формування феномену популярної культури, який враховує сучасні реалії, що базуються на новому розумінні культури. Твори популярної культури виражають сутнісні тенденції у світорозумінні людини і водночас самі формують культуру, ціннісні

орієнтації. Новий тип культури акцентує увагу на принципах і засобах, які ігнорувались попередньою культурною традицією. Серед них – рімейк як реконструкція загальнолюдських смислів, езотерика як вираження нового типу світосприйняття, розваги як простір для переосмислення смислів та досвіду. Застосовуючи прийоми інтерактивних практик, візуалізації, іронії і абсурду сучасна людина істотно розширює діапазон оперування дійсністю. Важливою ознакою популярної культури є та обставина, що вона відкрита для нових концептуальних підходів, не прив'язується до усталених схем, стереотипних моделей і узвичаєних нормативів.

Популярна культура – це культура, в якій ціннісно-світоглядні парадигми попередніх кількох десятиліть утілили свою специфічну мову, форму вираження під впливом новітніх інформаційних технологій і візуалізації. Наприкінці ХХ сторіччя розвиток засобів масової комунікації сприяли залученню ще більшої частини аудиторії, ніж це було раніше. Поява персональних комп'ютерів та отримання необхідної інформації зі всесвітньої Інтернет-мережі змінили можливості доступу до творів мистецтва і культурного надбання. Якщо раніше єдиною можливістю побачити «Джоконду» Леонардо да Вінчі було відвідування Лувра, то сьогодні для цього потрібно просто ввести назву цієї картини в пошуковій системі Інтернету. Так наприкінці минулого століття виник феномен, який отримав назву «популярна культура».

Саме ця культура є тією новою культурою про яку говорить А. Флієр. Вчений припускає, що масова культура може бути ембріональним попередником деякої нової культури, котра тільки народжується, відбиває досвід життя вже на індустріальному й постіндустріальному етапах розвитку [280, с. 148]. «Духовна культура затребує і абсорбує масову інформацію. Масова інформація розширює і поглиблює поле духовної культури. Духовна культура індукує і «аксіологізує» масову інформацію. Масова інформація динамізує і верифікує духовну культуру», – пише П. Кірічюк [121, с. 19].

У вітчизняному дискурсі досі існує плутанина з поняттями маскультура та популярна культура, а феномену популярної культури не приділено уваги, на яку він заслуговує.

Поп-культура виокремлюється тоді, коли існує визначеність зі змістовними параметрами високої культури. Втім, чимало творів або межують, або належать до обох цих феноменів (наприклад, у скарбницю всесвітньої культури У. Шекспіра та Ч. Діккенса). Е. Берджес також зауважив цю проблему: у статті «Для кого написаний Гамлет» він наводить імена знакових постатей світу культури, яких важко віднести до якогось одного полюса цієї парадигми. Йдеться про У. Шекспіра, Л. Толстого, М. де Сервантеса, Е. Піаф, «Бітлз».

Популярна культура є динамічним соціокультурним феноменом. Вона впливає на людину і спосіб мислення завдяки, у спосіб інформаційно-сміслової доступності. Твори популярної культури запитані широким колом суспільства. В наш час її вплив на свідомість пересічної людини є дуже значною. Твори популярної культури (сучасні комп'ютерні ігри, телебачення, популярні розваги) відбирають у нашого сучасника все більше вільного часу. Крейг Андерсон запевняє, що регулярні вбивства в американських школах пов'язані з відеоіграми, які латентно нав'язують гравцю певну модель поведінки в конфліктних ситуаціях.

Чимало авторських дефініцій прирівнюють популярну культуру до масової, визначаючи їх спільним змістовним та функціонально-інструментальним знаменником комерціалізацію та масовість її споживання.

Сформувавшись наприкінці ХХ століття, популярна культура володіє власними світоглядно-аксіологічними особливостями і перебуває у складних взаємодіях з іншими культурними пластами. Її поява пов'язана з розширенням буттєвої сфери культури середнього рівня (мід-культури), на рівні якої відбулося переосмислення змісту класичної культури, народження нових

сенси́в. Популярна культура – це певний спосіб повсякденного життя, особливо у сфері побуту, комунікацій, розваг, дозвілля тощо.

На відміну від масової, популярна культура здатна не тільки актуалізувати традиційні смисли культури, оновлюючи їх, а й адаптувати для розуміння складні наукові світоглядні парадигми сучасного буття. Популярна культура звертається до світоглядно-аксіологічних основ повсякденності як основної екзистенційної цінності. Внаслідок соціально-наукового, культурно-технічного прогресу відбувся перехід на яскраві враження від святковості та карнавальності безтурботної екзистенції. Образи популярної культури «матеріалізуються» в мистецтві подібно до античної та християнської міфології.

Маскульт постає культурою культивованої тілесності. В межах його функціональних повноважень візуалізується і артикулюється все, що хоча б опосередковано стосується тілесності й пов'язане з грою різноманітних чуттєвих насолод, відчуттів, думок, фантазій, різних «сурогатних» відчуттів і сублімованих бажань. Усе це постає сутнісною віссю масової культури, є її суттю і осьовим структурним елементом. Еротичність, Бажання і Спокуса – обов'язкові атрибути, імперативи маскульту, який спокушає засобом бажань, еротичних імпульсів і сексуальних потреб.

Масова культура створює символічну надбудову над реальністю, яка багатьма сприймається як справжня реальність чи її повноцінний заміник. Інформація з телевізійної та комп'ютерної віртуальної реальності занурює споживача в специфічні стани і здається йому більш переконливою, ніж реальна подійність повсякденності. Екранні образи моделюють реальність і програмують діяльність людини, задаючи соціальний простір і соціальний час, постаючи одним із найважливіших інструментів формування системи цінностей, стереотипів поведінки та ідентифікації особистості.

Істотним і принципово неусувним проблемним фактором є та обставина, що масова культура іманентно агресивна, спрямована на витіснення інших

культурних стилів і ойкумен, на знищення навіть потенційної альтернативи собі. Покоління, виховані на її світоглядно-аксіологічному прикладі, за великим рахунком, не здатні навіть мислити, оскільки для них це обтяжливо і контрпродуктивно за критерієм результуючого ефекту. Притнагідно варто зазначити, що теорія архетипів К. Г. Юнга розкрила причинно-наслідковий зв'язок невміння абсолютної більшості людей самостійно мислити. Справді, навіть мислити, якщо все життя можна комфортно прожити, користуючись стереотипами і кліше колективного несвідомого.

Тексти масової культури мають міфологічну етиологію, яка простежується на прикладі нерелексії, безальтернативності, стереотипності, клішованості, реактивації архетипного потенціалу і апелювання до сфери колективного несвідомого. За великим рахунком, масова культура постає сучасною міфологією з усіма її атрибутами і функціями, а картина світу, притаманна сучасній масовій свідомості, свідчить про домінування міфологічного світовідчуття.

### **Висновки до першого розділу**

Існують два основних парадигмальних підходи до розгляду мас: якщо перша дослідницька традиція базується на психологічному детермінізмі виникнення і функціонування мас (Г. Лебон, Г. Тард, З. Фрейд), то другий світоглядно-концептуальний підхід виводить формування і розвиток мас зі стану суспільства (Х. Ортега-і-Гассет).

Також можна виокремити два підходи до аналізу феномена маси за критерієм оцінки її соціально-історичного внеску. Соціально-психологічному підходу (Г. Лебон, А. Назаретян, Л. Почебут, В. Райх, Г. Тард, З. Фрейд, К. Г. Юнг) притаманна в основному негативна оцінка фактора мас у розвитку суспільства. В межах цієї парадигми маса оцінюється як ірраціональна і руйнівна сила, котра призводить до деградації суспільства і культури.

Негативна оцінка феномена маси також знайшла своє відображення у філософії екзистенціалізму (М. Гайдеггер, Г. Марсель, К. Ясперс та інші).

Натомість соціально-економічний підхід (Д. Белл, Ф. Енгельс, К. Маркс, У. Ростоу, Ф. Фукуяма) роль і значущість маси оцінює переважно позитивно з огляду на функції рушійної сили мас у суспільного розвитку. Найбільш ґрунтовно концептуальний наголос позитивного впливу масової культури на процес розвитку особистості й становлення демократичних суспільних інститутів розроблявся З. Бжезинським, Д. Макдональдом, М. Мак-Люеном, Б. Розенбергом, Д. Уайтом. Зазначеними авторами створено низку праць, в яких досліджено проблеми взаємозв'язку маси та типів суспільства і культури, розкрито соціальні передумови виникнення масової культури, проаналізовано механізми її розвитку.

Проблема взаємини і взаємовпливу вождя та маси є однією з ключових у роботах французьких (Г. Лебон, Г. Тард, С. Московічі), англійських (Байрон, Т. Карлейль) та російських (Вяч. Іванов, М. Бердяєв, Ф. Достоевський) мислителів. При цьому різні історичні умови зумовлюють особливу інтерпретацію феномена маси та її взаємин з вождем (героєм, пророком, ідейно-світоглядним медіумом).

Сучасна парадигма соціального тісно корелюється з концепцією, викладеною Ж. Бодрійяром у книзі «У тіні мовчазної більшості, або кінець соціального» (1982). На переконання Бодрійяра, буттєвість соціального зумовлена функціональними особливостями мас, які поглинають і нейтралізують будь-які інтенції і спонуки, що виникають у соціально-політичній сфері.

Висловлюючись астрофізичним терміном, маси подібні до чорної діри, в межах якої нівелюється, сходить нанівець будь-яка фізична ознака, явище і параметр: час, маса, потужність, енергія тощо. Все, що потрапляє до сфери дії мас, у якісному сенсі неухильно прямує до нуля. Будь-які заклики і апеляції до мас у тривалій часовій перспективі невиправдані, оскільки маси не лише не

випромінюють ніякої соціальної енергії, а й навпаки, поглинають її без залишку.

Ж. Бодрійяр довів, що маса – це класичний симулякр, який поєднує в собі надмірну керованість і катастрофічну загрозу тотальної дерегуляції; породжує ілюзію влади, хоча насправді є принципово некерованим жодною владою. Навіть прагнення уточнити зміст терміну «маса» воістину абсурдне – це спроба надати смисл тому, що його не має і не може мати в принципі. Ця дифузна, децентрована, броунівська, молекулярна реальність непідвладна жодному аналізу.

Бодрійяр наділяє масу базовими характеристиками постмодерністської картини світу: хаотичністю, безструктурністю, «ніщойністю». Маса не володіє ні атрибутом, ні предикатом, ні якістю, ні референцією. Це мовчазна більшість, котра буквально поглинає соціальне. Маса не може бути керованою ніякою політичною владою. Вона не є об'єктом управління (оскільки чинить опір будь-якому впливу), не є суб'єктом управління (оскільки не може бути суб'єктом автономної свідомості), ніким і нічим не може бути представлена. Вона існує поза демократичною репрезентацією.

Існують різні концептуальні підходи до визначення змістовних параметрів маси. Одні – як Г. Блумер – в масі вбачають «недиференційовану безліч», щось на кшталт гетерогенної аудиторії засобів масової інформації; інші – «механізоване суспільство», в якому людина є придатком машини, дегуманізованим елементом «суми соціальних технологій» (Ф. Г. Юнгер). Треті з масою пов'язують «некомпетентні судження», що відображають низьку якість сучасної цивілізації (Х. Ортега-і-Гассет). Четвертий підхід уподібнює масі натовп з властивим їй одноманітністю і цілепокладаючою неваранізністю (Х. Арндт, Е. Ледерер).

## РОЗДІЛ 2.

### МАСОВИДНІСТЬ ЯК ФАКТОР БУТТЯ СУСПІЛЬСТВА І КУЛЬТУРИ

#### 2.1. Суспільство і культура як дім буття масовидних явищ

Висловлюючись терміном М. Гайдеггера, суспільство і культура – це дім буття масовидних явищ: феномен маси апріорі й апостеріорі неможливий поза соціумом, він генеалогічно зумовлений суспільством і культурою. Але якщо на початковій стадії свого існування феномен маси має об’єктний, підлеглий по відношенню до соціокультурної дійсності статус, то в процесі генезису він поступово доповнює свою онтологічну дійсність виразними суб’єктивними ознаками, здійснюючи істотний зворотний детермінативний вплив на суспільство і культуру.

Ніщо не відображає сутнісний стрижень сучасного суспільства краще, ніж змістовний маркер «масове». Зрештою, елемент маси постає невід’ємним атрибутом і навіть імперативом кожної системи соціокультурної дійсності. Більше того: маса і суспільство – суть тавтологія, оскільки будь-яке суспільство – це апріорі надіндивідуальний, тобто масовий статус-кво. Втім, як слушно зауважив Н. Луман, самозмалюванню сучасного суспільства притаманна не лише тавтологія, а й парадокс, відповідно до якого феномен масовидності не лише лежить в основі суспільної форми буття, а й на певному етапі свого становлення постає істотним деструктивним чинником, дестабілізаційним фактором, котрий ставить під сумнів ефективність (а відтак – доцільність!) суспільної форми життєдіяльності. З цією тезою цілком солідаризувався Ж. Бодрійяр, про що свідчить сама назва його книги «У тіні мовчазної більшості, або Кінець соціального».

У книзі «Суспільство суспільства» Н. Луман зазначав, що криза соціальної теорії свідчить передовсім про трансформацію самого способу



соціально-філософського аналізу, але аж ніяк не про відмову концептуалізації суспільства взагалі. В якості подолання кризової ситуації, що склалася в соціальних науках, Н. Луман висуває тезу про необхідність зміни самих пізнавальних акцентів, за яких суспільство розглядається в контексті теорії систем. Концептуальні основи класичної соціальної теорії задають усталені параметри дослідження суспільства, однак соціум є системою, динаміка якої замальовується засобом взаємодії з навколишнім світом.

Питання про причини існування суспільства у форматі «що робить можливим соціальну систему?» проходить лейтмотивом крізь усю теорію Н. Лумана, яка виявляє проблемність генезису суспільної дійсності за допомогою двох взаємопов'язаних, максимально широких за онтологічним обсягом понять, – «комплексність» та «контингенція». Саме в ідеї редукції комплексності, котра розуміється як перманентний суспільний процес, Н. Луман вбачає «двигун» еволюції соціальних систем.

Втім, комплексність – це не лише еволюція: її тінь так чи інакше присутня при зародженні будь-якої соціальної впорядкованості і взаємодії. Згідно з Н. Луманом, в процесі кожної міжособистісної взаємодії, тобто за умови прийняття гіпотези «первинної ситуації контакту двох індивідів» на тлі ще нередукованої комплексності (за відсутності суспільства), мова з необхідністю повинна заходити про контингенцію, тобто випадковість. Як наголошує Н. Луман, «контингентний» – це ні необхідний, ні неможливий, а просто «можливий».

Н. Луман формулює запитання в такий спосіб: наскільки можлива і науково плідна «первинна ситуація», за якої Ego (Я – лат.) намагається вибудувати свою поведінку відповідно до ймовірної поведінки Alter (Інший – лат.), а цей Інший, у свою чергу, чинить так само по відношенню до Ego? Н. Луман наполягає, що не варто намагатися вгадати очікування іншого; єдиним логічним очікуванням кожного є «очікування неочікуваного». Доки не з'явиться якийсь принцип порядку, не існує жодних правил прогнозування

особистісної поведінки. Ніщо не можна прогнозувати там, де все можливо, де відсутні очікування і комунікації. Хаос може породити лише хаос.

Життєвий світ – це основна реальність людини, сфера повсякденного життя. Саме цей світ закріплений у свідомості з найбільшою очевидністю й достовірністю. У процесі соціальної взаємодії індивіди й соціальні групи відштовхуються від свого життєвого світу, життєвого досвіду як найбільш надійного емпіричного базису соціальної орієнтації. Саме життєвий світ задає індивіду основні значення й очевидності, які вишиковуються в безперервний причинно-наслідковий зв'язок. Саме в життєвому світі приховані справжні мотиви і цільові орієнтири ключових виявів людської індивідуальності.

Як аргументовано довів Ю. Габермас, «принципова особливість культури полягає в тому, що вона є сферою свободи, в той час як природа постає цариною необхідності. Людина за своєю суттю є вільною істотою, яка здатна вийти за межі природного примусу, радикально відрізняючись від тварини» [295, с. 108]. З цією тезою цілком солідаризувався Петрарка, який наполягав, що людина народжена для зусилля над собою і світом, як птах для польоту. Втім, завжди існувала одна істотна проблема, яка полягає в тому, що будь-яке вільне, творче, оригінальне і креативне зусилля вступає в конфлікт (різного ступеня інтенсивності) з буттєвою інерцією, з повсякденністю людини, для якої природним є якраз не-зусилля, не-напруга і бездіяльність, котрі набувають можливих і навіть неминучих у межах буттєвості маси – в найрізноманітніших формах її вияву.

Доводиться констатувати, що онтологічною основою і живильним середовищем феномена маси є автоматизми повсякденного мислення, мислення без надзусиль, «на автопілоті», із застосуванням механізмів редукціонізму, схематизму, стереотипізму. Причинно-наслідковість і різні аспекти таких автоматизмів були виразно змальовані Альфредом Шютцем у «Смисловій структурі повсякденності» [322], Бернхардом Вальденфельсом у книзі

«Повсякденність як плавильний тигель раціональності» [44] та в культовій трилогії Еріки Леонард Джеймс «П'ятдесят відтінків сірого».

Основні відмінності між реальністю повсякденного життя та реальністю культури полягають у тому, що норми повсякденності мають «природний», тобто нерелексійний характер, а входження в світ культури так чи інакше передбачає релексійну оцінку тих чи інших явищ. На відміну від реальності повсякденного життя, світ культури заснований на ідеї вдосконалення, елеваціонізму, піднесення до фундаментальних сенсів і цінностей людського існування.

Як слушно зауважив Ж. Бодрійяр, «повсякденність розкладає тотальний праксис на сферу трансцендентну, автономну та абстрактну (політика, соціум, культура), а також на сферу іманентну, замкнену й абстрактну, сферу «приватного життя». Праця, дозвілля, сім'я, стосунки – індивід, користуючись інволютивних методом, реорганізує все це по той бік світу й історії у взаємопов'язану систему, засновану на замкненості приватної сфери, на формальній свободі індивіда, на заспокійливому присвоєння середовища і на незнанні. Повсякденність з об'єктивної точки зору постає тотальністю бідною і залишковою, але в іншому сенсі вона є торжествуючою і ейфорійною в її прагненні до тотальної автономізації і переінтерпретації світу «для внутрішнього споживання». Саме тут знаходиться внутрішній, органічний зв'язок між приватною сферою повсякденності та масовими комунікаціями» [36].

Повсякденність – це здійснюваний день-у-день, постійний, невпинний процес буття, життєдіяльності людини, побутове життя. Світ повсякденності – світ, де перманентно живе, діє і творить людина. Особливість ситуації полягає в тому, що в плинні політичних, соціальних і духовних подій і явищ люди не помічають повсякденності. Філософія століттями ігнорувала повсякденність, віддаючи перевагу проблемним аспектам буття. Однак ця проблемність

функціонує лише в межах повсякденності. Саме повсякденність є тим, що М. Гайдеггер називав «дім буття» реальності.

Історики, етнографи і соціологи, досліджуючи повсякденне життя людини, приділяли увагу насамперед процесам формування культури повсякденності побуту і творчості людей, світоглядним і цільовим пріоритетам і преференціям людини. У XX столітті аналіз предметного світу повсякденності здійснювався у працях Ф. Броделя, А. Гуревича, М. Мід та інших, у яких досліджувалася структура повсякденності, побут, звичаї, все, що стосувалося різних етапів і періодів історії людства. Дослідники повсякденного світу людини прагнуть охопити повсякденне життя в повному обсязі і всебічності, вникнути в усі деталі повсякденності й латентні детермінанти.

Повсякденний світ – це світ звичок, стереотипів мислення, життєвих аксіом. Маргарет Мід зауважує, що у світі повсякденності важливо усвідомити приховані спонуки, які не зрозумілі людині іншої культури. Повсякденний світ – це дійсність рафінованого прагматизму. Його життєвий простір вибудовується навколо людини. Повсякденна картина світу охоплює і космічний простір, але той є значущим для повсякденного життя людини настільки, наскільки корисний: приміром, Сонце – очевидна основа життєдіяльності людства, а від положення зірок залежать розливи Нілу, тому виникає астрономія й астрологія, призначені для земної практичної мети.

Характерними ознаками повсякденності є риси стандартизованості та рецептурності. Засвоєння повсякденної культури відбувається в процесі загальною соціалізації та інкультурації особистості, завдяки яким індивід інкорпорується в культуру конкретно-історичного суспільства, соціокультурної ойкумени. У повсякденному житті людина в різних ситуаціях і за різних обставин шукає і знаходить усталені норми й способи поведінки, які забезпечують найкоротший і найбільш ефективний шлях до мети. Повсякденне життя – це буттєвий простір, який людина облаштовує і структурує відповідними формами життєдіяльності, виходячи зі своїх особистих інтересів.

Це її спосіб буття у світі, її безпосередня життєдіяльність, котра відбувається в конкретно-історичних умовах.

М. Вебер аргументовано наполягав, що між харизмою та традицією розташована «вихолощена повсякденність» – рутина, раціональна спрощеність, редукціонізм, примітивізація. В абсолютній більшості випадків згадка про повсякденність викликає негативне сприйняття. Втім, цей феномен характеризується також позитивними аспектами. По-перше, механізм дії повсякденності передбачає засвоєння і відтворення того, що увійшло в життєдіяльну «плоть і кров» людини: запам'ятовування виразів мови, розучування гам і акордів, поводження з приладами, орієнтація в міських кварталах або на відкритій місцевості тощо. Тут знання та навички набувають тієї гармонійної вкоріненості й бездоганної надійності, якої не можна гарантувати в разі застосування штучних методів. По-друге, принцип дії повсякденності не означає суто формальне застосування правил чи механічне дресирування, а є різновидом досвіду. По-третє, постперсональне знеособлення як результат принципу дії повсякденності, не означає занурення в те, що не має ні імені, ні якостей, а означає, що своє і чуже шукають і знаходять спільний знаменник смислової, цільової та функціональної єдності. По-четверте, лише завдяки повсякденності наука, мистецтво, релігія та інші сфери суспільного буття і свідомості набувають форм, здатних до тривалого існування, збереження і трансляції традицій.

В. Табачковський у статті «Гуманізм та проблема діалогу культур» наводить тезу Річарда Уїлка про те, що «глобальна культура являє собою структуру спільних відмінностей...Структури та концепції – такі, як права людини, ідеали краси чи організаційні принципи – знаходять всесвітнє розповсюдження. Проте, їхнє втілення та застосування можуть мати безліч варіантів» [267, с. 19].

Тотальність і навіть тоталітаризм інерції повсякденності призводить до того, що, як експериментально з'ясували Кагнман і Тверський, характерною

особливістю сучасної масової свідомості є неврахування репрезентативності. Це можна простежити на такому прикладі: випробуваному пред'являвся словесний портрет і потрібно було вирішити, кого випробуваний, фігурально висловлюючись, «зустрів на вулиці»: продавця чи члена парламенту. Навіть якщо при цьому наводився порівняльний відсоток продавців та відсоток членів парламенту серед усього населення, випробуваний, як правило, не розумів, що величезна різниця у відсотках продавців та членів парламенту серед населення повинна вирішальним чином позначитися на ймовірності зустрічі з ними, перевищивши значення оцінки словесного портрета.

Іншим повторюваним виявом ірраціональності є схильність людей до оцінки «практичного виходу» не стільки на основі величини абсолютних результатів, скільки на основі порівняння з певним рівнем очікування, прийнятого за status quo, а також те, що в більшості випадків люди більшою мірою прагнуть уникнути втрат по відношенню до status quo, ніж бажають домогтися за такий же час результату, що перевершує свої базисні амбіції. Доктор Ліберман, психолог з Тель-Авівського університету, так пояснює цей результат: «Кагнман і Тверській довели, що «прибутки» та «збитки» – поняття не лише економічні, а й психологічні. Дослідження створеної ними моделі доводять, що радість з приводу зароблених 10 доларів менша, ніж невдоволеність за результатами втрати 10 доларів. Іншими словами, неможливо компенсувати втрату деякої суми грошей отриманням аналогічної суми. Людство схильне прагнути до status quo, який виражається в тому, що людині турбота від втрат притаманна більшою мірою, ніж відчуття задоволення від рівноцінних здобутків».

Люди, як правило, не люблять ризику: в одному експерименті було доведено, що люди частіше воліють отримати 400 доларів напевно, ніж 1000 доларів з ризиком 50 на 50%. Кагнман пояснив, що це обумовлено страхом залишитися взагалі без грошей і таку особливість сприйняття певною мірою можна вважати раціональним аргументом, проте вона відрізняється від

концепції раціональності, прийняту як норматив класичною економічною теорією. Крім того, людям нестерпне усвідомлення неминучості втрат саме по собі, тому багато хто намагається не платити за автостоянку навіть невелику суму, не бажаючи її втратити напевно і наражаючи себе на ризик втрати суми набагато більшої.

Різними є формулювання при змалюванні одного й того ж явища: один раз – як «прибуток», а інший – як «втрата», по-різному сприймаються людьми. Наприклад, пропозиція ввести податкові пільги для жінок, які мають дітей, неодмінно викликає у людей схвальну реакцію, а пропозиція обкласти додатковим податком бездітних жінок (інше формулювання по суті аналогічної пропозиції) викликає здебільшого обурення. Крім того, оцінюючи сукупний ризик послідовності дій, індивіди приймають рішення на основі ізольованої оцінки кожної дії, при цьому вони не схильні до оцінки сукупного результату [82].

Ризик втрати грошей внаслідок однієї операції стає на заваді адекватному сприйняттю загрози значно більшої втрати в результаті серії операцій. Між іншим, чимало схем економічних махінацій і шахрайства будуються на основі використання феномену «безповоротної втрати» (sunk costs) – тобто в результаті використання злочинцем того факту, що людині дуже важко змиритися з безповоротною втратою, тому вона воліє йти на ризик ще більших втрат, аби підтримати ілюзію, що втрата не є безповоротною. Економічні психологи вважають, що це явище пояснює поведінку частини власників акцій, які не продають свої знецінювані акції, бо такий продаж означатиме визнання факту втрати. Все це суперечить канонам традиційної теорії «максимізації очікуваної користі», однак має виразні паралелі з порадами Макіавеллі, який радив правителям відбирати гроші своїх підданих одним «махом», не розтягуючи «задоволення», оскільки обурення підданих в останньому випадку буде незмірно сильнішим.

На основі отриманих експериментальних даних Кагнман і Тверський розвинули «теорію перспективи» (prospect theory), альтернативну класичній теорії «максимізації очікуваної користі». Нова теорія покликана врахувати факти ірраціональної поведінки, сформулювавши їх у вигляді закономірності, яку можна використовувати для різних економічних передбачень. Дана теорія здатна більш точно пояснити такі аномальні для класичної економіки явища, як готовність населення підписуватися на дорогі програми страхування автомобіля, їхати чимало миль у дешевий дисконтний магазин, аби там заощадити на придбанні дешевшого прального порошку і т. ін.

Втім, інші автори доводять, що деякі відхилення від класично раціональної, а точніше – егоїстично-гедоністичної поведінки – мають еволюційний (а значить – раціональний) сенс. Роберт Тріверса в 1971 році висунув теорію «*homo reciprocans*» – модель поведінки, що відрізняється від поведінки «*homo economicus*» підвищеним рівнем кооперативності, з одного боку, і схильністю карати партнерів за некооперативну поведінку навіть на шкоду приватним інтересам – з іншого. В процесі комп'ютерної симуляції ним були виявлені характерні особливості такої моделі поведінки. Також були проведені експерименти по добровільній сплаті податків і добровільному обмеженню споживання суспільних ресурсів, які з'ясували, що за реальних обставин патерни поведінки людей ближчі до моделі «*homo reciprocans*», ніж до «*homo economicus*». В своїй більшості люди схильні карати нероб і «соціопатів» навіть у тому випадку, якщо для цього вони змушені йти на особисті жертви. Це та жертва, яка кладеться на вівтар «почуття справедливості».

Наступний експеримент називається «грою в ультиматум» (ultimatum game). Одному з випробовуваних дають деяку суму грошей, скажімо \$10, але з однією умовою: він повинен поділитися частиною грошей з іншим випробовуваним, причому другий випробуваний може або погодитися з пропозицією, або відхилити її. В останньому випадку обидва випробовуваних



взагалі не отримують грошей. «Якби випробовувані поводити себе відповідно до моделі «*homo economicus*», то один з них (той, який розпоряджається сумою) мав би запропонувати мінімально можливу суму – 1 цент, а другий повинен був погодитися, оскільки навіть 1 цент – це краще, ніж нічого. Однак насправді виявилось, що індивіди здебільшого відхиляють запропоновану суму, якщо та менша однієї третини базової суми (в нашому випадку \$10). Це доводить, що розвинене суспільстві в процесі соціокультурної еволюції сформувало консенсусні норми, згідно з якими прийнято ділитися (в наведеному експерименті вони постають у вигляді відхилення від поведінки «ідеального егоїста»). Дією цього чинника можна пояснити чимало явищ не лише економіки, а й реальної політики та суспільного життя.

Показовими також є компаративні результати експериментів з «грою в ультиматум»: у розвинених країнах (США, Японія, Югославія, Ізраїль) граничний рівень прийняття запропонованої частки виявився однаковим, що віддзеркалює спорідненість уявлень про соціальну справедливість. Коли ж подібні експерименти були проведені серед членів примітивних спільнот Амазонії, то з'ясувалося, що гранична сума, яку випробовувані готові прийняти в якості частини паювання, є істотно нижчою: 20 і навіть 15%. Таким чином, експериментально було доведено, що чим примітивніше співтовариство, тим більшою мірою поведінка його членів наближається до поведінки «*homo economicus*», а не навпаки» [82].

Е. Канетті зауважив симптоматичну особливість: кожній людині генетично притаманний певний рівень агорафобії – боязні відкритого простору (антонім клаустрофобії). Цей вроджений недолік, ця фобія долається лише на рівні маси, натовпу, публіки, буд-якої надіндивідуальної форми життєдіяльності. Варто розлогіше зупинитися на аргументації, до якої вдався Е. Канетті в «Масі та владі»: «Для людини найстрашніший дотик невідомого. Індивід повинен бачити, хто його торкнувся, знати або принаймні мати уяву про те, що це таке. Він всюди намагається уникати чужого дотику. Всі бар'єри,

які люди навколо себе зводять, породжені саме страхом дотику. Вони замикаються в будинках, куди ніхто не може ввійти, і тільки там відчують себе у відносній безпеці. Страх перед дотиком не покидає нас навіть на публіці. Манера поведінки в натовпі на вулиці, в ресторані, в транспорті продиктована саме цим підсвідомим страхом. Навіть коли доводиться стояти з кимось зовсім поруч, бачити і відчувати його впритул, ми намагаємося, наскільки можна, уникнути дотиків. Якщо навпаки, то це означає, що інший нам приємний, а ініціатива зближення походить від нас самих.

Швидкість, з якою відбувається вибачення за випадковий дотик, напруга, з яким його очікують, різкість реакція, якщо вибачення не було, – весь цей вузол душевних реакцій на дотик незнайомця доводить, що тут порушено дещо дуже глибоке, яке ніколи не покидало людину з того часу, як вона усвідомила суверенітет власної особистості. І лише в середовищі маси людина може звільнитися від страху перед дотиком. Це єдина ситуація, де зазначений страх переходить в свою протилежність. Для цього потрібна не просто маса, а якомога щільніша маса, де одне тіло притиснуте до іншого. Цим пояснюється каузальність поширеного явища, чому маса завжди намагається стати щільно: вона хоче максимально придушити притаманний індивіду страх перед дотиком. Чим сильніше люди стиснуті, тим більше вони відчують, що не бояться один одного [113].

Коментуючи концептуальний підхід Е. Канетті, Л. Іонін підкреслює: «Базисний феномен маси – подолання страху перед дотиком. Людина боїться і уникає дотиків інших людей, намагається триматися від них на деякій відстані (соціальні дистанції, системи статусів – одна з форм такого дистанціювання). У масі страх перед дотиком знімається, всі дистанції ліквідуються. Відбувається психологічна розрядка. У масі кожна людина дорівнює іншій. Маса живе своїм особливим життям як цілісна істота зі своїми закономірностями виникнення, існування і розпаду.

Визначальний феномен влади – виживання. Володар – це той, хто виживає, коли інші гинуть. Архетип володаря – герой, що стоїть над трупами полеглих; причому, здебільшого не важливо, хто ці полеглі – знищені ним вороги або загиблі друзі, союзники. Чим більше тих, кого він пережив, тим величніший і «богорівніший» володар. Справжні володарі завжди гостро відчують цю закономірність, справжня влада завжди утверджує себе на купках мертвих тіл – як в фігуральному, так і в прямому сенсі. Маса – це передумова і фундамент влади, а загроза смерті – основне знаряддя влади в управлінні масою. Будь-який наказ – це відкладена загроза смерті. Страх смерті – остаточна мотивація виконання будь-якого наказу» [113].

Е. Канетті помітив, що «більшість спроб прояснити передумови буття націй мають один істотний недолік. Автори намагаються знайти визначення національного як такого: нація, кажуть, це те-то й те-то. Вони вважають, нібито вся суть справи полягає в тому, щоб знайти правильне визначення. Мовляв, варто його знайти – і можна буде застосувати його відразу до всіх націй. У якості основи часто беруть мову або територію, літературу або історію, спосіб правління або так зване національне почуття. Проблема в тому, що здебільшого винятки виявляються важливішими, ніж правило. Поряд з цим позірно об'єктивним методом поширений і інший, дещо наївний, якому цікава лише одна нація – власна, а до всіх інших немає діла. Він складається в непохитній переконаності у власній перевазі, в профетичних видіннях власної величі, у своєрідній суміші претензій морального та біологічного характеру» [113].

Розробляючи у праці «Маса і влада» тематику «Психології мас» Гюстава Лебона та «Повстання мас» Хосе Ортеги-і-Гассета, Еліас Канетті розглядав проблему маси в її діалектичному взаємозв'язку і обумовленості з проблемою влади, «взаємодії маси і влади в силовому полі смерті. Смерть – це той посередник, який надає динамізму взаємодії маси та влади, – двох основних агентів історії. Смерть – це те, чим «харчується» влада, що слугує головним стимулом і засобом її розгортання, посилення, самореалізації. Влада – це те, що

паразитуює і розбухає на смерті. Якщо слідувати логіці цієї книги, то за відсутності смерті влади не існувало б. Тому боротьба проти смерті є одночасно боротьбою проти влади – проти методів, методологій, прийомів, способів, пояснень і тлумачень, використовуваних нею для досягнення своїх цілей» [113].

Е. Канетті належить аргументаційно переконливе викриття лицемірства влади: «Суб'єкти влади стверджують, що історія об'єктивна й закономірна, що така, яка є, і були б на їхньому місці інші люди – все відбувалося б так само. Насправді, як переконливо аргументує Е. Канетті, історія не вирішує ні за кого, про неї не можна сказати, що вона підтримує владу або любить сильних. Просто влада і сила вирішують все на свою користь, а потім шляхом не дуже складних маніпуляцій з причинами і наслідками подають справу так, ніби історія вирішила все сама, а вони, мовляв, просто виконували її волю, яка, був би на їхньому місці хтось інший, все одно реалізувалася б таким же чином» [113].

С. Московічі аргументовано констатує: «Коли маса набуває ознак доконаного факту, завдання політики полягає в тому, щоб її належним чином організувати. Привести ж масу в рух можуть дві речі: пристрасть і вірування. Таким чином, необхідно взяти на озброєння як одне, так і інше. Щоразу, коли люди збираються разом, їх охоплюють однієї й ті ж емоції. Вони ніби об'єднуються в якійсь вищій переконаності. Вони ідентифікують себе з персоною, яка позбавляє їх самотності. Таким у стислому вигляді є процес, що перетворює спільноту індивідів на колективного індивіда, чиї інтереси подібні до рукавичок пристрасті: зніміть рукавички – руки залишаються, відрубайте руки – і рукавички виявляться непотрібними» [190, с. 60]. Цією «персоною, яка позбавляє самотності», апріорі є влада – в індивідуальному чи надіндивідуальному форматі.

Упродовж кількох попередніх десятиліть найбільш популярними, резонансними і суперечливими залишаються ідеї свободи, а також їх втілення

на рівні суспільної практики. Зокрема, узагальненим вердиктом А. Веллмера є теза, відповідно до якої «для Локка, Руссо, Канта, Гегеля, Маркса, Мілля, Токвіля, Юргена Габермаса, Чарльза Тейлора і Джона Ролза свобода – універсалістське поняття, тобто поняття, невіддільне від концепції загальних прав людини. Але тут згода закінчується – між мислителями існують розбіжності насамперед щодо питання, як належить розвивати ідею свободи: переважно з точки зору індивіда чи з позицій колективу» [362, с. 12].

Проблема свободи – обов’язковий і вкрай важливий компонент будь-якого світогляду, оскільки той чи інший її орієнтирний формат стає безпосередньою підставою для визначення основної лінії поведінки людини, цілей і сенсу її життя.

Спроба осмислити сутність свободи була здійснена в роботах Г. Аптекера, І. Берліна, Т. Ойзермана та інших мислителів. В етичному аспекті свобода розглядається в працях М. Вебера, О. Дробницького, М. Лоського. Соціально-педагогічний аспект свободи вибору і інших її форм аналізується Ш. Амонашвілі, Л. Виготським, В. Сухомлинським, С. Соловейчиком, В. Шаталовою. Соціально-психологічний аспект свободи вибору аналізується Р. Апресяном, Д. Майерсом, А. Маслоу, Е. Фроммом. Психологічний аспект розглядається З. Фрейдом, К. Г. Юнгом.

Проблема свободи і її генезису активно обговорюється багатьма напрямками і течіями сучасної філософії – особливо екзистенціалізмом.

Грунтовним джерелом при розгляді питання про походження і розвиток свободи є книга А. Бергсона «Творча еволюція», яка вийшла в 1907 році, а в 1927 році удостоєна Нобелівської премії. Концептуальний наголос цієї праці полягає в тому, що свобода і творчість невіддільні одна від одної і здійснюються вічно, перманентно, об’єктивно й суб’єктивно.

За станом на сьогоднішній день проблемним залишається розкриття форм існування і реалізації свободи в межах конфліктної розбіжності початкових ідеалізованих образів та соціально-історичних практик.

Необхідно розрізняти три функціональних аспекти свободи, виведених з поняття ідеал. По-перше, ідеал може бути орієнтиром; по-друге, критерієм при виборі засобів, і, нарешті, метою, тобто тим, що досягається в результаті планомірних дій. Свобода в однаковій мірі може виконувати всі три функції.

А. де Токвіль наполягав на доцільності й цілепокладаючій безальтернативності «свободи заради свободи», виправданій і освяченій природним задоволенням від здатності говорити, діяти, дихати.

Ф. Хайєк стверджував, що свобода особистості несумісна з верховенством деякої однієї мети, котра підпорядковує собі життя всього суспільства. «Єдиним винятком з цього правила у вільному суспільстві є війна або інші локалізовані в часі катастрофи. Мобілізація всіх суспільних сил для усунення такої ситуації стає тією ціною, яку ми свідомо платимо за збереження свободи в майбутньому. З цього зрозуміло, чому безглузді фрази, що в мирний час ми повинні будемо робити те-то й те-то так, як робимо під час війни. Можна тимчасово пожертвувати свободою в ім'я більш міцної свободи в майбутньому, але не можна робити цей процес перманентним» [301, с. 13].

Принцип, що щодна мета не повинна стояти в мирний час вище інших цілей, Ф. Хайєк переконливо екстраполює й на інші сфери суспільної життєдіяльності: «Немає жодних сумнівів, що ми повинні докласти до розв'язання проблеми безробіття максимум зусиль. Втім, це не означає, що ця мета має домінувати над усіма іншими або, якщо скористатися крилатим висловом, що її слід досягти за будь-яку ціну» [301, с. 13].

Індивідуалістські теорії «беруть у якості вихідного пункту ізольованих індивідів, які характеризуються певними природними правами і цілепокладаючою раціональністю: ці теорії прагнуть витлумачити політичні інститути як результат певного договору (контракту) між автономними індивідами. Термін «договір» тут не слід сприймати надто буквально. Свобода в даному разі є, по суті, свободою робити те, що я хочу (яким би не було те, що я хочу робити), а природні права можна розуміти в сенсі визначення права

Кантом у його «Метафізичних засадах вчення про право». Свобода в розумінні кантівської *Freiheit der Willkur* – це те, що часто називають «негативною» свободою, обумовленою загальним законом, який гарантує рівну свободу для кожного і становить основний зміст природних прав. Головне досягнення суспільного договору полягає в тому, що загальний закон у визначенні Канта стає позитивним законом, забезпеченим політичною владою, яка має силу карати, хто б не порушив права інших» [362, с. 13].

На противагу цьому, «комуналістські теорії не тільки оскаржують основну антропологічну передумову індивідуалістських теорій, а й разом з нею індивідуалістське поняття індивідуальної свободи як такої. Оспорювана антропологічна передумова – це поняття людського індивіда поза суспільством, індивіда, який, не конституюваний шляхом соціалізації в якості учасника деякої інтерсуб'єктивної форми життя, приймається за відправну точку для політичної теорії. Якщо все ж людські індивіди по суті своїй є індивідами соціальними, якщо в самій своїй індивідуальності вони конституювані і, так би мовити, просякнуті культурою, традиціями та інститутами суспільства, до якого належать, то їх свобода також повинна мати соціальний характер. Навіть як індивідуальна свобода ця свобода повинна мати колективний характер або, щонайменше, істотний колективний аспект, що виражає і виявляє себе в способі, яким індивід бере участь і робить внесок у колективну практику свого суспільства. Тоді початковим вмістилищем волі буде не ізольований індивід, а суспільство як середовище індивідуації через соціалізацію; свобода повинна мислитися як укорінена в структурах, інститутах, практиці та традиції більш розлогої соціальної цілісності» [362, с. 14].

Вердикт Г. Гегеля про громадянське суспільство, в якому людина самоцінна, тобто має значення, оскільки вона є людиною, а не юдеєм, католиком, протестантом, німцем, італійцем і т. ін., – ніде в світі так і не набув статусу апріорного принципу громадянських прав. «І Нозік, і Габермас оперують якимись мегапринципами свободи, тобто принципами, які

визначають лише формальні умови вільного суспільства без якогось конкретного змісту у вигляді інституційних структур, форм життя, форм об'єднання тощо. У Нозіка ці метапринципи суть принципи негативної свободи, зосередженої на правах власності. У Габермаса вони – принципи раціонального міркування. В обох випадках метапринципи свободи визначають не утопічний стан суспільства, а, як зауважує Нозік, «каркас для утопій», «метаутопію». В обох формальні умови свободи визначають умови де-факто плюралістичного суспільства: метапринципи регламентують, які умови повинні бути виконані, щоб конкретний зміст суспільних відносин було визнано законним» [362, с. 25].

Згідно з М. Фуко, метафізичні схеми, ідеї та різноманітні «ізми» є знаряддями прихованого поневолення людини, а представники політико-риторичних стратегій – це агенти нових форм поневолення, покликаних здійснювати в суспільстві функції соціокультурного нагляду, управління і контролю. «Суворе дотримання будь-якої універсальної системи обов'язкових соціальних норм неминуче породить суспільство, котре регламентує, програмує, «зомбує» поведінку індивідів, скеровує суспільство в напрямку панування тоталітарного режиму – релігійно-фундаменталістського, фашистського, комуністичного тощо» [163, с. 35].

Справді, кожен тип організації суспільства насправді є ціннісно відносним: будучи прогресивним на момент виникнення, під час подальшого історичного розвитку він може виродитися в реакційний. У цьому контексті В. Тугарінов наводить приклад свободи: формально будучи загальнолюдською цінністю, та чи інша форма свободи не завжди є нею насправді.

Як переконливо аргументує З. Бауман, «вільний індивід – це аж ніяк не універсальний стан (condition) людського роду, а продукт історії і суспільства. Індивідуальну свободу ми не можемо й не повинні сприймати як даність, оскільки вона з'являється (і можливо, зникає) разом з конкретним типом суспільства. Свобода існує лише як соціальне відношення; вона аж ніяк не



приналежність (property), не надбання індивіда, а властивість, пов'язана з певним відмінністю між індивідами; вона має сенс лише в опозиції до якогось іншого стану, минулого або нинішнього. Існування вільних індивідів сигналізує про диференціацію статусів всередині даного суспільства і воно відіграє ключову роль в стабілізації і відтворенні такої диференціації» [19].

Іронічний підтекст полягає в тому, що «для того, щоб одна людина була вільна, потрібні принаймні двоє. Свобода означає соціальне відношення, асиметрію соціальних станів; по суті, вона має на увазі соціальне відмінність – вона передбачає та імплікує наявність соціального розподілу (division). Люди можуть бути вільні лише остільки, оскільки існує форма залежності, якої вони прагнуть уникнути. Якщо бути вільним означає мати дозвіл йти куди завгодно (Оксфордський словник англійської мови фіксує таке вживання з 1483 року), то це також означає, що є люди, які прикріплені до свого місця проживання й позбавлені права вільно переміщатися. Якщо бути вільним означає позбавлення повинностей або робіт і податків, то це має сенс лише завдяки іншим людям, які прикріплені, несуть повинності, працюють і сплачують такі податки. Якщо бути вільним означає діяти без обмеження, то це має на увазі, що дії деяких інших обмежені. У давньоанглійській мові свобода означала пільгу (exemption) – позбавлення від податків, мита тощо. Пільга, в свою чергу, означала привілей: бути вільним означало бути допущеним до виключних прав – корпорації, міста, стану. Лише ті, хто отримав ці пільги і привілеї, поповнювали шеренги знатних і благородних. До кінця XVI століття «свобода» була синонімом благородного (gentle) народження або виховання, знатності, щедрості, великодушності – такої людської властивості, яку можновладці оголошували ознакою і причиною своєї винятковості й переваги. Пізніше пільга втратила зв'язок зі знатністю народження, але зберегла своє значення привілеї. Дискурс свободи зосереджувався на питанні, хто має право бути вільним у де-факто невільному людському стані» [19].

Аналізуючи феномен парадоксу свободи, К. Поппер зазначав: «Свобода сама себе скасовує, якщо вона нічим не обмежена. У цьому випадку вільна людина виявляється спроможною лякати слабшу і позбавляти її свободи. Саме тому ми вимагаємо такого обмеження свободи державою, за якого свобода кожної людини виявляється надійно захищеною законом. Ніхто не повинен жити за рахунок лише милосердя інших; на всіх має поширюватися право бути захищеними з боку держави» [227, с. 145].

П. Гольбах наполягав, що свобода для людини – вроджене право і необхідність. На його думку, людина не може бути по-справжньому вільною, оскільки вона істотно залежить від соціальних норм і законів, що утворюють сферу необхідності.

Г. Гегель визнавав, що свобода містить у знятому вигляді не лише необхідність, а й випадковість. Тому інтерпретація свободи як пізнаної необхідності з посиланням на Гегеля не зовсім коректна.

Ж.-Ж. Руссо загострив перед інтелектуальним середовищем дилему: попри те, що людина за своєю природою абсолютно вільна, вона може реалізувати свою свободу лише в суспільстві, котре потребує законодавче обмеження цієї свободи.

З. Бауман виразно проінтерпретував тезу, згідно з якою «абсолютну (complete) свободу можна уявити (хоча і не практикувати) лише як абсолютне (full) самотність: цілковите утримання від комунікації з іншими людьми. Подібний стан нежиттєздатний навіть теоретично. По-перше, звільнення від соціальних уз залишило б «вільну» особу наодинці проти переважаючих сил природи; інші люди, наскільки б надокучливими вони не були, також є ресурсами, без яких спроба суто фізичного виживання виявилася б приреченою. По-друге, саме в комунікації з іншими людьми підтверджуються вибори (choices) людини, а її дії набувають сенсу. Якими б особистими не здавалися цілі людини, вони завжди швидше запозичуються, ніж винаходяться, або

принаймні ретроспективно отримують сенс від схвалення якоїсь соціальної групи.

Якщо повна свобода – радше уявний експеримент, ніж практичний досвід, то свобода в менш концентрованій формі практикується під назвою «приватність» (privacy). Приватність – це право запобігати (refuse) вторгненню інших людей в конкретні місця, в конкретні моменти або під час конкретних занять. Володіючи приватністю, індивід може «піти з чужих очей», будучи впевненим, що за ним не спостерігають, а здатний займатися чим би він не побажав, не боячись осуду. Приватність, як правило, обмежена особливими місцями або окремими аспектами життя. Перейшовши таку межу, вона може перетворитися в самотність і дати відчутти смак деяких жахів уявної «абсолютної» свободи. Приватність найкраще виконує функцію протиотрути від соціальних тисків в тому випадку, коли можна вільно в неї входити і з неї виходити» [19].

С. К'єркегор проводив змістовні паралелі між свободою та можливістю: свобода – це можливість чинити наперекір приписам усвідомленої необхідності (на відміну від стереотипізованого уявлення про свободу як усвідомлену необхідність). Вона не може визначатися критерієм необхідності в принципі. Разом з тим варто враховувати, що «людина – це неподільна цілісність: її мислення, почуття і життєва практика складають органічну єдність. Вона не може вважатися вільною в своїх думках, якщо невільна в почуттях; не може бути вільною емоційно, якщо невільна й залежна на рівні життєвої практики, економічних та соціальних відносин» [288, с. 493].

Вірогідно, з усіх дефініцій свободи найбільш автентичним, адекватним і продуктивним є таке: можливість вибору, або, як писав Н. Гартман, *liberum arbitrium*. Міра свободи тим значніша, чим достеменніша свобода вибору. Принагідно в пам'яті виринає зауваження І. Лойоли: є вибір, який краще не робити або перекласти турботу за нього на плечі осла, однак не можна постійно перекладати на ослів право власного вибору.

Книга З. Баумана «Свобода» присвячена сучасному статус-кво суспільного життя як історичного підсумку модернізації і дерегулювання соціально-економічних і політичних відносин [19]. Це суспільство визначається автором як індивідуалізоване, а його сутнісними ознаками є посилення ролі неконтрольованих людиною сил і тенденцій, наростання невпевненості й невизначеності, зниження рівня вітальності тих виявів людського духу, які в минулому надихали людей на соціальні перетворення.

Феномен свободи розглядається автором в його соціальному вимірі – не як властивість або надбання людини, а як соціальне відношення, котре пов'язує з іншими людьми, соціальними інститутами і суспільством в цілому. Вважаючи свободу природним і універсальним станом людини, соціальні науки здебільшого зосереджені на феноменах несвободи, однак, як доводить З. Бауман, насправді свобода є продуктом конкретно-історичного суспільного ладу, який підлягає як критичному аналізу, так і подальшому історичному розвитку.

Як наполягає З. Бауман, «для забезпечення вашої свободи важливо лише одне – щоб «вільне суспільство», тобто суспільство вільних індивідів, не забороняло вам діяти відповідно до ваших бажань і утримувалося від того, щоб карати вас за такі акти. Відсутність заборони або каральних санкцій дійсно є необхідною умовою для дій відповідно до власних бажань, але недостатньою. Ви можете мати можливість виїхати з країни, коли захочете, але не мати грошей на квиток. Ви можете бути вільними шукати освіту в обраній вами сфері, але виявити, що там, де ви хочете вчитися, для вас немає місця. Ви можете хотіти працювати за спеціальністю, яка вас цікавить, але з'ясувати, що вакансій нема. Ви можете сказати те, що хочете, лише для того, щоб усвідомити, що не можете зробити так, щоб вас почули. Таким чином, свобода – це не тільки відсутність обмежень. Щоб щось робити, потрібні ресурси» [19].

На думку З. Баумана, «концепти, пов'язані із зовнішнім, позаіндивідуальним тиском, можна розділити на дві категорії. Першу групу

понять утворює серія «зовнішніх обмежень» (external constraints) – схожих на той майже фізичний, відчутний спротив, який мармурова брила надає фантазії скульптора. Зовнішні обмеження – це ті елементи зовнішньої (outer) реальності, які ділять індивідуальні наміри на реальні та нереальні, а стан речей, який індивід хоче створити своїми діями, – на цілком ймовірні та малоймовірні. Як і раніше, індивід переслідує вільно обрані цілі, проте його благі наміри руйнуються при зіткненні з незворушною стіною влади, класу або примусового апарату.

Друга група концептів належить до тих регулятивних сил, які зазвичай «інтерналізовані» індивідами. За допомогою тренування, муштри, навчання або просто прикладу з боку оточення самі мотиви, очікування, надії і прагнення індивіда формуються в специфічній формі, а їх напрямок не випадковий із самого початку. Це «усунення випадковості» (derandomization) постулюється такими поняттями, як «культура», «традиція» або «ідеологія». Таким чином, людські дії регулюються надіндивідуальними силами, які приходять або явно ззовні (у вигляді обмежень), або номінально зсередини (у вигляді життєвого проекту або совісті). Такі сили повністю пояснюють не випадковість людської поведінки» [19].

Теорія первинних прав (primacy-of-right theory) визначає первинний принцип, згідно з яким певні права належать індивідам безумовно – тобто є невід’ємними і невідчужуваними від них. Межі індивідуального суверенітету окреслюються так: будь-яка належність (belonging) індивіда до суспільства передбачає певні зобов’язання (obligation). І. Берлін у праці «Два концепти свободи» наполягав, що на рівні суспільно-політичного мислення різниця між запитаннями «хто господар?» та «над якою сферою я господар?» відіграє надзвичайно важливу роль, оскільки відповіді відображають протилежні концепції свободи, кожна з яких становить внутрішньо послідовне і легітимне застосування загального концепту свободи. Однак у реальному бутті достеменно відповідь на зазначені запитання часто виявляється неможливою з

багатьох об'єктивних причин, тому цінність методичної підказки-пропозиції І. Берліна зводиться якщо й не нанівець, то, принаймні, до мінімуму.

Завжди важливо враховувати мотиви, на підставі яких індивід діє. Наприклад, недоцільно вести мову про свободу, якщо з огляду на страх засвоєні норми не відповідають справжній сутності людини. Іншими словами, «самого існування альтернатив ще недостатньо, аби дії вважалися вільними. Обсяг свободи залежить від того, а) як багато можливостей відкрито (дарма, що метод обрахунку їх може бути не більш як імпресіоністським, адже можливості діяти – це не якісь дискретні сутності на кшталт яблук, які можна поштучно порахувати); б) чи легко реалізувати кожен з наявних можливостей; в) наскільки важливими вони виявляються при порівнянні; г) який вплив на відкритість можливостей справляють людські дії; д) як загальні настрої суспільства оцінюють розмаїті ймовірності. Всі зазначені аспекти мають бути «інтегровані», але висновок не буде незаперечним, бо цілком вірогідно, що існує чимало несумірних різновидів та ступенів свободи, тому годі надіятись на застосування до них універсальної шкали величин» [29, с. 539].

Автори, прихильні до концепту негативної свободи, вважають, що тільки наявність чогось зовнішнього може зробити особу невільною. А от ті, хто віддає перевагу концепту позитивної свободи, вважають, що відсутність деяких чинників і аспектів також може зробити особу невільною. Позитивне значення свободи є результатом бажання людини бути сувереном під час прийняття рішень, знаряддям власної волі, а не намірів будь-якого іншого індивіда чи обставини. По суті, це прагнення набути статусу суб'єкта, а не об'єкта. Зрештою, між концепціями позитивної та негативної свободи існує значно істотніша різниця. І. Берлін, зокрема, зазначав, що негативні теорії свободи прагнуть визначити той простір, де суб'єкт може бути вільним від зовнішнього втручання; натомість позитивні підходи прагнуть з'ясувати, хто є суб'єктом контролю.

До числа прихильників негативної свободи автор «Двох концептів свободи» зараховував І. Бентама, П. Берка, Т. Гоббса, Т. Джеферсона, Б. Констана, Дж. Локка, Дж. Ст. Мілля, В. Оккама, Е. Роттердамського, А. де Токвіля. Серед прихильників позитивної концепції свободи у переліку І. Берліна значаться Б. Бозанкет, Г. Гегель, І. Гердер, Епіктет, І. Кант, Т. Карлейль, О. Конт, К. Маркс, Ш. Монтеск'є, Платон, Ж.-Ж. Руссо, Б. Спіноза, Ф. Фіхте.

Доктрина позитивної свободи обстоює тезу, згідно з якою свобода в своїй основі пов'язана з контролем, котрий індивід здійснює над власним життям. Відповідно до логіки цього погляду, індивід вільний настільки, наскільки реально визначає себе і цілепокладання свого життя. В даному разі концепт свободи є атрибутом реалізації. Негативна ж теорія свободи вибудовується на підставі концепту можливості, відповідно до якого бути вільним означає а) те, що ми можемо робити, б) ті шляхи, які відкриті перед нами (незалежно від того, чи робимо ми що-небудь, аби використати можливості). Це пояснює тезу Т. Гоббса про свободу як відсутність перешкод: якщо на шляху індивіда нема перешкод, то можна стверджувати про необхідну й достатню умову його свободи.

Негативний погляд на свободу ґрунтується на здоровому глузді: суто інтуїтивно людина схиляється до думки, згідно з якою свобода є перш за все спроможністю людини займатися тим, що їй до вподоби; це відсутність екзистенційних бар'єрів, а не якась здатність, котру треба реалізувати. Як пояснює Ч. Тейлор, «шлях від негативної до позитивної свободи можна уявити в два етапи: перший веде від уявлення про свободу як спроможність робити все, чого хоче індивід, до сутнісного розмежування мотивів, прирівнюючи свободу до спроможності робити те, чого справді хочеться. Другий етап пов'язаний із доктриною, котра прагне довести, що ми неспроможні як робити те, чого насправді хочемо, так і йти у фарватері свого справжнього воління. Сутність другого етапу можна зрозуміти, якщо ознайомитися з тезою Руссо про

суспільство, засноване на суспільному договорі, в якому кожен віддає себе загалові, або ж із доктриною Маркса, котра витлумачує людину як істоту, що реалізує свій потенціал лише за певного способу суспільного виробництва, а тому повинна здійснювати колективний контроль над цим процесом» [268, с. 608].

Свобода в сучасному світі спирається на нормативний дуалізм «негативної» та «позитивної» (колективної) свободи. Така діалектична інтрига вбудована в саму універсалістську ідею свободи. Попри домінування на рівні стереотипів негативного ставлення до негативної свободи, саме цей тип свободи гарантує рівну свободу для кожного, утворює основний зміст природних прав.

Згідно із З. Бауманом, «дотепна інтерпретація Мішеля Фуко розкрила значення «Паноптікона» Єремії Бентама як вердикту про те, що сучасна влада має дисциплінарну природу: її головна мета – організація (management), а основна технологія – нагляд. Висловлюючись словами Бентама, сутність Паноптікона полягає у «визначальності статусу інспектора, в тому, щоб бачити, будучи невидимим. Тобто його сутність – в асиметрії знання: інспектор знає все про ув'язнених, тоді як ув'язнені нічого не знають про інспектора. Місцеперебування і дії інспектора оповиті таємницею, невидимі й тому непередбачувані, тоді як все, що робить ув'язнений, знаходиться під постійним контролем і безперервно відкрите для оцінки та коригуючого втручання» [19].

Принцип дії зазначеної особливості полягає в тому, що «одного разу повіривши, що погляд начальника завжди спрямований на нього, засуджений ніколи не буде поводити себе так, немов залишений на власний розсуд; у нього не буде приводу тренувати власну волю, тому його воля буде слабшати і чахнути від невживання. Безперервність і всюдисущість контролю не тільки позбавлять засуджених свободи – це зробить засуджених нездатними бути вільними, вибирати і скеровувати свої зусилля, структурувати і керувати власним життям. Тепер вони будуть мати потребу в інспекторі, щоб той за них



організував їх життя; аби досягти і зберегти свій специфічний вид щастя, свій «світ і спокій», їм буде потрібна несвобода. Вся ця реформа здійсниться без моральних бесід, без проповідування ідеалів або будь-якого іншого звернення до розуму і серця ув'язнених. Потрібен лише зовнішній, поведінковий контроль; а це залежить виключно від організації мережі зовнішніх залежностей і від асиметрії доступу до інформації в якості головного принципу» [19].

«Паноптікон» можна порівняти з моделлю соціальної системи Т. Парсонса. Мета обох творів – модель збалансованого, врівноваженого, згуртованого людського співіснування, яке адаптується до мінливих завдань, здатне відтворювати умови власного існування, виробляє максимум продукції і мінімум відходів. Ці ідеальних образу сформовані єдиною метою, однак для досягнення цієї мети вони пропонують абсолютно різні маршрути. Якщо читати «Паноптікон» паралельно з моделлю Парсонса, то головне місце серед численних відмінностей посяде і міцно утримуватиме одна риса контролюючої машини Бентама; точніше, відсутність тієї межі, яка найпомітніша в моделі Парсонса. У Бентама відсутня риса, яку називають і моральним вихованням, і культурної інтеграцією, і консенсусом, і пакетом цінностей (value cluster), і «первинної координацією» (principal coordination), і легітимацією, і всіма іншими іменами, якими Парсонс і його послідовники зазвичай позначали принципово «духовну», нормативну, раціонально-емоційну природу суспільної інтеграції. Місце комунікації між різними рівнями міні-суспільства Паноптікона посідає мовчазний погляд; маніпуляція умовами середовища, нагородами і санкціями робить культурні кампанії і ідеологічний тиск надмірним» [19].

Важливим індикативним критерієм осмислення феномена маси є аспект свободи, а істотною теоретико-праксеологічною проблемою впродовж більше двох століть залишається оптимум співвідношення між свободою та рівністю. Як зазначав Г. Гегель, східний тип світогляду й менталітету знав про свободу

лише одного індивіда – правителя, тирана тощо; грецький і римський світ вважав, що вільними є деякі люди; германський же світ переконаний, що всі вільні.

Це дало підстави для розробки теорії прогресуючої свободи. Однак у процесі історичного розвитку два базові принципи – принцип свободи та принцип рівності – конкурують давно і жорстко. Це й не дивно, адже функціонально вони значною мірою вони суперечать одне одному: «Для того, щоб підтримувати матеріальну та соціальну рівність між людьми з різними здібностями і потенціалом, необхідний примусовий перерозподіл матеріальних благ і місць на соціальній драбині, тобто обмеження свободи, посилення контролюючого і репресивного апарату держави» [136, с. 35].

Вперше в соціальній науці проблему дихотомії свобода/рівність в умовах демократії ґрунтовно дослідив французький мислитель, правознавець і суспільний діяч першої половини XIX століття А. де Токвіль. Він відзначав, що в умовах демократії (демократичного режиму) свобода та рівність як суспільні цінності однаковою мірою потребують інституалізації.

Токвіль обґрунтував необхідність встановлення гармонійної єдності, паритету між свободою та рівністю. Зрештою, він лише концептуалізував ту ідейно-змістовну складову, якою було просякнуте суспільно-політичне середовище Франції кінця XVII – початку XVIII століть. Втім, соціальній дійсності вдавалося оживити барвами аргументованості схематичну формулу «Свобода. Рівність. Братерство» не дуже часто і не надто переконливо.

Протиріччя між свободою та рівністю виникали і виникають, зокрема, при наданні переваги рівності перед свободою за рахунок або обмеження свободи, або взагалі повної відмови від неї. Як зауважив І. Прокопчук, «надмірне бажання рівності нерідко спокушає маси знехтувати свободою і вдовольнитися лише рівністю: якщо неможливо забезпечити рівність у свободі, то принаймні – хоча б «рівність у рабстві» [232, с. 65]. Ф. Шатобріан помітив, що «рівність і деспотизм поєднані таємними узами» [190, с. 69].

Таким чином, рівність не лише не складає синонімічного ряду з поняттям свободи, а й суперечить, протистоїть йому. Тому патетизм, з яким Т. Гоббс обґрунтував в «Левіафані» ідею рівності людей від природи [70, с. 149], вочевидь заслуговує кращого застосування. Значно ближчим до істини був К. Маркс, який у «Критиці Готської програми» зазначав: «Будь-яке право є застосуванням однакового масштабу до різних людей, які насправді неоднакові, не рівні один одному, і тому «рівне право» є порушенням рівності і несправедливістю» [172, с. 19].

Світоглядна цінність головної книги життя граф де Гобіно «Ессе про нерівність людських рас» полягала в тому, що людське середовище вкрай неоднорідне: культури, раси і нації відрізняються сотнями якісних параметрів. З огляду на таку особливість покликання науки полягає у формулюванні критеріїв, які дозволять наявні відмінності класифікувати й відповідно до них ієрархізувати аморфність людства.

Г. Зіммель аргументовано стверджував, що «психологічно ніщо не може так сприяти уявленню про всезагальну рівність, як виразне усвідомлення сутності й значущості індивідуальності – того факту, що кожна людина є індивідом з характерними властивостями, яких не можна зустріти вдруге в такому ж поєднанні. Так виникає формальна рівність: позаяк кожен є чимось особливим, то він рівний будь-кому іншому» [95, с. 122]. Ніхто не збирається ставити під сумнів цінність індивідуальності, однак оскільки кожен є чимось особливим, він нерівний кожному іншому.

Безперечно, від народження люди не є рівними з багатьох принципово важливих і функціонально визначальних позицій. І жодні законодавчі та філософсько-моралізаторські хитрощі не в змозі спростувати цей факт, скасувати аксіоматичну неухильність його дії. Гармонійне, оптимальне функціонування й еволюціонування людського суспільства є можливим лише за умов визнання цього факту, надання йому статусу керівництва до дії.

Перевага рівності перед свободою часто зумовлена історично, адже в історії рівність передувала встановленню свободи: остання існувала лише у вигляді ідеї і внутрішньої потреби, натомість рівність міцно вкорінена у давніх звичаях більшості народів. Рівність виявляється пріоритетною також у часи суспільних криз і соціальних вибухів, коли стара суспільна ієрархія, яку довго розхитували, остаточно руйнується і бар'єри, що розділяли різні прошарки громадян, врешті-решт скасовуються. Силоміць нав'язати соціуму вірогідніше рівність, ніж свободу.

Однією з визначальних переваг свободи є її самодостатність: можна легко уявити, як люди досягають певного ступеня свободи, який їх цілковито вдовольняє. Натомість люди ніколи не досягнуть таких параметрів рівності, які їх цілком вдовольняють: жага рівності стає все більш невгамовною, як тільки рівність стає все більш реальною. Цей функціональний тупик рівності зумовлений самою природою цього явища, тому його неможливо усунути чи скасувати.

Втім, свобода має також деякі функціонально-субстанційні обмеження, котрі переконливо проілюстровані у притчі А. Шопенгауера про дикобразів, які мерзнуть: взимку дикобрази тісняться один до одного, щоб спільним теплом захистити себе від замерзання. Однак чим більше вони притуляються один до одного, тим достеменніше відчують не лише тепло, а й голки один одного, що змушує їх віддалятися один від одного. Втім, холод все-таки робить свою справу – і дикобрази знову роблять вибір на користь зближення. Звичайно, лише до перших чуттєвих уколів. З точки зору закономірностей функціонування свободи і рівності відносини між людьми багато в чому нагадують рефлексорику дикобразів.

За станом на сучасну пору можна виокремити два основні підходи до розуміння конфлікту між свободою та рівністю. Розглядаючи зазначене співвідношення, перша точка зору робить акцент на принциповій неможливості розв'язання антиномії між свободою та рівністю: обидві категорії бажані на

думку більшості людей, однак практично недосяжні – теоретичне припущення повної реалізації ідеалу свободи суперечило б рівності; й навпаки – цілковита реалізація ідеалу рівності обмежувала б свободу.

Друга точка зору наполягає, що свобода не лише не суперечить рівності (правовій рівності), а й навпаки – може реалізуватися лише за допомогою рівності, втілюючись як рівна міра свободи для всіх громадян. Сутність конфлікту свобода/рівність зводиться не до протиріччя, несумісності чи антагонізму цих двох цінностей, а до можливості неспівпадіння їх на рівні суспільної практики. Рівність певною мірою може поєднуватися з різними видами свободи та несвободи.

На жаль, у теоретичному освоєнні цієї проблеми завжди відчувалася нестача рефлексії – нейтральної і відмежованої від вимог запопадливої політкоректності. Потреба такого об'єктивістського підходу зумовлена тим, що дотримання норм політичної коректності часто стає на заваді досягненню коректності наукової, дослідницької. Безперечно, розв'язання дихотомії свобода/рівність має спиратися на розуміння того, що рівність як можливість користуватися свободою не повинна підмінятися зрівнялівкою.

Протиставлення свободи та рівності є контрпродуктивним. Як слушно зазначає І. Прокопчук, «абсолютизація свободи без рівності – це ідеал елітарних привілеїв, апологія рівності без свободи – це ідеологія рабів (з вимогами «фактичної» рівності, тобто підміною рівності зрівнялівкою). Свобода та рівність виступають первинними цінностями. Тому можна цілком погодитися з американським політологом Дж. Кемпбеллом, який умови розвитку демократії вбачав у досягненні складної рівноваги між свободою та рівністю, свободою та громадянським суспільством» [232, с. 67].

У кожному разі, необхідно не лише й не стільки обґрунтовувати свободу, як таку, скільки умови її забезпечення.

Визначального значення набуває протиріччя між індивідуальною свободою та надіндивідуальною (здебільшого суспільною) необхідністю.

Загалом же мета полягає в перманентному, поступальному розширенні простору свободи, від величини якого безпосередньо залежить ефективність розвитку особистості.

Ю. Лотман не розминувся з істиною: суспільство – це не ширенга солдат, а оркестр, в якому кожен інструмент вмає свою мелодію. Якби ми всі були однаковими, навіть виконаними за найкращими рецептами, то тривіально не вижили б, оскільки суспільство базується на певному рівні відмінності між людьми. Відтак, треба забезпечити людині право бути іншим. Якщо підняти планку узагальнення ще вище, то важко не прийти до висновку, що сьогодні відчутно актуалізується аспект нової функції філософії: захисту цінності індивідуальності, індивідуального буття людини.

## **2.2. Фактори взаємодії масовидності, суспільства і культури**

Якщо феномен масовості має переважно негативну конотацію на рівні як суспільної, так і спеціалізованої філософської свідомості, то тісно пов'язаний з масовидними процесами феномен демократії здебільшого має позитивне забарвлення – і це при тому, що, як зауважив Кароль Бунш, шляхом голосування можна стати правителем, але не чоботарем. Ще одну істотну особливість зауважив І. Берлін у «Двох концептах демократії»: попри стереотипізоване уявлення, демократичні суспільства – не обов'язково союзницькі й неконфронтаційні.

Зауважені особливості актуалізують потребу розгляду демократії як буттєвої сфери, котра апріорі немислима поза масовидними процесами і тенденціями. Крім того, демократія як суспільний лад і спосіб життєдіяльності містить чимало інших іманентних світоглядних інтриг, які не лише виправдовують її аналіз, а й роблять потребу таких рефлексійних зусиль неухильною і безальтернативною. З-поміж амбівалентних аспектів інтригують інваріанти принципів демократії, історичні форми й теоретичні моделі

демократії, демократія як світогляд, ефективність демократії – як передовсім співвідношення демократії та рівня життя. Насамкінець варто сформулювати чи не вирішальне для світоглядно-конотативного відношення питання: наскільки панацея демократії є універсальною? Чи пак – наскільки демократія є панацеєю?

Істотним аспектом парадигми гуманізації є саме демократична складова, демократія як явище, як суспільний феномен. Об'єктивно і закономірно, що ефективність втілення на практиці світоглядних пріоритетів гуманізації залежить від всебічності аналізу демократії, її еволюціонування і перспектив. На виконання такого завдання, власне, й спрямована інтенція написання цієї статті.

У наш час доволі поширеним також є визначення демократії через конкуренцію, конкурентні форми взаємодії. У цьому контексті доцільно зауважити: конкуренція як така не є демократією, однак вона продукує, творить демократичне середовище і демократичний процес. Можна стверджувати, що демократія – це побічний продукт конкурентного рекрутування керівного складу. В кожному разі, демократія виходить із того положення, що визначення переможців серед конкурентів – прерогатива демосу.

Сучасні теорії демократії відзначаються різними підходами до інтерпретації кореляцій між демократією та бюрократією, а також до пояснення причин посилення бюрократизму в суспільстві. Зокрема, теоретики класичного елітизму (В. Парето, Г. Моска, Р. Міхельс) вважали, що правління обмеженої еліти іншою частиною суспільства (масами) є неминучим. Суть сформульованою ними концепції полягає в ідеї правління суспільством соціальною елітою, групою, класом чи партією, певними особистостями, які володіють особливими, винятковими якостями і здібностями» [45, с. 79].

Як зазначає П. Варзарь, «демократія може успішно функціонувати лише тоді, коли члени суспільства володіють специфічною (демократичною) політичною культурою (консенсусною, неконфліктальною). Коли ж така

культура суспільству не притаманна, то про демократію не може бути й мови навіть за наявності демократичних інститутів. Які ж фактори, що впливають на становлення демократичного режиму, визначають його стабільність, або, навпаки, стають причиною падіння? Прагнення дати відповідь на це запитання привела багатьох дослідників до визначення культурних факторів, які поряд з інституціональними, політичними та економічними розглядалися як одне з можливих пояснень» [45, с. 76-77].

Спроба скласти перелік визначень демократії як форми правління, політичного режиму і способу життя привела Р. Даля до впровадження в науковий обіг терміну «поліархія», що означає форму правління більшості громадян (на противагу монархії та олігархії). «Концепція поліархії є неоелітистським варіантом плюралістичної демократії, за якої акцент робиться на плюралізмі інтересів груп і організацій, на змагальності їхніх шансів на перемогу, на здійсненні влади або на вплив на владу. Виходячи із взаємозв'язку між ідеальною та реальною демократією, з деяких невідповідностей у функціонуванні демократії у сучасному суспільстві, Р. Даль аналізує парадокси демократії. У наші дні розбіжності між цими двома значення демократії (емпіричною та ідеальною, метою та ідеалом) призвели до складного й неоднозначного визначення концепції демократії. Справді, демократія, по суті, є елітарною і прагматичною. Вона має як певні переваги, так і вади. Участь у здійсненні владних повноважень вимагає підбору осіб, що беруть участь в обговоренні й ухвалення рішень незалежно від рівні їхньої компетентності, підготовленості та спеціалізації. У цей контекст списується і функціонування сучасної бюрократії, котра науково обґрунтована М. Вебером як необхідний інструмент для організації раціонального й ефективного функціонування сучасного суспільства, а згодом стає нефункціональним, руйнівним фактором соціального механізму» [45, с. 77-78].

Слід нагадати ефект «концептуальних натяжок», на який звернув увагу Дж. Сарторі. Він полягає у «неадекватному застосуванні концептів для



вирішення конкретних пізнавальних завдань, спроба надати їм характер пояснення «раз і назавжди», на всі випадки життя. При розширенні кола явищ, які досліджуються, ці концепти постають настільки розпливчатими, що сенс їх значення втрачається. Дж. Сарторі характеризує появу «концептуальних натяжок» як своєрідне падіння вченого з «драбини абстракцій», коли один і той же концепт зводить до єдиного цілого елементи макротеорій, теорій середнього рівня і мікротеорій. Наприклад, різкій критиці сьогодні піддані концепти «демократій з прикметниками», які детально аналізувалися Д. Кольєром та С. Левицькі. Популярною є концепція «делегованої демократії» Г. О'Доннела. В основі подібних концептів лежить змішування «ключового концепту» та «дрібного підтипу». Це призводить до того, що «демократії з прикметниками» мають не дуже велику пізнавальну цінність. Вони означають дуже великий клас явищ, але при цьому не дозволяють провести аналіз достатніх відмінностей між ними і характеризують, скоріше, наслідки, ніж причини їх виникнення» [319, с. 3].

Згідно з Р. Міхельсом, демократія потребує особистої участі у прийнятті рішень усе більшої кількості людей, що досягається лише завдяки розширенню бюрократичного контролю над діяльністю політичних партій і профспілок, а також зосередженню влади в руках невеликої групи осіб – бюрократів. Так демократія наражається на суперечність, яку неможливо подолати.

Г. Моска ставив під сумнів саме поняття «демократія», оскільки «публічне правління зосереджується в руках домінуючих меншостей (еліти), а підлегла більшість (маси) свідомо чи неусвідомлено зважає на цю обставину. Він вважав, що будь-яка політична влада є олігархічною, вбачаючи в представницькому парламентському правлінні «вироджену форму демократії». На думку Г. Моски, демократія Аристотеля була, по суті, аристократичною для більшості членів суспільства (демосу). Нині ж демократія є маскуванням міноритарної влади, «плутократичної» демократії. Він вважав демократією утопією, міражем, у гонитві за яким некомпетентні маси, стаючи об'єктом

маніпуляцій з боку демагогів, прокладають шлях диктатурі в її сучасних виявах (соціалізм та фашизм) [45, с. 80].

Демократичні системи із гранично широким представництвом якраз і призводять до некерованості держави. Беручи до уваги цю особливість, влада повинна бути істотно незалежною від настроїв виборців, інакше вона виявиться неспроможною здійснювати відповідальну політику. Р. Даль влучно зауважив, що напружена конкуренція цілком об'єктивно змушує політичні еліти чутливо реагувати на потреби виборців. Втім, не менш об'єктивно це відкриває шлях для тотального популізму і охлократичної трансформації демократичної системи. Напрошується висновок: необхідна не лише чутливість, а й деяке дистанціювання управлінської ланки від поточних вимог і тактичних інтересів мас, інакше стратегіями національного (суспільного, державного) розвитку не буде досягнуто.

Як слушно наголошує Дж. Сарторі, «визначаючи демократію лише як виборчу поліархію, ми ігноруємо аспект ефективності функціонування системи, оскільки електоральна конкуренція забезпечує не якість результатів, а лише їх демократичний характер. Що ж стосується чеснот кінцевого продукту, то вони залежать від якості, а не від чутливості лідерства» [358, с. 171].

Стародавня Греція напращувала величезний досвід демократії, концептуальним фундатором якої вважається Солон, який у 594 році до н. е. розпочав реформу державного ладу Афін. Щоправда, на перші письмові згадки про демократію можна натрапити лише в текстах другої половини V століття (Есхіл, Геродот) – знадобилося понад півстоліття для більш-менш комплексного осмислення реалій народовладдя. У період розквіту афінської демократії (при Периклі) громадяни збиралися сорок разів на рік. У зборах міг брати участь кожен вільний афінянин чоловічої статі, батьки якого – в свою чергу – також були корінними афінянами. Кожен громадянин міг запропонувати для обговорення будь-яке питання. Загальне число громадян дорівнювало приблизно 25 тисячам, а необхідний кворум складав лише 6 тисяч.

Попри стереотип про безправ'я жінок грецьких полісів, життю античної Греції було притаманно чимало елементів фемінізму. Це добре помітно на прикладі згадок Піфагора про те, що жіноча стать за своєю природою більш «побожна». Платон навіть наполягав на всеосяжному політичному рівноправ'ї жінок. Фемінізм у повній мірі був притаманний і культу Вакха: «Благородні матрони і дівчата, зібравшись великими групами, проводили цілі ночі на відкритих пагорбах у танцях, викликаних екстазом, у захваті, почасти алкогольному, але здебільшого містичному. Ця практика вельми дратувала мужів, але вони не наважувалися йти проти релігії» [242, с. 33].

Е. Геллнер не відносить грецьке суспільство до індивідуалістичних, а називає його «сегментованим» на тій підставі, що його індивіди були справді вільними через їх залучення до спільноти, пронизані ритуалами і відносинами спорідненості [59, с. 21-22].

З цього приводу треба зауважити, що така «залученість» індивідів, котра обмежує в певному сенсі їх свободу, ілюструє античнусвоєрідність грецького індивідуалізму, а не його принципово іншуприроду. Засвоєю сутністю грецький індивідуалізм такий же, як і сучасний індивідуалізм.

Т. Веблен аргументовано довів, що коректне сприйняття демократії можливе лише в разі розгляду її крізь призму символічного капіталу. «Не випадково, – пише Е. Гідденс, – що в сучасному світі фактично не існує держав, які не називають самі себе «демократичними», хоча очевидно, що низка специфічних систем правління, котрі охоплюється цим терміном, доволі широка. Справа тут не просто в риториці. Держави, які вважають себе демократичними, завжди мають конкретні процедури залучення громадян до управління, яким би мінімальним не було таке залучення на практиці. Чому? Бо правителі сучасних держав виявили, що ефективне управління вимагає активного мовчазної згоди підвладного населення, причому у формах, які не були можливі й необхідні в державах, що передували сучасним» [64, с. 343].

Важливе значення для перспектив розвитку сучасного суспільства має взаємозалежність і взаємодія демократичних та бюрократичних інструментів функціонування соціуму. Як наполягає В. Варзарь, «демократія може успішно функціонувати лише тоді, коли члени суспільства володіють специфічною (демократичною) політичною культурою (консенсусною, неконфліктною). Коли ж така культура суспільству не притаманна, то про демократію не може бути й мови навіть за наявності демократичних інститутів. Які ж фактори, що впливають на становлення демократичного режиму, визначають його стабільність, або, навпаки, стають причиною падіння? Прагнення дати відповідь на це запитання привела багатьох дослідників до визначення культурних факторів, які поряд з інституціональними, політичними та економічними розглядалися як одне з можливих пояснень» [45, с. 76-77].

Сучасні теорії демократії відзначаються різними підходами до інтерпретації кореляцій між демократією та «безіменним царством бюрократії» (за висловом Р. Арона), а також до пояснення причин посилення бюрократизму в суспільстві. Зокрема, «теоретики класичного елітизму (В. Парето, Г. Моска, Р. Міхельс) вважали, що правління обмеженої еліти іншою частиною суспільства (масами) є неминучим. Суть сформульованою ними концепції полягає в ідеї правління суспільством соціальною елітою, групою, класом чи партією, певними особистостями, які володіють особливими, винятковими якостями і здібностями» [45, с. 79].

Згідно з Р. Міхельсом, демократія потребує особистої участі у прийнятті рішень усе більшої кількості людей, що досягається лише завдяки розширенню бюрократичного контролю над діяльністю політичних партій і профспілок, а також зосередженню влади в руках невеликої групи осіб – бюрократів. Так демократія наражається на суперечність, яку неможливо подолати. Натомість «Г. Моска ставив під сумнів саме поняття «демократія», оскільки публічне правління зосереджується в руках домінуючих меншостей (еліти), а підлегла більшість (маси) свідомо чи неусвідомлено зважає на цю обставину. Він

вважав, що будь-яка політична влада є олігархічною, вбачаючи в представницькому парламентському правлінні «вироджену форму демократії». На думку Г. Моски, демократія Аристотеля була, по суті, аристократичною для більшості членів суспільства (демосу). Нині ж демократія є маскуванням міноритарної влади, «плутократичної» демократії. Він вважав демократією утопією, міражем, у гонитві за яким некомпетентні маси, стаючи об'єктом маніпуляцій з боку демагогів, прокладають шлях диктатурі в її сучасних виявах (соціалізм та фашизм)» [45, с. 80].

Ініціаторами реформування елітаризму шляхом його зближення з класичною теорією демократії були К. Мангейм (1893–1947) та Й. Шумпетер (1883–1950). Ці дослідники намагалися довести, що елітаризм та демократизм за певних умов можуть бути сумісними. Зокрема, Шумпетер вважав, що демократія існує там, де влада завойовується за допомогою боротьби за голос народу. Він виклав свої погляди у праці «Капіталізм, соціалізм і демократія» (1942). Політичну демократію він осмислює за аналогією з конкурентною боротьбою, що ґрунтується на інтересах економічного ринку, а політичний процес розглядав як процес ринковий, у якому виборці мають певний попит, а бюрократи і політики виступають з пропозицією. «Залишаючи за автономними елітами відповідальність за ухвалення політичних рішень, демократія сприймається ним як щось сумісне з бюрократичними, політичними та економічними інститутами» [45, с. 80].

Підбиваючи підсумки багатовікового осмислення демократії, Р. Даль у праці «Про демократію» симптоматично зазначав: два попередні тисячоліття, упродовж яких демократія обговорювалася, дискутувалася, аналізувалася, ігнорувалася, підтримувалася, стверджувалася, реалізовувалася, руйнувалася і зазнавала аргументаційних атак, так і не принесли згоди щодо найбільш фундаментальних аспектів, котрі відносять до її сутності. Зрештою, аналогічне зауваження виявилось б цілком справедливим, якщо його екстраполювати на явище багатьох феноменів сучасної суспільної дійсності, які мають найвищий

рейтинг вживаності й за всіма канонами формальної логіки мали б бути понятійно найбільш виразними, прозорими й несуперечливими.

А. де Токвіль зауважив, що демократія більш небезпечна для свободи, ніж монархія чи аристократія. Авторитет монарха є суто фізичним. Він контролює практично все в житті своїх підданих, але не підпорядковує їхні думки. Натомість демократичний деспотизм більш екстенсивний і м'який: не вдаючись до тортур, він змушує людей деградувати. Деспотизм демократії зумовлений владою громадської думки, яка придушує і висміює непопулярні погляди. Без жахів аутодафе неортодоксально мислячий індивід раптом виявляє, що його кар'єра зруйнована, його піддали ostracizmu і презирству співгромадяни, а впевнені в його невинності друзі звели до мінімуму спілкування з ним, аби раптом самим не постраждати. Токвіля надзвичайно непокоїв цей тихий терор, який не страчує людину, а просто не дає їй жити, не тиранізує, а виснажує людей настільки, що народ перетворюється в легко кероване стадо, а уряд – в пастуха.

Ставлення Токвіля до окресленої тенденції було двоїстим. Він гостро відчував цінність особистості та її унікальність, а посередність і тривіальність демократії його пригнічувала і дратувала. Токвіль визнавав: коли бачиш величезну масу істот, подібних одна одній, де ніхто не вищий і не нижчий, то мимоволі здригаєшся від такої одноманітності й починаєш жалкувати про минуле – незалежно від того, якими б не були його недоліки. Втім, свою фундаментальну працю Токвіль все-таки завершує на оптимістичний лад: можливо, рівність менш піднесена, однак вона більш справедлива, і саме в цій справедливості – джерело її безальтернативної величі й краси.

Він наголошував, що індивід не повинен вважати себе безпомічним на тлі дії сліпих сил – історії, природи, раси тощо. Безперечно, кожен знаходиться в межах деякого фатального кола, переступити через яке він не в змозі. Однак в межах цього кола індивід має майже необмежені можливості. Аналогічна концептуальна теза стосується і суспільств: ми не можемо завадити поширенню

тенденцій рівності, але від нас значною мірою залежить, до чого вони приведуть – до свободи чи рівності, варварства чи просвітництва, злиднів чи процвітання. Токвіля непокоїла можливість тиранії більшості. Він стверджував, що чим більше індивід усвідомлює себе рівним іншим індивідам, тим безпораднішим він відчувається перед масою і тим неймовірнішою для нього є думка, що колективна точка зору може бути помилковою.

Як дотепно зазначають Т. Дай та Х. Цайглер, «іронія демократії» полягає в тому, що саме еліти, а не маси, в найбільшій мірі втілюють демократичні цінності сучасного суспільства; демос же здебільшого виявляється носієм авторитарних, екстремістських і загалом антидемократичних тенденцій: «Маси не надають переваги демократичним «правилам гри»; коли вони політично активовані, то практично завжди виходять за межі цих правил і вдаються до насилля» [342, с. 500].

З огляду на зазначену обставину з метою послідовної реалізації власних принципів і задля надійної стабілізації демократія має істотно обмежувати і знижувати рівень безпосередньої замученості громадян у процесі вироблення, прийняття і реалізації політичних рішень. Небезпека для такої реалізації чатує не стільки з боку окремих кланів, які акумулюють в своїх руках джерела і ресурси влади, скільки і насамперед з боку мас, котрі претендують на безроздільну монополію. Відтак, другою «іронією демократії» є те, що саме маси, а не еліти є найбільшою небезпекою для демократичних перспектив сучасного суспільства.

Між іншим, демократичні системи із гранично широким представництвом якраз і призводять до некерованості держави. Беручи до уваги цю особливість, влада повинна бути істотно незалежною від настроїв виборців, інакше вона виявиться неспроможною здійснювати відповідальну політику. Р. Даль влучно зауважив, що напружена конкуренція цілком об'єктивно змушує політичні еліти чутливо реагувати на потреби виборців. Втім, не менш об'єктивно це відкриває шлях для тотального популізму і охлократичної

трансформації демократичної системи. Напрошується висновок: необхідна не лише чутливість, а й деяке дистанціювання управлінської ланки від поточних вимог і тактичних інтересів мас, інакше стратегіями національного (суспільного, державного) розвитку не буде досягнуто.

Дж. Сарторі наполягає, що «визначаючи демократію лише як виборну поліархію, ми ігноруємо аспект ефективності функціонування системи, оскільки електоральна конкуренція забезпечує не якість результатів, а лише їх демократичний характер. Що ж стосується чеснот кінцевого продукту, то вони залежать від якості, а не від чутливості лідерства» [358, с. 171].

Що стосується докорінних суспільних перетворень, то кожна революція має сенс лише в тому разі, якщо обрала своєю метою відновлення демократії, але не в евфеміністичному сенсі – як «правління народу» або «влада більшості», а тоді, коли соціальні інститути в особі всезагальних виборів і права народу змістити уряд реалізують суспільний контроль за діяльністю владних структур і здійснюють ненасильницькі реформи.

У трактаті «Про свободу» Дж. Ст. Мілль зазначав, що тиранія суспільства перевищує будь-яку іншу тиранію, оскільки не залишає жодної лазівки, щоб вислизнути. Вона виростає значно глибше в життя, поневолюючи саму душу. Захист від політичної тиранії є недостатнім: необхідно вберегтися ще й від тиранії суспільної думки. Якщо не гарантована абсолютна свобода точок зору, то суспільство невольне. Людині за самою її натурою притаманна властивість нав'язувати свої погляди. При цьому кількість незгодних не має значення. Забороняти неортодоксальні погляди не лише несправедливо, а й вочевидь шкідливо, оскільки це позбавляє людство можливості дізнатися про ідеї, які можуть виявитися потенційно вірними, креативними, евристичними.

Оскільки життєвий досвід кожної людини обмежений, то їй доступна лише частина істини. Відтак, стверджувати про істинність фундаментальних процесів і тенденцій не може ні окрема людина, ні суспільство в цілому. Якщо навіть епоха помиляється, то що вже говорити про того чи іншого індивіда.



Історія знає безліч точок зору, котрі спочатку вважалися бездоганними, а насамкінець виявилися безглуздими. А часто буває навпаки: ідея зароджується як єресь, а помирає як трюїзм. Вже хоча б з цієї простої причини дискусії повинні бути абсолютно вільними.

Дж. Ст. Мілль застерігав від сліпого запозичення догм, наголошуючи, що істина потребує «повноцінних чесних і прозорих дискусій». Лише відбиваючи перманентні атаки опонентів, вона може розвиватися і набирати сили. Якщо ж поблизу немає ворога, то захисники істини засипають на своїх постах. Загалом же свобода думки і слова необхідна з трьох причин: 1) замовчувана точка зору може бути вірною, а ми, придушуючи її, безпідставно претендуємо на непогрішність; 2) замовчувана точка зору може бути істинною частково, а оскільки панівна в суспільстві точка зору рідко є абсолютною істиною, то істину можна знайти лише у спосіб порівняння протилежних поглядів; 3) навіть якщо панівна точка зору є абсолютною істиною, вона перетворюється на догму і упередженість, якщо час від часу не складає іспитів вільною дискусією.

Ініціаторами реформування елітаризму шляхом його зближення з класичною теорією демократії були К. Мангейм (1893–1947) та Й. Шумпетер (1883–1950). Ці дослідники намагалися довести, що елітаризм та демократизм за певних умов можуть бути сумісними. Зокрема, Шумпетер вважав, що демократія існує там, де влада завойовується за допомогою боротьби за голос народу. Він виклав свої погляди у праці «Капіталізм, соціалізм і демократія» (1942). Політичну демократію він осмислює за аналогією з конкурентною боротьбою, що ґрунтується на інтересах економічного ринку, а політичний процес розглядав як процес ринковий, у якому виборці мають певний попит, а бюрократи і політики виступають з пропозицією. «Залишаючи за автономними елітами відповідальність за ухвалення політичних рішень, демократія сприймається ним як щось сумісне з бюрократичними, політичними та економічними інститутами» [45, с. 80].

Будь-які суспільні перетворення і тенденції виправдані лише в тому разі, якщо вони мають своєю метою поступ демократії, але не в евфеміністичному сенсі – як «правління народу» або «влада більшості», а тому розумінні, що соціальні інститути в особі всезагальних виборів і права народу змістити уряд володіють можливістю здійснювати суспільний контроль за діяльністю владних структур і проводити ненасильницькі реформи.

Згідно з Г. Спенсером, суспільство – це організм, цілісність, котра складається із взаємозалежних частин (агрегатів), що перебувають у стані рівноваги. Сутність еволюції зводиться до двох взаємопов'язаних процесів – диференціації та інтеграції. Диференціація означає рух від простих не розмежованих цілісностей до складних утворень, в яких частини цілого набувають усі більше спеціалізованих ознак, залишаючись в той же час інтегрованими. Інтеграція ж полягає у відборі найбільш усталених структурних відносин між частинами цілого. Втім, інтеграційні тенденції неспроможні розв'язати проблему самотності окремих індивідів як складових елементів натовпу. Цей аспект доволі переконливо висвітлив Д. Рісмен у праці «Самотній натовп».

Прийшовши до висновку про телеологічний характер історії і механічну дію її законів, Г. Лебон у своїх працях «Психологія народів і мас» і «Психологія соціалізму» стверджував, що кожен народ володіє душевною будовою настільки ж стійкою, наскільки стійкими є його анатомічні особливості, а моральні та інтелектуальні ознаки – це результат синтезу історичного досвіду. Наполягаючи на принципових відмінностях рас, Г. Лебон сформулював судження про їх анатомічну й психологічну різницю, а також про неможливість ефективного злиття, поєднання. Будучи одним із засновників доктрини «омасовлення суспільства» та «ери натовпу», Г. Лебон наполягав, що цивілізація повинна завдячувати діяльності еліти, яка наділена критичним розумом.

Не випадково ще Платон констатував: держави не позбудуться великих проблем доти, доки ними не почнуть правити мудреці. Згідно з традицією, що йде від Аристотеля, найкращою формою правління слід визнати аристократичну, тобто правління кращих – еліти. На відміну від влади багатих, еліта – це така соціальна група, котра володіє багатством нематеріального гатунку. Здебільшого зазначений суспільний прошарок досягає найвищого рівня у певній сфері життєдіяльності завдяки своїм вродженим або набутим якостям.

Щоправда, у випадку аристократичного правління виникає проблема легітимності влади, адже для ефективності управління необхідна свідомо, добровільна і непримусова готовність більшості підкорятися наказам влади. Очевидно, легітимність влади забезпечується участю всього народу в управлінні державою в певній формі. Аристотель відводив до компетенції народу дорадчі та судові функції. Що стосується виконавчої влади, то, на його переконання, вона повинна бути прерогативою освічених людей з аристократії.

Крім того, як зазначав засновник концепції меритократії М. Янг, вплив аристократії не тривав би так довго, якби не патологічна підтримка багатими родинами своїх дітей: «Приписувати своїм дітям неіснуючі здібності – це тип психозу, який притаманний мільйонам сімей» [363, с. 30].

А. Дж. Тойнбі поділяв точку зору А. Бергсона, згідно з якою витoki культурно-цивілізаційного становлення визначаються «життєвим поривом людини до Абсолюту». На переконання Тойнбі, носіями такого «життєвого пориву» є духовна еліта суспільства, його «творча меншість». Британський культуролог дав блискучу характеристику рушійних сил суспільного становлення: «Індивіди, які виконують всю службу в суспільстві і таким чином дозволяють здійснитися вдосконаленню їх суспільств, є надлюдьми у власному сенсі цього слова, оскільки розкривають себе у форматі суспільно-детермінативної функції» [359, с. 140].

О. Шпенглер і А. Тойнбі наполягали на доцільності елітаристського підходу до інтерпретації рушійних сил соціального розвитку. На їх думку, творча еліта – це визначальна сила історичного і культурно-цивілізаційного генезису: «Цивілізацію слід ототожнювати зі станом суспільства, в якому існує хоча б незначна меншість населення, вільного від завдань не лише виробляти продукти харчування, а й бути залученою до будь-якої сфери людської діяльності, котра необхідна для функціонування матеріального життя суспільства» [359, с. 44].

Г. Спенсеру належить влучне зауваження: «Розумна меншість при конституційному правлінні часто витісняється неадекватною більшістю. В результаті маса посередностей завжди панує, а окремі індивіди, які володіють здоровим глуздом, змушені висловлювати погляди, які імпонують більшості» [91, с. 36]. Втім, це не надає еліті моральне право редукувати свій суспільний статус до маріонетки, яка покійно смикається нитками «об'єктивних закономірностей».

У «Трактаті із загальної соціології» В. Парето здійснив глибокий аналіз лицемірства егалітаризму. Він відзначав, що кожен прихильник зрівнялівки глибоко в душі все-таки погоджується з формулою: попри те, що всі рівні, деякі все-таки рівніші. І справді: «за вимогами рівності майже завжди приховуються вимоги привілеїв» [355, с. 122]. В. Парето вдалося викрити механізм егалітарного шулерства: «Спочатку говорять про рівність, щоб досягти її взагалі. Потім роблять велику кількість винятків, щоб заперечити її частково. В результаті – хоча нею і мають користуватися всі, однак насправді користуються лише деякі» [355, с. 122].

Не менш ґрунтовну і спопеляючу критики таких тенденцій здійснив К. Ясперс: «Перш за все кидається у вічі необоротна втрата субстанційності. Протягом століть фізіономіка поколінь весь час знижується, прямуючи до найнижчого рівня. В кожній професії спостерігається нестача потрібних людей на тлі натовпу пошукачів. У масі повсюди панує посередність. Жест замінює

буття, багатоманітність – єдність, балакучість – справжнє повідомлення, переживання – екзистенцію; ознак основного аспекту набуває мімікрія» [331, с. 336].

Така, висловлюючись терміном М. Мерло-Понті «хронічна рівність», домінування посередностей, *abaissement d'un niveau mental*<sup>\*</sup>, триумф всезагальної нівеляції під прапором егалітаризму не могли не призвести до протистояння прогресуючій гомогенності світу, котра сповідується і здійснюється упродовж двох попередніх тисячоліть егалітарною ідеологією тоталітарно-тиранічного гатунку. Сутність такого протистояння сформулював А. де Бенуа: «Я називаю правою такою позицію, яка дає змогу враховувати всю багатоманітність світу. В пов'язаній з цим відносній нерівності я вбачаю благо, а прогресуючу гомогенізацію світу, репрезентовану і впроваджувану егалітарною ідеологією, як очевидне і небезпечне зло» [333, с. 81].

Егалітаризм – причина ентропії соціокультурної самотності. З цього приводу Х. Ортега-і-Гассет писав: «Зрозуміло, чому мистецтво ХІХ століття була настільки популярним: його подавали масам розбавленим у такій пропорції, в якій воно виявлялося вже не мистецтвом, а частиною життя» [215, с. 399]. Аналізуючи соціально-політичні наслідки феномену егалітарного мистецтва, він зазначав: «Коли річ не подобається тому, що не все зрозуміло, людина відчуває себе приниженою і починає підозрювати свою неспроможність, неповноцінність, яку намагається компенсувати обуренням, несамопитим самоствердженням. Маса, яка звикла скрізь і в усьому панувати, відчула себе ображеною цим новим мистецтвом у своїх «людських правах», оскільки це мистецтво привілейованих, мистецтво витонченої нервової організації, мистецтво аристократичного інстинкту» [215, с. 232].

Причину недовіри до природної еліти (аристократії по суті, а не за народженням чи суспільно-політичним статусом) достеменно з'ясував А. Маслоу: «Ми, звичайно, любимо великих людей; ми захоплюємося ними –

---

\* пониження ментального рівня (фр.).

тими, хто втілює у собі все найкраще, що може бути в людині: добро, справедливість, красу, досконалість, успіх. Але при цьому ми відчуваємо незручне почуття, тривогу, неспокій, а можливо навіть ревності й заздрість, оскільки ці люди ніби нагадують нам про нашу власну мізерність, нашу незграбність і невірність. Саме тут знаходиться ключ до розгадки: великі люди самим фактом свого існування принижують нас. Під час зустрічі з такою людиною або хоча б під час згадування про неї ми відчуваємо себе недоумкуватими, ми відповідаємо проекцією, а саме: реагуємо таким чином, ніби це людина справді має на меті принизити нас» [174, с. 49].

Зрештою, ще Марк Аврелій зауважив, що природжений аристократ і природний представник еліти володіє винятковою якістю: він схожий на всіх, але ніхто не схожий на нього. А. Маслоу наполягає, що тільки осмислення і розуміння спроможні перемогти інтуїтивну недовіру і ворожість. Іншими словами, «якщо ви знайдете в собі сили зрозуміти витoki вашого безсвідомого страху і ненависті до справжніх, благородних, красивих людей, тоді ви, напевне, зможете побороти свою ворожість до них. Якщо ви навчитеся любити найвищі здібності іншої людини, то ви не боятиметесь виявити їх і в собі» [174, с. 49].

З цього приводу журнал інтелектуальної еліти Франції «Майястра» збурило свідомість читачів редакційною статтею, в якій у категоричній формі наполягав: «Новий розум зуміє репрезентувати відроджену Європу в її первісному вигляді – з усіма багатоманітними естетичними і культурними цінностями. Європу народів, а не мас. В епоху утопічних егалітарних ідеологій були створені так звані «великі системи», які загородили собою життя, зробили людей маленькими людцями, без характеру, душі й розуму. Коли егалітарна утопія перестане придушувати смак до життя, тоді у людей відкриється інше, прозоре бачення світу, тоді вони позбудуться комплексів безпорадності та вини і почнуть менше цінувати системи – а натомість більше – людей, точніше, великих людей» [353, с. 40].

У той час, як відмінності між людьми і народами визначають багатство світу, егалітаризм призводить до уніфікації і стандартизації всього і вся. Боротьба проти егалітаризму є боротьбою проти стандартизованого мислення, стандартизованого життя, стандартизованого мистецтва, стандартизації як абсолютного припису соціального способу життя. Саме в цій боротьбі буде сформульовано «людину майбутнього», яка володітиме «тривалою пам'яттю» і «потужним уявленням» спроможним утілювати в життя «готичний романтизм».

Резюмуючи такий ціннісно-світоглядний підхід, Х. Ортега-і-Гассет стверджує: «Наближається час, коли суспільство від політики й до мистецтва складатиметься з двох орденів або рангів: орден людей видатних та орден людей посередніх. Всі хвороби Європи будуть зцілені й усунуті завдяки цьому новому рятівному поділу. Невизначена спільнота, позбавлене форми, хаотичне, внутрішньо неструктуроване об'єднання без будь-яких скеровуючи основ – тобто те, що існувало впродовж попередніх півтори стоні років, – не може існувати надалі. Під поверхнею всього сучасного життя приховується глибока і обурлива неправда: хибний постулат нібито реальної рівності людей» [215, с. 399-400].

Ще одне застереження проти рівності полягає в тому, що «люди перетворюються на масу саме внаслідок культивування ідеї рівності» [348, с. 27]. Іншими словами, практика реалізації теоретичного надбання, зосередженого довкола ідеї рівності, часто призводить до дискредитації фундаментального принципу соціалізації, підмінюючи його принципом омасовлення. Не випадково Г. Лебон констатував: «Ключовою характерною ознакою нашої епохи варто визнати заміну свідомої діяльності індивідів безсвідомою діяльністю натовпу» [138, с. 145].

Піфагор розрізняв чотири етапи посвячення: по-перше, навчання, по-друге, очищення, по-третє, просвітлення, по-четверте, синтез. Якщо перші з двох ступенів посвячення призначені для всього народу, то дві наступні – виключно для апостолів, еліти, кращих із кращих. Аристократизм, зазначає

Л. Повель, є деяким особливим баченням життя, людини, світу, долі, яке надійно вкарбоване в традиції і ментальні структури народів, що мають досвід європейської античності. Попри свою природну або набуту вищість, аристократ обов'язково зрозуміє і підтримає на практиці тезу Г. Маркеса, який, отримуючи у 1982 році премію Нобелівського лауреата, зазначив: людина має право поглянути на іншу людину згори вниз лише в тому разі, якщо вона хоче допомогти піднятися.

Г. Померанц розпачливо констатував, що творча меншість ніколи не стане більшістю. Зрештою, ця обставина не належить до числа фатальних проблем, оскільки, як зауважив Х. Ортега-і-Гассет, хоча суспільство і є динамічною єдністю меншості та більшості, однак всі великі досягнення людства, здобутки культури і цивілізації є результатом зусиль винятково аристократичної меншості: лише меншість творила історію, науку і культуру; більшість до всього цього або взагалі не має ніякого відношення, або не має позитивного відношення. Людство потроху навчилося давати собі раду як з тим, що історія – це кладовище аристократій, так і з тим, що історія суспільств є в основному історією спадкоємності аристократії.

А. Дж. Тойнбі поділяв точку зору А. Бергсона, згідно з якою витoki культурно-цивілізаційного становлення визначаються «життєвим поривом людини до Абсолюту». На переконання Тойнбі, носіями такого «життєвого пориву» є духовна еліта суспільства, його «творча меншість».

Дж. Ст. Міллю важко відмовити в аргументаційній переконливості: управління і владарювання, здійснювані посередностями, можуть бути лише посереднім управлінням. Не випадково у «Правилах для керівництва розумом» Р. Декарт зазначав, що не слід підтримувати наміри тих, хто, не будучи покликаний ні за народженням, ні за здатністю управляти суспільними справами, невтомно намагається ініціювати якісь нові перетворення.

Нині наведений аспект перебуває в епіцентрі уваги фахівців суспільних дисциплін, позаяк уміння ефективно владарювати й загалом керувати на



сучасну пору визнається еквівалентом двозначної цифри приросту ВВП. Директор Академії лідерства Мерілендського університету Р. Шихан сформулював універсальні принципи дій, які на практиці має застосовувати ефективний керівник.

1) Завжди знаходитись усередині процесу (хороший керівник завжди віддає перевагу спілкуванню зі своїми підлеглими напрямку, без посередників).

2) Мета – не лише гроші (ніщо не може ефективно мотивувати співробітників і надавати їм впевненості у важливості виконуваної роботи, як чітко сформульована місія).

3) Ніколи не боятися (труднощі в процесі виконання роботи неухильні, але у менеджера вони не повинні викликати страху, паніки і невпевненості).

4) Перевіряти себе (не можна потрапляти в полон до власного егоїзму і честолюбства – навіть якщо досягнути видатні результати).

5) Бути не стільки управлінцем, скільки тренером (ефективний менеджер повинен не лише керувати, а й перманентно навчати своїх співробітників, щоб їхня робота з часом прогресувала, покращувалася).

6) Кар'єра підлеглих – кар'єра менеджера (сучасний менеджер повинен постійно доводити, що надає можливість просування по службі абсолютно всім і робить вибір не на підставі особистих симпатій чи антипатій, а під тиском чітких і зрозумілих усім критеріїв).

7) Лідерами не народжуються, лідер – результат суспільної практики (навіть якщо від народження людина наділена лідерськими задатками, вони мають бути закріплені й розвинені в процесі практичної життєдіяльності. Менеджер, який виховав себе сам, завжди має чимало переваг перед менеджером-самородком. Зокрема, він краще розуміється в сутності процесів і в почуттях своїх підлеглих).

Яким би не було ставлення до євгеніки (від грецьк. *eugenes* – хорошого роду) моралісти, однак євгенічна практика існувала завжди і в усіх сферах

людської життєдіяльності. В. Парето зауважив, що онуки і правнуки тих, хто завоював владу, більш, ніж їх попередники, схильні до інтелектуальних комбінацій, витончених насолод і занять мистецтвом, але водночас втрачають спроможність до вчинків, в який має потребу суспільство. Часто аристократії, репрезентовані найбільш поміркованими і терпеливими людьми, виявлялися жертвами своєї неготовності вдатися до сили. Наприклад, французька знать XVIII століття визнала авторитет філософії гуманістів, вона вміла насолоджуватися життям, заохочувала ліберальні ідеї і в результаті ... загинула на ешафоті.

Ще одним концептом, який володіє широким діапазоном символічної багатоманітності, впродовж кількох попередніх десятиліть залишається «відкрите суспільство». Цей термін введений у вжиток сучасної соціальної філософії К. Поппером і в абсолютній більшості випадків використовується як синонім демократії, котра забула своїх остаточних змістовних ознак у другій половині XX століття в країнах Західної Європи та Північної Америки. За свідченням самого К. Поппера, термін «відкрите суспільство» він запозичив із книги А. Бергсона «Два джерела моралі й релігії» (1932). Втім, К. Поппер не обмежився лише використанням цього терміну, а присвятив вивченню відкритих і закритих суспільств один зі своїх найбільш амбітних творів – «Відкрите суспільство та його вороги».

Згідно з А. Бергсоном, члени «закритого суспільства» в своїй життєвій поведінці керуються моральними нормами, нав'язаними соціальною спільнотою у формі жорстких приписів або табу. У. Черчилль охарактеризував аналогічне становище в СРСР у такий спосіб: «У вас нічого не дозволено, а що дозволено, подається в наказовій формі». Мораль як спосіб духовної та практичної організації такого суспільства може коректно розглядатися в ньому за аналогією із системою первинних біологічних імпульсів організму. Аналогічну функцію виконує і релігійна свідомість.

Акцентуючи увагу на відмінності смислових параметрів своїх та бергсонівських термінів, К. Поппер констатував: «Основна відмінність полягає в тому, що мої терміни засновані на раціоналістичному розрізненні: закрите суспільство характеризується вірою в існування магічних табу, а відкрите суспільство в моєму розумінні постає суспільством, у якому люди (в значній мірі) навчилися критично ставитися до табу і базувати свої рішення на спільному обговоренні й можливостях власного інтелекту» [228, с. 251].

У «Відкритому суспільстві та його ворогах» К. Поппер аргументовано наполягав: основною критеріальною ознакою, атрибутом «відкритості» суспільства є потужний критичний потенціал індивідуальної та суспільної свідомості: в такому суспільстві не лише ставляться терпляче, а й усіляко стимулюють інакодумство, інтелектуальну свободу як окремих індивідів, так і соціальних груп, спрямовану на розв'язання соціальних проблем і динамічне реформування суспільства в напрямку досягнення оптимум цих показників. Для К. Поппера надзвичайно важливою була така ієрархія цінностей: спочатку – свобода, потім – справедливість. У вільному суспільстві засобом критики і реформаторських перетворень з'являються непогані шанси для досягнення справедливості; натомість у суспільстві, закритому для критики, як правило, й мови не може бути про справедливість.

Закритість суспільства слугує сприятливим середовищем для механізмів формування і функціонування різних фобій і ворожого ставлення до всього, що асоціюється з іншим суспільством, чужою культурою, релігією, світоглядом, аксіологічними вподобаннями. Треба визнати, що на певних стадіях еволюції суспільства такі механізми працюють на згуртування людей, сприяють успіху їх колективних зусиль. Однак у стратегічному, трансісторичному сенсі закрите суспільство приречене на аутсайдерство і ар'єргардність з огляду на свою неефективність, неспроможність пропонувати своєчасні й адекватні відповіді на конкретно-історичні виклики.

В семантичному і функціонально-інструментальному сенсі відкритість суспільства – надзвичайно поліаспектна характеристика. Насамперед це можливість активної взаємодії різних політичних, ідеологічних, релігійних буттєвих алгоритмів, їх конструктивного діалогу та взаємодоповнення. Вона включає також економічну свободу, відсутність психологічних та юридичних бар'єрів між формами власності й господарювання, діалог культур, свободу поширення і отримання будь-якої інформації (окрім як у встановлених законом випадках). А найголовніше – це суверенітет особистості, потенціал якої можна реалізувати лише у вільному суспільстві.

Традиційний та модернізаційний типи суспільства характеризуються принципово різною мотивацією діяльності: зокрема, «в традиційному людина не може створити нічого принципово нового. І не тому, що це важко з технічної точки зору. Труднощі творення – не найголовніше. Значно важливішим є та обставина, що цьому суспільству не властиве мислення, яке передбачає творчість. Воно бачить світ абсолютно нерухомим: так само, як дальтонік не розрізняє кольорів, людина традиційного суспільства за самою своєю природою не усвідомлює потреби розвитку. Модернізована особистість – навпаки – ніяк не може взяти до тями, яким чином можна жити без розвитку. Ця людина постійно намагається досягати нових цілей, перетворюючи по ходу себе і суспільство. Для неї не важливо, що за цілі – матеріальні чи духовні, кар'єрні чи творчі, технічні чи гуманітарні. Важливо, що вони є» [272, с. 22].

Модернізоване суспільство відрізняється від традиційного високим рівнем громадянської культури населення, завдяки чому політичною формою його існування є демократія. У модернізованому суспільстві існують іманентні механізми, які забезпечують перманентне відтворення економічного зростання – на противагу традиційним соціумам, в яких відсутні внутрішні стимули для економічного розвитку. На противагу індивідам традиційного, модернізоване суспільство є значно мобільнішим у фізичному, соціальному та психологічному сенсах. На відміну від традиційного суспільства, людина модернізованого

соціального формату володіє спроможністю пристосовуватися до мінливих обставин дійсності.

Модернізація – це так чи інакше інновації, нововведення, оновлення, осучаснення тощо. Інновація – це те, що якісно відрізняється від існуючих форм мислення, поведінки, традицій і творів культури. Саме принципи інноваційного суспільства дозволили Європі завоювати і переобладнати весь світ не тільки й не стільки завдяки арміям, скільки завдяки ідеям і способу життя.

Для наукового аналізу процесу модернізації Д. Лернер ввів поняття «емпатія». Це внутрішній механізм, засобом якого у мобільної людини з'являється можливість ефективно функціонувати в умовах мінливої і суперечливої суспільної динаміки. Іншими словами, «емпатія є спроможністю побачити себе на чужому місці, проаналізувати свої дії ззовні. Високий рівень емпатії є стилем життя, притаманним сучасному суспільству.

Як зазначав Е. Тоффлер, технології завтрашнього дня потребують не мільйонів поверхово начитаних людей, готових працювати в унісон на безкінечних монотонних роботах, не тих, хто виконує накази, не моргнувши й оком, керуючись тезою, що «ціна хліба – це механічне підкорення владі», а людей, які можуть приймати критичні рішення і знаходити свій шлях у новому оточенні, оперативно встановлювати необхідні стосунки за умов мінливої реальності.

## **Висновки до другого розділу**

Сучасний цивілізаційний зсув, що призводить до різкої зміни ролі культури в житті соціуму, фіксується багатьма фахівцями-гуманітаріями. Безумовно, домінуючі колись «жорсткі» великомасштабні соціально-економічні структури «розмиваються», зменшується їх значущість. Соціальні зміни в трансформаційний період суспільного розвитку набувають передовсім

культурної мотивації, легітимізація нових соціальних інститутів здійснюється насамперед через репрезентацію в культурі. Суспільство, заведене в тупик у результаті розвитку техногенної цивілізації, конвульсійно шукає виходи в нетехнічній та позаекономічній сферах.

Культура володіє дивовижною властивістю, за допомогою якої можна вирватися з лещат сучасної кризи. Людство не вперше має справу з апокаліптичними настроями, при цьому саме культурна детермінанта завжди ставала тією силою, котра надавала прискорення суспільству на шляху виходу з кризи. Там, де було «суспільство», стала «культура» (Бекінгем) – один з висновків суспільствознавства кінця минулого століття.

У цьому плані цікавими є праці П. Сорокіна, присвячені проблемам соціокультурної динаміки. Продовжуючи діалектичну традицію і збагачуючи її глибоким знанням культурних змін, він розглядав кризу не як кінцевий, а як перехідний стан розвитку культури. В даному разі він протиставляв своє концептуальне бачення соціокультурного розвитку ідеям О. Шпенглера, який вбачав у кризі культури її агонію, дезінтеграцію, руйнування і смерть.

Не вдаючись у характеристику динаміки трьох культурних суперсистем П. Сорокіна – «ідеаційної», «сенситивної» та «ідеалістичної», кожна з яких орієнтується на певну систему цінностей і відображення специфічних реалій буття, – зазначимо, що криза культури виявляється одночасно і процесом консолідації нових культурних орієнтирів і ідеалів, специфічних для нової культурної суперсистеми. При цьому руйнація соціокультурної цілісності не призводить до її остаточного знищення, оскільки певні її елементи входять в якості конструктів для розвитку нового соціокультурного буття. Тому логічним є висновок, запропонований П. Сорокіним: сучасна криза культури – це не смерть культури взагалі, а криза певної фундаментальної соціокультурної суперсистеми. Ці ідеї П. Сорокіна споріднені з поглядами Х. Ортеги-і-Гассета, викладеними в праці «Людина і криза».

На противагу критичній, хоч і оптимістичній точці зору П. Сорокіна, погляди О. Шпенглера і М. Данилевського на кризу культури позначені більш песимістичним характером. Обидва мислителі звертають основну увагу на фіксацію самототожності, унікальності й замкненості культурних типів. При цьому з'ясовується, що як зміст, такі форма цих типів не можуть передаватися «у спадок» від однієї культури до іншої. Кожна культура має локальний характер, а її криза постає останньою стадією її розвитку. «Біографія культури» (О. Шпенглер) є не тільки здійсненням її «душевних можливостей», не лише періодом «цвітіння і плодоносіння», а й неминуchoю старістю, зубожінням і смертю.

Світанок культури в такій інтерпретації – це те, що буде розтрачено в процесі деградації культурної цілісності. Із здійсненням та реалізацією душі культури, з реалізацією ідеї «повноти внутрішніх можливостей» культура застигає і відмирає. При цьому кожна культура гине по-своєму, і кожна культурна криза відзначається своєрідним і неповторним характером. У результаті жива душа культури перетворюється на мумію, не здатну до подальшого розвитку. Культура лише одного разу зароджується, живе і вмирає, тому, в кінцевому рахунку, за логікою О. Шпенглера, вести мову про типологічні особливості соціокультурної кризи неможливо, оскільки те, що померло, не піддається відновленню, реконструкції і вивченню.

### РОЗДІЛ 3.

## МАСОВИДНІ ТЕНДЕНЦІЇ СУЧАСНОСТІ: ЗАКОНОМІРНОСТІ Й ОСОБЛИВОСТІ

### 3.1. Кумулятивний ефект фактора маси в сучасному суспільстві

У межах маскульту практично незапитаними залишаються такі категорії класичної парадигми, як «реальне», котре підміняється «гіперреальністю» та «симуляцією». Для масової культури унікальність і оригінальність не є атрибутивними ознаками, воно оперує поняттями тренду, торгівельної марки, серії, рубрики і циклу.

Сучасний індивід, навіть будучи доволі освіченим, залишається фахівцем лише в окремій сфері (максимум – у кількох сферах). В інших галузях він об'єктивно потребує «інформаційних навігаторів» у формі коментаторів, інтерпретаторів, аналітиків та рекламних агентів, які дозволяють оперативно зорієнтуватися в безмежному просторі інформації про суспільні події, господарсько-технічні тенденції, соціокультурні новації і тренди, альтернативи розвитку тощо. Крім того, «людям потрібен якийсь засіб, що знімає надмірну психічну напругу, котра є результатом масованого інформаційного впливу, а також редукує складні інтелектуальні проблеми до рівня простих дуальних опозицій, надаючи індивіду можливість відпочити від соціальної відповідальності й особистісного вибору. Функцію реалізатора таких потреб, власне, й виконує масова культура» [280, с. 143].

У наш час спостерігається значне послаблення віри в особисті якості індивідуального характеру як вирішальний фактор успішного життя. Висловлюючись словами Джона Г. Кавелті, «ще не з'явився жоден популярний ідеал, який посів би місце, яке дотепер належало філософії успіху. Більше того, ідеал людини, яка сама себе зробила, поступово зруйнувався, не породивши нового стандарту для визначення індивідуальних і соціальних цілей.



Сьогоднішній офісний хлопчик знає, що рік у Гарвардській школі бізнесу зробить для його кар'єри більше, ніж ціле життя, проведена з ретельністю, ощадливістю, помірністю і благочестям» [336, с. 20].

Мегатренд масовизації і стандартизації культури, який Еліас Канетті та Хосе Ортега-і-Гассет критикували як загрозу гуманізму та майбутньому всього суспільства, а Роберт Музіль відрекомендував небезпекою «людини без властивостей», нині сприймається як соціальна норма і навіть як взірць для наслідування: не людина привласнює, інтеріоризує елементи зовнішнього світу, а саму людину «привласнює» новітня культурна індустрія. Це простежується на рівні стереотипних вердиктів: успішна жінка користується лише такою косметикою, мужній чоловік палить тільки такі цигарки і вживає саме таке віскі, молодь віддає перевагу винятково цьому (а не іншому!) спортивному бренду.

Гіпердинаміка соціальних ролей, ідентичностей та Я-образів, яка притаманна номадичному індивіду, призводить не стільки до утвердження множинної ідентичності, скільки до втрати ідентичності як такої. Індивід, який прагне стати «всім», зрештою стає ніким. «Всеядність» інтеріоризації, готовність оперативно засвоїти будь-який світоглядний, аксіологічний, етичний та стилістичний призводить до розмивання демаркації між внутрішнім та зовнішнім, приватним та публічним.

Термін «постіндустріальне суспільство» в його сучасному значенні був вперше запропонований Д. Беллом у книзі «Прийдешне постіндустріальне суспільство», в якій автор виокремив основні риси нової соціальної формації: збільшення ролі теоретичного знання і його централізація; створення нової інтелектуальної технології для розв'язання економічних, інженерних та соціальних проблем; формування класу виробників знання й інформації; перегляд пріоритетів: від виробництва товарів до виробництва послуг; зміна владних відносин на користь меритократичної (від лат. *meritos* – заслужений) тенденції; підвищення економічної цінності інформації.

Практично одночасно з теорією Д. Белла у США та Європі з'явилося декілька подібних концепцій: «Нове індустріальне суспільство» Дж. Гелбрейта, «Надіндустріальна цивілізація третьої хвилі» О. Тоффлера, «Технотронне суспільство» З. Бжезінського, «Зрілого індустріального суспільства» Р. Арона, «Посткапіталістичного суспільства» Р. Дарендорфа, «Просунутого індустріального суспільства» Г. Маркузе, «Інформаційного суспільства» Я. Масуди та низки інших. Практично всі футуристичні теорії цього напрямку погоджувалися з Беллом щодо визначення характерних ознак «суспільства майбутнього»: серед них найчастіше йшлося про високу автоматизацію виробництва, зростання значення непродуктивної праці (сфера обслуговування), збільшення ролі науки як у суспільстві, так і в процесі виробництва, підвищення значення інформації і знання тощо.

Перші роки нового тисячоліття внесли істотні корективи у сприйняття постсучасного суспільства значною мірою завдяки тому, що скинули маску гуманістичної політкоректності з реальних процесів, котрі визначають соціальну динаміку нового тисячоліття. Дослідження соціальних процесів суспільствах, що вступили в епоху «постсучасності», зроблені як в рамках соціології (Е. Гідденс, З. Бауман), так і у філософії постмодернізму (Ж. Бодрійяр, Ж. Дельоз, Ж. Ліотар), виявили низку невідповідностей реалій постсучасного суспільства тим прогнозам, які були зроблені наприкінці ХХ століття.

Розглядаючи нове суспільство з позицій інституційного критерію, сучасні спостерігачі найчастіше визначають його як суспільство «глобальне». «Глобально» – означає «в багатьох місцях водночас», тобто транслокально. Згідно з Р. Робертсоном, глобалізація завжди пов'язана з локалізацією, що дає підстави визначати сучасний світ як «глокальний».

Згідно з У. Беком, дане поняття означає, що ми вже живемо у взаємопов'язаному мегасуспільстві в тому сенсі, що уявлення про замкнені простори перетворилося на фікцію. Жодна країна чи навіть група країн не може

відгородитися в своєму функціонуванні від інших. Різні форми економічної, культурної, політичної взаємодії конвергують один з одним, тому самоочевидні цінності західної моделі розвитку доводиться доводити і виправдовувати наново. Глобалізація передбачає процеси, в яких національні держави та їхній суверенітет вплітаються в павутину транснаціональних акторів і підкоряються їх владним можливостям, пріоритетам та ідентичності.

На думку Е. Гідденса, глобалізацію слід розглядати насамперед як процес інтенсифікації соціальних відносин, які пов'язують віддалені частини світу таким чином, що локальні феномени формуються під впливом подій, котрі відбуваються на великій від них відстані, тоді як глобальні значною мірою визначаються локальними змінами. Найбільш наочно процеси світової інтеграції помітні в економічній сфері, що дає підстави стверджувати про економічну природу глобалізації, вбачаючи її передовсім у побудові світової економічної системи, яка об'єднує національні економіки в процесі світового розподілу праці, включає їх у систему міжнародного обміну. При цьому постіндустріальне суспільство виростає з індустріального, є його продовженням водночас запереченням. Подібно до того, як на стародавні фрески в подальші епохи наносяться нові зображення, пізніші суспільні явища накладаються на попередні шари, стираючи деякі риси і формуючи образ суспільства як конкретно-історичної цілісності.

В основі глобальної економіки лежить не тільки транснаціональні корпорації, світова торгівля та розподіл праці між регіонами планети – подібна ситуація мала місце вже в індустріальному суспільстві. У економічній сфері відбуваються процеси настільки тісної інтеграції, що вся світова економіка стає єдиною системою, тим об'єктом, котрий відповідає всім трьом критеріям постсучасності – хаотичності, системності, надмірності. Глобальна економіка проникає в усі сфери соціального життя і навіть у приватне життя кожного індивіда.

Сучасне глобальне суспільство відрізняється поступовим розмиванням змістовного наповнення поняття «соціальне». Передовсім це зумовлено імплузією мас, індиферентністю більшості населення до суспільних процесів і симуляцією вибору, який надається владою. Ще одна причина полягає у втраті значення політичних інститутів національних держав на тлі транснаціональних корпорацій і глобальних процесів. Як наслідок – глобальне суспільство постає аморфним, фрагментованим, дезінтегрованим, таким, що містить два нерівноважні різновиди: основний – позначений функціональними ресурсами транснаціональних структур, а також додатковий – репрезентований сукупністю державних утворень.

Поєднання в межах соціальної гомогенності великої кількості соціальних інститутів, що належать до різних типів соціальності – від архаїчних до ультрамодерних, покликаних до життя новітніми технічними можливостями, призвели до настільки складного еkleктичного конгломерату соціальних взаємозв'язків, що намір виокремити деякі закономірності, котрі визначають динаміку розвитку, практично неможливо.

Масове індустріальне виробництво, яке засноване на екстенсивній переробці природних ресурсів і складало економічний стрижень попереднього соціального типу, в постіндустріальному суспільстві не зникло: навпаки – обсяги такого виробництва щорічно збільшуються, зростає і споживання природних ресурсів. Проте, в рамках міжнародного розподілу праці, що є одним з основоположних принципів глобальної економіки, таке виробництво винесене за межі розвинених країн і зосереджене в регіонах, що володіють дешевими трудовими ресурсами. В межах глобальної економіки такий вихід виявився більш економічно обґрунтованим, ніж упровадження роботизації виробництва, яке передбачали футурологи класичної постмодерної теорії 60–80-х років минулого століття.

У результаті виробництво перестало бути проблемою сучасної економіки і не буде нею принаймні до вичерпання основних природних ресурсів планети,

тобто щонайменше ще 40–50 років. Високі технології Заходу і дешева робоча сила країн третього світу дозволяють виробляти товари в кількостях, небачених в умовах класичного індустріального суспільства. Таким чином, постмодерне суспільство стає суспільством перевиробництва як життєдіяльнісного імператива. Головним завданням стає знаходження відповіді на питання, як реалізувати вироблений товар, як заохотити людей споживати товари у все зростаючій кількості.

Перед соціальною системою постає проблема виробництва споживачів, розв'язання якої стимулює розвиток невиробничої сфери, сфери послуг (у постіндустріальних суспільствах у даній сфері зайнято понад 55% працездатного населення). Не дивлячись на те, що значна частина такого населення нічого не виробляє, вона беруть участь у процесі споживання. Ж. Бодрійяр узагалі пропонував відмовитися від розгляду заробітної плати в постмодерній економіці як еквівалента затраченої праці: зарплата більше нічому не еквівалентна і не пропорційна, вона є таїнством на кшталт хрещення або соборування, роблячи нас повноцінним учасником процесів споживання.

Другим рішенням цієї проблеми є створення системи кредиту, що дозволяє індивідам перейти від системи відкладеного споживання (накопичення) до системи відкладеної розплати. Третім механізмом виробництва споживачів є збільшення числа власників, які одержують прибуток від вкладення капіталу. Значна частина мешканців постіндустріальних країн (передовсім середній клас) в тій чи іншій формі (через банківські внески, придбання акцій, облігацій тощо) є власниками крупних комерційних структур, отримуючи від їхньої діяльності прибуток як дивіденди.

Таким чином, більшість громадян виявляються залучено в глобальну економіку не тільки як працівники, що продають свою працю, а й господарі виробництва, що робить їх статус-кво амбівалентним, а інкорпорованість в економічну систему – набагато глибшою. Внаслідок цього сучасна економічна

система вже не може описуватися в термінах класичного капіталізму, оскільки власниками більшості сучасних корпорацій, чиї акції торгуються на фондових ринках, а активи утворюють кістяк сучасної глобальної економіки, є десятки мільйонів представників середнього класу.

Всі три механізми окрім виконання свого безпосереднього економічного завдання, розв'язують ще одну проблему – вписують кожного індивіда в межі інституту глобальної економіки. Однак саме по собі створення широкого прошарку платоспроможних споживачів ще не гарантує збуту вироблених товарів. Тому все більшого значення набуває специфічна галузь економіки, що займається виробництвом і розподілом нових потреб індивідів. Про значення даної галузі в сучасній економіці говорить той факт, що витрати на рекламу і PR у найбільших корпораціях, котрі виробляють товари масового споживання, перевищують 30% від річного бюджету і впритул наближаються до витрат на виробництво. Цілком імовірно, що вже в найближчому майбутньому саме вони стануть основною витратною статтею.

Сучасна масова культура, як правило, реалізує свою трансляційну функцію шляхом профанації науки. Відбувається це з причин відсутності у масової свідомості схильності до інтелектуальної рефлексії і намірів отримати адекватне уявлення про навколишній світ, а також у результаті зниження рівня професіоналізму «перекладачів» спеціалізованого наукового знання, небажання виробників маскульту фінансувати якісну науково-популярну продукцію.

Пізнання, здійснюване в рамках масової культури, є привабливим для мас з низки причин. Зокрема, сформульовані маскультом пояснення законів існування і перспектив розвитку навколишнього світу сприяють задоволенню когнітивних потреб мас уже хоча б тому, що вони інтелектуально доступні масам (когерентні їх ментальному рівню), зручні для сприйняття і засвоєння тощо.

У постмодерному суспільстві на перший план виходить започаткований в індустріальну епоху феномен символічного виробництва, тобто виробництва

знання – специфічна галузь економіки, орієнтована на виробництво, розподіл і управління схемами діяльності і типізаціями досвіду індивідів.

Другою фундаментальною відмінністю постсучасної економіки, яка відрізняє її від індустріальної системи, є її принципова складність, що виявляється на всіх значущих рівнях, завдяки якій про неї можна говорити як про один з «некласичних об'єктів», непідвладних раціональному змалюванню з причин надзвичайно великого числа чинників, що визначають її стан у кожен момент часу. Причиною складності є не лише значна кількість агентів, що беруть участь в економічному процесі і впливають на нього, а й надзвичайно висока швидкість економічного процесу, яка не залишає часу для його раціонального аналізу.

У «Посткапіталістичному суспільстві» П. Друкер зауважив, що лише одиниці із сучасних винаходів можуть зрівнятися за швидкістю поширення з окулярами, які були винайдені в XIII столітті. Розроблені приблизно в 1270 році на основі експериментів у залузі оптики англійського ченця-францисканця Роджера Бекона, в 1290 року вони вже використовувалися літніми людьми для читання при папському дворі в Авіньйоні, до 1300 року – при дворі султана в Каїрі, а не пізніше 1310 – при дворі імператора монгольської династії в Китаї. Тільки швейна машинка і телефон – два головних винаходи XIX століття – порівнянні з ними за темпами поширення.

Однак у колишні епохи будь-які технологічні перетворення не виходили за межі окремого ремесла або вузької сфери застосування. Тільки через двісті років – на початку XVI століття – винахід Бекона стали використовувати для корекції короткозорості. Гончарний круг широко застосовувався в Середземномор'ї ще в 1500 році до н. е.; ємності для приготування їжі, для зберігання води та продуктів харчування були в кожній оселі. Але принцип гончарного кола почав вперше використовуватися в суто жіночому ремеслі – прядінні – лише близько 1000 року н. е. Винаходи, зроблені в ході індустріальної революції, впроваджувалися повсюдно і негайно, в усі ремесла й

галузі промисловості, де тільки це було можливо. Ці винаходи від самого початку сприймалися як технології.

Перетворенню капіталізму в Капіталізм з великої літери, а технічного прогресу – в промислову революцію сприяла низка подій, не завжди пов'язаних одна з одною. Найбільш відому теорію – про те, що Капіталізм є дітищем «протестантської етики», – розвивав Макс Вебер (1864–1920). Ця теорія значною мірою дискредитована через її недостатню обґрунтованість. Проте, є один елемент, без якого такі загальновідомі явища, як капіталізм і технічний прогрес, не могли б перетворитися на соціальну пандемію всесвітнього масштабу. Цим елементом стала радикальна зміна значення знання, яке сталося в Європі близько 1700 року. Існує безліч теорій про межі й природу знання, однак з часів Платона на Заході з'явилися лише дві теорії (а ще дві були створені на Сході), які стосувались значення і функцій знання.

Ще в 1910 році робітники розвинених країнах трудилися стільки ж, скільки в усі попередні епохи, – не менше 3 тисяч годин на рік. Сьогодні японці працюють 2000 годин на рік, американці – близько 1850, німці – щонайбільше 1600, а погодинна продуктивність їх праці в 50 разів вища, ніж вісімдесят років тому. Іншими виявами зростання продуктивності стали розвиток системи охорони здоров'я (частка витрат на медичне обслуговування в обсязі валового національного продукту розвинених країн виросла практично з нуля до 8–12%), а також на освіту (зростання відповідного показника склав від двох до десяти відсотків і вище).

Як і пророкував Тейлор, зростання продуктивності праці принесло вигоду саме робітникам, або ж пролетарям, якщо користуватися термінологією Маркса. У 1907 році Генрі Форд (1863–1947) випустив перший дешевий автомобіль – «Форд» моделі «Т». Однак він був дешевим тільки в порівнянні з іншими моделями, представленими в той час на ринку, ціна яких, будучи співвіднесена з середнім рівнем доходів, відповідала вартості двомоторного приватного літака в наші дні. «Форд Т» коштував 750 доларів, що становило



заробіток американського промислового робітника за три-чотири роки; тоді 80 центів в день вважалися хорошим заробітком. Навіть серед лікарів лише незначний відсоток заробляв більше 500 доларів на рік. Нині робітник автомобільного заводу в США, Японії або Німеччині, який є членом профспілки, працюючи лише сорок годин на тиждень, заробляє (з урахуванням додаткових пільг і виплат) 50 тисяч доларів (45 тисяч після сплати податків), що приблизно у вісім разів перевищує вартість нового недорогого автомобіля.

В осмислення різних аспектів і особливостей ЗМІ як соціокультурної парадигми значний внесок зробили А. Ахієзер, Р. Барт, Д. Белл, Ф. Бродель, П. Гуревич, Ж. Дерріда, Л. Іонін, М. Каган, П. Лазарсфельд, Г. Лассвел, Ж.-Ф. Ліотар, Д. Лодж, М. Маклюєн, Р. Мертон, А. Моль, Г. Почепцов, А. Флієр, Ю. Габермас, М. Кастельс, Ю. Крістева, Г. Маклюєн, Р. Мертон, О. Тоффлер, М. Фуко.

Комунікативні засоби увиразнюють модель реальності, тому комунікація є одним з визначальних складових сучасного суспільства. Особливого значення набувають засоби масової інформації. Саме ЗМІ, які формують інформаційний простір, сьогодні є найбільш ефективним, дієвим способом формування ціннісних орієнтацій суспільства. Преса, як визнавав С. Московічі, отримує статус «комунікативного інструменту, котрий здійснює смислову, світоглядно-орієнтаційну та цілепокладаючу орієнтацію суспільства від полюса до полюса» [190, с. 235]. Вітальність людини в сучасному суспільстві набуває виразних, надійних і ефективних ознак лише за наявності ефективних і надійних каналів комунікації. Серед цих каналів вирішальна роль належить саме засобам масової інформації.

Цілком об'єктивно і закономірно, що масова комунікація виникла завдяки певним передумовам, основним з яких варто визнати масове індустріальне суспільство. «Ніщо не відтворює сутність нового суспільства краще, ніж змістовний маркер «масове». Воно увиразнюється насамперед за факторами численності зв'язків між батьками та дітьми, друзями та сусідами. Про нього

можна здогадатися за тими перетвореннями, яких зазнає кожна людина, стаючи анонімною: реалізація притаманних їй бажань, пристрастей, інтересів залежить від величезного числа людей» [187, с. 152]. Причина цього – індустріалізація, урбанізація і зростання кількості міського населення, що призводить до масифікації, змішування і стирання соціальних груп.

А. Моль ще в 60-і роках писав, що ЗМІ є одними «з найважливіших каналів масової комунікації в сучасному суспільстві, оскільки завдяки миттєвості здійснення зв'язку вони знижують значення щоденної преси, завдяки доступності – значення кіно, а завдяки легкості сприйняття – значення книг» [63, с. 148].

Згідно Ж. Бодрійяром, телебачення не стільки відображає ті чи інші фрагменти реальності, а, скоріше, виробляє та конструює їх. Реальність втрачає ознаки апріорності й іманентності: вона стає продуктом дискурсу, що кодує її телевізійними камерами і мікрофонами. «Кодування надає реальності сенсу, який за своєю природою є ідеологічним. Уявлене є ідеологією, а не реальністю. Ефективність такої ідеології посилюється за рахунок портретного зображення, притаманного телебаченню» [252, с. 174].

Телебачення репрезентує реальність за допомогою образів. Причому акцент робиться не на змісті, а на формі уявлення, тобто «образ стає більш важливим, ніж референт. Результатом цього є розвиток цілої індустрії «маніпуляції образами» [196, с. 175]. Телевізійна комунікація в найбільшій мірі відповідає сучасному етапу розвитку суспільства, який називають «інформаційним» або «технотронним», маючи на увазі, що саме в цей період прийшло усвідомлення провідної ролі інформації в еволюційних процесах і життя в цілому, визнання інформації однієї з основних категорій світобудови. З огляду на дискретну природу телебачення воно разом з культурою нової епохи (культурою фрагмента) є кращим за інших засобів масової інформації.

Істотна характерна ознака ЗМІ полягає в тому, що вони не відображають уявлення людей про світ, а формують ці уявлення, не віддзеркалюють, а

генерують громадську думку, спрямовують її в напрямку певних світоглядно-аксіологічних, споживацьких та стереотипних трендів. Такий докорінний перегляд функціонального покликання ЗМІ прирівнює його потенціал впливу на суспільство до інструментальних можливостей державної влади, тому цілком правомірно розглядати цю сферу діяльності як своєрідну форму влади, як четверту владу (на додаток до законодавчої, виконавчої та судової).

Згідно з Д. Мак-Кусейлом, рівень ефективності (впливу) ЗМІ обумовлена насамперед і в основному тим, наскільки реальність, запропонована засобами масової інформації споживачам, сумісна з їхнім життєвим досвідом, пріоритетами і преференціями: чим глибшим є провалля між двома медіа-реальністю та буттєвою реальністю індивіда (групи, суспільства), тим нижчий рівень ефективності медіа впливу.

Культура є складним симбіозом взаємодіючих між собою різних підкультурних систем, які за наявності ефективних і надійних каналів комунікації регулюють відносини людей в суспільстві. Вирішальна роль серед цих каналів належить засобам масової інформації. Функції ЗМІ та масової культури тісно взаємодіють, багато в чому дублюються, регулюючи соціальне життя суспільства. Особливостями сучасної ситуації є динамізм, нерівномірність, суперечливість розвитку суспільства. Люди втратили почуття критеріальної визначеності. Нове життя для свідомості пересічної людини є джерелом тривоги і водночас нових шансів.

Зрештою, в кожному випадку людина постає перед необхідністю розв'язання проблеми адаптації до нових умов життя. Види адаптації бувають різними: екологічна, професійна та соціальна. Масова культура і засоби масової інформації забезпечують соціалізацію і вітальність людини в умовах складного середовища сучасного суспільства, навчаючи новим соціальним ролям і цінностям, способам регуляції поведінки та діяльності в суперечливій і неоднозначній обстановці, допомагають впоратись із конфліктними ситуаціями.

Особливостями сучасної ситуації є гіпертрофований динамізм, нерівномірність, суперечливість розвитку суспільства. Люди втратили почуття критеріальної визначеності. Нове життя для свідомості пересічної людини є джерелом тривоги і водночас нових шансів. Людина постає перед необхідністю розв'язання проблеми адаптації до нових умов життя. Види адаптації бувають різними: екологічна, професійна, соціальна. Масова культура і засоби масової інформації забезпечують соціалізацію людини в умовах складного середовища сучасного суспільства, навчаючи новим соціальним ролям і цінностям, способам регуляції поведінки та діяльності в суперечливій і неоднозначній обстановці, допомагають впоратись із конфліктними ситуаціями.

У 1976 році вийшла друком книга Е. Фромма «Бути чи Мати», якій судилося стати культовою і легендарною з причин влучного діагностування автором тих викликів і проблем, що мали істотне значення не лише для тогочасної тут-і-тепер дійсності, а й сформували ієрархію детермінант, котра не втратила світоглядно-регламентаційного впливу навіть в умовах швидкоплинного сьогодення. Отже, «інформація – вирішальний елемент у формуванні справжньої і ефективної демократії. Втаємничення або фальсифікація інформації в так званих інтересах «національної безпеки» має бути рішуче припинена. Однак нині ця проблема не розв'язана, оскільки навіть і без такого незаконного приховування різних аспектів обсяг реальної і необхідної інформації, наданий пересічному громадянину, практично дорівнює нулю» [289, с. 370].

ЗМІ загалом, а телебачення зокрема й насамперед постають універсальним генератором смислів. За великим рахунком, «газети, журнали, телебачення і радіо виробляють товари – новини, сировиною для виготовлення яких слугують події. На новини є попит, а ЗМІ визначають, які саме події є новинами, а які – ні. В кращому разі інформація подається за відомим шаблоном, лише поверхово стосуючись подій і ледь-ледь надаючи громадянам можливість проникнути в їхню глибину, зрозуміти їх приховані причини. Доти,

доки продаж новин залишатиметься бізнесом, навряд чи вдасться завадити газетам і журналам публікувати те, на що є попит і що не суперечить рекламі, поміщеним на сторінках цих видань» [289, с. 370-371].

Відтоді, як був оприлюднений цей результуючий меморандум, ситуація лише ускладнилася: інформація й надалі втаєничується під демагогічними приводами; попри всі принади і переваги інформаційного суспільства, пересічному індивіду заради отримання кількох грамів знань доводиться перелопачувати центнери баластової інформації; не рахуючись ні з якими канонами здорового глузду, ЗМІ продовжують безпардонно реалізовувати своє право на визначення та ієрархізацію подій і новин; нарешті, остаточно розвіялась ілюзія щодо можливості продажу новин в небізнесовому форматі, оскільки в абсолютній більшості випадків державні ЗМІ є державним бізнесом, а не об'єктивним, неупередженим і збалансованим інструментом інформування громадськості – відтак, нині найбільш прийнятним є інформаційне поле, яке максимально диверсифіковане між якомога більшою кількістю приватних власників (в надії, що це слугуватиме відносно надійним механізмом проти картельних змов і зловживань у цій сфері).

З твердженням Гі Дебора важко сперечатися: «Мас-медіа є найбільш виразним і поверховим виявом вистави. На перший погляд, ЗМІ вторглися в життя як засіб для миттєвої комунікації, як чергова зручність. Насправді ж це нововведення обернулося справжнім троянським конем – зі своїми егоїстичними цілями і планами про саморозвиток. Якщо вже так трапилось, що суспільні потреби епохи, в яку розвивається подібна техніка, можуть бути задоволені лише за допомогою цієї техніки; якщо управління даним суспільством і контакти між людьми більше не можуть здійснюватися інакше, як засобом миттєвої комунікації, то це лише тому, що «комунікації» по суті своїй стали односторонніми. Концентрація «комунікацій» є накопиченням у руках можновладців існуючої системи засобів, які дозволяють їм продовжувати здійснювати свій диктат» [79, С. 104-105].

Змістовному рельєфу інформаційного суспільства притаманні як позитивні (швидке зростання технологічної складової цивілізації), так і негативні (висока залежність від інформації) тенденції. В усякому разі, споживання інформації ставить суспільство і практично кожного індивіда в стан безпрецедентної залежності від інформаційного простору. За допомогою сучасних інформаційних технологій це може бути використано для досягнення безпрецедентного діапазону світоглядних, соціальних, політичних, економічних, духовно-культурних та інших цілей. В результаті нові умови розвитку інформаційної цивілізації породжують нові проблеми суспільного життя й кидають нові виклики, на які слід дати адекватну відповідь філософській сфері життєдіяльності.

Сучасні ЗМІ не стільки відображають реальність, скільки створюють її на свій розсуд, виходячи з власних цільових переваг і преференцій. Найбільшим маніпулятивним потенціалом володіє телебачення: об'єктив камери та інтерпретаційний супровід відео-ряду за кадром діють таким чином, що істотно переглядаються автентичні каузальні акценти, логіку і «вагомість» подій, унаслідок чого стирається хитка межа між істиною та вигадкою. Подією стає не те, що було насправді й мало реальне причинно-слідче значення, а те, що око телекамери канонізує «дещо» в статусі такої події. Як резонно зауважив Ж. Бодрійяр, «цифри нічого не значать самі по собі й ніколи не суперечать одна одній. Лише інтерпретації бувають в злагоді з цифрами або входять у протиріччя з ними» [36].

Власне, будучи де-факто монополістами в сфері інтерпретацій, сучасні ЗМІ можуть скинути з п'єдесталу значущості будь-які фактичні показники, надавши вирішального значення навіть незначним факторам і невизначним тенденціям.

Доводиться констатувати, що телебачення вже не є «дзеркалом в світ»: воно не стільки відображає й транслює, скільки конструює дійсність. Структуруючи та ієрархізуючи реальність (здебільшого віртуальну),

телебачення істотно впливає на динаміку реальних подій, генерує емоції і стереотипи споживача телевізійної продукції, створюючи простір культурних цінностей, у межах якого доводиться функціонувати масовій свідомості. Цю особливість телебачення і ЗМІ в цілому найбільш послідовно експлуатує сфера політичних технологій. Принагідно зауважимо, що журналіст «The Washington Post» Глен Кесслер розробив систему оцінки правдивості заяв політиків, вимірявши її в «Піноккіо» (за аналогією з носом героя казки Карло Коллоді, який подовжувався щоразу, коли той брехав): якщо «один Піноккіо» означає легке спотворення правди, то «чотири Піноккіо» – відверту брехню.

Симулякр постає невід’ємним атрибутом масової культури. В цілому цей тип культури цілком коректно й обґрунтовано отримав другу назву – «симуляційна». Однак, не дивлячись на частоту вживання цього терміна, симулякр все ще не має чітких смислових параметрів: залежно від контексту його сприймають у широкому (найчастіше суперечливому) діапазоні – як а) симуляцію дійсності; б) підробку (fake); в) редукцію і т. ін.

Особливе значення в умовах інформаційного суспільства набуває фейк (підробка). Цим інструментом здебільшого зловживають сучасні ЗМІ, особливо телебачення, чий потенціал впливу на масову свідомість дозволяє канонізувати ледве не все, що завгодно. Наприклад, користуючись тотальним домінуванням в інформаційній сфері КНДР і відсутністю в абсолютної більшості населення цієї країни доступу до Інтернету, телебачення Північної Кореї «оголосило, що їх збірна посіла перше місце на груповому етапі ЧС-2014». За словами ведучої новинного випуску на північнокорейською ТВ, в групі були обіграні збірні Японії, США і Китаю з рахунком 7:0, 4:0 і 2:0 відповідно. В 1/8 фіналу корейці «пройшли» збірну Португалії (7:0), у чвертьфіналі – збірну Німеччини (2:1), у півфіналі – збірну Кореї (3:0). У фіналі ж збірна КНДР «зустрілася» з господарями турніру – збірною Бразилії. І перемога, звичайно ж, залишилася за корейцями з рахунком (8:1)» [365].

Неймовірно, проте факт: в еру інформаційних технологій десятки мільйонів людей живуть наче в задзеркаллі, а сотні мільйонів і мільярди є споживачами «полегшеної» фейковий версії дійсності. Відносно масової свідомості сучасні ЗМІ діють за принципом: розділяй – і володарюй. Проти вага цій безмежній фрагментації поки що не простежується. Позначена хиткість сучасного буття дотепно й афористично схоплена в заголовку книги професора політології Каліфорнійського університету Берклі Кеннета Джоуїтта «Новий світовий безлад».

Романо Гвардіні небезпідставно стверджував, що криза сучасної цивілізації обумовлена ерозією автентичних людської гармонії форм життєдіяльності, тим, що відносини між людьми набувають усе більш опосередкованих, абстрактних форм. Епідемічними масштабами загрожує дефіцит переживання людських почуттів. І це при тому, що людина, згідно з влучним зауваженням Гвардіні, є насамперед і в основному «тим, що переживає». Втім, ситуація небезнадійна: необхідно зосередити зусилля на «внутрішньому ядрі» людини задля порятунку найважливішого – особистості.

Підвести попередній підсумок цим рефлексіям можна за допомогою виразного вердикту Абрама Фета: «Сучасне суспільство, з його механічними реакціями на випадкові події, взагалі нежиттєздатне. Якщо людство виживе, то з'явиться нове суспільство, в якому житиме нова людина. Це – велична мета, але ніщо менше нас не врятує» [278].

Увага до ключових аспектів комунікативного процесу посилюється в 60-80-ті роки ХХ століття, коли масова комунікація стала трактуватися як ключовий фактор у розумінні динаміки суспільства (роботи Р. Фішера, Н. Вінера, Х. Кріса, Н. Лейтеса, В. Шрама, Г. Інса). Більше того, до кінця 80-х років утвердилася думка, що теорія комунікації і є теорією суспільства. З 60-х років ХХ століття комунікації стали досліджуватися із залученням даних філософії, лінгвістики, культурології, математики, психології, даних природничонаукового пізнання.



Масовій комунікації належить пріоритетна роль у всіх типах комунікацій. Саме в масовій комунікації перехрещуються та інтегруються інтереси та очікування членів різних соціальних груп. Масова комунікація є соціально обумовленим явищем з основною функцією впливу через передачу, отримання, зберігання та актуалізацію смислової і оціночної інформації, на основі якої відбувається соціальна адаптація та ідентифікація. Слід підкреслити, що масова комунікація – складний і неоднорідний процес, специфіка якого визначається декількома факторами. Одним з них є наявність технічних засобів, за допомогою яких здійснюється регулярне функціонування та тиражування продукції масової комунікації: друк, радіо і телебачення.

Масова комунікація не могла виникнути поза певними об'єктивних передумовами, насамперед поза масовим індустріальним суспільством. «Ніщо не висловило б суті нового суспільства краще, ніж визначення «масове». Воно виявляє себе численністю, нестабільністю зв'язків між батьками та дітьми, друзями та сусідами. Про нього можна здогадатися по тим перетворенням, яких зазнає кожна людина, стаючи анонімною: реалізація притаманних йому бажань, пристрастей, інтересів залежить від величезного числа людей» [187, с. 370]. Причина тому – індустріалізація, урбанізація і зростання міського населення, що призводить до масифікації, змішування і стирання соціальних груп.

Втім, це не означає, що в традиційних суспільствах не існувало масових форм комунікації. В рабовласницькому та ранньофеодальному суспільствах таку роль виконувала релігія. Саме релігія, використовуючи масове спілкування як основу створення єдиного світовідчуття, сприяла підтримці почуття спільності у індивідів, задаючи при цьому певні параметри і напрямки всього культурного процесу, виконувала одну з найважливіших функцій масової комунікації – інтегративно-регулятивну.

Починаючи з епохи Відродження, церква перестає справлятися з цією функцією. Цей період характеризується секуляризацією – домінуванням

мирського в суспільному житті. Разом з тим змінюється статус самої інформації. Якщо раніше її зміст було раз і назавжди визначено як орієнтацію нових поколінь на досвід старших, зумовлювало позиції старших та молодших як керуючих та керованих, а сукупність норм, що транслуються новому поколінню, мала своїм джерелом минуле і освоювалася у формі слідування традиціям, то в суспільстві епохи Відродження, культура якого містить орієнтацію не стільки на досвід старших, скільки на актуальне знання, постійне збільшення обсягу інформації, її новизна набуває все більшої цінності, що сприяє набуттю інформацією ознак товару. Це ключовий соціально-історичний чинник появи масової комунікації. Ще одним істотним фактором був винахід друкарського верстата, що поклало початок «епохи Гутенберга» – масового тиражування інформації.

Вирішального прискорення процеси масифікації набули в епоху Нового часу. Тоді процеси масифікації істотно прискорюється, з'являються принципово нові форми суспільних комунікацій. Ч. Райт з даного приводу зазначав: «Цю нову форму можна відрізнити від усіх інших типів за характерними рисами: вона передбачає порівняно велику різнорідну й анонімну аудиторію, інформація передається публічно, часто з орієнтацією на її негайне сприйняття більшою частиною аудиторії і відрізняється швидкоплинністю» [238, с. 153].

З появою нових форм комунікації складається і новий тип культури. А. Моль називає сучасну культуру мозаїчною: «У наш час знання генеруються з розрізнених уривків, пов'язаних простими, здебільшого випадковими відносинами близькості за часом засвоєння, співзвучністю та асоціацією ідей... Ми будемо називати цю культуру «мозаїчною», бо за своєю сутністю вона є випадковою, складеною з безлічі дотичних фрагментів. Тут нема точок відліку, жодного по-справжньому загального поняття, зате є багато понять, які володіють значною вагомістю (опорні ідеї, ключові слова і т.п.). Ця культура вже не є основному продуктом університетської освіти, тобто якоїсь

раціональної організації; вона – результат перманентного впливу на нас безладного потоку випадкових відомостей, від яких в пам'яті залишаються лише скороминущі враження та уривки ідей» [187, с. 45].

Масова культура істотно трансформує мислення, котре набуває ознак поверховості, здатності «ковзати» по поверхні значних інформаційних площ і сприймати значні обсяги інформації, однак без її ґрунтового осмислення і критично-рефлексійного засвоєння. Це «кліпове», образне мислення постає імперативом сучасності, яка прийшла на зміну книжковій цивілізації Гутенберга, корелятивно пов'язаній із абстрактним і логічним мисленням. Іншими словами, «масова культура – це індустрія, що породжує масову людину, у якої відсутні «свої» думки, а натомість – думки з радіо, телепередач, Інтернету, газет і журналів, рекламних роликів. Особистість перетворюється на об'єкта, механізм та інструмент виконання кимось заданих ролей» [167, с. 128].

Пізнання, здійснюване в рамках масової культури, є привабливим для мас з низки причин. Зокрема, сформульовані маскультом пояснення законів існування і перспектив розвитку навколишнього світу сприяють задоволенню когнітивних потреб мас уже хоча б тому, що вони інтелектуально доступні масам, зручні для сприйняття і засвоєння. Редукована, «полегшена» інтерпретація маскультом змістовної ієрархії повсякденності (як дійсної, так і евентуальної) оптимально сприймається і засвоюється масовизованим індивідом, який здебільшого не схильний до тривалого і складного пошуку істини.

Спримітизоване тлумачення маскультом природного і соціального середовища легко сприймається і засвоюється масовизованим індивідом, який, як правило, здебільшого не схильний до тривалого і складного пошуку істини. Попри очевидні недоліки, таке «полегшене засвоєння» водночас має і деякі переваги: зокрема, будучи адаптованим до потреб середньостатистичного індивіда, воно допомагає йому зберегти в умовах інформаційного вибуху психологічне, духовне і фізичне здоров'я. Крім того, маскульт знімає болісну

для індивіда маси проблему особистісного вибору, надаючи можливість делегувати прийняття рішень щодо істинності чи хибності отриманої через ЗМІ інформації різним коментаторам.

Ще одна принада масової культури полягає в тому, що вона дозволяє індивіду почуватися обізнаним і «сучасним». Відбувається самоствердження суб'єкта пізнання, набуття ним почуття власної значущості, частково компенсуються збитки, спричинені комплексом неповноцінності як результату того, що на підсвідомому рівні індивід підозрює про свій невисокий освітній рівень. Маскультом пропонується «свобода вибору» власного світогляду і «широкі можливості реалізації своєї неповторної індивідуальності». Однак, незважаючи на уявну розлогість можливостей самореалізації, індивідам у процесі пізнання нав'язується «глибинна одноманітність» маси, за якою закріплена лише одна легітимна функція – споживча. Обіцяна маскультом свобода у формуванні власного світогляду ілюзорна. Світогляд мас уніфікований – «хоча кожен відчуває себе оригінальним, однак усі схожі один на одного» [38, с. 153].

Адаптації індивіда до навколишньої дійсності сприяє і той фактор, що знання розподілене масовою культурою по різноманітним маркам і брендам – так само, як будь-який інший товар, тобто воно примусово категоризоване, систематизоване та ієрархізоване. Рубрифіковані маскультом «знання» членують картину світу індивіда маси на мозаїку різних псевдонаукових теорій і гіпотез. При цьому велика кількість варіантів вибору робить можливою «ярмарок пропозиції і попиту, який своїм бурхливим кипінням створює ілюзію культури» [38, с. 159].

Масова культура маніпулює споживачами інформації, інкорпорує в їхню свідомість стереотипи і пріоритети, котрі канонізують певний образ світу, конструюють у свідомості реципієнтів семіотичну й символічну «реальність», яка здебільшого не збігається з онтологічно дійсною. Масова культура реалізує свою трансляційну функцію, маючи на меті уніфікацію суспільства,

формування в свідомості мас мозаїчної псевдокартини світу, яка насправді постає маніфестацією домінуючих ідеологем. Головною причиною привабливості цього ідеологічного проекту для мас є задоволення потреби натовпу в інформації про мінливий навколишній світ, що вкрай необхідно для оцінки перспектив і психологічної адаптації до дійсності.

Масова інформація і масова культура є фундаментом становлення і розвитку інформаційного суспільства. Їх взаємодія (заснована на загальних правилах, відносинах, цінностях і нормах функціонування в соціальному середовищі) багато в чому зумовлюють функціонування і розвиток суспільства в цілому.

Основний аргумент критики сучасних концепцій інформаційного суспільства зводиться до перебільшення ролі інформаційних технологій в цивілізаційному розвитку. Масові комунікаційні процеси слід розглядати як форму соціокультурного спілкування, опосередкованого технічними засобами поширення інформації. Вони мають специфічні ознаки й особливу структуру. Функціонування масових комунікаційних процесів в суспільстві зумовлене низкою суперечностей, а також нормами соціокультурного і морально-етичного характеру.

Соціокультурна мобільність особистості як споживача масової інформації залежить від його мотиваційної сфери, інформаційних потреб та інтересів, а соціокультурна мобільність соціуму – від суспільної свідомості й громадської думки, формування яких значною мірою зумовлене впливом засобами масової комунікації.

Характер і тип світоглядних наслідків та соціокультурних змін, детермінованих інформатизацією, залежать не тільки від інформаційних технологій, комп'ютеризованих систем, а й від того, в яких соціальних умовах, в рамках якої соціально-економічної системи відбувається процес інформатизації. Щоб чимало хронічних проблем інформатизації в майбутньому не стояли так гостро перед нашим суспільством, необхідна адекватна оцінка

соціальних наслідків інформатизації, яка дозволить в подальшому якщо не уникнути, то хоча б пом'якшити їх негативний вплив.

Утвердження інформаційного суспільства, домінування мультимедіа, поширення віртуалізованої свідомості – «всі ці особливості добре схоплювалися за допомогою постмодерністських підходів, де поняття симулякра і симуляційної реальності, введені Ж. Бодрійяром, стають точним апаратом змалювання середовища мультимедіа. Фактично Бодрійяр виявив парадокс розвитку «суспільства знання», довівши, що збільшення кількості інформації, ізоляція від якої практично неможлива, призводить не до поінформованості як накопичення знань людини про світ, а до поверховості – спочатку сприйняття, а потім і мислення. Людина втрачає здатність оперувати завершеними текстами і логічними конструкціями, формуючи уявлення про реальність із фрагментів вражень і уривків текстів» [129, с. 159].

Важко не погодитись із рефлексійними акцентами І. Василенко: «Питання про символічний капітал національної культури в інформаційному суспільстві – це питання про високий престиж національних цінностей, на яких організовано простір культури, що, в свою чергу, сприяє стабільності системи політичних відносин у тій чи іншій країні. У сучасному світі інновації в сфері іміджевої політики чимало країн шукають і знаходять саме у сфері реінтерпретації національних традицій, цінностей та архетипів у дусі сучасності. Вітчизняній іміджевій стратегії не вистачає яскравого національного колориту, того «російського духу», особливої «російськості», якими були відзначені на початку минулого століття успіхи Росії на паризькій Всесвітній виставці 1900 року, коли Жан Кокто написав: «Париж п'яний Росією». Тоді над легендарним павільйоном російських околиць – містечком у стилі Московського і Казанського кремля працювали Шехтель, Мельцер, Васнецов, Врубель. Саме тоді заявив про себе «російський стиль», а в Європі почалася мода на Росію: все російське стало надзвичайно популярним. Для паризької Всесвітньої виставки 1900 зробили і першу матрьошку – оригінальний сувенір *a'la russe*, який був

удостоєний бронзової медалі» [46, с. 88]. Попри те, що наведений аналіз стосувався Росії, його висновки підлягають коректній екстраполяції практично на кожен соціум, який володіє капіталом національної культурної традиції і має об'єктивну потребу її оновлення, приведення її репрезентаційного та функціонального потенціалу у відповідність до потреб, вимог і викликів сьогодення.

Ціннісна система масової свідомості загалом і її трансформація в напрямку логіки становлення інформаційного суспільства вочевидь потребує істотної корекції. На цьому шляху не слід відмовлятися від фундаментальних основ національної духовної традиції, позаяк ефективна ціннісна система новітнього гатунку має віддзеркалювати органічну національну духовність. Лише в такому випадку вона виявиться дієвим запобіжником деформації національної системи цінностей, стане на заваді руйнуванню соціокультурної спадкоємності.

У ХХІ столітті людство опинилося перед низкою історичних викликів, а саме: зміни функціональної діяльності людини за умов потужної циркуляції ідей, знань і технологій; вміння людини адаптуватися до нового соціального середовища та виробленням здатності сприйняття швидко зростаючих знань, інформацій і новітніх технологій, вибудованих на наукових відкриттях; здатності функціонування людини в умовах інтенсивного ускладнення взаємин між людьми у глобалізованому, інформаційному суспільстві, розширення діапазону комунікативності та інформаційної наповнюваності середовища життєдіяльності; забезпечення високих соціально-політичних та моральних якостей, демократичних засад спілкування, толерантності у відносинах між людьми різних національно-етнічних груп у глобалізованому просторі; культивування духу творчого піднесення, самореалізації, соціально-професійного зростання. Окреслені пріоритети значною мірою залежать від сутності світогляду, його структурних складових та володіння індивідом світоглядною культурою відповідно до вимог сучасних форм життєдіяльності.

Сьогодення потребує від подолання низького рівня світоглядної культури, який призвів до формування догматизованого лінійного мислення, а також теоретичного осмислення результатів досягнень сучасної науки. Сучасний період еволюції світоглядної культури є складним, проте вкрай важливим і необхідним процесом зламу традиційної форми і становлення нової теоретичної моделі світорозуміння. Актуалізується потреба створення потужного інноваційно-інформаційного поля, здатного впливати на цей процес толерантно і ефективно.

Останніми роками все реальніше почали усвідомлювати, що розвиток людства за допомогою лише економічного зростання і збільшення технічної потужності є небезпечним і обмеженим. На думку Е. Фромма, майбутня еволюція суспільства визначатиметься не стільки тим, що людина має, скільки тим, ким вона є і що вона може зробити з тим, що має. Відтак, актуалізується потреба міцнення основного акценту із засвоєння обсягу інформації на активізацію мисленнєвої діяльності й розвиток самостійного, критичного, рефлексійного мислення.

Нові напрямки в розвитку теорії мас С. Федченко пов'язує зі «стрімким розвитком інформаційно-комунікативних технологій, що сприяють докорінним змінам як на рівні глобального соціуму, так і в межах окремих груп людей. Віртуалізованими стають безліч сфер життєдіяльності індивіда – зокрема, культура, мистецтво, політика, наука, література, бізнес, політика тощо. Під інформацією розуміються будь-які відомості, незалежно від форми подачі, натомість істотною відмінністю знання є структурованість і якісна переробка цієї інформації. Людина більш схильна до адекватного сприйняття і переробки знань, ніж інформації. Сьогодні ми стикаємося з ситуацією, коли на маси людей спрямовано величезний потік хаотичної інформації, що негативно позначається на людській свідомості. Природна сутність індивіда піддається жорсткій атаці, яка породжує низку незворотних змін як в межах соціуму в цілому, так і на рівні індивіда зокрема. Звертаючись до питання про сучасні форми маси, ми



стикаємося саме з вказаною вище проблемою сприйняття хаотичного потоку інформації, яка – в свою чергу – породжує появу нових властивостей маси» [277, с. 185].

### **3.2. Соціокультурний рельєф епохи суспільства масового споживання**

Суспільство масового споживання – це той змістовний маркер сучасного соціуму, який ніхто з дослідників не ставить під сумнів. Причина такого консенсусу пояснюється тим, що суспільство масового споживання має чимало структурних складових, які забезпечують йому саме такий статус. Йдеться про глобальну взаємодію, мегатренди розвитку, масову культуру, засоби масової інформації і, звичайно ж, людину маси, яка є не лише квінтесенцією інших структурних компонентів суспільства масового споживання, а й набуває ознак спонукального чинника явищ і процесів, в основі яких лежить масовий ефект.

Соціально-філософський аналіз споживання потребує розкриття щонайменше п'яти парадигмальних підходів: економічного (В. Автономов, Г. Беккер, Дж. Кейнс, Дж. Кларк, Д. Рікардо, А. Сміт), маркетингового (Ф. Котлер, К. Пірсон, М. Прінгл, М. Томпсон), соціологічного (Р. Арон, П. Бурдьє, В. Ільїн, Дж. Хоманс), психологічного (З. Фрейд, П. Лунт) та культурологічного (Р. Барт, М. Годельє, Г. Зіммель). Теоретичними передумовами можуть слугувати філософські положення стосовно аналізу проблематики споживання (Ж. Бодрійяр, Ф. Джеймсон, Б. Поршньов, А. Уйомов та інші).

Аналіз профільної літератури доводить, що дослідження споживання в основному розгортаються в двох напрямках. По-перше, вони стосуються розкриття часткових його видів, наприклад, престижне споживання (Т. Веблен, Ю. Цимерман); адиктивне споживання (Ж. Бодрійяр, В. Ільїн), аскетичне споживання або споживання конкретних груп товарів. По-друге, ці дослідження орієнтовані на аналіз суспільства споживання.

Розвиток наукових уявлень про споживання обумовлене потребами суспільної практики, становленням нової форми суспільного устрою – суспільства споживання. Феномени суспільства масового споживання проаналізовані в роботах З. Баумана, Д. Белла, Ж. Бодрійяра, Г. Дебора, В. Золотухіна, В. Іноземцева.

Важливим у теоретико-методологічному плані є врахування доробку вчених з проблематики антиконсьюмеризму (Г. Маркузе, Е. Поттер, Н. Кляйн), реклами і брендингу (Г. Армстронг, Б. Ельбрюн, Ф. Котлер, Л. Персі, Дж. Россітер), інституціоналізму (Дж. Б'юкенен, О. Вільямсон, Дж. Серль, Дж. Ходжсон), а також формування і функціонування ідеології консьюмеризму (С. Московічі, Р. Харрі).

В історичному плані еволюція споживання і споживчих форм знайшла відображення у працях Ф. Броделя, Т. Веблена, А. Гуревича, Е. Дюркгейма, М. Маклюена та інших.

Філософський підхід до споживчої діяльності, який ілюструє концепція Ж. Бодрійяра, розкриває сутність споживчих товарів як репрезентантів філософії гедонізму, симулякрів радості, задоволення й щастя.

У 1931 році побачила світ праця К. Ясперса «Духовна ситуація часу», в якій аналізувалися характерні особливості суспільства ХХ століття. На переконання Ясперса, життя людини від початку й до середини ХХ століття – це існування в межах (на умовах) натовпу, тиранічне слідування загальноприйнятим цінностям, нортативам і стандартам. Життя за принципом «я – як усі» дозволяє розділити тягар індивідуальної відповідальності з іншими представниками натовпу або й узагалі позбутися цього обтяжливого екзистенційного обов'язку. Технічний прогрес, надлишковий прагматизм і тотальна раціоналізація буття зіграли з ним злий жарт. Відмежувавшись від традиції і принципу подібності Богу, людина знайшла себе в подібі машинам і механізмам, які повинні були їй служити. Вона перетворилась лише на функцію величезного механізму людської маси. Особистість людини підмінилася

«діловитістю», а свідомість і відповідальність віддані на відкуп безликому зам'ятінському «ми».

Натомість Ж. Бодрійяр репрезентував світосприйняття сучасного суспільства у вигляді чорної діри, яка втягує в себе всі смисли, знаки, методи аналізу, пропонуючи навзаєм симуляцію реальності. Ця величезна маса не має ні об'єкта, ні суб'єкта. Її бажання – споживання без будь-якого сенсу й користі. В наш час суспільство отримує задоволення не від сенсу, а від його нейтралізації. На думку Ж. Бодрійяра, кінець XX – початок XXI століття – це епоха гіперреальності, коли існують лише фантоми реальності, симулякри і коли навіть такі очевидні реалії, як маса і натовп, набувають химерних ознак, постають явищами з префіксом квазі-, недо-.

Каузальність безпрецедентного поширення споживацького світогляду З. Бауман пояснює в такий спосіб: «Прагнення індивіда самоствердитись виявилось витісненим зі сфери матеріального виробництва. Зате небувало широкий простір для цього прагнення відкрився на новому «піонерському фронтірі» – в безмежному світі споживання, який динамічно розвивається. Здається, в цьому світі капіталізм нарешті відкрив секрет філософського каменю: з точки зору споживачів споживчий світ (на відміну від сфери виробництва й розподілу багатства та влади) вільний від прокляття боротьби з вибуванням і монопольної функції. Тут боротьба може тривати постійно і без будь-якого вибування, а кількість може не тільки не зменшуватися, а й навіть зростати. Чудова свобода споживчого світу від саморуйнівних тенденцій усіх інших форм конкуренції була досягнута завдяки перенесенню міжособистісного суперництва зі сфери багатства і влади (тобто від благ, пропозиція яких по самій їхній природі обмежена і які тому підлягають процесу нестримної монополізації) – в сферу символів» [19].

Ідеологія консьюмеризму змістовно включає наступні положення: 1) споживання – це нескінченний процес; 2) споживання – єдино можлива форма вияву абсолютної свободи; 3) споживання – єдино можливий процес

соціального пізнання, соціалізації і стратифікації; 4) споживання – це безпосередня участь у виробництві (споживання як «негативне виробництво» і в той же час ресурс для виробництва благ); 5) споживання – винятковий механізм для індивідуалізації людини і її розвитку; 6) задоволення від споживання становить моральний стрижень сучасної людини.

А. Бард і Я. Зодерквіст міркують про появу нового типу маси – інформаційної маси або консьюмтаріата. На їх точку зору, це маса людей, основною діяльністю яких є споживання. Вони не створюють нових корисних цінностей для суспільства і природи. Це пасивні учасники в ланцюзі споживання. «Консьюмтаріат є нижчим класом внаслідок недостатнього соціального інтелекту, норми якого встановлюються інформаційним суспільством» [16, с. 238-239].

Консьюмтаріатом маніпулює інформаційна еліта, яку автори називають нетократією. На думку А. Барда і Я. Зодерквіста, нетократія або нетократії – це правлячий клас сучасного світу: «Новий правлячий клас за своєю суттю космополітичний. Нетократична глобалізація призводить до появи глобальної електронної культури. Нетократії характеризуються тим, що вони маніпулюють інформацією, а не керують власністю або виробляють товари» [16, с. 57]. Однією з проблем, з якою ми стикаємося в контексті аналізу сучасних властивостей маси, є «спосіб артикуляції інтересів маси. Сьогодні в Мережі кожен може висловити свою точку зору за допомогою соціальних мереж, форумів, блогів, порталів і т. ін. Можна констатувати найширший плюралізм думок, проте виникає зворотна сторона цієї множини точок зору – людина починає губитися в потоці суперечливої інформації, внаслідок чого їй часто складно визначити власну позицію, чим вміло користується інформаційна еліта. Розгубленій людині дуже легко нав'язати вигідну конкретній групі картину того, що відбувається. Таким чином, постає важлива проблема можливості самоідентифікації мас і їх інтересів» [277, с. 238-239].

Автори «Нетократії» [16] стверджують, що «сьогодні є підстави стверджувати і про іншу форму маси крім консьюмтаріата. Ми називаємо її «вибірковим консьюмером», який еволюціонував на інший щабель розвитку. Він починає вибірково, критично ставитися до інформації, яка надходить ззовні. Він цілеспрямовано шукає потрібну йому інформацію, часто відкидаючи нав'язану ззовні. Якщо ще 7 – 10 років тому нав'язлива інтернет-реклама працювала ефективно, то тепер користувач вкрай рідко цікавиться і звертає увагу на ці блоки. Однак і способи маніпуляції змінюються, стають досконалішими. Тому маса залишається масою, незважаючи на її якісні зміни» [277, с. 238-239].

В Єрусалимі здавна було прийнято платити за поради з двох причин: по-перше, порада – це послуга, а кожна послуга повинна бути віддячена, тобто оплачена; по-друге, користь, отримана в результаті неоплаченої поради, рівнозначна крадіжці. Суспільство масового споживання намагається створити ілюзію, мовляв, уперше в історії людина не зобов'язана платити за комфорт життя і поради, які в наш час ллються безперервним і безплатним потоком зі ЗМІ – мовляв, all inclusive, себто «все включено». Насправді ж кожен з нас апріорі платить ту чи іншу ціну – залежно від міри залученості у вир споживання, засвоєння реклами і «підказок» ЗМІ.

Виразну оцінку цьому явищу дав Гі Дебор в «Суспільстві вистави»: «Свідомість глядача затягло у вир фальшивого світовідчуття, і тепер вона вже не сприймає життя ні як прагнення до самореалізації, ні як прагнення до смерті. Той, хто одного разу вже відмовився від споживання своєму власному житті, не в змозі допустити навіть можливість своєї смерті. Реклама страхування життя вселяє такій людині впевненість, що вона буде сама винна в своїй смерті, якщо заздалегідь не забезпечить нормальне функціонування системи після такої «непоправною економічної втрати». Реклама The American Way of Death, в свою чергу, наполягає на тому, що система здатна забезпечити такі умови існування. На всіх фронтах рекламного наступу категорично заборонено

старіти. Однак навіть якби для всіх і кожного був вигаданий якийсь «еліксир молодості», його можна було б використовувати лише опосередковано, він ніколи не став би таким стійким для накопичення, як фінансовий капітал. «За дужками» уваги опиняється той факт, що соціальна відсутність смерті рівнозначна соціальній відсутності життя» [79].

В інтелігентському середовищі сучасності своєрідним комільфо, правилом хорошого тону є нещадна критика ринкових відносин, звинувачення їх у всіх смертних гріхах – від деградації людської свідомості до ерозії соціокультурних підвалин суспільства. На жаль, поширеність цього підходу не забезпечує йому аргументаційну бездоганність. Істотним недоліком обґрунтованості є вже хоча б той факт, що вільний ринок, змальований Адамом Смітом, існував лише близько 150 років – з 1750 по 1900 роки. Він уможливив безпрецедентне підвищення продуктивності праці й, по суті, породив те суспільство, в якому ми живемо нині [207, с. 116].

Втім, у XX столітті вільний ринок значною мірою переродився в деградуєчий економічний механізм. Можна виокремити щонайменше три генеалогічно зумовлені причини руйнування вільного ринку: по-перше, він суттєво деформується внаслідок державної регламентації промисловості й торгівлі; по-друге, він призводить до фатального протиріччя – необмеженого зростання виробництва, яке ігнорує обмеженість ресурсів Землі; по-третє, «моральні правила», що лежать в основі ринкової економіки, мають неекономічне походження, що тягне за собою фатальні колізії. В результаті комплексної взаємодії цих факторів до кінця XX століття парадигма вільного ринку поступилася місцем парадигмі масового споживання, в межах якої ринкові відносини хоч і залишаються в силі, але грають вже аж ніяк не перший скрипку.

Епоха спонтанного дії ринкових механізмів пішла в минуле, звільнивши місце епосі продавців повітря і ловців мрій. Нині саме цей мегатренд визначає ринкову значущість будь-якого фактора і явища. Хоча фактор споживання є

невід'ємним атрибутом і навіть імперативом кожного індивідуального і соціального буття людини, однак ґрунтовна рефлексія з приводу цього феномена тільки починає набирати обертів. Зокрема, філософи осмислюють еволюцію споживчих форм, аналізують споживання як функцію культури і ментальності, світоглядні азимути, що лежать в основі маркетингових технологій; психологів цікавить несвідоме, спонтанне, баланс раціонального/ірраціонального в споживчих практиках; соціологи віддають перевагу соціальним факторам і моделям споживання: потреб, мотивів, рекламної комунікації і т. ін. [273, с. 212].

Ж. Бодрійяр мав рацію: «Люди в суспільстві добробуту оточені не стільки, як це було в усі часи, іншими людьми, скільки об'єктами споживання. Їх повсякденне спілкування полягає не в спілкуванні із собі подібними, а в отриманні – відповідно до зростаючої статистичної кривої – благ, починаючи з дуже складного домашнього господарства і десятків його технічних рабів аж до всієї матеріальної машинерії комунікацій і професійних служб, перманентного видовища прославлення об'єкта в рекламі і в сотнях повсякденних послань, котрі продукуються ЗМІ, заповнених безглуздою сукупністю нав'язливих гаджетів і символічними психодрами, які переслідують нас навіть в наших мріях» [36].

При цьому «взаємодоповнюючі міфи добробуту й потреб мають потужну ідеологічну функцію розмивання, усунення об'єктивних соціальних та історичних відмінностей, нерівності. Вся політична гра Welfare State і суспільства споживання полягає в подоланні нерівності шляхом зростання обсягу благ, перспектива набуває вигляду автоматичної зрівняйлівки за допомогою кількості благ і досягнення кінцевого рівня рівноваги, рівня тотального добробуту для всіх» [36].

Як зауважив З. Бауман, «Олдос Хакслі та Джордж Оруел налякали західний світ двома гранично несхожими варіантами прийдешньої соціальної трансформації. Обидва намалювали картини самодостатніх світів, світів, які

знайомі з конфліктами лише як з аномаліями або ексцентричностями, а небагатьох дисидентів ховають подалі з очей. У всіх інших відносинах світи Хакслі та Оруела істотно відрізнялися один від одного. Хакслі створив свій світ на основі досвіду піонерів вільного споживання. Оруел, навпаки, запозичував натхнення з негараздів перших ізгоїв вільного ринку. У Хакслі – картина узагальненого достатку, пошуків насолод і безтурботності; в Оруела – картина узагальненої (хоча і пригніченої) злоби, боротьби за виживання й страху. Втім, підсумок загалом однаковий: йдеться про суспільство, впевнене у власній ідентичності, невразливе перед нападом, здатне продовжувати свої блиск і убозство до нескінченності. У світі Хакслі люди не бунтують, бо не хочуть; в світі Оруела вони не бунтують, бо не можуть. Якими б не були причини покірності, обидва соціуми гарантували собі вічну стабільність за допомогою найпростішого (foolproof) і зручного (expedient) засобу – усунення альтернатив» [19].

Зрештою, існує ще й третя картина, «лаконічна й ескізна порівняно з Хакслі та Оруеллом, але вона проникає в саму суть системи, скріпленої воєдино споживчою свободою. Цій картині ми зобов'язані францисканському священикові Франсуа Рабле і його сатиричного шедевру «Гаргантюа» – книзі, яка завершується будівництвом Телемського абатства. Телем – це місце приємного життя; багатство тут становить головну моральну чесноту, щастя – основну заповідь, задоволення є метою життя, смак – головним ремеслом, розвага – найвищим мистецтвом, веселощі – єдиним обов'язком. Але в телемості є не тільки чуттєві насолоди й трепет від ще незвіданих задовольень. Найбільш примітна ознака Телема – це його товсті стіни. Всередині ні у кого немає приводу непокоїтися, звідки приходять багатство, щастя і розваги; це ціна їх постійної і багатой доступності. Ніхто не бачить «іншу сторону». Ніхто й не намагається її побачити: врешті-решт це ж інша сторона...

Суспільство, організоване навколо споживчої свободи, можна уявити як витончену версію Телема. Товсті стіни – невід'ємна частина споживчого



товариства; так само як і їх непомітність для мешканців. Якщо такі стіни й потрапляють в поле зору споживачів, то лише як фон для строкатих, естетично приємних графіті. Все потворне опинилося за стіною: потогінні фабрики, робочі без профспілок і страховки, злиденність життя, невдалий колір шкіри, мука від того, що ти нікому непотрібний і скрізь зайвий. Споживачі рідко помічають цю – іншу – сторону. Крізь убозтво міських гетто вони проїжджають в затишному і плюшевому салоні своїх авто. Якщо вони коли-небудь і бувають у третьому світі, то заради сафарі й масажних кабінетів, а не заради потогінних фабрик. Мешканці (insiders) споживчого товариства думають про сторонніх (outsiders) іноді зі страхом, іноді з осудом; в кращому разі, з жалістю» [19].

Дж. Нейсбіт слушно зауважив, що тренди – як коні: на них легше їхати туди, куди вони самі готові рушати. На мегатренди така особливість поширюється ще більшою мірою. Вістря проблеми полягає в тому, що, попри безперечну об'єктивність і закономірність, мегатренди можуть мати негативні й навіть фатальні наслідки як для окремих соціокультурних ойкумен, так і для людства в цілому. В такій ситуації бути інерційним об'єктом, який вирішив поексплуатувати «гузову силу мегатрендів», – значить діяти щонайменше нерозважливо і безвідповідально. З цього приводу Нейсбіт писав: «Наша неспроможність бачити і наша схильність заперечувати навіть те, що ми бачимо, є цілком природними, оскільки істина надто дошкульна і страшна» [199, с. 7]. В такий спосіб поведінкові пріоритети масової свідомості з горем-пополам ще можна пояснити, але аж ніяк не виправдати.

Епіцентром світоглядної напруги сьогодення варто визнати торжество теорії і практики радикального гедонізму, яке завдяки своєму транквілізуючому ефекту подекуди призводить навіть до атрофії інстинкту самозбереження. Е. Фромм не випадково привернув увагу до того, що бути і мати – це два основні споконвічні способи людського існування. Проблема полягає в тому, що «багатьма людьми володіння вважається найбільш природним способом існування і навіть єдино прийнятним способом життя людини. В цьому

контексті необхідно з'ясувати сутність буття як способу існування або хоча б збагнути, що володіння будь-чим – це лише одна з можливих життєвих орієнтацій» [289, с. 215]. Отже, якщо володіння (мати) завжди відноситься до кількісних параметрів і оперує шириною життєдіяльності, то буття індивіда (бути) – має справу з якістю і глибиною водойми людського життя. Якщо бути – це буття, то мати – за великим рахунком, небуття.

Сила поняття щастя «не забезпечується фактом природної схильності кожного індивіда реалізувати потенціал щастя. Та обставина, що Щастя мало спочатку відповідну ідеологічну функцію, призводить до важливих наслідків, котрі стосуються його змісту: щоб бути провідником егалітарного міфу, Щастя повинно підлягати виміру. Потрібно, щоб воно було добробутом, вимірюваним в речах і статусах, «комфортом», як говорив Токвіль, який вже відзначав тенденцію демократичних суспільств до все більшого добробуту як засобу усунення соціальної фатальності й невизначеності на тлі викликів долі» [36].

У «Парадоксі клептократичного щастя» К. Федоришина привертає увагу до феномену під умовною назвою «гроші не приносять щастя» – так спрощено звучить «парадокс Істерліна». У другій половині ХХ століття Річард Істерлін зайнявся кількісними вимірами рівня щастя громадян залежно від рівня добробуту нації. Результати його роботи створили вищезгаданий парадокс. Якщо коротко, люди з доходом вище середнього відчують себе щасливішими, ніж ті, що знаходяться нижче середнього рівня; але варто підняти на певний рівень добробуту, коли всі базові потреби задоволені, і зростання доходів поступово перестає впливати на відчуття вдоволеності життям. Іншими словами, бідні до певної межі відчують себе щасливішими, коли їхні доходи зростають, але варто їм вийти на середній рівень доходів, як залежність щастя від грошей більше не спрацьовує. Це ж стосується економічного зростання в країні в цілому. Після подолання бар'єра бідності країни залежність щастя громадян від економічного процвітання держави

прагне до нуля. На думку самого Істерліна, причиною цього є амбіції і бажання, які невідомо зростають паралельно зі зростанням доходів.

Виходить, чим більше ти можеш заробити/вкрати, тим більше хочеться й потрібно. І якщо раніше це приносило щастя, то тепер цього немає – як не крути. При цьому почуття невдоволеності нікуди не зникає. Це схоже на послідовне збільшення дози наркотику – кожен раз, щоб досягти того ж ефекту, доводиться збільшувати кількість речовини. Грошей на нього потрібно більше, здоров'я все гірше, а колишньої кайфу, як на самому початку залежності, зловити все важче.

У перенесенні на робочу площину, абстраговану від клептократії, ця проблема виражається в невідомому прагненні заробити побільше, наплювавши на все навколо, крім приросту капіталу. Амбіції зростають разом з доходами, також підвищується рівень бажань і голоду в широкому розумінні, для колишнього кайфу і почуття вдоволеності потрібно все більше й більше. В результаті – виразка шлунку, ранній інфаркт або за лічені місяці розтранжирений бюджет, розрахований на рік розумних витрат.

Мотиваційний механізм впливу рекламного образу включає в себе, по-перше, апеляцію до наслідування (слідування за зразком), що досягається за рахунок технік використання референтних лідерів і технік типізації (ідентифікація з образом або його елементами), по-друге, апеляцію до споживчих мотивів. До основних споживчих мотивів належить мотив досягнення, мотив причетності до групи, мотив влади, свободи, гри, комфорту, зручності, колекціонування, престижу, поваги, патріотизму, традицій, естетичний, комунікативний, безпеки, пізнавальний, духовний, дружби і любові, сексуальних відносин, уникнення неспіху, фізіологічного задоволення, професійного зростання, економії (грошей, сил, часу), особистісного розвитку тощо.

Відтоді вчені неодноразово намагалися спростувати парадокс Істерліна, а дехто по ходу справи його підтверджував. Але робота Еда Дінера і компанії

вчених додала інтригу. Вчені помітили, що хоча задоволення життям залежить від зростання доходів, але для цього людина повинна бути налаштована позитивно, тобто має бути щасливою від того, що має «тут-і-зараз», і в цілому зобов'язана відрізнитися оптимістичним ставленням до життя. В цьому випадку збільшення прибутків, яке в багатьох завершується лише апатичною біганиною по бутіках за речами з нової колекції, в оптиміста набуває ознак почуття задоволення. Для держав в цілому порада Істерліна звучав просто: після певного рівня добробуту уряду слід приділяти увагу нефінансовим факторам, здатним дарувати громадянам почуття щастя в цілому і задоволення життям зокрема» [364].

Масова культура постає новою системою управління і маніпулювання свідомістю, інтересами і потребами, споживчим попитом, ціннісними орієнтаціями і поведінковими стереотипами, що в кінцевому рахунку прирівнюється до репрезентації її ідеологічної і соціальної лояльності існуючому порядку. Як влучно зауважив Е. Фромм, «гіпнотичні методи, які використовуються в рекламі й політичній пропаганді, істотно загрожують психічному здоров'ю, особливо виразному і критичному мисленню та емоційній незалежності. У мене немає сумнівів у тому, що ретельні дослідження доведуть: вживання наркотиків значно менше шкодить здоров'ю, ніж різні методи «промивання мізків» від підпорогових навіювань до таких напівгіпнотичних прийомів, як постійне повторювання або відволікання від раціонального мислення засобом закликів до сексуальної насолоди» [289, с. 363].

Істотною характерною ознакою сучасного суспільства масового споживання і його маніпулятивних технологій спокуси є та особливість, що «вперше в історії задоволення потреби в насолоді не є привілеєм меншості, а стає доступним для все більшої частини населення. Втім, чи може досягнення насолоди (як пасивний афект на противагу активному) бути прийнятною відповіддю на виклик проблеми існування людини – ось те питання, яке постає

нині, під час найбільш масштабного соціального експерименту. В індустріальних країнах цей експеримент уже дав негативну відповідь на сформульоване запитання» [289, с. 195].

Питання про смисл життя загалом і людини зокрема – ключова світоглядна проблема. Смисл – це культурний факт, продукт культури. Ж. Бодрійяр у праці «Система речей» переконливо обґрунтував тезу, що речі не володіють самостійним змістом, а мають загальну функцією знаковості (сенси речі знаходить в процесі семіозису, тобто смислом наділяє речі людина). Смисл – це завжди цінність, котра виникає в акті соціальної інтеракції. Бодрійяр зазначає, що ми живемо у сфері символічного так само, як споживаємо лише символічні форми речей. «Сучасній речі, що знаходиться у владі фантома функціональності, властиві містика перевтілення і мутація функції. Гранично розширюючи сенси, речі його неухильно збіднює. В результаті речі десемантизується. Ця особливість пояснює появу терміна *les gadget*, котрий позначає речі з прихованою функцією, яка не може бути поіменована. Ім'я є ознакою індивідуальності, а речі з абстрактним значенням не може мати ім'я» [38, с. 26].

М. Каган переконливо доводить, що процес диференціації практичних і символічних, утилітарних і ціннісних властивостей речей в культурі поступово призвів до виокремлення двох класів предметів: по-перше, суто виробничих, прозових, буденних, по-друге, ритуальних, наділених особливим культовим, а згодом – ще й політичним значенням, естетичною цінністю і художньою виразністю (шапка – корона, шапка Мономаха; стілець – трон; одяг – мантия і т. ін.). «Поступова автономізація семіотично-аксіологічної форми функціонування речі в культурі, з одного боку, робила певні речі практично марними, а з іншого, – ціннісними, священними, політично промовистими» [108, с. 207].

Візуальні й звукові сприйняття сучасної людини масової комунікації піддаються впливу гіперреальності, створеної симулякрами. Виникає «світ

чистих кольорів і звуків, чітко виписаних деталей, які володіють все більшою чіткістю, яскравістю й контрастністю зображення. Як результат – фотографія в журналі має привабливіший вигляд, ніж оригінал, звук на платівці виявляється чистішим, соковитішим, ніж при «живому виконанні» [265, с. 163].

Важливим теоретико-концептуальним аспектом і онтологічним трендом сучасності є глобалізація культури і вплив процесів глобалізації на універсалізацію культур. Наслідування зразків, запозичених з інших культур, має певні об'єктивні й суб'єктивні межі: воно потребує доповнення елементами індивідуального стилю. Для об'єднання людства в єдину гармонійну цілісність діалог між Сходом та Заходом набуває ключового значення. Попри визначальність культурного діалогу Сходу та Заходу, взаємодія культур окремих народів не менш проблемна, повчальна і запитана нашим сьогоденням.

Те, що ноосфера є явищем глобальним і вимагає усвідомлення людством себе як єдиного організму зовсім не означає, що в культурному плані всі народи рано чи пізно повинні об'єднатись в деякій мегакультурі, принісши їй у жертву свої унікальні національні культури. Така ситуація є як неприпустимою, так і неможливою. Втім, подібна спокуса була і ймовірно залишиться у сильних світу цього. Насправді ж шлях до об'єднання людства в культурному вимірі ноосфери пролягає через діалог локальних, національних культур.

Ніхто із дослідників не заперечує, що найбільш характерною ознакою суспільства сучасного формату є глобальні процеси і тенденції. Однак глобалізм не належить до переліку повністю автономних культурно-історичних феноменів: його передумовою стали деякі причинно-наслідкові зв'язки, які обумовили високий рівень динаміки глобальної взаємодії і безальтернативність мегатрендів розвитку. Йдеться про суспільство масового споживання і, зокрема, про такі його структурні компоненти, як масова культура, засоби масової інформації і людина маси. Загалом можна констатувати кумулятивний ефект фактора маси для генезису явищ і процесів, котрі превалюють у сучасному суспільстві.

Адекватне уявлення про масову культуру можна отримати, помістивши її в такий контекст: масове суспільство, масове виробництво, масове споживання, масова комунікація. З них впливають найважливіші атрибути масової культури, що відзначаються різними дослідниками: 1) орієнтована на максимально велику аудиторію, а тому, з одного боку, максимально стандартизована, а з іншого, – спрямована на стандартизацію масового смаку; 2) впроваджується у величезних масштабах, що передбачає наявність певної інфраструктури; 3) має товарний статус і ринковий обіг; 4) транслюється засобами масової комунікації.

Основним транслятором нового виду культури стали сучасні засоби масової комунікації. Кінематограф, Інтернет, популярна література заповнили дозвілля людини і набувають усе більш вирішального впливу на свідомість людей. Образи популярної культури увійшли в наше життя, захоплюють пересічного індивіда в комунікативні практики на всі рівнях, в інтригуючу гру, яка надає сучасному соціуму все більш виразних ознак «суспільства театру» (І. Гофман).

Засоби масової комунікації створюють навколо індивіда настільки насичену інфосферу, що це не може не позначатися на його особистості. Сама цивілізаційна динаміка вимагає формату людини певного типу – здатної вирішувати проблеми, актуалізовані й загострені перебігом суспільного розвитку. Завдяки глобалізації ЗМІ, комп'ютерних мереж та доступності інформдозвілля виникає глобальна мода на певну музику, стиль одягу, поведінку тощо. «На більш високому рівні можна говорити про інтенсивне формування нових моделей і норм поведінки» [180, с. 50]. Описуючи цю ситуацію, М. Князева виокремлює чотири ступені-шаблі культурного модусу: пасивний, споживацьки-розважальний, активно-сприймаючий та креативний.

У масовому суспільстві найпоширенішою і найбільш характерною культурною позицією постає споживацьки-розважальна. Серед її виявів М. Князева наголошує на одному вельми неоднозначному для нашого

культурного життя новоутворенні – своєрідній культурній мутації, котра виникла в надрах інформаційного суспільства і може бути відрекомендована інформоманією, а людина, що несе риси відповідної поведінки, – інформоманом. Інформоманія є побічним продуктом розвитку інформаційних систем і розширення інформаційного простору. Інформоман – це людина, для якої інформація вийшла з берегів своїх природних функцій – знань і орієнтації, ставши самоціллю. Інформація стала метою-в-собі не в свідомості інформомана, а в результаті логіки власного розвитку.

Надмірне споживання інформації характеризується як непомірно великими її обсягами, так і непомірною динамікою, швидкістю надходження. Звідси випливає неможливість засвоєння та переробки отриманої інформації. Як результат – контрпродуктивна культурна активність, за якої процес – все, а мета – ніщо. Ненаситна жага інформації пояснюється мозаїчністю свідомості. Така свідомість не має структури, внутрішньої логіки, стрижня. Вона не може бути завершеною, тому пізнання не приносить відчуття інтелектуального прояснення, не завершується гносеологічним, епістемологічним і екзистенційним катарсисом [123, с. 81].

Сучасна культура постає складним симбіозом взаємодіючих між собою різних підкультурних систем, які за наявності ефективних і надійних каналів комунікації регулюють відносини людей в суспільстві. Вирішальна роль серед цих каналів належить засобам масової інформації. Здатність ЗМІ впливати на соціальний запас знання (П. Бергер і Н. Лукман) завжди використовувалася владними структурами як знаряддя маніпуляції членами суспільства. Ця здатність засобів масової комунікації тим цінніша для владних структур, чим більшою за охопленням є аудиторія ЗМІ, реалізація ідеологічної функції культури здійснюється тим легше, чим гірше освічений і чим більш інтелектуально пасивний об'єкт впливу.

Має рацію М. Маняхіна, зазначаючи, що «панівна нині технологічна культура піддала істотному перетворенню весь життєвий уклад людини. Її



основою є кліше, стереотип, матриця, а найбільш адекватною формою виразу – конвеєрне виробництво, торгівля, комп'ютерний розрахунок – тобто форми, які девальвують і розмивають будь-яку індивідуальність, оригінальність. Людина опиняється в замкненій механістичній системі, яка функціонує за принципом нескінченного самооновлення – заміни старих елементів на нові. У цій системі нове зовсім не обов'язково повинно бути кращим, ніж старе. Ця система породжує такий тип масової свідомості, який основною цінністю вважає споживання нових речей.

Як зазначає Гі дебор, «у всій своїй повноті спектакль є одночасно і результатом, і змістом існуючого способу виробництва. Він не є якимось доповненням до реального світу, надбудовою до нього або декорацією. Це наріжний камінь нереальності реального суспільства. В усіх своїх виявах, чи то інформація або пропаганда, реклама або безпосереднє споживання розваг, спектакль являє собою модель домінативного в суспільстві способу життя. Спектакль – це повсюдне утвердження вибору, який вже був зроблений у виробництві, не кажучи вже про подальше споживання. Форма і зміст спектакля слугують виправданням умов і цілей існуючої системи» [79, с. 370].

Виправданням заміни старого новим і переконанням у перевагах нового опікується реклама. Її основне гасло – «ти повинен жадати і бути жаданим». Саме реклама визначає цінність речі: чим настирливіше повторюється реклама, тим «краще» й «цінніше» вважається річ масовою стереотипізованою свідомістю. Так на зміну мистецтву з його суперцінністю індивідуального і особливого приходять ремесло, яке з часом взагалі змінюється штампуванням, позаяк задовольняти масові потреби може лише масове виробництво цінностей: якщо «Джокондою» я володіти не можу, то можу володіти краваткою, як у Президента, машиною, як у сусіда, сукнею, як у телеведучої. У сучасній культурі споживання саме реклама визначає горизонт потреб людини, формуючи прагнення до нескінченного «оновлення» життя» [171, с. 24].

Як аргументовано доводить Ж. Бодрійяр, смислові акценти дискурс-речей у суспільстві масового споживання формуються та істотно посилюються рекламою. Реклама не лише інформує про ціннісно-смисловий зміст дискурс-речей, а й управляє процесом смислопородження і смислоспоживання. У сучасному суспільстві рекламний дискурс перетворився у владну силу, яка, з одного боку, визначає пріоритети масового споживання, маніпулює громадською свідомістю, а з іншого боку, в силу свого нав'язливого характеру викликає в аудиторії реакцію спротиву: «Рекламний дискурс призводить до стану розгубленості не менше, ніж переконує, тому споживач якщо й не набув імунітету по відношенню до його повідомлень, то, щонайменше, відчувається досить вільно щодо них» [38, с. 179]. Дискурсу реклами притаманний специфічний тип мови, ключовим поняттям якого є «марка». У межах цієї мови, зазначає Ж. Бодрійяр, відбувається «диво психологічного ярлика», яке засобами підсвідомого впливу нав'язує споживання тих чи інших цільових орієнтирів (споживчих акцентів) дискурсу.

В суспільстві масового споживання особливого значення набуває мова реклами, що має ознаки владного дискурсу, який керує психологією іміджевого споживання. Бодрійяр здійснив смислову ревізію поняття «споживання», акцентуючи увагу на його причетність до знакових систем, до світу дискурсів: «Споживання – це не матеріальна практика і не феноменологія «достатку»; воно не визначається ні їжею, яку людина їсть, ні одягом, яку носить, ні машиною, в якій їздить, ні мовним чи візуальним змістом образів і повідомлень, а лише тим, як все це організовується в знакову субстанцію: йдеться про віртуальну цілісність речей і повідомлень, що утворюють дискурс. Споживання є діяльністю систематичного маніпулювання знаками» [38, с. 213].

Споживання – невід'ємна складова частина символічного обміну, основним предметом якого постають знакові системи (символічні форми). Основним каталізатором та інтегратором символічного обміну є дискурс маркетингу, який мобілізує рекламний дискурс та інші дискурси масової

комунікації. У дискурсі маркетингу відбувається злиття економічних, політичних та медійні владних ресурсів. Дискурс масмедіа є найпотужнішим елементом системи маркетингового дискурсу. Цю тезу Ж. Бодрійяр формулює наступним чином: «Упродовж XIX – XX століть політична й економічна практика все більше гомогенізувалася в єдиному типі дискурсу. Пропаганда і реклама злилися в єдиному процесі маркетингу і мерчендайзингу речей та ідей, котрі оволодівають масами. Така мовна конвертація між економікою та політикою характерна для суспільства, в межах якого реалізується «політична економія». Але водночас це також кінець політичної економії, оскільки обидві сфери взаємно скасовуються в зовсім іншій, медіативній реальності (гіперреальності)» [38, с. 138].

Культура є складним симбіозом взаємодіючих між собою різних підкультурних систем, які за наявності ефективних і надійних каналів комунікації регулюють відносини людей в суспільстві. Вирішальна роль серед цих каналів належить засобам масової інформації. Функції ЗМІ та масової культури тісно взаємодіють, багато в чому дублюються, регулюючи соціальне життя суспільства. Засоби комунікації увиразнюють модель реальності, а сама комунікація є одним з визначальних складових сучасного суспільства. Формуючи інформаційний простір, саме ЗМІ в наш час є найбільш ефективним інструментом формування ціннісних орієнтацій суспільства.

Особливостями сучасної ситуації є динамізм, нерівномірність, суперечливість розвитку суспільства. Люди все більше втрачають почуття критеріальної визначеності. Нове життя для свідомості пересічної людини є джерелом тривоги і водночас нових шансів. Зрештою, в кожному випадку людина постає перед необхідністю розв'язання проблеми адаптації до нових умов життя. Види адаптації бувають різними: екологічна, професійна, соціальна.

Масова культура і засоби масової інформації забезпечують соціалізацію і вітальність людини в умовах складного середовища сучасного суспільства,

навчаючи новим соціальним ролям і цінностям, способам регуляції поведінки та діяльності в суперечливій і неоднозначній обстановці, допомагають впоратись із конфліктними ситуаціями.

Масова культура є виразним атрибутом масової свідомості й імперативом суспільства масового споживання. Хоча його сутнісні сегменти й особливості досліджені багатьма представниками філософської думки кількох попередніх десятиліть, однак чимало аспектів досі залишаються на периферії дослідницької уваги. Насамперед йдеться про історичні типи і закономірності еволюціонування масової культури, про взаємозумовленість масової культури та соціумів різних типів.

У сучасному суспільстві, яке динамічно розвивається і позначене високим рівнем соціальної стратифікації, масова культура стає механізмом соціалізації і починає виконувати ціннісно-орієнтаційні функції. В постіндустріальному суспільстві вплив на масову свідомість здійснюється за допомогою комунікативних технологій, у тому числі мережевих, що дозволяють прямолінійні стратегії влади замінити прихованими, неявними, а «управління» – «спокусою» (Ж. Бодрійяр) або «машинами бажання» (Ж. Дельоз, Ф. Гваттарі).

На думку Ж. Бодрійяра, в постіндустріальному суспільстві формується гіперреальність, в межах якої ринкова економіка втрачає свої визначальні функції, поступаючись місцем економіці бажань і символічного обміну. Для ринкового успіху товару (незалежно від того, чи йдеться про якусь річ, твір мистецтва чи соціально-значущу інформацію) використовуються техніки спокуси, які прийшли на зміну домінуючим у минулому технікам відкритого підпорядкування як їх soft-версії. Сутність і цілі зваблювання мас у сучасному суспільстві були комплексно окреслені Ж. Бодрійяром у праці «Спокуса» [39].

Очевидно не потребує розлогої аргументації теза, згідно з якою в епоху постмодерну масова культура стає найпотужнішим інструментом спокуси. Цей тип культури постає новою системою управління і маніпулювання свідомістю,

інтересами і потребами, споживчим попитом, ціннісними орієнтаціями, поведінковими стереотипами і т. п., що в кінцевому рахунку прирівнюється до репрезентації її ідеологічної і соціально-політичної лояльності існуючому режиму.

Ідейно-світоглядна функція масової культури полягає в її здатності навіювати споживачам погляди, ідеї і уявлення, котрі конструюють розуміння навколишньої дійсності. Сучасний індивід, навіть будучи дуже освіченим, залишається фахівцем лише в якійсь окремій сфері. В інших галузях йому потрібен постійна допомога коментаторів, інтерпретаторів, вчителів, журналістів, рекламних агентів та інших «гідів», які допомагатимуть йому долати безмежний простір інформації про суспільні події, культурні новації, альтернативи розвитку тощо. Крім того, «людям потрібен якийсь засіб, що знімає надмірну психічну напругу, котра є результатом масованого інформаційного впливу, а також редукує складні інтелектуальні проблеми до рівня простих дуальних опозицій, надаючи індивіду можливість відпочити від соціальної відповідальності й особистісного вибору. Реалізатором таких потреб і стала масова культура» [312, с. 143].

Владні структури пристосовують масову культуру до потреб свого владарювання засобом вироблення відповідних ціннісних орієнтирів-преференцій, уніфікації свідомості, виправдання існуючої економічної і політичної реальності тощо. Чимало науково-орієнтованих текстів масової культури містять ідеологічно акцентовані коментарі, котрі ілюструють, наскільки масовизована «наука» маркована, детермінована соціальним середовищем. У наш час будь-яка випадковість у виборі маскультуом пізнавальних стратегій постає «інвентаризованою, класифікованою і розчленованою; відтак, з'являється можливість нею управляти (у чому й полягає реальне завдання системи як на соціо-економічному, так і на приватному рівні)» [38, с. 157].

Переклад будь-якого спеціалізованого знання на повсякденну мову не може перебувати поза контролем влади. Масова культура реалізує свою трансляційну функцію у межах прийнятного для владних структур тренду. Цей сценарій коректно було б назвати «спокуюванням мас засобом інформаційних повідомлень». Він виробляється правлячими політичними та економічними структурами, відіграє важливу роль в сучасну епоху, коли механізми управління суспільством зазнають трансформації від відкритого насильства до прихованого спокування. Метою новітнього спокування мас є забезпечення стабілізації суспільства шляхом надання загальних знань його членам і формування у свідомості мас ідеологічно вигідної владним структурам картини світу.

Доречність вживання в даному контексті терміна «спокуюванням мас засобом інформаційних повідомлень» визначається тим, що маси не можуть спонтанно цікавитися складними досягненнями науки й техніки: їхнім пізнання треба належним чином скеровувати, цікавість – збуджувати, інтерес до науки – стимулювати. Спокування знанням – специфіка реалізації трансляційної функції масової культури в епоху популяризації науки, здійснюваної провідними представниками академічної науки. Однак при аналізі емпіричного матеріалу виявляється, що сучасна масова культура, як правило, реалізує свою трансляційну функцію шляхом «профанації» науки. Відбувається це через відсутність у мас схильності до інтелектуальної рефлексії і намірів отримати адекватне уявлення про навколишній світ, а також у результаті зниження рівня професіоналізму «перекладачів» спеціалізованого наукового знання, небажання виробників маскульту фінансувати якісну науково-популярну продукцію.

Методи і цілі «спокуювання знанням» тотожні методам і цілям просування на ринку будь-якого товару чи послуги. Це дозволяє спроектувати змальовану Ж. Бодрійяром у праці «Система речей» фундаментальну сутність рекламних технологій на процес трансляції спеціалізованого знання масовою культурою.

У функціонально-інструментальному аспекті сучасна культура надзвичайно багатоманітна. Ця особливість з'ясовує, чому її позначають багатьма термінами: глобальна, мозаїчна, популярна, елітарна, симуляційна... Втім, найбільш адекватним понятійним відповідником сучасної культури є її масовість, адже культура суспільства масового споживання апріорі не може не бути масовою.

Культура рубежу XX–XXI століття відзначається появою низки нових особливостей і розвивається у рамках якісно нової парадигми. Тому сьогодні є нагальна потреба в інтенсивній філософській рефлексії сучасної культури, визначення її основних характеристик тощо. Культура рубежу XX–XXI століття є важливою складовою сучасної інформаційної цивілізації, виражає її сутність і є тісно взаємопов'язаною з нею.

Період кінця XX – початку XXI століття – це епоха становлення глобальної культури. Відбулася велика соціальна революція, причинами якої є колосальні зміни форм, способів і стилів життя людини. Індивід почав отримувати величезну кількість інформації засобами електронного зв'язку і масової комунікації, змінилися кількість, форма і зміст соціальних контактів. Приміром, якщо перший концерт П. Чайковського в США у квітні 1981 р. в Карнегі-хол слухали не більше 2000 тисяч людей, перший виступ у США рок-групи «Бітлз» у лютому 1964 року у тій самій залі завдяки телебаченню – 73 млн. людей, то в наші дні завдяки супутниковому телебаченню аудиторію деяких концертів складають понад мільярд мешканців нашої планети.

Як зауважує О. Дробішева, «Масова культура є формою функціонування суспільної свідомості, адекватною основним параметрам доби» [87, с. 94]. Якщо К. Ясперс відрекомендував масове мистецтво «занепадом суті мистецтва» [330, с. 112], то Ж. Бодрійяр наполягав, що всі сфери сучасного мистецтва «входять у фазу симуляції» [37, с. 78-79].

Мозаїчність, фрагментарність та стилістична розірваність (чи пак – несумірність) стали однією з провідних тем і принципів творення об'єктів як

художньої культури (додекафонічна музика, постмодерністський роман), так і сучасної філософії (шизосуб'єкт Дж. Дельоза і Ф. Гваттарі).

З появою нових форм комунікації закономірно сформувався новий тип культури. А. Моля відрекомендував сучасну культуру мозаїчною: «У наш час знання генеруються з розрізнених уривків, пов'язаних простими, здебільшого випадковими відносинами близькості за часом засвоєння, співзвучністю та асоціацією ідей... Ми будемо називати цю культуру «мозаїчною», бо за своєю сутністю вона є випадковою, складеною з безлічі дотичних фрагментів. Тут нема точок відліку, жодного по-справжньому загального поняття, зате є багато понять, які володіють значною вагомістю (опорні ідеї, ключові слова і т.п.). Ця культура вже не є основному продуктом університетської освіти, тобто якоїсь раціональної організації; вона – результат перманентного впливу на нас безладного потоку випадкових відомостей, від яких в пам'яті залишаються лише скороминущі враження та уривки ідей» [187, с. 45]. Мозаїчність, фрагментарність і розірваність стали однією з провідних тем і принципів творення об'єктів художньої культури (додекафонічна музика, постмодерністський роман) і сучасної філософії (шизосуб'єкт Дж. Дельоза і Ф. Гваттарі).

Терміном «мозаїчна культура» характеризується не сучасна культура взагалі, а її «таблиця, спроектована на «екран» індивідуальної свідомості» (в термінах А. Моля). Культуру в цілому французький дослідник інтерпретує «інтелектуальним «оснащенням», яким володіє кожна окрема людина в той чи інший момент, а також структурою знань, якою індивід володіє як член певної соціальної групи» [187, с. 46]. В цьому сенсі «мозаїчна культура» – майже те ж саме, що й «мозаїчна свідомість».

Прихильники постмодернізму часто і доволі аргументовано відрекомендовують сучасний соціум «невдоволеним суспільством» («dissatisfied society»). Це поняття віддзеркалює специфіку сучасного суспільства в контексті виробництва потреб, їх сприйняття, поширення і



задоволення вимог, обумовлених ними. Як не дивно, все більш посилювана динаміка виробництва і задоволення потреб лише посилює загальну невдоволеність, незалежно від ступеня задоволення тієї чи іншої потреби. Сама ж невдоволеність постає потужним мотиваційним фактором функціонування сучасного суспільства. Як слушно зазначав П. Бергер, тенденції де міфологізації, десакралізації і секуляризації призводять до тотального поширення «нудьги світу без Бога». За таких обставин особливої актуальності набуває аспект смислів, цінностей, ідей та ідеалів, спроможних виконувати функцію духовних основ, фундаменту ефективних суспільних інфраструктур.

Ще М. Вебер зауважив, що ми живемо в епоху невизначеності, розчарування і втрати ілюзій. Секулярні ідейно-політичні конструкції, утопії і релігійні вчення минулих епох значною мірою перестали виконувати функцію мобілізаційних ідеалів. Вони або вичерпали себе змістовно, або зазнали аргументаційного банкрутства, або істотно ослабли на рівні суспільного праксису. Величні проекти, табу і візії більше не надихують і не викликають страху. Вони втратили дієздатність з причин ледве не тотальної байдужості до них. Під знак питання поставлена сама можливість і доречність будь-яких ідейно-програмних та політико-ідеологічних побудов у якості мобілізаційних ідеалів.

Сучасний статус-кво у зазначеній сфері характеризується превалюванням імпровізації та фрагментарності, відсутністю аргументаційно переконливої концептуалістики і загалом виразної артикульованості. Як наслідок – посилюється тренд невизначеності, непередбачуваності й випадковості як локальних, так і глобальних процесів. Це пояснюється тим, що позбавлені виразних ідейних основ, глобальні тенденції породжені поєднанням багатьох соціокультурних, економічних факторів, різні комбінації яких, власне, й викликають суперечливі та непередбачувані ситуації. Безліч прихованих аспектів зумовлюють невизначеність наслідків, котрі в сукупності істотно

посилюють конфліктний потенціал як у межах окремих суспільств, так і між різними народами, культурами, конфесіями тощо.

Принциповим є питання про часові межі формування та функціонування масової культури. Той факт, що масовидні форми певною мірою мали місце в різні історичні періоди, не дає достатніх підстав для того, щоб надавати масовій культурі статусу перманентного атрибуту культурно-історичного розвитку людства. У своєму дослідженні ми виходимо з генеалогічного зв'язку масової культури з новітніми комунікаційними технологіями, тому її часові параметри обмежуються XX століттям і сьогоденням.

Джеймс Пол Джи стверджує, що ігри мотивують гравців продумувати стратегії для досягнення своїх цілей та впевнено їх досягати збирати, аналізувати, поєднувати дані, тримати в голові велику кількість чинників, дотримувати баланс між короточасними і довготривалими задачами. Цим дослідник ставить під критику думку більшості, що сучасна культура може призвести до найбільш гіршої лінії розвитку людства, яке стосується отупіння і деградації суспільства під впливом популярної культури.

Стівен Джонсон у книзі «Усе погане добре для вас: як нинішня популярна культура справді робить нас розумнішими» доводить, що сучасна культура як телебачення, так і комп'ютерні ігри, на відміну від поширеної думки, не отупляють глядача, а навпаки, загострюють наш розум. Джонсон нагадує, що за банальними сюжетами комп'ютерних ігор знаходяться складні проблемні завдання, для успішного виконання яких треба слідкувати за десятками різних параметрів і контролювати їх; а для того щоб розуміти, що відбувається у телевізійних серіалах треба тримати в пам'яті ті ж десятки сюжетних ліній, зв'язків між персонажами, їхню історію тощо. Теорія Джонсона полягає в твердженні, що популярна культура стала більш інтелектуальною, вона покращує суспільство, продукуючи нові тренди і ідеї. Він виступає проти сприйняття популярної культури, як такої, що морально розкладає суспільство і

є чинником його деградації. Він оспорує даний припис, хоча не поспішає робити висновок, що вона стала вищою за традиційну культуру [351, с. 132].

Дослідник відстоює позицію значущості сучасної поп-культури. Він стверджує, що привабливість відеоігор полягає не у змісті (насильство чи/та сексуальність), а в «структурі» відеоігор, які стимулюють певні центри головного мозку [351, с. 38]. Також він наполягає, що сучасне телебачення і фільми скоротили число «flashing arrow» (метафорична назва прийому, який використовується у фільмах для залучення певного об'єкта чи ситуації, що використовуватимуться пізніше для розвитку сюжету). Це дозволяє аудиторії зрозуміти сюжет і вимагає від глядачів більшої пізнавальної роботи, зосередження уваги на деталях задля розуміння сюжетних перипетій.

Про феномен масової культури як про основний спосіб існування культури в постіндустріальному суспільстві дає підстави стверджувати тотальність поширення масової культури, яка охопила практично всі сфери діяльності людини, а також перманентне збільшення числа носіїв її цінностей. Масова культура постає специфічним способом освоєння дійсності і адаптації до неї. В умовах постіндустріального «масового суспільства» це виявляє себе у вигляді явища, котре характеризує специфіку виробництва і поширення культурних цінностей. Основними особливостями масової культури є орієнтація на смаки і потреби «середньостатистичної людини», комерційний характер, тісний зв'язок зі ЗМІ як основним каналом трансляції і споживання її цінностей. Володіючи власним знаковим кодом, масова культура створює символічну надбудову над реальністю, яка багатьма сприймається як справжня реальність чи її повноцінний заміник.

Спримітивізоване тлумачення маскультури природного і соціального середовища легко сприймається і засвоюється масовизованим індивідом, який, як правило, здебільшого не схильний до тривалого і складного пошуку істини. Таке «полегшене засвоєння» допомагає зберегти в умовах інформаційного вибуху психологічне, духовне і навіть фізичне здоров'я. Маскульт знімає

болісну для індивіда маси проблему особистісного вибору, надаючи можливість делегувати прийняття рішень щодо істинності чи хибності отриманої через ЗМІ інформації різним коментаторам.

Крім того, масова культура фактично виконує функцію плацебо-ефекту, надаючи індивіду можливість почуватися обізнаним і «сучасним». Відбувається самоствердження суб'єкта пізнання, набуття ним почуття власної значущості, частково компенсуються збитки, спричинені комплексом неповноцінності як результату того, що на підсвідомому рівні індивід підозрює про свій невисокий світоглядно-інтелектуальний рівень.

Особливостями сучасної ситуації є динамізм, нерівномірність, суперечливість розвитку суспільства. Люди втратили почуття критеріальної визначеності. Лавиноподібне наростання новацій для свідомості пересічної людини є джерелом тривоги і водночас нових перспектив. Людина постає перед необхідністю розв'язання проблеми адаптації до нових умов життя. Види адаптації бувають різними: екологічна, професійна та соціальна. Засоби масової інформації сприяють соціалізації людини в складних умовах сучасності, навчаючи дієвим способам регуляції життєдіяльності в суперечливій і динамічно мінливій обстановці, допомагають впоратись із конфліктними ситуаціями. Втім, виникає питання вартості таких світоглядних, онтологічних і психологічних «амортизаторів»: чи не занадто велику ціну ми сплачуємо за такий плацебо-ефект? Зрештою, виникає ще більш сакраментальне питання: а чи маємо ми вибір?

У передмові до другого видання «Сутності християнства» Л. Фейєрбах аргументовано зазначав: в нашу епоху, коли на відміну від реальної речі віддають перевагу її образ воліють речі, коли місце оригіналу заступає копія, місце дійсності – уявлення, а місце буття – його видимість, лише ілюзія має статус святості. Істина ж профанована. Більше того, святість зростає в тій мірі, в якій зменшується істина, а ілюзія при цьому зростає таким чином, що вищий ступінь ілюзорності являє собою вищий ступінь святості.

Маскульт – культура акцентовано споживча: вона спокушає засобом компенсованих бажань, спонтанних імпульсів, сублімованих сексуальних потреб тощо. У постіндустріальному суспільстві вплив на масову свідомість здійснюється за допомогою комунікативних технологій, у тому числі мережевих. Це дає змогу замінити прямолінійні стратегії влади прихованими, неявними, а «управління» – «спокусою» (Ж. Бодрійяр) або «машинами бажання» (Ж. Дельоз, Ф. Гваттарі). У наш час відбувається прискорена зміна маніпулятивних механізмів масової культури: вона все частіше відмовляється від акцентованих технологій влади на користь прихованих, латентних soft-засобів досягнення мети, що дає підстави її adeptам стверджувати про «демократичність масової парадигми».

Переконаливою аргументацією позначений концептуальний наголос Е. Морана: «Ми потребуємо демократії розуму, а не демократії суспільства масового споживання, яке призводить до регресу демократії внаслідок блокування виходу ключових питань цивілізації на рівень політичної свідомості» [188, с. 72].

З позицій сучасного статус-кво слід зазначити, що прототип майбутньої єдиної світової культури вже існує і ним є так звана західна масова культура. Це є, по-суті, перший тип культури, який поширився на весь світ. Причиною того, що сьогодні, власне, західна (перш за все американська) культура здобула статус всесвітньої, на нашу думку, лежать на поверхні. Нею є насамперед економічна могутність Сполучених Штатів, завдяки якій вони отримали можливість донести свою культуру до всього світу. Ще однією причиною є те, що на цю культуру є попит, який – відповідно – вдовольняється адекватною пропозицією.

На перспективні думки щодо майбутнього глобальної культури можна натрапити в зарубіжних авторів. Зокрема, В. Табачковський у статті «Гуманізм та проблема діалогу культур» навів тезу Р. Уїлка про те, що «глобальна культура постає структурою спільних відмінностей... Структури та концепції на

кшталт прав людини, ідеалів краси чи організаційних принципів набувають усесвітнього поширення. Проте, їхнє втілення, застосування на практиці може мати безліч варіантів» [267, с. 19].

Виразним цільовим орієнтиром постає ціннісна система масової свідомості, яка вочевидь потребує істотної корекції, якомога більш гармонійного узгодження її трансформації з логікою становлення інформаційного суспільства. При цьому не слід відмовлятися від фундаментальних основ національної духовної традиції. Ціннісна система новітнього гатунку має віддзеркалювати органічну національну духовність. Лише в цьому разі вона стане на заваді деформації національної системи цінностей і руйнуванню соціокультурної спадкоємності.

### **Висновки до третього розділу**

Суспільство масового споживання – це той змістовний маркер сучасного соціуму, який ніхто з дослідників не ставить під сумнів. Причина такого консенсусу пояснюється тим, що суспільство масового споживання має чимало структурних складових, які забезпечують йому саме такий статус. Йдеться про глобальну взаємодію, мегатренди розвитку, масову культуру, засоби масової інформації і, звичайно ж, людину маси, яка є не лише квінтесенцією інших структурних компонентів суспільства масового споживання, а й набуває ознак спонукального чинника явищ і процесів, в основі яких лежить масовий ефект.

Сучасний індивід, навіть будучи доволі освіченим, залишається фахівцем лише в окремій сфері (максимум – у кількох сферах). В інших галузях він об'єктивно потребує «інформаційних навігаторів» у формі коментаторів, інтерпретаторів, аналітиків та рекламних агентів, які дозволяють оперативно зорієнтуватися в безмежному просторі інформації про суспільні події, господарсько-технічні тенденції, соціокультурні новації і тренди, альтернативи розвитку тощо.

Основним транслятором нового виду культури стали сучасні засоби масової комунікації. Кінематограф, Інтернет, популярна література заповнили дозвілля людини і набувають усе більш вирішального впливу на свідомість людей. Образи популярної культури увійшли в наше життя, захоплюють пересічного індивіда в комунікативні практики на всі рівнях, в інтригуючу гру, яка надає сучасному соціуму все більш виразних ознак «суспільства театру» (І. Гофман).

Комунікативні засоби увиразнюють модель реальності, тому комунікація є одним з визначальних складових сучасного суспільства. Особливого значення набувають засоби масової інформації. Саме ЗМІ, які формують інформаційний простір, сьогодні є найбільш ефективним, дієвим способом формування ціннісних орієнтацій суспільства.

Масова інформація і масова культура є фундаментом становлення і розвитку інформаційного суспільства. Їх взаємодія (заснована на загальних правилах, відносинах, цінностях і нормах функціонування в соціальному середовищі) багато в чому зумовлюють функціонування і розвиток суспільства в цілому.

Змістовному рельєфу інформаційного суспільства притаманні як позитивні (швидке зростання технологічної складової цивілізації), так і негативні (висока залежність від інформації) тенденції. В усякому разі, споживання інформації ставить суспільство і практично кожного індивіда в стан безпрецедентної залежності від інформаційного простору. За допомогою сучасних інформаційних технологій це може бути використано для досягнення найширшого діапазону світоглядних, соціальних, політичних, економічних, духовно-культурних та інших цілей. В результаті нові умови розвитку інформаційної цивілізації породжують нові проблеми суспільного життя й кидають нові виклики, на які слід дати адекватну відповідь філософській сфері життєдіяльності.

Мегатренд масовизації і стандартизації культури, який Еліас Канетті та Хосе Ортега-і-Гассет критикували як загрозу гуманізму та майбутньому всього суспільства, а Роберт Музіль відрекомендував небезпекою «людини без властивостей», нині сприймається як соціальна норма і навіть як взірець для наслідування: не людина привласнює, інтеріоризує елементи зовнішнього світу, а саму людину «привласнює» новітня культурна індустрія. Це простежується на рівні стереотипних вердиктів: успішна жінка користується лише такою косметикою, мужній чоловік палить тільки такі цигарки і вживає саме таке віскі, молодь віддає перевагу винятково цьому (а не іншому!) спортивному бренду.

Гіпердинаміка соціальних ролей, ідентичностей та Я-образів, яка притаманна номадичному індивіду, призводить не стільки до утвердження множинної ідентичності, скільки до втрати ідентичності як такої. Індивід, який прагне стати «всім», зрештою стає ніким. «Всеядність» інтеріоризації, готовність оперативно засвоїти будь-який світоглядний, аксіологічний, етичний та стилістичний призводить до розмивання демаркації між внутрішнім та зовнішнім, приватним та публічним.

У XX столітті вільний ринок значною мірою переродився в деградуючий економічний механізм. Можна виокремити щонайменше три генеалогічно зумовлені причини руйнування вільного ринку: по-перше, він суттєво деформується внаслідок державної регламентації промисловості й торгівлі; по-друге, він призводить до фатального протиріччя – необмеженого зростання виробництва, яке ігнорує обмеженість ресурсів Землі; по-третє, «моральні правила», що лежать в основі ринкової економіки, мають неекономічне походження, що тягне за собою фатальні колізії. В результаті комплексної взаємодії цих факторів до кінця XX століття парадигма вільного ринку поступилася місцем парадигмі масового споживання, в межах якої ринкові відносини хоч і залишаються в силі, але грають вже аж ніяк не першу скрипку.



## ВИСНОВКИ

Підсумки дисертаційного дослідження підбито у таких положеннях.

1. Ніщо не відображає сутність сучасного суспільства виразніше, ніж змістовний маркер «масове». Зрештою, елемент маси постає невід'ємним атрибутом і навіть імперативом кожної системи соціокультурної дійсності. Більше того: маса і суспільство – суть тавтологія. Однак, будучи породженням, атрибутом і навіть імперативом соціального, маса в результаті спонтанного, латентного, генетично закладеного в ній експансіонізму, з часом поглинає соціальне, паралізує його сутнісні функціональні механізми, загрожує онтологічному суверенітету соціального, ставить під сумнів саму буттєву фактичність, достовірність соціального.

2. Між соціокультурною динамікою та фактором мас існує корелятивна взаємозалежність: якщо в доіндустріальні епохи суспільство було генератором мас, вбачаючи в них ключовий ресурс свого функціонування, то попередні два століття минули під знаком оберненої детермінативної піраміди – маси набувають виразних суб'єктних ідентитетів, щоразу більше визначаючи буттєві пріоритети суспільства в найрізноманітніших сферах.

3. Людина-індивід та людина-маса – це два принципово різних явища. Цю різницю можна стисло і ємно підсумувати таким чином: якщо *індивіда переконують*, то *масі навіюють*. Масову людину характеризують дві основні риси: нестримне зростання життєвих потреб і перманентні намагання полегшити своє життя. Масу найбільше цікавить власний добробут і найменше – джерела цього добробуту.

Індивід у натовпі – це піщинка в масі інших піщинок. Якими б не були індивіди, що складають масу, їх перетворення в натовп достатнє для того, щоб вони опинились під впливом «колективного без свідомого» чи то «колективної душі» (К. Г. Юнг, Г. Лебон), яка змушує їх відчувати, думати і діяти інакше, ніж думав, діяв і відчував би кожен з них поодиноці, окремо. У колективній душі

інтелектуальні здібності індивідів і загалом їхня індивідуальність зникають; різнорідне тоне в однорідному, гору беруть несвідомі якості.

Колективне безсвідоме дозволяє людям спілкуватися безпосередньо, оминаючи «блокпости» свідомості. Його природа позаособова; воно успадковується, а не розвивається, а якщо й розвивається, то не на індивідуальному, а на колективному рівні. Як резюмував К. Г. Юнг, колективне безсвідоме – це світ по той бік свідомості: на рівні безсвідомого людина вже (чи пак – ще) не є чітко вираженою індивідуальністю, особистістю.

4. Ключовою особливістю натовпу є його готовність бути об'єктом, реципієнтом навіювання. Навіяна ідея оперативно передається всім, а опанувавши натовпом, прагне виразитися в дії. Оскільки ж для натовпу неймовірного не існує в принципі, то зникають перепони на шляху реалізації практично будь-яких ідей. Гіпертрофована чуттєвість призводить до того, що натовп не знає ні сумнівів, ні коливань. Сила почуттів натовпу збільшується внаслідок відсутності відповідальності: впевненість у безкарності тим сильніша, чим більший натовп, а усвідомлення чисельної могутності спонукає виявляти такі почуття й здійснювати такі дії, які неможливі для окремої людини. Судження натовпу практично ніколи не є результатом всебічного обговорення. Хто володіє мистецтвом справляти враження на уяву натовпу, той володіє мистецтвом управляти ним.

До переліку характерних ознак натовпу належать такі: імпульсивність, дратівливість, нездатність обмірковувати, відсутність рефлексії і критики, перебільшена чуттєвість і т. ін., які спостерігаються в істот, що належить до нижчих форм еволюції. Таким чином, стаючи часткою натовпу, людина фактично спускається на кілька щаблів нижче сходами цивілізаційного становлення.

5. Масова культура перетворилася з продукту функціонування мас на повноцінного суб'єкта, інструмент, спонукальний чинник, практика функціонування якого призводить до ще більшої масовизації суспільства.

Підвищенням ролі й розширення функціонального діапазону масової культури пов'язані передовсім зі збільшенням числа суб'єктів історичної діяльності, які є носіями цінностей цього типу культури. Стрімкий розвиток науки й техніки, котрі призвели до трансформації суспільства в постіндустріальне й інформаційне, вплинули й на масову культуру, яка в наш час претендує на монопольний статус.

6. Основними функціями масової культури слід визнати адаптаційну, комунікативну, соціалізуючу, рекреаційну, ідеологічну, ціннісно-орієнтаційну. Однак найбільш виразною функціональною складовою масової культури є її органічна здатність здійснювати уніфікацію людської суб'єктивності, створювати ілюзію нівелювання відмінностей між людьми і універсальності всіх проблем, з якими має справу людина.

Тексти масової культури мають міфологічну етиологію, яка простежується на прикладі нерелексії, безальтернативності, стереотипності, клішованості, реактивації архетипного потенціалу і апелювання до сфери колективного несвідомого. За великим рахунком, масова культура постає сучасною міфологією з усіма її атрибутами і функціями, а картина світу, притаманна сучасній масовій свідомості, свідчить про домінування міфологічного світовідчуття.

Масова культура істотно трансформує мислення, котре набуває ознак поверховості, здатності «ковзати» по поверхні значних інформаційних площ і сприймати значні обсяги інформації, однак без її ґрунтового осмислення і критично-релексійного засвоєння. Це «кліпове», образне мислення постає імперативом сучасності.

7. Той факт, що масовидні форми в тій чи іншій мірі були притаманні різним історичним періодам, не дає достатніх підстав розглядати масову культуру в якості перманентного атрибута культурно-історичного розвитку людства. Більш коректним і аргументаційно переконливим слід визнати тезу про те, що масова культура є специфічним соціокультурним феноменом,

котрий виникає на певному щаблі розвитку суспільства. До її основних характерних ознак відноситься генеалогічний зв'язок із засобами масової комунікації та інформаційними технологіями.

Масова культура відіграє провідну роль у системі культури постіндустріального суспільства, а масова людина набула монопольного статусу універсального арбітра, до якого апелюють політики, ЗМІ, реклама. Саме масова людина легітимізує, канонізує і освячує будь-яке сучасне явище, тенденцію і трансформацію.

8. Сучасні ЗМІ не стільки відображають реальність, скільки формують уявлення про реальність, генеруючи громадську думку і спрямовуючи її в напрямку певних світоглядно-аксіологічних, споживацьких та стереотипних трендів. Будучи де-факто монополістами в інтерпретаційній сфері масової свідомості, сучасні ЗМІ можуть скинути з п'єдесталу значущості будь-які фактичні показники, надавши вирішального значення навіть незначним факторам і невиразним тенденціям.

9. Пізнання, здійснюване в рамках масової культури, є привабливим для мас з низки причин. Зокрема, «полегшена» інтерпретація маскультури змістовної ієрархії повсякденності компліментарно сприймається і засвоюється масовизованим індивідом, який здебільшого не схильний до тривалого і складного пошуку істини.

Попри очевидні недоліки, таке «полегшене засвоєння» водночас має і деякі переваги: зокрема, будучи адаптованим до потреб середньостатистичного індивіда, воно допомагає йому зорієнтуватись в умовах інформаційного пресингу. Крім того, маскульт знімає болісну для індивіда маси проблему особистісного вибору, надаючи можливість делегувати прийняття рішень щодо істинності чи хибності отриманої через ЗМІ інформації різним коментаторам.

10. На відміну від спеціалізованої (високої, елітарної) культури, яка завжди була орієнтована на інтелектуальну, мислячу публіку, масова культура свідомо орієнтується на «середній» рівень масових споживачів. Головним

каналом поширення масової культури є сучасні засоби комунікативної техніки (книгодрукування, преса, радіо, телебачення, кіно, відео- та звукозаписи).

Сучасні знання, норми, культурні зразки та смисли виробляються майже виключно в надрах високоспеціалізованих сфер соціальної практики і засвоєні відповідними фахівцями. Для основної ж маси населення мова сучасної спеціалізованої культури складна для розуміння. Суспільству потрібна система засобів смисловим адаптації, «перекладу» трансльованої інформації з мови високоспеціалізованих галузей культури на рівень повсякденного розуміння, «розтлумачення» цієї інформації масовому споживачеві.

В умовах зростаючої спеціалізації знання і ускладнення його знакових кодів чимало сфер високої, елітарної культури (художньої, наукової, філософської) залишаються недоступними для більшості людей. Їх основи в спрощеному вигляді формулює масова культура, котра володіє особливою системою засобів смислової адаптації. Ця здатність масової культури здійснювати зв'язок між повсякденним та спеціалізованим знанням стала на рубежі XIX – XX століть однією з причин її появи.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Абишева А.К. О понятии «ценность» // Вопросы философии. – 2002. – № 3. – С. 139–148.
2. Абрамов С.С. Неявная субъективность. – Томск: Изд-во Томского ун-та, 1990. – 208 с.
3. Автономова Н.С. Миф: хаос и логос // Заблуждающийся разум? : Многообразие вненаучного знания. – М. : Политиздат, 1990. – С. 30–57.
4. Адорно Т. В. Проблемы философии морали. – М.: Республика, 2000. – 239 с.
5. Альгин А.П. Риск и его роль в общественной жизни. – М.: Мысль, 1989. – 189 с.
6. Ананьев Б.Г. Человек как предмет познания. – СПб.: Питер, 2001. – 288 с.
7. Анисимов С.Ф. Духовные ценности: производство и потребление. – М.: Мысль, 1988. – 255 с.
8. Анисимов С.Ф. Теория ценностей в отечественной философии XX века // Вестник МГУ, сер. 8, Философия. – 1994. – №4. – С. 34–42.
9. Анкерсмит Ф.Р. Возвышенный исторический опыт / Ф. Р. Анкерсмит; пер. с англ. А. А. Олейникова и др. – М.: Европа, 2007. – 609 с.
10. Арндт Х. Массы и тоталитаризм // Вопросы социологии. 1992. – Т. 1. – № 2. – С. 24–31.
11. Арон Р. Введение в философию истории / Арон Р. Избранное: Введение в философию истории. – М.; ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2000. – 543 с.
12. Арон Р. Эссе о свободах: «Универсальной и единственной формулы свободы не существует» / ПОЛИС (Политические исследования). – 1996. – № 1. – С. 128–137.

13. Аршинов В.И., Свирский Я.И. От смыслопрочтения к смыслопорождению // Вопросы философии. – 1992. – №2. – С. 145–152.
14. Байбурин А.К. Ритуал в системе знаковых средств культуры // Этнознаковые функции культуры. – М.: Наука, 1991. – С. 43–58.
15. Баксанский О.Е. Аксиологическая революция З. Фрейда // Жизнь как ценность: Сб. ст. / Отв. ред. А.В. Фесенкова. – М.: Б.и., 2000. – С. 81–93.
16. Бард А., Зодерквист Я. Нетократия. Новая правящая элита и жизнь после капитализма. – СПб.: Стокгольмская школа экономики, 2004. – 252 с.
17. Барт Р. Миф сегодня Текст. / Р. Барт // Избранные работы: Семиотика, Поэтика. – М.: «Прогресс», «Универс», 1994. – 616 с.
18. Бауман З. От паломника к туристу // Социологический журнал, 1995. – № 4. – С. 133–154.
19. Бауман З. Свобода. Перевод на русский язык: Г. М. Дашевский. – М.: 2006. [Электронный ресурс] – Режим доступа: // Центр гуманитарных технологий. <http://gtmarket.ru/laboratory/basis/>.
20. Бахтин М.М. Автор и герой в эстетической деятельности // Эстетика словесного творчества. – М.: Искусство. 1986. – 416 с.
21. Бахтин М.М. К философии поступка // Философия и социология, науки и техники. Ежегодник. 1984-1985. – М., 1986. – С. 80–160.
22. Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну / Пер. с нем. В.Седельника, Н.Федорова; Послесл. А.Филиппова. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – 384 с.
23. Белый А. Символизм как миропонимание / А. Белый / Сост., вступ. Ст. и прим. Л. А. Сугай. – М.: Республика, 1994. – 528 с.
24. Бергсон А. Творческая эволюция. Материя и память. – Минск: Харвест, 1999. – 1408 с.
25. Бердяев Н.А. Смысл истории. – М.: Мысль, 1990. – 174 с.
26. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. – М.: Правда, 1989. – 608 с.

27. Бердяев Н.А. О назначении человека. – М.: Республика, 1993. – 382 с.
28. Березовая Л.Г. Массовая культура: концептуализация понятия / Л.Г. Березовая // Массовое сознание и массовая культура в России: история и современность. – М. : РГГУ 2004. – 307 с.
29. Берлін І. Два концепти свободи // Лібералізм: Антологія. – К.: Смолоскип, 2002. – 684 с.
30. Биbihин В.В. Язык философии / В. В. Биbihин. – М.: Прогресс, 1993. – 404 с.
31. Библер В.К. философской логике парадокса // Вопросы философии. – М., 1988. – № 1. – С. 28–42.
32. Бирлайн Дж.Ф. Параллельная мифология. – М. : Крон-пресс, 1997. – 336 с.
33. Блок М. Апология истории или Ремесло историка / М. Блок. – М.: Наука, 1986. – 256 с.
34. Богданов К.А. Повседневность и мифология: исследования по семиотике фольклорной действительности. – СПб. : Искусство-СПБ, 2001. – 438 с.
35. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2000. – 95 с.
36. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры. – М.: Культурная революция, Республика, 2006. – 269 с.
37. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла / Ясперс К., Бодрийяр Ж. Призрак толпы. – М. : Алгоритм, 2007. – 272 с.
38. Бодрийяр Ж. Система вещей / Пер. с франц. С.Н. Зенкина. – М. : Эдиториал УРСС, 2001. – 232 с.
39. Бодрийяр Ж. Соблазн / Перевод с французского Алексея Гараджи. – М.: Издательство Ad Marginem, 2000. – 318 с.



40. Больнов О.Ф. Философия экзистенциализма. Философия существования: Пер. с нем. – СПб.: Лань, 1999. – 224 с.
41. Бродель Ф. Структуры повседневности возможные и невозможные. Материальная цивилизация, экономика и капитализм в XV–XVIII вв. Т. 1. – М.: Прогресс, 1986. – 622 с.
42. Бурдьё П. Практический смысл. Текст. / П. Бурдьё. – СПб. : Алетейя; М. : Институт экспериментальной социологии, 2001. – 562 с.
43. Бурдьё П. Рынок символической продукции // Вопросы социологии. – 1993. – № 1-2. – С. 49–62.
44. Вальденфельс Б. Повседневность как плавильный тигль рациональности. – М.: Прогресс, 1991. – 480 с.
45. Варзарь П. Демократія і бюрократія: проблема сумісності // Політичний менеджмент. – 2010. – № 1. – С. 76–87.
46. Василенко И. А. Создавая образ России // Свободная мысль. – №1/2014. – С. 88–95.
47. Вебер М. Объективность социально-научного и социально-политического познания Текст. / М. Вебер // Вебер М. Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. – С. 345–415.
48. Вебер М. Смысл «свободы от оценки» в социологической и экономической науке Текст. / М. Вебер // Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. – С. 547–601.
49. Веблен Т. Теория праздного класса. – М.: Прогресс, 1984. – 367 с.
50. Видгоф В.М. Целостная модель человеческой эмоциональности. Опыт философской реконструкции. – Томск: Изд-во Томск, ун-та, 2001. – 90 с.
51. Виндельбанд В. От Канта до Ницше: история новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. – М.: Канон-Пресс, 1998. – 687 с.

52. Винер Дж. Концепция полезности в теории ценности и ее критики // Теория потребительского поведения и спроса; под ред. В.М. Гальперина. – СПб.: Экономическая школа, 1993. – С. 78–117.
53. Виртуалистика: экзистенциальные и эпистемологические аспекты. – М.: Прогресс ; Традиция, 2004. – 384 с.
54. Витгенштейн Л. Культура и ценность. О достоверности / Л. Витгенштейн. – М.: Астрель, 2010. – 318 с.
55. Воеводина Л.Н. Мифология и культура. – М. : Ин-т общегуманитарных исследований, 2002. – 384 с.
56. Гагарин А.С. Экзистенциалы человеческого бытия: одиночество, смерть, страх. От Античности до Нового времени. – Екатеринбург : Изд-во УрАГС, 2001. – 372 с.
57. Гадамер Г.-Х. Актуальность прекрасного Текст. / Г.-Х. Гадамер. – М.: Искусство, 1991. – 368 с.
58. Гачев Г.Д. Национальные образы мира. Текст. / Г.Д. Гачев. – М. : Издательский центр «Академия», 1998. – 432 с.
59. Геллнер Э. Условия свободы. – М. : Ad Marginem, 1995. – 222 с.
60. Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. – М. : Наука, 1977. – 703 с.
61. Герман Д. Рождение брэнда. – М.: Гелеос, 2004. – 344 с.
62. Гершунский Б.С. Философия образования для XXI века. – М.: Совершенство, 1998. – 608 с.
63. Гидденс А. Опосредование опыта // Назаров М.М. Массовая коммуникация в современном мире. – М.: Изд-во АлтГТУ, 2000. – 240 с.
64. Гидденс Э. Постмодерн // Философия истории. Антология. – М.: Аспект-Пресс, 1995. – 351 с.
65. Гижа А. В. Интерпретация и смысл (Структура понимания гуманитарного текста): Монография Текст. / А. В. Гижа. – Харьков: Коллегиум, 2005. – 404 с.

66. Гиндилис Н.Л. Знание как целостность // Проблема знания в истории науки и культуры. – СПб.: Алетейя; М.: Изд-во Ин-та истории естествознания и техники РАН, 2001. – 224 с.
67. Гиренок Ф.И. Удовольствие мыслить иначе / Ф. И. Гиренок. – М.: Акад. проект; Фонд «Мир», 2010. – 235 с.
68. Гирц К. Интерпретация культур Текст. / К. Гирц. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. – 560 с.
69. Гладарев Б.С. Шопинг как рудимент религиозного сознания // Человек. Сообщество. Управление. – 2006. – № 1. – С. 110–119.
70. Гоббс Т. Избранные произведения: В 2-х томах / Пер. с лат. и англ., вступ. статья В. В. Соколова. В 2 т. – М.: Мысль, 1964. – Т. 2. – 684 с.
71. Голан А. Миф и символ. Текст. / А. Голан. – М. : Руслит, 1993. – 375 с.
72. Голосовкер Я.Э. Логика мифа. Текст. / Я.Э. Голосовкер. – М. : Наука, 1987. – 217 с.
73. Горнштейн Т.Н. Проблема объективной ценности в философии Николая Гартмана // Проблема ценности и марксистская философия. – М.: Мысль, 1967. – 351 с.
74. Гречко П.К. Концептуальные модели истории. – М.: Логос, 1995. – 144 с.
75. Грицанов А.А., Галкин Д.В., Иванов А.Е., Карпенко И.Д. Виртуальная реальность, виртуальное, виртуальность. // Социология : Энциклопедия. – Минск. : Книжный Дом, 2003. – С. 175–177.
76. Гумплович Л. Основания социологии. – СПб.: Изд-во В. Павленкова, 1899. – 288 с.
77. Гуревич А.Я. Исторический синтез и Школа «Анналов». – М.: Индрик, 1993. – 328 с.
78. Гуревич П.С. Социальная мифология. – М.: Мысль, 1983. – 175 с.

79. Дебор Г. Общество Спектакля / Пер. с фр. Офертаса С. и Якубович М. – М.: Логос-Радек, 2000. – 184 с.
80. Делез. Ж. Логика смысла: Пер. с фр. – Фуко М. *Theatrum philosophicum*: Пер. с фр. – М.: Раритет, Екатеринбург: Деловая книга, 1998. – 480 с.
81. Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип : Капитализм и шизофрения. – Екатеринбург : У-Фактория, 2007. – 672 с.
82. Джадан И. «Homo economicus» vs. «Homo reciprocans». [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://old.russ.ru/politics/20021021-dj.html>.
83. Дильтей В. Сущность философии. – М.: Интрада, 2001. – 265 с.
84. Дискурсы телесности и эротизма в литературе и культуре: Эпоха модернизма. Текст., : сб. статей / под ред. Дениса Г. Иоффе. – М. : Ладомир, 2008. – 523 с.
85. Доманска Э. Философия истории после постмодернизма / Э. Доманска. – М.: Канон+: Реабилитация, 2010. – 400 с.
86. Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. – В 30 т. – Л. : Наука, 1974. – Т. 25. – 418 с.
87. Дробышева Е.Э. Аксиологический анализ феномена массовой культуры / Е.Э. Дробышева // Вопросы культурологии. – 2010. – № 2. – С. 91–98.
88. Дьюи Дж. Общество и его проблемы / Дж. Дьюи: перевод с англ. – М.: Идея-Пресс, 2002. – 160.
89. Жижек С. Добро пожаловать в пустыню Реального. – М. : Фонд «Прагматика культуры», 2002. – 160 с.
90. Жижек С. Устройство разрыва: паралаксное видение / С. Жижек. – М.: Европа, 2008. – 516 с.

91. Западноевропейская социология XIX начала XX вв.: Тексты / Сост. В.П. Трошкина. Под ред. В.И. Добренкова. М.: Международный университет бизнеса и управления, 1996. – 362 с.
92. Захаров А.Л. «Абсурд» в философии Тертуллиана и Шестова // Духовные ценности как предмет философского анализа. – М., 1985. – С. 129–133.
93. Зенина О.Ю. Ситуации абсурда в социальной действительности // Известия РГПУ им. А.И. Герцена. 2009. – № 108. – С. 69–73.
94. Зиммель Г. Кризис культуры // Избр.: В 2 т. – Т. 1. Философия культуры. – М., 1996. – 518 с.
95. Зиммель Г. Социальная дифференциация. Социологическое и психологическое исследование. – М. : М. и С.Сабашниковы, 1909. – 290 с.
96. Иванова И.Н. Стилъ потребления как социокультурный процесс и способ идентификации: Дис. д-ра. социол. наук. – Саратов, 2005. – 489 с.
97. Ивин А.А. Искусство правильно мыслить. – М.: Просвещение, 1986. – 224 с.
98. Ивин А.А. Теория аргументации. – М.: Гардарики, 2000. – 416 с.
99. Ивин А. А. Ценности и понимание Текст. / А. А. Ивин // Вопросы философии. – 1987. – №8. – С. 64–76.
100. Ильин В.В. Философия истории. – М.: Изд-во МГУ, 2003. – 380 с.
101. Ильин В.В. Эпистемология. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2011. – 136 с.
102. Ильин В.И. Постструктурализм, деконструктивизм, постмодернизм. – М.: Интрада, 1996. – 243 с.
103. Ильин И. П. Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа. – М. : Интрада, 1988. – 256 с.
104. Инглхарт Л. Постмодерн: меняющиеся ценности и изменяющееся общество // Полис. – 1997. – № 4. – С. 55–62.

105. Инговатов В.Ю. Смысл человеческого существования: (опыт философии нравственности). – Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2000. – 155 с.
106. История ментальностей, историческая антропология. Зарубежные исследования в обзорах и рефератах. – М. : Издательство: Российский гос. гуманитар. ун-т, 1996. – 255 с.
107. Каган М.С. Философия как мировоззрение // Вопросы философии. – 1997. – № 9. – С. 11–26.
108. Каган М.С. Философия культуры. Учебное пособие. – СПб., 1996. – 415 с.
109. Каган М. С. Философская теория ценности Текст. / М. С. Каган. – СПб., ТОО ТК «Петрополис», 1997. – 205 с.
110. Казначеев В.П. Феномен человека: Комплекс социоприродных свойств / В.П. Казначеев, Е.А. Спирин // Вопросы философии. – 1988. – № 7. – С. 29–36.
111. Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство / пер. с франц. – М.: Политиздат, 1990. – 416 с.
112. Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Сумерки богов. – М.: Политиздат, 1989. – С. 222–319.
113. Канетти Э. Масса и власть. Перевод на русский язык: Л. Ионин. – М.: 1997. [Электронный ресурс] – Режим доступа: // Центр гуманитарных технологий. <http://gtmarket.ru/laboratory/basis/>.
114. Карнеги Д. Как перестать беспокоиться и начать жить. – М.: Попурри, 2011. – 416 с.
115. Касавин И. Т. Смысл как проблема эпистемологии науки Текст. / И. Т. Касавин // Эпистемология и философия науки. Т. XIII. – №3. – М.: 2007. – С. 34–51.
116. Кассирер Э. Философия символических форм (Введение и постановка проблемы) // Культурология. XX век. Антология. – М.: Юрист, 1995. – 703 с.

117. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура/пер. с англ.; под ред. О.И. Шкаратана. – М.: ГУ ВШЭ, 2000. – 608 с.
118. Кемеров В.Е. Концепция радикальной социальности / В. Е. Кемеров // Вопросы философии. 1999. – № 7. – С. 3–13.
119. Кессиди Ф.Х. От мифа к логосу (становление греческой философии). – М. : Мысль, 1972. – 312 с.
120. Кириллова Н.Б. Медиакultura: от модерна к постмодерну. – М. : Академ, проект, 2005. – 445 с.
121. Киричек П.Н. Духовная культура та массовая информация / П.Н. Киричек // Вопросы культурологии. – 2010. – № 1. – С. 16–21.
122. Кіхно О. Доля української культури в європейському і світовому контексті // Генеза. – 1995. – №1(3). – С. 64–71.
123. Князева М.Л. Человек в информационном пространстве: культурный модус личности // Библиотекосведение. – 1996. – № 6. – С. 79–86.
124. Козловски П. Культура постмодерна. – М. : Республика, 1997. – 240 с.
125. Концепция и смысл / Под ред. Муратова А.Б., Бухаркина П.Е. Сб. ст. / С.-Петербург. гос. ун-т. – СПб.: С.-Петербург. ун-т, 1996. – 380 с.
126. Копнин П.В. Идея як форма мышления. – К.: Изд-во Киев. ун-та, 1963. – 284 с.
127. Кортунув В.В. Бегство от реальности (или Обратная сторона телекоммуникационных технологий). – М. : б. и., 2003. – 166 с.
128. Косарев А.Ф. Философия мифа. Мифология и ее эвристическая значимость. – М. : Per Se, 2000. – 302 с.
129. Костина А.В. Интернет-сообщества: что обсуждают в Интернете? От думеров – до фурри. От игнора – до троллинга. – М. : «Урсс», 2011. – 208 с.
130. Кофранек М., Лазофски-Блаут А., Перницьки С., Коцыба В. Концепция «общества знания» в современной социальной теории / Под ред. Ефременко Д.В. – М., 2010. – 218 с.

131. Кравец А. Абсурд как нарушение смысла / А. Кравец // Вестник ВГУ, Серия Гум. науки, 2004. – № 2. – С. 133–178.
132. Кукаркин В. Буржуазная массовая культура. – М.: Политиздат, 1985. – 399 с.
133. Куликова И.С. Абсурд вместо логики / И.С. Куликова. Философия и искусство модернизма. 2-е изд., доп. – М.: Политиздат, 1980. – С. 172–200.
134. Куляскина Н.Ю. Аксиология: место в системе знания // Вестник МГУ. Сер. 7: Философия. – 2002. – № 3. – С. 90–97.
135. Лавджой А. Великая цепь бытия: история идеи / А. Лавджой; пер. с англ. В. Софронова-Антони. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. – 376 с.
136. Лад О.В. Соціально-психологічні проблеми свободи // Практична психологія та соціальна робота. – К., 1999. – № 5. – С. 34–37.
137. Лаклау Э. Невозможность общества / Э. Лаклау // Логос. – 2003. – Вып. 4/5. – С. 54–57.
138. Лебон Г. Психология народов и масс // Западно-европейская социология XIX – начала XX веков. – М.: Изд-во Ивана Лимбаха, 1996. – С. 95–145.
139. Леви-Брюль Л. Первобытный менталитет. – СПб. : Европейский Дом, 2002. – 400 с.
140. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. – М. : Педагогика-пресс, 1999. – 602 с.
141. Левинас Э. Философская интуиция // Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века: Сб. ст.: Пер. Ж.В. Горбылева / Сост., общ. ред. Е.А. Суровцева. – Томск: Водолей, 1998. – С. 155–162.
142. Леви-Строс К. Мифологии: сырое и приготовленное. – М. : Флюид, 2006. – 339 с.



143. Леви-Строс К. Неприрученная мысль / Леви-Строс К. Первобытное мышление: Пер., вступ. ст. и прим. А.Б. Островского. – М.: Республика, 1994. – 384 с.
144. Леви-Строс К. Первобытное мышление. – М. : Республика, 1994. – 384 с.
145. Леви-Строс К. Путь масок / К. Леви-Строс; Пер. с фр., сост., вступ. ст. и примеч. А.Б. Островского. – М. : Республика, 2000. – 399 с.
146. Левицкий С.А. Трагедия свободы. – М.: «Канон+», 1995. – 512 с.
147. Лейси Х. Свободна ли наука от ценностей? Ценности и научное понимание. – М.: Логос, 2001. – 360 с.
148. Лекторский В.А. Субъект. Объект. Познание. – М.: Наука, 1980. – 367 с.
149. Лекторский В.А. Философия общества знания и перспективы человека // Вопросы философии. – 2010. – № 8. – С. 30–35.
150. Леонтьев Д.А. Очерк психологии личности. – М.: Смысл, 1993. – 43 с.
151. Лепский В.Е. Субъектно-ориентированный подход к инновационному развитию – М.: Изд-во «Когито-Центр», 2009. – 208 с.
152. Лессинг Т. Ницше, Шопенгауэр, Вагнер // Культурология. XX век. Антология. – М. : Юрист, 1995. – 703 с.
153. Лившиц Р.Л. Общественное бытие и общественное сознание // Основания социального бытия / Рос. филос. об-во и др. – Екатеринбург: Банк культурной информации, 2002. – С. 27–43.
154. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. – М. : Ин-т экспериментальной социологии ; СПб. : Алетейя, 1998. – 160 с.
155. Липовецки Ж. Эра пустоты. Эссе о современном индивидуализме. – СПб.: «Владимир Даль», 2001. – 336 с.
156. Лифшиц М. Критические заметки к современной теории мифа // Вопросы философии. 1973. – № 8. – С. 143–153.

157. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – М.: Мысль, 1993. – 956 с.
158. Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. – М. : Искусство, 1995. – 320 с.
159. Лосева И.Н. Миф и религия в отношении к рациональному познанию // Вопросы философии. – 1992. – № 7. – С. 58–71.
160. Лосский Н.О. Мир как осуществление красоты. Основы эстетики. – М.: Прогресс-Традиция, 1998. – 416 с.
161. Лосский Н.О. Ценность и бытие. Бог и царство божие как основа ценностей. – М.: Фолио, 2000. – 864 с.
162. Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция / Сост. А. Поляков. – М.: ТЕРРА-Книжный клуб; Республика, 1999. – 408 с.
163. Лук'янець В.С., Кравченко О.М., Озадовська Л.В. Сучасний науковий дискурс: Оновлення методологічної культури /В.С. Лук'янець, О.М. Кравченко, Л.В. Озадовська. – К. : Центр практ. філософії, 2000. – 304 с.
164. Лукач Д. К онтологии общественного бытия: пролегомены / Д. Лукач; пер. с нем. И. Н. Буровой, М. А. Журиной. – М.: Прогресс, 1991. – 412 с.
165. Луман Н. Понятие общества / Н. Луман // Проблемы теоретической социологии: межвуз. сб. / отв. ред. А. О. Бороноев. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 1994. – С. 25–42.
166. Луман Н. Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества / Пер. с нем. А.Ф.Филиппова // СОЦИО-ЛОГОС. Вып. 1. – М.: Прогресс, 1991. – С. 194–218.
167. Людина в лабіринті перспектив: [монографія] / [Толстоухов А. В., Перова О. Є., Рубанець О. М. та ін.]. – К.: Вид-во ПАРАПАН, 2004. – 220 с.
168. Майданов А.С. Миф как источник знания // Вопросы философии. 2004. – № 9. – С. 98–115.

169. Малиновский Б. Научная теория культуры. – М. : ОГИ, 1999. – 208 с.
170. Мамардашвили М. Как я понимаю философию ; [сост. и предисл. С.П.Сенокосова] / М. Мамардашвили. – М.: Прогресс, 1990. – 368 с.
171. Маняхина М.Р. Вещь как носитель массовой информации // Журналистский ежегодник. – 2012. – № 1. – С. 24–27.
172. Маркс К. Критика Готской программы / *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. – Т. 19. – 318 с.
173. Маркузе Г. Эрос и цивилизация. – К.: Port-Royal, 1995. – 352 с.
174. Маслоу А. Дальние пределы человеческой психики / Перев. с англ. А. М. Татлыдаевой; Научи, ред., вступ. статья и коммент. Н. Н. Акулиной. – СПб.: Издат. группа «Евразия», 1997. – 430 с.
175. Маслоу А. Самоактуализация // Психология личности: тексты / Под ред. Ю.Б. Гиппенрейтер, А.А. Пузырей. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1982. – С. 108–117.
176. Межуев В.М. Идея культуры. Очерки по философии культуры. – М.: Университетская книга, 2012. – 406 с.
177. Мейжис І., Почебут Л. Індивідуалізм чи колективізм? Соціально-психологічний погляд на історію і політичну культуру України // Соціальна психологія. – 2006. – № 6. – С. 47–59.
178. Мейнеке Ф. Возникновение историзма: пер. с нем. / Ф. Мейнеке. – М.: РОССПЭН, 2004. – 478 с.
179. Мелетинский Е.М. Мифологические теории XX века на Западе // Вопросы философии. 1971. – № 7. – С. 163–171.
180. Мелюхин И.С. Информационное общество: истоки, проблемы, тенденции развития // XXI век: информация и общество / Под ред. Я.Н. Засурского. – М. : Изд-во МГУ ми. М.В.Ломоносова, 1999. – 208 с.
181. Мид Дж. От жеста к символу // Американская социологическая мысль: Тексты. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 496 с.

182. Мизес Л. Теория и история. Интерпретация социально-экономической эволюции. – М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2001. – 295 с.
183. Мизес Л. фон. Бюрократия. Запланированный хаос. Антикапиталистическая ментальность: Пер.с англ. – М.: Дело, 1993. – 240 с.
184. Мириманов В.Б. Искусство и миф. Центральный образ картины мира. – М. : Согласие, 1997. – 328 с.
185. Миронов В.В. Философия и метаморфозы культуры. – М. : Современные тетради, 2005. – 424 с.
186. Миф, мечта, реальность: постнеклассические измерения пространства культуры. – М. : Научный мир, 2005. – 256 с.
187. Моль А. Социодинамика культуры: Пер. с фр. / Под ред. Б.В. Бирюковой. – М. : Наука, 1973. – 410 с.
188. Морен Э. Образование в будущем: семь неотложных задач // Синергетическая парадигма. Синергетика образования. – М. : Прогресс-Традиция, 2007. С. 24–96.
189. Москвина Р.Р. «Метод абсурда» А. Камю как феномен неклассического философствования // Вопросы философии. – М., 1974. – № 10. – С. 137–143.
190. Московичи С. Век толп: Исторический трактат по психологии масс: Пер. с фр. – М.: Рубикон, 1996. – 418 с.
191. Московичи С. Мнение и толпа // Реклама: внушение и манипуляция. Ме-диаориентированный подход. – Самара: Издательский дом «Бахрах-М», 2001. – С. 79–102.
192. Мосс М. Социальные функции священного. – СПб.: Евразия, 2000. – 448 с.
193. Мюллер М., Вундт В. От слова к вере. Миф и религия. – М. : Эксмо ; СПб. : Terra fantastika, 2002. – 864 с.
194. Мясникова Л.А. Тайна и смысл индивидуального бытия / Л.А. Мясникова. – Екатеринбург: Изд-во УрГУ, 1993. – 218 с.

195. На грани тысячелетий: Мир и человек в искусстве XX века. – М. : Наука, 1994. – 272 с.
196. Назаров М.М. Массовая коммуникация в современном мире: методология исследования и практика анализа. – М.: Едиториал УРСС, 2000. – 240 с.
197. Налимов В.В. Спонтанность сознания: Вероятностная теория смыслов и смысловая архитектура личности. – М. : Прометей, 1989. – 288 с.
198. Нарский Н.С. Ценность и полезность // Философские науки. – 1969. – № 3. – С. 54–59.
199. Нейсбит Д. Мегатренды. – М.: ООО «Издательство АСТ»: ЗАО НПП «Ермак», 2003. – 380 с.
200. Неклюдов С.Ю. Структура и функция мифа // Современная российская мифология. – М. : Изд-во Рос. гос. гуманитар. ун-та, 2005. – С. 9–26.
201. Нельга О.В. Теория этносу / О.В.Нельга. – К. : Тандем, 1997. – 368 с.
202. Нибур Х.Р. Средоточие ценности // Культурология XX век: Антология. Аксиология или философское исследование природы ценностей. – М., ИНИОН, 1996. – 160 с.
203. Новикова В.Ю. Семантика абсурда / В. Ю. Новикова; М-во образования и науки Рос. Федерации, Кубан. гос. ун-т, Науч.-исслед. ин-т лингвистики. – Краснодар: Кубанькино, 2005. – 149 с.
204. Новоселов М.М. Абстракция множества и парадокс Рассела // Вопросы философии. 2003. – № 7. – С. 67–77.
205. Носов Н.А. Виртуальная психология. – М. : Аграф, 2000. – 430 с.
206. Носов Н.А. Манифест виртуалистики. – М. : Путь, 2001. – Вып. 15. – 17 с.
207. О'Коннор Дж. Искусство системного мышления: необходимые знания о системах и творческом подходе к решению проблем. – М.: Альпина Бизнес Букс, 2006. – 256 с.

208. Овруцкий А.В. Бренд как знаково-социальная система // Философия социальных коммуникаций. – 2011. – № 4 (17). – С. 19–25.
209. Овруцкий А.В. Рекламный и художественный образы: попытка дифференциации // Анатомия рекламного образа; под ред. А.В. Овруцкого. – СПб.: Питер, 2004. – С. 15–23.
210. Овруцкий А.В. Товарный знак, фирменный стиль, бренд // Анатомия рекламного образа; под ред. А.В. Овруцкого. – СПб.: Питер, 2004. – С. 24–47.
211. Овруцкий А.В. Феноменология общества потребления // Общество. Среда. Развитие. – 2011. – № 1. – С. 127–132.
212. Орбан-Лембрик Л. Психологія етнічних спільностей і груп. Від перших наукових розвідок до сучасних напрямів досліджень // Соціальна психологія. 2006. – № 4. – С. 46–54.
213. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс / Пер.: С. Л. Воробьев, А. М. Гелескул, Б. В. Дубинин и др. – М. : АСТ, 2001. – 509 с.
214. Ортега-и-Гассет Х. Идеи и верования // Он же. Избр. труды. – М.: Издательство «Весь Мир», 1997. – 704 с.
215. Ортега-и-Гассет Х. Непопулярность нового искусства // Самосознание европейской культуры XX века: мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе. – М. : Политиздат, 1991. – С. 397–402.
216. Осипов Ю.М. Аскетизм как феномен человеческого бытия и потребность современности // Философия хозяйства: альманах Центра общественных наук и экономического фак-та МГУ им. М.В. Ломоносова. – 2010. – № 3. – С. 27–32.
217. Павлов А.В., Галкин В.Т. Современная первобытность. – Тюмень : Тогирро, 1999. – 133 с.
218. Панофски Э. IDEA: К истории понятия в теориях искусства от античности до классицизма. – СПб.: Аксиома, 1999. – 228 с.

219. Парсонс Т. О структуре социального действия. – М.:Академ.проект, 2002. – 880 с.
220. Патнэм Р. Чтобы демократия сработала: гражданские традиции в современной Италии [Text] / Р. Патнэм; пер. с англ. А. Захаров. – М. : Ad Marginem, 1996. – 287 с.
221. Патнэм Х. Факт и ценность // Патнэм Х. Разум, истина и история. – М.: Праксис, 2002. – С. 178–182.
222. Пелипенко А.А. Генезис смыслового пространства и онтология культуры // Человек. 2002. – № 2. – С. 6–21.
223. Пелипенко А.А., Яковенко И.Г. Культура как система. Структурная морфология культуры. Единство онто- и филогенеза. Изоморфизм мышления и историко-культурной феноменологии. – М. : Языки русской культуры, 1998. – 371 с.
224. Пивоев В.М. Мифологическое сознание как способ освоения мира. – Петрозаводск : Карелия, 1991. – 111 с.
225. Пигров К.С. Амбивалентность социального: (опыт исследования онтологических оснований) / К. С. Пигров // Вестник СПбГУ. Сер. 6, Философия, политология, социология, психология, право. – 1994. – Вып. 4 (№ 27). – С. 11–18.
226. Пономарева А.М. Креатив в коммуникационном маркетинге. – Ростов н/Д: Изд-во ЮФУ, 2008. – 328 с.
227. Поппер К. Открытое общество и его враги. В 2 т. – М. : Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. – Т. 2. – 448 с.
228. Поппер К. Открытое общество и его враги. – М. : Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. – Т. 1. – 528 с.
229. Портер М.Э. Конкуренция / Пер. с англ. – М.: Издательский дом «Вильямс», 2005. – 608 с.

230. Порус В.Н. «Конец субъекта» или пострелигиозная культура // Разум и экзистенция. Анализ научных и вненаучных форм мышления. – СПб., 1999. – 402 с.

231. Прингл Х., Томпсон М. Энергия торговой марки / пер. с англ.; под ред. И.В. Крылова. – СПб.: Питер, 2001. – 288 с.

232. Прокопчук І. Конфлікт цінностей свобода/рівність в умовах демократії // Нова політика. – К., 2000. – № 1. – С. 65–67.

233. Пшеворский А. Демократия и развитие: что мы знаем и чего не знаем // Ойкумена: Альманах сравнительных исследований политических институтов, социально-экономических систем и цивилизаций. – Харьков, 2007. – Вып. 5. – 258 с.

234. Разлогов К. По ту сторону наслаждения // Свободная мысль. – 1994. – № 12-13. – С. 58–64.

235. Разлогов К.Э. Экран как мясорубка культурного дискурса Текст. / К.Э. Разлогов // Языки культур: Взаимодействия / сост. и отв. ред. В. Рабинович. – М., 2002. – С. 44–50.

236. Райгородский Д.Я. Психология масс. Хрестоматия. – М.: Издательский дом «БАХРАХ-М», 2010. – 592 с.

237. Райе Э., Траут Дж. Позиционирование: битва за узнаваемость / пер. с англ.; под ред. Ю.Н. Каптуревского. – СПб.: Питер, 2001. – 256 с.

238. Райт Э., Костелло С., Хейчен Д., Спрэйг Д. Классовая структура американского общества // Социологические исследования. – 1984. – № 1. – С. 152–159.

239. Рапай К. Культурный код. Как мы живем, что покупаем и почему / пер. с англ. – М.: Альпина Бизнес Букс, 2008. – 167 с.

240. Рапопорт А. Дилемма заключенного // Экономическая теория; под ред. Дж. Итуэлла, М. Милгрейта, П. Ньюмена/ пер. с англ. – М.: ИНФРА-М, 2004. – XII. – С. 707–713.



241. Рассел Б. Воля к сомнению / Б. Рассел // Феномен человека: антология. – М.: Высш. шк., 1993. – С. 160–167.
242. Рассел Б. История западной философии. В 2 т. – М. : Мысль, 1993. – Т. 1. – 512 с.
243. Режабек Е.Я. Мифомышление (когнитивный анализ). – М. : Едиториал УРСС, 2003. – 304 с.
244. Рено А. Эра индивида: к истории субъективности / А. Рено; пер. с фр. С. Б. Рындина под ред. Е. А. Самарской. – СПб.: Владимир Даль, 2002. – 473 с.
245. Рикер П. История и истина: пер. с фр. / П. Рикер. – СПб.: Алетейя, 2002. – 400 с.
246. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. // Культурология XX век. Антология. – М.: Юрист, 1995. – С. 69–103.
247. Риккерт Г. Философия жизни. – М.: ХАРВЕСТ, 2000. – 240 с.
248. Роже К. Миф и человек. Человек и сакральное. – М. : ОГИ, 2003. – 293 с.
249. Розин В. М. Наука: происхождение, развитие, типология, новая концептуализация. – М.: 2007. [Электронный ресурс] // Центр гуманитарных технологий. <http://gtmarket.ru/laboratory/basis/>.
250. Розумний М. Політичний вибір України. – К. : Смолоскип, 1999. – 118 с.
251. Росситер Дж., Перси Л. Реклама и продвижение товаров / Пер. с англ. – СПб.: Питер, 2001. – 656 с.
252. Самосудова Г.Г. Художественный текст – субъективный образ объективного мира // Концептуальная картина мира и интерпретативное поле текста с позиций лингвистики, журналистики и коммуникативистики. – Барнаул: Изд-во АлтГТУ, 2000. – С. 118–182.

253. Сёрль Дж. Р. Рациональность в действии. Перевод на русский язык: А. Колодий, Е. Румянцева. – М.: 2004. [Электронный ресурс] // Центр гуманитарных технологий. <http://gtmarket.ru/laboratory/basis/>.
254. Сивулка Дж. Мыло, секс и сигареты. История американской рекламы. – СПб: Питер, 2002. – 576 с.
255. Сигеле С. Преступная толпа // Преступная толпа. – М. : Институт психологии РАН, Издательство «КСП+», 1998. – 416 с.
256. Согомонов А.Ю., Уваров П.Ю. Парадоксы вывихнутого времени, или как возникло социальное / А. Ю. Согомонов, П. Ю. Уваров // Конструирование социального. Европа, V-XVI вв. / сост. П. Ю. Уваров, И. В. Дубровский. – М., 2001. – С. 135–159.
257. Сокал А., Брикмон Ж. Интеллектуальные уловки. Критика философии постмодерна. – М. : Дом интеллектуальной книги, 2002. – 248 с.
258. Соколов А.В. Метатеория социальной коммуникации Текст. / А.В. Соколов. – СПб.: Изд-во РНБ, 2001. – 352 с.
259. Солодова И.Е. Тема абсурда в философии экзистенциализма. // Вестник ВГУ, Серия Гум. науки. 2006, №2, ч. 2. – С. 17–23.
260. Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. – М.: Политиздат, 1992. – 543 с.
261. Сталь Ж. де. О литературе, рассмотренной в связи с общественными установками. – М.: Искусство, 1989. – 476 с.
262. Станкевич Л.П. Проблема ценности личности. – М.: Высш. шк., 1987. – 134 с.
263. Стафецкая М. Феномен абсурда / М. Стафецкая // «Мысль изреченная»: Сб. науч. ст. / АН СССР, Ин-т филос. – М., 1991. – С. 139–146.
264. Сторі Дж. Теорія культури та масова культура / Дж. Сторі. – Х: Акта. 2005. – 400 с.
265. Сыров В.Н. Массовая культура: мифы и реальность. – М.: Водолей, 2010. – 328 с.

266. Сычева С.Г. Гносеология и онтология символа. – Томск : Из-во Том. ун-та, 2005. – 244 с.
267. Табачковський В. Гуманізм та проблема діалогу культур / В. Табачковський // Філософ. думка. – 2001. – № 1. – С. 6–25.
268. Тейлор Ч. Що негаразд із негативною свободою // Лібералізм: Антологія. – К. : Смолоскип, 2002. – 916 с.
269. Тейяр де Шарден П. Феномен человека. – М.: Наука, 1987. – 240 с.
270. Терещенко Н.А., Шатунова Т.М. Постмодерн как ситуация философствования / Н. А. Терещенко, Т. М. Шатунова. – СПб.: Алетейя, 2003. – 192 с.
271. Топоров В.Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического: Избранное / В. Н. Топоров. – М.: Издательская группа «Прогресс». – «Культура», 1995. – 623 с.
272. Травин Д. Европейская модернизация / Травин Д., Маргания О. Европейская модернизация: В 2 кн. – Кн.1. – М.: ООО «Издательство АСТ»; СПб: Terra Fantastica, 2004. – 665 с.
273. Тулмин С. Человеческое понимание Текст. / С. Тулмин. – М.: Прогресс, 1984. – 327 с.
274. Уорхол Э. Философия Энди Уорхола (от А к Б и наоборот) / пер. с англ. – М.: Изд-во Д. Аронов, 2002. – 223 с.
275. Успенский П.Д. Новая модель вселенной. – СПб. : Издательство Чернышёва, 1993. – 560 с.
276. Уэбстер Ф. Теории информационного общества Текст. / Ф. Уэбстер. – М.: Аспект пресс, 2004. – 400 с.
277. Федченко С. С. Трансформация феномена «масса»: от толпы к избирательному пользователю. – Грамота: Тамбов, 2015. – №12. – Ч. 3. – С. 184–186.

278. Фет А. И. Инстинкт и социальное поведение. Второе издание, исправленное и дополненное. – Новосибирск: 2008. [Электронный ресурс] // Центр гуманитарных технологий. <http://gtmarket.ru/laboratory/basis/>.

279. Филиппенков В.М. Коммуникативные традиции в философии и культуре // Коммуникации в культуре: Мат. научно-теоретического семинара (14–16 марта 1996 г.) / Отв. ред. А.М. Сергеев. – Петрозаводск, 1996. – С. 11–17.

280. Флиер А.Я. Массовая культура и ее социальные функции // Общественные науки и современность. – 1998. – № 6. – С. 138–148.

281. Франк С.Л. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – 511 с.

282. Франкл В. Доктор и душа. – СПб. : Ювента, 1997. – 287 с.

283. Фрейд З. Психология масс и анализ человеческого «Я» // Преступная толпа. М. : Изд-во ин-та психологии РАН : КСП+, 1998. – 378 с.

284. Фрейре П. Формування критичної свідомості. – К. : Юніверс, 2003. – 164 с.

285. Фридман М. Четыре шага к свободе // Общественные науки и современность. – № 3. – 1991. – С. 16–19.

286. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. – М.: Республика, 1994. – 447 с.

287. Фромм Э. Бегство от свободы: Пер. с англ. / Общ. ред. П.С. Гуревича. – М.: Издательская группа «Прогресс», 1995. – 256 с.

288. Фромм Э. Здоровое общество // Психоанализ и культура: Избранные труды Карен Хорни и Эриха Фромма. – М. : Юрист, 1995. – 623 с.

289. Фромм Э. Иметь или Быть? / Психоанализ и религия; Искусство любить; Иметь или Быть? : Пер. с англ. – К.: Ника-Центр, 1998. – 400 с.

290. Фромм Э. Революция надежды / Фромм Э. Психоанализ и этика. – М.: Республика, 1993. – С. 261–289.

291. Фрэнкин Р. Мотивация поведения: биологические, когнитивные и социальные аспекты. 5-е изд. – СПб.: Питер, 2003. – 651 с.

292. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук [Текст] / М. Фуко; пер. с фр. В.П. Визгин, Н.С. Автономова. – М. : Прогресс, 1977. – 305 с.
293. Фукуяма Ф. Конец истории // Философия истории. Антология. – М.: Аспект-Пресс, 1994. – 588 с.
294. Фуре В. Критическая теория «современности»: (анализ формирования одной социально-философской концепции) / В. Фуре // Логос. – 2004. – Вып. 1 (41). – С. 42–71.
295. Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории. – СПб. : Наука, 2001. – 419 с.
296. Хабермас Ю. Производительная сила коммуникации // Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. – М., Academia, 1995. – 256 с.
297. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. – М. : Весь мир, 2003. – 416 с.
298. Хазиев В.С., Хазиева Е.В. Мировоззрение как субъективная реальность. – Уфа : Изд-во БГПУ, 2004. – 296 с.
299. Хайдеггер М. Время картины мира // Время и бытие: ст. и выступления / М. Хайдеггер; сост., пер. с нем., вступ. ст., коммент. и указ. В. В. Бибихина. – М.: Республика, 1993. – С. 41–62.
300. Хайек Ф. А. Контрреволюция науки. Этюды о злоупотреблениях разумом. Перевод на русский язык: Е. И. Николаенко. – М.: ОГИ, 2003. – 288 с.
301. Хайек Ф.А. Дорога к рабству // Вопросы философии. – 1990. – № 12. – С. 6–14.
302. Харт К. Постмодернизм. – М. : Фаир-пресс, 2006. – 272 с.
303. Хекхаузен Х. Мотивация и деятельность / Пер. с нем.; под ред. Б.М. Величковского: В 2-х т. – М.: Педагогика, 1986. – Т. 1. – 408 с.
304. Хоманс Дж. Социальное поведение как обмен // Современная зарубежная социальная психология. Тексты. – М.: Мзд-во МГУ, 1984. – С. 82–91.

305. Хренов Н.А. Культура в эпоху социального хаоса. — М. : Едиториал УРСС, 2002. 448 с. .
306. Хюбнер Б. Смысл в бес-СМЫСЛЕННОЕ время: метафизические расчеты, просчеты и сведение счетов. — Минск : Экономпресс, 2006. — 384 с.
307. Черткова Е.Л. Об идолах и идеалах // Э.В. Ильенков: Личность и творчество. — М. : Ювента, 1999. — 268 с.
308. Швейцер А. Благоговение перед жизнью. — М. : Прогресс, 1992. — 576 с.
309. Швырев В.С. Рациональность как ценность культуры. Традиция и современность. — М. : Прогресс-Традиция, 2003. — 172 с.
310. Шелер М. Положение человека в космосе // Избр. произведения. — М.: Гнозис, 1994. — 490 с.
311. Шеллинг Ф.В. Введение в философию мифологии / Сочинения в 2-х т. — М.: Мысль, 1989. — Т. 2. — 638 с.
312. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности (опыт адогматического мышления) // Сочинения. — М. : Раритет, 1995. — 431 с.
313. Шиллер Ф. Письма об эстетическом воспитании. Соч.: В 8 т. — М.: Искусство, 1957. — Т. 6. — 316 с.
314. Шинкаренко В.Д. Смысловая структура социокультурного пространства: Игра, ритуал, магия: Монография / В.Д. Шинкаренко. — М.: КомКнига, 2005. — 232 с.
315. Шлейермахер Ф. Речи о религии. Монологи. — СПб. : Алетейя, 1994. — 432 с.
316. Шмигин И. Философия потребления / Пер. с англ. — Харьков.: Гуманитарный Центр, 2009. — 304 с.
317. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. — М.: УРСС, 2000. — 289 с.
318. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. В 2 т. — Т. 1. Гештальт и действительность. — М. : Мысль, 1993.— 663 с.

319. Шпет Г.Г. Психология социального бытия. – М.: Институт практической психологии, 1996. – 492 с.

320. Шпет Г.Г. Явление и смысл: Феноменология как основная наука и ее проблемы / Густав Шпет. – М. : Гермес, 1914. – 219 с.

321. Шульга Ж.О. Проблеми соціально орієнтованої ринкової економіки: теоретико-методологічний аспект / Ж.О. Шульга // Вісник Бердянського університету менеджменту і бізнесу. – 2009. – №2 (6). – С. 47–51.

322. Шюц А. Смысловая структура повседневного мира. Текст. : очерки по феноменологический социологии / А. Шюц. – М. : Инст. фонда «Общественное мнение», 2003. – 334 с.

323. Щедровицкий Г. П. Философия. Наука. Методология. – М. : Наука, 1997. – 548 с.

324. Энджел Д., Блэкуэлл Р.Д., Миниард П.У. Поведение потребителей. – СПб.: Питер Ком, 1999. – 768 с.

325. Эсслин М. Театр абсурда. Пер. с англ. Г. Коваленко. – М.: Издательство Балтийские сезоны, 2010. – 527 с.

326. Юм К. Трактат о человеческой природе. О познании. Об аффектах, О морали. – М.: «Попурри», 1998. – 720 с.

327. Юнг К.-Г. Аналитическая психология. Пер. и ред. В.В. Зелинского. – СПб. : МЦИК и Т «Кентавр», Институт личности ИПЧ «Палантир», 1994. – 132 с.

328. Юнг К.-Г. Понятие коллективного бессознательного // Аналитическая психология : Прошлое и настоящее / К.-Г. Юнг, Э. Сэмуэльс, В. Одайник, Дж. Хаббэк ; Сост. В.В. Зелинский, А.М. Руткевич. – М. : Маргис, 1997. – 320 с.

329. Якобе В. Происхождение зла и человеческая свобода или трансцендентальная философия и метафизика // Вопросы философии. – 1994. – № 1. – С. 102–110.

330. Ясперс К. Власть массы / Призрак толпы. / К. Ясперс, Ж. Бодрийяр. – М. : Алгоритм. – 272 с.
331. Ясперс К. Смысл и назначение истории Текст. / К. Ясперс. – М.: Республика, 1994. – 527 с.
332. Ясперс К., Бодрийяр Ж. Призрак толпы. – М.: Алгоритм, 2014. – 304 с.
333. Benoist A. de. Vu de droite. Anthologie critique des idées contemporaines. – Paris: Copernic, 1977. – 626 p.
334. Berlin I. Two Concepts of Liberty // Berlin I. Four Essays on Liberty. – London, Oxford Univ. Press, 1969. – P. 121–172.
335. Castells M. The Information Age. – Vol. 2: The Power of Identity. – Oxford, 1997. – 322 p.
336. Cavelti J. G. Apostles of the Self-Made Man. – Chicago: University of Chicago Press, 1965. – 318 p.
337. Coleman J., Dore R. Modernization // International Encyclopedia of the Social Sciences. – 1968. – Vol.10. – P. 48–60.
338. Covell F.R. Values in human society. The contributions of Pitirim A. Sorokin to sociology. – Boston, 1970. – 49 p.
339. Dilthey W. Das Erlebnis und Dichtung: Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin. – Leipzig : Teubner, 1906. – 344 s.
340. Douglas M. In Defence of Shopping // Falk P. & Campbell C. (Hrsg.): The Shopping Experience. – London: Sage, 1997. – P. 15–30.
341. Drucker P. Innovation and Entrepreneurship. – New York: Collins, 2006. – 288 p.
342. Dye T.R., Zeigler L.H. The Irony of Democracy: An Uncommon Introduction to American Politics / T. R. Dye, L. H. Zeigler. – Monterey: Duxbury Press, 1981. – 634 p.
343. Earl R. What is Society? Reflections on Freedom, Order, and Change. – Pine Forge Press. Thousand Oaks, 1994. – 119 p.



344. Eliot Ch. *Hinduism and Buddhism*. Vol. I. – London: Routledge & Kegan, 1921. – 318 p.

345. Etzioni A. Voluntary Simplicity: Characterization, Select Psychological Implications, and Societal Consequences / *Journal of Economic Psychology*, 1998. – № 19. – P. 619–643.

346. Freud S. *The Future of an Illusion* / Trans. W. D. Robson-Scott. – London: Hogarth Press, 1973. – 278 p.

347. Friedman M. *Capitalism and Freedom* / With the assistance of Rose D. Friedman. – Chicago and London: The University of Chicago Press, 1982. – 202 p.

348. Ganetti E. *Masse et puissance*. – Paris: Gallimard, 1966. – 527 p.

349. Higgins R. *The Seventh Enemy. The Human Factor in the Global Crisis*. – L. : Hodder & Stoughton, 1978. – 310 p.

350. Jameson F. *Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham: Duke University Press, 1991. – P. 260–278.

351. Johnson S. *Everything Bad Is Good for You: How Today's Popular Culture Is Actually Making Us Smarter* / S. Johnson. – Riverhead, 2005. – 274 p.

352. MacIntyre A. *Whose Justice? Which Rationality?* – London: Duckworth, 1988. – 410 p.

353. *Maiastra: Renaissancedel'Occident?* – Paris: Plon, 1979. – 324 p.

354. Maturana H., Varela F. *Autopoiesis and Cognition*. – Dordrecht: D.Reidel, 1980. – 267 p.

355. Pareto V. *Le traite de sociologie generale*. – Paris: Payot, 1933. – 418 p.

356. Ricoeur P. *Lectures on Ideology and Utopia*. – N.Y.: Columbia Univ. Press, 1986. – 456 p.

357. Rokeach M. *Beliefs, Attitudes and Values. A Theory of Organization and Change*. – San-Francisco : Jossey-Bass, 1972. – 406 p.

358. Sartori G. *The Theory of Democracy Revisited*. Shatham: Shatham House Rublishers, 1987. – 314 p.

359. Toynbee A. J. A Study of History. – London : Oxford University Press, 1988. – 622 p.
360. Von Hendy A. The modern construction of myth. – Bloomington, Indiana UP, 2002. – 386 p.
361. Werkmeister W.H. Historical Spectrum of Value. Theories. V. 1-2. – Lincoln, Nebraska, 1970. – 211 p.
362. We11mer A. Models of Freedom in the Modern World. The Philosophical Forum. Vol. XXI, No. 1–2, Fall-Winter, 1989–1990. – 612 p.
363. Young M. The Rise of the Meritocracy. – London: Thames and Hudson, 1988. – 250 p.
364. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://delo.ua/opinions/paradoks-kleptokraticheskogo-schastja-238771/?supdated\\_new=1403045116](http://delo.ua/opinions/paradoks-kleptokraticheskogo-schastja-238771/?supdated_new=1403045116).
365. [Электронный ресурс] Режим доступа // <http://allsport-news.com/news.php?readmore=94763>.