

Український державний університет імені Михайла Драгоманова
Міністерство освіти і науки України

Кваліфікаційна наукова праця
на правах рукопису

МАЛЬЧЕНКО ВОЛОДИМИР ВІКТОРОВИЧ

УДК 1:316.35]:008-021.351(043.3)

ДИСЕРТАЦІЯ

КУЛЬТУРНА МЕЖА ЯК ФЕНОМЕН СОЦІАЛЬНОЇ СКЛАДНОСТІ

09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії

Подається на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук.

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

 В. В. Мальченко

Науковий керівник:
Єршова-Бабенко Ірина Вікторівна,
доктор філософських наук, професор

Київ – 2026

АНОТАЦІЯ

Мальченко В. В. Культурна межа як феномен соціальної складності. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії. – Український державний університет імені Михайла Драгоманова, Київ, 2026.

У дисертації вперше здійснено цілісний соціально-філософський аналіз культурної межі як феномена соціальної складності, під якою розуміється така організація соціокультурної реальності, що поєднує процеси соціальної організації та самоорганізації, поставши як «нестійка архітектура» рухливого, нелінійного, темпорального порядку. Осердям дослідження є концепт культурної межі, осмисленої не як фіксована лінія розмежування, а як межа-хронотоп, що створюється смисловою активністю людини й організує людиномірну соціальну складність. Показано, що осмислення культурної межі не може обмежуватися ані суто структурним, ані суто географічним її трактуванням: воно передбачає поєднання онтологічного, антропологічного та віртуально-цифрового вимірів, у яких межа щоразу постає як процес, а не як даність.

Запропоновано розглядати парадигму складності, теоретичним ядром якої є синергетика, як адекватну методологічну основу дослідження соціальної складності та культурної межі. Виявлено, що парадигма складності постає не як галузева теорія, а як новий тип наукової раціональності, у якому знімається традиційна опозиція між порядком і хаосом, детермінованістю та випадковістю. Обґрунтовано, що епістемологічні принципи складного мислення – системний, голографічний, рекурсивної петлі, авто-еко-організації – у побудові онтології складності функціонують як онтологічні принципи. Розкрито інформаційний вимір самоорганізації, що має принципове значення для соціального пізнання, оскільки людська спільнота тримається передусім на обміні смислами, а культура постає як джерело негентропії.

Виявлено методологічні підходи дослідження соціальної складності, що поєднують соціально-філософський, синергетичний, мережевий, феноменолого-

герменевтичний та екзистенційний аналіз. Показано, що використання цих підходів зумовлене не еклектичним прагненням охопити якомога більше дослідницьких оптик, а самою природою досліджуваного предмета: культурна межа як феномен соціальної складності не піддається вичерпному опису в межах однієї методологічної традиції, тож потреба у міждисциплінарному синтезі є тут не риторичною заявою, а робочою необхідністю. Наскрізню методологічну функцію виконує концепт хронотопу, що дозволяє утримувати в полі зору як просторовий, так і часовий виміри культурної межі.

Проаналізовано топологію соціальної складності, виявлено, що мережеві соціальні теорії корелюють із парадигмою складності та відкривають можливості осмислення межі як феномена самоорганізації. Показано, що в мережевій топології межа постає не як лінія поділу, а як межа-контекст, межа-прикордоння, що організовує комунікативну реальність, а соціальні топоси, які нею виділяються, є рухливими й пластичними хронотопами. Обґрунтовано, що акторно-мережева теорія, попри свою евристичну цінність, потребує доповнення з боку філософсько-антропологічного аналізу, оскільки схильна нівелювати специфіку людського буття, пов'язану зі смислопокладанням та ціннісним самовизначенням.

Проаналізовано антропологічний вимір культурної межі, осмислено культуру як спосіб самоорганізації антропологічної складності, що виникає у взаємодії людини й культури за голографічним, рекурсивним та діалогічним принципами. Продемонстровано, що сама людина, яка проводить і переозначає культурні межі, постає як культурний хронотоп, що організує культурний простір. Розкрито антропологічні типи «людини-мандрівника», «людини-навігатора» та «людини-прикордонника»; показано, що антропологічна складність виникає саме в діалозі цих типів, а маргінальність у мережевій топології культури переосмислюється з дефіциту на ресурс культурної творчості.

Проаналізовано культурну межу в українському досвіді, виявлено парадигмальний характер українського кейсу для філософського осмислення межі. Показано, що український соціокультурний простір, історично сформований як цивілізаційне перехрестя, є зразковим прикладом множинності взаємодіючих

центрів і периферій, що утворюють складну мережеву топологію смислів. Продemonстровано, що у феномені масового переміщення українців культурна межа виявляє здатність до релокації разом із суб'єктом, а деколонізаційний процес постає як активне перевизначення межі зсередини – перехід від ієрархічної до мережевої організації смислів, нерозривно пов'язаний з утвердженням людиноцентричних та демократичних цінностей.

Проаналізовано культурну межу у віртуалізації соціальної складності, показано, що віртуальна реальність є складністю, яка є частиною соціальної складності й водночас виходить за її межі, пов'язана з нею як «складне зі складним». Доведено, що феномен межі у віртуальній реальності пов'язаний із потребою людини у самовизначенні за необмежених можливостей, а збереження людської ідентичності з осмисленими ціннісними установками є базовою умовою становлення віртуальної культури. Виявлено, що проблема меж власне людського набуває особливої гостроти в умовах розвитку штучного інтелекту: поява систем, що імітують суб'єктність, не будучи суб'єктами, руйнує презумпцію суб'єктності співрозмовника, на якій ґрунтується смислотворча природа культурної комунікації.

Доведено, що віртуальна культура є проєктом людини-навігатора, для якої актуальною реальністю є людина – носій культурних смислів, яка у віртуальному просторі стає специфічним культурним «хронотопом», «вузлом» у мережах комунікацій. Обґрунтовано, що культурна межа постає як наскрізна форма самоорганізації соціальної складності, яка в усіх своїх вимірах – соціально-топологічному, антропологічному та віртуальному – конституюється смисловою активністю людини, що організує людиномірну соціальну складність та наповнює її людинотворчими смислами. У цьому, як засвідчило дослідження, полягає головний теоретичний результат розробленого концептуального апарату.

Структура дослідження відображає рух від загального до конкретного, що зумовив послідовність трьох розділів. У першому розділі, присвяченому досвіду концептуалізації соціальної складності, закладено теоретичну базу дослідження через аналіз методологічних та онтологічних аспектів парадигми складності, її соціокультурних імплікацій та топології соціальної складності. Показано, що

синергетична традиція, започаткована роботами Пригожина та Хакена, від самого початку мала трансдисциплінарний характер і претендувала на пояснення процесів самоорганізації незалежно від субстратної природи системи; розкрито, що парадигма складності об'єднує методологічний та онтологічний аспекти, а людина, її мислення та способи освоєння світу стають невіддільними від пізнаваної нею реальності. Обґрунтовано, що осмислення соціальної складності потребує врахування її людиномірності та культурогенності, а культура постає як структуруючий початок, що визначає організацію соціальної складності та ставить питання про співвідношення топології культури із соціальною топологією.

Детальний аналіз соціокультурних імплікацій складності засвідчив, що перенесення концептуального апарату теорії складності зі сфери природничого знання у сферу соціального вимагає переосмислення базових понять – системи, мережі, самоорганізації – з урахуванням специфіки соціальної реальності, елементами якої є наділені свідомістю та волею суб'єкти. Спираючись на українську традицію соціальної синергетики та психосинергетики, дослідження показало, що соціальна складність є людиномірною в самому онтологічному сенсі. Розкрито, що внесок засновників синергетики не вичерпується теорією самоорганізації у її фізико-математичному вигляді: суттєвим є інформаційний вимір самоорганізації, що має принципове значення для соціального пізнання. Залучення конфліктологічної соціології та класичної соціальної топології дозволило, відповідно, розкрити роль конфлікту як джерела соціальної нестійкості та осмислити суспільство як багатовимірний простір соціальної мобільності, що засвідчило поважну дослідницьку генеалогію самого поняття соціальної топології.

У другому розділі, присвяченому антропології складності, здійснено перехід від загальної теорії соціальної складності до аналізу культурної межі через уведення антропологічного виміру. Проаналізовано культурну межу та межі культури як основу існування суспільства, простежено історико-філософську еволюцію поняття межі від античності до сучасних студій межі (border studies); залучення оптики символічної влади та оптики складності дозволило розкрити принципову незавершеність та відкритість культурного простору. Розкрито

антропологічну складність як феномен, що виникає у взаємодії людини та культури за голографічним, рекурсивним і діалогічним принципами, із оперттям як на класичну філософську антропологію, так і на сучасне процесуальне розуміння людської природи. Окрему увагу приділено проблемі межі між людським та нелюдським, що ніколи не була стабільною лінією, а завжди поставала як культурно-історичний конструкт, предмет боротьби й переозначення.

Особливе місце у другому розділі посідає аналіз меж антропокультурного через антропологічні типи «людини-мандрівника», «людини-навігатора» та «людини-прикордонника», а також аналіз українського досвіду культурної межі. Показано, що ідентичність «людини-навігатора» утримується не прив'язкою до фіксованого місця, а безперервною наративною роботою самоосмислення, завдяки якій людина несе свою культурну межу в собі, тоді як прикордонне існування виявляє свою амбівалентність як тягар підвищеної рефлексивності й водночас дар культурного посередництва. Аналіз українського досвіду засвідчив парадигмальний характер українського кейсу: у феномені масового переміщення українців після 2014 та 2022 років культурна межа виявляє здатність до релокації разом із суб'єктом, що пояснює виникнення нових, гібридних, мережових форм української ідентичності, а деколонізаційний процес постає як активне перевизначення культурної межі зсередини, нерозривно пов'язане з утвердженням людиноцентричних та демократичних цінностей і з рефлексією над власною інтелектуальною традицією.

Третій розділ, присвячений культурній межі у віртуалізації соціальної складності, розгортає аналіз онтологізації віртуальної реальності та культурної межі як феномена самоорганізації віртуальної реальності. Простежено історико-філософську традицію осмислення віртуального – від Платона та Арістотеля через середньовічну й новочасну філософію до сучасних соціально-філософських трактувань; показано, що віртуальна реальність є складністю, що є частиною соціальної складності й водночас виходить за її межі. Розкрито, що віртуальна культура є проєктом людини-навігатора та виникає у ситуації відсутності/створення меж, а проблема меж власне людського набуває особливої

гостроти в умовах розвитку штучного інтелекту, появи комунікативних та генеративних технологій, що імітують суб'єктність, не будучи суб'єктами. Аналіз феноменів цифрової культури, алгоритмічної культури, цифрової посмертності та постлюдського стану засвідчив, що віртуалізація переозначає найфундаментальніші межі людського існування, що робить проблему збереження людиномірності віртуальної культури одним із центральних викликів сучасності.

Ключові слова: культурна межа, межа-хронотоп, соціальна складність, парадигма складності, самоорганізація, соціальна топологія, антропологічна складність, людиномірність, культурогенність, людина-навігатор, людина-прикордонник, культурне прикордоння, віртуальна реальність, віртуальна культура, деколонізація

СПИСОК ОПУБЛІКОВАНИХ ПРАЦЬ ЗА ТЕМОЮ ДОСЛІДЖЕННЯ

Статті у наукових фахових виданнях України:

1. Мальченко В. В. До питання про соціокультурні імплікації складності. Вища освіта України. 2024. № 4 (95). С. 52–59. DOI: [https://doi.org/10.32782/NPU-VOU.2024.4\(95\).07](https://doi.org/10.32782/NPU-VOU.2024.4(95).07)
2. Мальченко В. В. До питання про віртуальну реальність: онтологізація в контексті соціальної складності. Вища освіта України. 2025. № 1 (96). С. 40–49. DOI: [https://doi.org/10.32782/NPU-VOU.2025.1\(96\).06](https://doi.org/10.32782/NPU-VOU.2025.1(96).06)
3. Мальченко В. В. Методологічні та онтологічні аспекти парадигми складності. Вища освіта України. 2025. № 2 (97). С. 135–145. DOI: [https://doi.org/10.32782/NPU-VOU.2025.2\(97\).16](https://doi.org/10.32782/NPU-VOU.2025.2(97).16)

Статті в іноземних виданнях:

4. Malchenko V. The cultural boundary in the virtualization of social complexity: the challenge of artificial intelligence to the meaning-making nature of communication. Innovative Solutions In Modern Science, 2026, № 1(70), P. 1–16. DOI: [https://doi.org/10.26886/2414-634X.1\(70\)2026.2](https://doi.org/10.26886/2414-634X.1(70)2026.2)

5. Yershova-Babenko I. V., Malchenko V. V. On the Issue of the Specificity of Philosophical Interpretation of Natural Scientific (Synergetics) and Socio-Humanitarian (Psychosynergetics) Knowledge. Inter- and Transdisciplinary Research. Philosophy of Science in the Historical-Philosophical Dimension. Riga : Baltija Publishing, 2025. P. 84–98. DOI: <https://doi.org/10.30525/978-9934-26-556-3-6>
6. Мальченко В. В. Питання про нове уявлення психомірності людини як нелінійного цілого/цілісності в контексті явища хаотизації (історико-культурний та філософський аспекти. Китай). Norwegian Journal of Development of the International Science. 2024. № 146. С. 112–116. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.14499276>

***Наукові праці, які засвідчують апробацію матеріалів дисертації
(матеріали конференцій):***

7. Мальченко В. В. Методологічні та онтологічні аспекти парадигми складності. Методологія та технологія сучасного філософського пізнання : матеріали IV Міжнар. наук. конф. студентів, молодих вчених та науковців, Одеса, 25–26 трав. 2018 р. Одеса, 2018. С. 100–102.

ABSTRACT

Malchenko V. V. The Cultural Boundary as a Phenomenon of Social Complexity. – Qualifying scholarly work on the rights of a manuscript.

Dissertation for the candidate degree in philosophical sciences by specialty 09.00.03 – Social Philosophy and Philosophy of History. – Drahomanov Ukrainian State University, Kyiv, 2026.

The dissertation offers, for the first time, a comprehensive social-philosophical analysis of the cultural boundary as a phenomenon of social complexity, the latter understood as a mode of organization of socio-cultural reality that combines the processes of social organization and self-organization, emerging as an «unstable architecture» of a

mobile, non-linear, temporal order. The core of the study is the concept of the cultural boundary, conceived not as a fixed dividing line but as a boundary-chronotope that is constituted by the meaning-making activity of the human being and organizes human-dimensional social complexity. It is shown that the understanding of the cultural boundary cannot be confined to either a purely structural or a purely geographical interpretation: it requires the integration of ontological, anthropological, and virtual-digital dimensions, in which the boundary invariably appears as a process rather than a given.

It is proposed to regard the paradigm of complexity, whose theoretical core is synergetics, as an adequate methodological foundation for the study of social complexity and the cultural boundary. It is found that the paradigm of complexity emerges not as a disciplinary theory but as a new type of scientific rationality, in which the traditional opposition between order and chaos, determinacy and randomness, is overcome. It is substantiated that the epistemological principles of complex thinking – the systemic principle, the holographic principle, the principle of the recursive loop, and the principle of auto-eco-organization – function, in the construction of an ontology of complexity, as ontological principles. The informational dimension of self-organization is disclosed, which is of fundamental significance for social cognition, since a human community is sustained primarily by the exchange of meanings, while culture appears as a source of negentropy.

The methodological approaches to the study of social complexity are identified, combining social-philosophical, synergetic, network, phenomenological-hermeneutic, and existential analysis. It is shown that the use of these approaches is dictated not by an eclectic aspiration to embrace as many research optics as possible, but by the very nature of the object under study: the cultural boundary as a phenomenon of social complexity does not lend itself to exhaustive description within a single methodological tradition, and therefore the need for interdisciplinary synthesis is here not a rhetorical claim but a working necessity. A cross-cutting methodological function is performed by the concept of the chronotope, which makes it possible to keep in view both the spatial and the temporal dimensions of the cultural boundary.

The topology of social complexity is analyzed, and it is found that network social theories correlate with the paradigm of complexity and open up possibilities for conceiving of the boundary as a phenomenon of self-organization. It is shown that within a network topology the boundary appears not as a line of division but as a boundary-context, a boundary-borderland that organizes communicative reality, while the social topoi it delineates are mobile and plastic chronotopes. It is substantiated that actor-network theory, despite its heuristic value, requires supplementation from the side of philosophical-anthropological analysis, since it tends to level out the specificity of human being associated with meaning-positing and value-based self-determination.

The anthropological dimension of the cultural boundary is analyzed, and culture is conceived as a mode of self-organization of anthropological complexity arising in the interaction of the human being and culture according to the holographic, recursive, and dialogical principles. It is demonstrated that the human being who draws and re-signifies cultural boundaries appears as a cultural chronotope that organizes cultural space. The anthropological types of the «human-wayfarer,» the «human-navigator,» and the «human-borderguard» are disclosed; it is shown that anthropological complexity arises precisely in the dialogue of these types, while marginality, within the network topology of culture, is reconceived from a deficit into a resource of cultural creativity.

The cultural boundary in the Ukrainian experience is analyzed, and the paradigmatic character of the Ukrainian case for the philosophical understanding of the boundary is revealed. It is shown that the Ukrainian socio-cultural space, historically formed as a civilizational crossroads, is an exemplary instance of the multiplicity of interacting centers and peripheries that constitute a complex network topology of meanings. It is demonstrated that in the phenomenon of the mass displacement of Ukrainians the cultural boundary reveals a capacity for relocation together with the subject, while the process of decolonization appears as an active re-definition of the boundary from within – a transition from a hierarchical to a network organization of meanings, inseparably linked to the affirmation of human-centered and democratic values.

The cultural boundary in the virtualization of social complexity is analyzed, and it is shown that virtual reality is a complexity that is part of social complexity and at the same time extends beyond it, related to it as the «complex with the complex.» It is proven that the phenomenon of the boundary in virtual reality is connected with the human being's need for self-determination amid the unlimited possibilities available for it, while the preservation of human identity with reflective and stable value orientations is a basic condition for the formation of virtual culture. It is found that the problem of the limits of the properly human acquires particular acuteness under the conditions of the development of artificial intelligence: the emergence of systems that imitate subjectivity without being subjects undermines the presumption of the interlocutor's subjectivity, on which the meaning-making nature of cultural communication is grounded.

It is proven that virtual culture is a project of the human-navigator, for whom the actual reality is the human being – the bearer of cultural meanings, who in virtual space becomes a specific cultural «chronotope,» a «node» in networks of communication. It is substantiated that the cultural boundary appears as a cross-cutting form of self-organization of social complexity, which, in all of its dimensions – socio-topological, anthropological, and virtual – is constituted by the meaning-making activity of the human being, who organizes human-dimensional social complexity and fills it with human-creative meanings. In this, as the study has shown, consists the principal theoretical result of the conceptual apparatus that has been developed.

The structure of the study reflects a movement from the general to the particular, which has determined the sequence of its three chapters. In the first chapter, devoted to the experience of conceptualizing social complexity, the theoretical foundation of the study is laid through an analysis of the methodological and ontological aspects of the paradigm of complexity, its socio-cultural implications, and the topology of social complexity. It is shown that the synergetic tradition, initiated by the works of Prigogine and Haken, possessed from the outset a transdisciplinary character and claimed to account for the processes of self-organization irrespective of the substrate nature of the system; it is disclosed that the paradigm of complexity unites the methodological and ontological aspects, while the human being, its thinking, and its modes of mastering the world become

inseparable from the reality it cognizes. It is substantiated that the understanding of social complexity requires taking into account its human-dimensionality and culture-generativity, while culture appears as a structuring principle that determines the organization of social complexity and raises the question of the correlation between the topology of culture and social topology.

A detailed analysis of the socio-cultural implications of complexity has demonstrated that the transfer of the conceptual apparatus of complexity theory from the sphere of natural-scientific knowledge to the sphere of the social requires a rethinking of the basic concepts – system, network, self-organization – with regard to the specificity of social reality, whose elements are subjects endowed with consciousness and will. Drawing on the Ukrainian tradition of social synergetics and psychosynergetics, the study has shown that social complexity is human-dimensional in the very ontological sense. It is disclosed that the contribution of the founders of synergetics is not exhausted by the theory of self-organization in its physico-mathematical form: of significance is the informational dimension of self-organization, which is of fundamental importance for social cognition. The engagement of conflict sociology and of classical social topology has made it possible, respectively, to reveal the role of conflict as a source of social instability and to conceive of society as a multidimensional space of social mobility, which has attested to the venerable research genealogy of the very concept of social topology.

In the second chapter, devoted to the anthropology of complexity, a transition is made from the general theory of social complexity to the analysis of the cultural boundary through the introduction of the anthropological dimension. The cultural boundary and the limits of culture are analyzed as a basis for the existence of society, and the historico-philosophical evolution of the concept of the boundary is traced from antiquity to contemporary border studies; the engagement of the optics of symbolic power and the optics of complexity has made it possible to reveal the fundamental incompleteness and openness of cultural space. Anthropological complexity is disclosed as a phenomenon arising in the interaction of the human being and culture according to the holographic, recursive, and dialogical principles, with reliance both on classical philosophical

anthropology and on a contemporary processual understanding of human nature. Particular attention is devoted to the problem of the boundary between the human and the non-human, which has never been a stable line but has always appeared as a cultural-historical construct, an object of struggle and re-signification.

A special place in the second chapter is occupied by the analysis of the limits of the anthropo-cultural through the anthropological types of the «human-wayfarer,» the «human-navigator,» and the «human-borderguard,» as well as by the analysis of the Ukrainian experience of the cultural boundary. It is shown that the identity of the «human-navigator» is maintained not by attachment to a fixed place but by the continuous narrative work of self-interpretation, through which the human being carries its cultural boundary within itself, whereas borderland existence reveals its ambivalence as the burden of heightened reflexivity and, at the same time, the gift of cultural mediation. The analysis of the Ukrainian experience has attested to the paradigmatic character of the Ukrainian case: in the phenomenon of the mass displacement of Ukrainians after 2014 and 2022 the cultural boundary reveals a capacity for relocation together with the subject, which explains the emergence of new, hybrid, network forms of Ukrainian identity, while the process of decolonization appears as an active re-definition of the cultural boundary from within, inseparably bound up with the affirmation of human-centered and democratic values and with reflection upon the nation's own intellectual tradition.

The third chapter, devoted to the cultural boundary in the virtualization of social complexity, develops an analysis of the ontologization of virtual reality and of the cultural boundary as a phenomenon of the self-organization of virtual reality. The historico-philosophical tradition of conceiving the virtual is traced – from Plato and Aristotle, through medieval and early-modern philosophy, to contemporary social-philosophical interpretations; it is shown that virtual reality is a complexity that is part of social complexity and at the same time extends beyond it. It is disclosed that virtual culture is a project of the human-navigator and arises in a situation of the absence/creation of boundaries, while the problem of the limits of the properly human acquires particular acuteness under the conditions of the development of artificial intelligence and the emergence of communicative and generative technologies that imitate subjectivity

without being subjects. The analysis of the phenomena of digital culture, algorithmic culture, digital afterlife, and the posthuman condition has demonstrated that virtualization re-signifies the most fundamental limits of human existence, which makes the problem of preserving the human-dimensionality of virtual culture one of the central challenges of the present.

Keywords: cultural boundary, boundary-chronotope, social complexity, paradigm of complexity, self-organization, social topology, anthropological complexity, human-dimensionality, culture-generativity, human-navigator, human-borderguard, cultural borderland, virtual reality, virtual culture, decolonization.

ЗМІСТ

ВСТУП.....	16
РОЗДІЛ I. СОЦІАЛЬНА СКЛАДНІСТЬ: ДОСВІД КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЇ	28
1.1. Методологічні та онтологічні аспекти парадигми складності	28
1.2. Соціокультурні імплікації складності.....	47
1.3. Топологія соціальної складності: проблема межі.....	63
Висновки до першого розділу.....	77
РОЗДІЛ II. АНТРОПОЛОГІЯ СКЛАДНОСТІ: ЛЮДИНА І КУЛЬТУРА В СОЦІАЛЬНІЙ СКЛАДНОСТІ	85
2.1. Культурна межа та межі культури як	85
основи існування суспільства	85
2.2. Антропологічні межі в суспільстві соціальної складності	104
2.3. Межі антропокультурного: «людина-навігатор» та	119
«людина-прикордонник».....	119
2.4. Культурна межа в українському досвіді: ідентичність, переміщення, деколонізація	130
Висновки до другого розділу	150
РОЗДІЛ III. КУЛЬТУРНА МЕЖА В ВІРТУАЛІЗАЦІЇ СОЦІАЛЬНОЇ СКЛАДНОСТІ	155
3.1. Віртуальна реальність: онтологізація в контексті соціальної складності... ..	155
3.2. Культурна межа як феномен самоорганізації віртуальної реальності	173
Висновки до третього розділу	185
ВИСНОВКИ.....	188
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	195

ВСТУП

Актуальність дослідження. Сучасне суспільство перебуває у стані бурхливих, стрімких і найчастіше несподіваних змін. Глибинні трансформації відбуваються у різних сферах соціуму, руйнуючи традиційні форми людського життя, державні кордони, економічні уклади, змішуючи етноси та культури. Подібні зміни мають глобальний характер, не залишаючи осторонь жодної країни чи регіону. Україна – одна з тих держав, у яких цивілізаційні зрушення набули особливо драматичного характеру: динамічні світові процеси переплелися тут із політичними, економічними, релігійними та іншими змінами всередині країни. Перед Україною постала проблема збереження як державних кордонів, так і національної ідентичності, що визначається межами національної культури. Для більшості українців осмислення культурних меж набуло й екзистенційного характеру, актуалізувавши питання меж особистості та антропокультурного загалом, особливо в умовах повномасштабної війни та зумовленого нею масового переміщення, що з небаченою гостротою оголило проблему утримання культурної межі в ситуації втрати звичних просторових опор.

З огляду на ці глибинні глобальні трансформації стає зрозумілим помітне зростання впродовж останніх десятиліть кількості філософських досліджень у межах напрямку «border studies». Розвиток цього напрямку нерозривно пов'язаний із «просторовим поворотом» (spatial turn) у сучасній філософії (М. Фуко, М. де Серто, Ж. Дельоз та ін.), який поставив у центр філософської проблематики відкритість, багатовимірність, релятивність та символічність соціальних і культурних просторів (П. Бурдьє, Е. Гідденс, А. Лефевр, Е. Соджа, Д. Харві та ін.).

Сучасна антропологічно орієнтована гілка цих студій (Т. Вілсон та ін.) дедалі більше відходить від розуміння кордону як фіксованої лінії, висуваючи на перший план процесуальний характер межі – безперервну діяльність межування, що конститує саму спільноту. Проблема меж має давню філософську традицію. Вона бере початок у працях Платона, Арістотеля, Плотіна; гносеологічний її сенс розкривається у працях Канта, Фіхте, Гегеля. Особливий внесок у розробку цієї

проблематики, пов'язаний із виділенням меж людської суб'єктивності, належить феноменології, герменевтиці та екзистенційній філософії (Е. Гусерль, Ж.-П. Сартр, М. Мерло-Понті, М. Гайдегер та ін.).

Водночас осмислення межі дедалі більше потребує врахування того антропологічного виміру, у якому межа постає не як зовнішній контур, а як конститутивна характеристика самого людського буття – як та лінія, що людина безперервно проводить і переозначає у процесі свого самовизначення.

Ступінь наукового опрацювання проблеми. Теоретико-методологічним підґрунтям дослідження культурної межі як феномена соціальної складності є парадигма складності, теоретичним ядром якої виступає синергетика. Засадничі для цієї парадигми ідеї самоорганізації, нелінійності та становлення розроблено у класичних працях І. Пригожина, І. Стенгерс, Г. Хакена, Г. Ніколіса, які заклали підвалини розуміння складних систем як таких, що балансують «на краю хаосу». Філософське осмислення складності як нового типу наукової раціональності здійснено передусім Е. Мореном, чий принципи складного мислення (системний, голографічний, рекурсивної петлі, авто-еко-організації) відіграють у нашому дослідженні наскрізну методологічну роль. Трансдисциплінарне розширення цієї проблематики представлене роботами Р. Тома, К. Майнцера, Ф. Капри, а також сучасними студіями, що застосовують теорію складності до соціальних наук (Д. Бірн, Дж. Болтон, Дж. Горн). Попри ґрунтовність цих розробок, у них переважає або природничо-науковий, або загальнометодологічний ракурс, тоді як власне соціально-філософське осмислення складності, орієнтоване на проблему культурної межі, залишається недостатньо розвиненим.

Особливе значення для нашого дослідження має українська традиція соціальної синергетики та психосинергетики, у межах якої розроблено оригінальні концептуальні моделі осмислення соціальної та антропологічної складності. Засадниче значення тут мають праці І. Єршової-Бабенко, яка запропонувала концептуальну модель «ціле в цілому / ціле-в-цілому» та концепти психомірності й нелюдиномірності, а також дослідження І. Добронравової з філософії науки та нелінійного мислення. Соціальні й соціокультурні імплікації складності розкрито

у працях Л. Бевзенко (соціальна самоорганізація та її структури-атрактори), І. Доннікової (культуругенна природа соціальної самоорганізації, антропологічна складність), Ю. Мєлкова (людиномірність постнекласичної науки), а також у роботах Л. Богатої, М. Дмитрієвої, І. Предборської та інших. Саме на цю традицію спирається запропоноване в дисертації розуміння соціальної складності як людиномірної та культуругенної; водночас проблема культурної межі, що є центральною для нашого дослідження, у цих працях спеціально не тематизувалася, що й зумовлює потребу її окремого опрацювання.

Проблема меж має давню філософську традицію, що бере початок у працях Платона, Арістотеля, Плотіна, у яких межа вперше набуває онтологічного статусу. Гносеологічний вимір межі розкрито в німецькій класичній філософії (І. Кант, Й. Г. Фіхте, Г. В. Ф. Гегель), а її антропологічний та екзистенційний виміри – у феноменології, герменевтиці та екзистенційній філософії (Е. Гусерль, М. Гайдегер, Ж.-П. Сартр, М. Мерло-Понті, П. Рікер). Класична філософська антропологія, передусім у працях М. Шелера, поставила питання про особливе становище людини в космосі та про межі людського як такого. В українській філософській антропології проблематику меж людського буття, полісутнісності та бівалентності людини ґрунтовно розроблено у працях В. Табачковського, Є. Андроса, Т. Лютого, Н. Хамітова, О. Єрмоленка, що утворюють важливе підґрунтя для запропонованого в дисертації концепту антропологічної складності. Методологія культурної топології розробляється М. Колінько. Проте у цих дослідженнях межа здебільшого осмислюється поза зв'язком із парадигмою складності та концептом самоорганізації, що відкриває простір для нашого аналізу.

Сучасний етап осмислення межі пов'язаний із «просторовим поворотом» (spatial turn) та зі становленням міждисциплінарного напрямку «border studies». Засади просторового аналізу соціального закладено у працях А. Лефевра, М. Фуко, М. де Серто, а багатовимірність і символічність соціального простору розкрито в соціальній топології П. Бурдьє, теорії структурації Е. Гідденса, мережевій соціології М. Кастельса та акторно-мережевій теорії Б. Латура, Дж. Ло, А. Мол. Власне студії межі, започатковані працею П. Салінса, розгорнуто в роботах Д.

Ньюмена, А. Паасі, Б. Дж. Паркера, Д. Васт-Вальтер, Т. Вілсона, Г. Доннана, у яких межа осмислюється як процес, зона емерджентності, простір культурної комунікації. Проблематику маргінальності та прикордонної людини розроблено в класичних дослідженнях Е. Стоунквіста, а постколоніальні й деколонізаційні аспекти культурної межі – у працях, присвячених українській ідентичності та переміщенню (Л. Тарнашинська, В. Кочан та сучасні міграційні дослідження досвіду переміщених українців). Попри інтенсивність цих розробок, у них, як правило, бракує інтеграції соціально-топологічного, антропологічного та онтологічного вимірів межі в єдину концептуальну рамку.

Окремий пласт досліджень, релевантних для третього розділу дисертації, становить осмислення віртуальної реальності, віртуальної та цифрової культури. Онтологічні й антропологічні аспекти віртуального розкрито у працях М. Хейма, а в українській традиції – у дослідженнях О. Дзьобаня, Є. Мануйлова, М. Пальчинської, О. Висоцького, О. Кирницького та інших. Цифрову культуру, нові медіа та мережеве суспільство осмислено у роботах М. Кастельса, К. Фукса, а також у межах культурних і критичних студій кіберкультури. Дедалі більшої ваги набувають дослідження штучного інтелекту, його агентності та етики (Л. Флоріді, Т. Гагендорф, М. Кекельберг, Д. Ганкель), а також аналіз алгоритмічної культури, цифрової посмертності та постлюдського стану. Ці розробки засвідчують радикальне переозначення меж людського у віртуальному просторі, проте здебільшого не пов'язують цю проблематику з концептом культурної межі та парадигмою соціальної складності. Таким чином, проведений аналіз ступеня наукового опрацювання проблеми засвідчує, що, попри наявність значного теоретичного доробку в кожному з окреслених напрямів, цілісне соціально-філософське дослідження культурної межі як наскрізного феномена соціальної складності, що поєднувало б її соціально-топологічний, антропологічний та віртуально-цифровий виміри, досі не було здійснене.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертаційне дослідження виконано відповідно до тематичного плану науково-дослідної роботи кафедри соціальної філософії, філософії освіти та освітньої політики на тему:

«Демократичні цінності в освітній практиці: виклики внутрішніх та зовнішніх міграцій після 24 лютого 2022 року» (Номер державної реєстрації: 0124U001490).

Тема дисертації затверджена Вченою радою Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова № 2 від 25 вересня 2014 р.

Мета дослідження – концептуалізація культурної межі як феномена соціальної складності.

Досягнення поставленої мети здійснюється через вирішення таких дослідницьких завдань:

- систематизувати теоретико-методологічні підходи до розуміння концептів «складність» та «соціальна складність» і розкрити методологічні та онтологічні аспекти парадигми складності;
- узагальнити теоретичні положення, що розкривають соціокультурні імплікації складності, та обґрунтувати її людиномірність і культурогенність як засадничі характеристики;
- дослідити топологію соціальної складності, проаналізувавши систему та мережу як типи соціальної топології, властиві сучасному суспільству, і розкрити межу як феномен самоорганізації;
- розкрити специфіку соціально-філософського розуміння поняття «культурна межа» та меж культури як основи існування суспільства;
- виявити особливості соціально-філософської рефлексії проблеми меж антропокультурного на основі концепту антропологічної складності;
- реконструювати антропологічні типи «людини-навігатора» та «людини-прикордонника» як суб'єктів, що конституюють культурну межу;
- дослідити особливості функціонування культурної межі в українському досвіді – у вимірах ідентичності, переміщення та деколонізації;
- здійснити соціально-філософський аналіз віртуальної реальності як соціокультурного простору, що самоорганізується, в контексті соціальної складності;
- дослідити специфіку виникнення та функціонування культурної межі як феномена самоорганізації віртуальної реальності.

Об'єкт дослідження – соціальна складність як спосіб організації соціокультурної реальності.

Предмет дослідження – культурна межа як людиномірний хронотоп соціальної складності.

Методологія дослідження. У процесі роботи було використано комплекс методів, зумовлений міждисциплінарним характером дослідження. Основу методології становлять соціально-філософський аналіз та соціокультурний підхід, у рамках яких застосовано низку конкретніших методологічних оптик, кожна з яких виконує власну функцію в межах окремих частин дослідження, а в сукупності вони утворюють цілісну рамку, адекватну природі предмета.

Концептуальні положення теорії складності, представлені дослідженнями Е. Морена, К. Майнцера, Р. Тома та інших, що набули розвитку в працях українських дослідників – Л. Богатої, М. Дмитрієвої, І. Добронравової, І. Доннікової, І. Єршової-Бабенко, Л. Бевзенко, Ю. Мелкова та інших, – стали основою для аналізу соціальної складності як антропо-соціо-інформаційного «розгортання», у процесі якого виявляється онтологічний статус культурних меж. Саме на цій теоретичній базі ґрунтується наскрізне для дослідження розуміння соціальної складності як людиномірної та культурогенної.

Синергетичний підхід, з опертям на класичні дослідження І. Пригожина, Г. Хакена та К. Майнцера, дозволив розглянути соціальну складність як систему, здатну до самоорганізації у нерівноважних умовах, унаслідок чого категорії «складність» та «соціальна складність» набули нового смислового змісту, що полягає у виявленні ефектів самоорганізації та нестабільності у відкритих нерівноважних системах – природних об'єктах, суспільстві, культурі. Системний підхід, орієнтований на дослідження складності як цілісності, що складається з множини елементів, дозволив представити складність як організацію ієрархічних структур і рівнів, тоді як холістичний підхід застосовано для розкриття природи складності як такої, що не зводиться до суми своїх складників та до певної головної категорії чи концепції.

Мережевий підхід, представлений соціальними теоріями М. Кастельса, Б. Латура, Дж. Ло та А. Мол, використано для побудови мережевої соціальної топології,

в якій розкривається складність феномена межі та специфіка його функціонування у просторі «без меж»; залучення доробку сучасних студій межі (border studies) дозволило осмислити межу як процес, як безперервну діяльність межування. Філософсько-культурологічний аналіз застосовано в осмисленні зв'язку людини та культури: концепт антропологічної складності дав змогу проаналізувати взаємозумовленість антропологічних та культурних меж, а оптика символічної влади (П. Бурдьє) – розкрити владний вимір проведення культурних меж. Метод реконструкції дозволив уточнити смислове навантаження таких соціально-філософських концептів, як «полісутнісна людина», «людина-навігатор», «людина-прикордонник», із залученням як класичної філософської антропології (М. Шелер), так і сучасного процесуального розуміння людської природи, для пояснення специфіки зміни меж соціальної складності.

Феноменолого-герменевтичний аналіз застосовано для дослідження організації соціального простору як «простору сенсів», що виникає у процесі осмислення людиною світу, а екзистенційний аналіз і синтез – у розробці «антропології межі», у розкритті взаємозумовленості буття людини та культури як зв'язку, що виявляє межі «людського» та «людинного». Наскрізню методологічну функцію виконує концепт хронотопу, що дозволяє утримувати в полі зору як просторовий, так і часовий виміри культурної межі та забезпечує цілісність теоретичної рамки на всіх етапах дослідження. У третьому розділі, присвяченому віртуалізації соціальної складності, зазначені підходи доповнено аналітикою сучасних досліджень цифрової культури, штучного інтелекту та постлюдського стану, що дало змогу осмислити переозначення меж людського у віртуальному просторі. Слід наголосити, що міждисциплінарність дослідження не означає відмови від соціально-філософського аналізу як основної дисциплінарної рамки: інші підходи використовуються як допоміжні оптики, що збагачують соціально-філософську інтерпретацію предмета, не заміщуючи її.

Наукова новизна одержаних результатів полягає в тому, що вперше у вітчизняній соціальній філософії здійснено цілісну концептуалізацію культурної межі як сенсопороджувального хронотопу, що задає топологію людиномірної соціальної

складності, поєднавши її соціально-топологічний, антропологічний та віртуально-цифровий виміри в єдину дослідницьку рамку. Вирішення конкретних дослідницьких завдань зумовило наукову новизну отриманих результатів, сформульованих у таких положеннях.

Вперше:

- систематизовано теоретико-методологічні підходи до розуміння концептів «складність» та «соціальна складність» і обґрунтовано, що парадигма складності постає не як галузева теорія, а як новий тип наукової раціональності, у якому знімається традиційна опозиція між порядком і хаосом, детермінованістю та випадковістю, а епістемологічні принципи складного мислення (системний, голографічний, рекурсивної петлі, авто-еко-організації) у побудові онтології складності функціонують як онтологічні принципи;
- онтологію соціальної складності представлено як антропо-соціо-інформаційне «розгортання», у процесі якого виникає культура, та доведено, що людиномірність і культурогенність є засадничими характеристиками соціальної складності, які дають змогу розглядати культуру як структуруючий початок її організації; розкрито інформаційний вимір самоорганізації, що дозволяє осмислити культуру як джерело негентропії;
- обґрунтовано, що складність меж виявляється у топології соціальної складності, організованій за мережевим принципом: мережевий соціальний простір, будучи водночас незмінним/змінним, перервним/безперервним та емергентним, утворює межі як результат взаємодії пов'язаних «вузлів», унаслідок чого межа постає як феномен самоорганізації, а соціальні топоси, що нею виділяються, – як рухливі й пластичні хронотопи;
- вироблено авторське визначення культурної межі в контексті онтології соціальної складності – як межі людинотворчих сенсів, що забезпечують становлення людиномірної соціальної складності, та доведено, що в мережевій топології культури межа постає не як лінія поділу, а як межа-контекст і межа-прикордоння, що організовує комунікативну реальність;

Удосконалено:

- розуміння антропологічної складності як феномена, що виникає у взаємодії людини та культури за голографічним, рекурсивним і діалогічним принципами, унаслідок чого культурну межу визначено як межу-хронотоп, що створюється смисловою активністю людини й організує людиномірну соціальну складність, а проблему межі між людським і нелюдським розкрито як культурно-історичний конструкт, предмет боротьби й переозначення;
- зміст соціально-філософських концептів «полісутнісна людина», «людина-навігатор» та «людина-прикордонник» через їх реконструкцію в контексті парадигми складності: доведено, що ідентичність «людини-навігатора» утримується наративною роботою самоосмислення, а не прив'язкою до місця, а антропологічна складність виникає саме в діалозі цих типів, у якому маргінальність переосмислюється з дефіциту на ресурс культурної творчості;
- розуміння культурної межі в українському досвіді: обґрунтовано парадигмальний характер українського кейсу та доведено, що в умовах масового переміщення культурна межа виявляє здатність до релокації разом із суб'єктом, а деколонізація постає як активне перевизначення межі зсередини – перехід від ієрархічної до мережевої організації смислів;

Набули подальшого розвитку:

- зміст поняття «віртуальність» та уявлення про онтологічний статус віртуальної реальності, яку осмислено як складність, що є частиною соціальної складності й водночас виходить за її межі («складне зі складним»); доведено, що проблема меж власне людського набуває особливої гостроти в умовах розвитку штучного інтелекту, оскільки поява систем, які імітують суб'єктність, не будучи суб'єктами, руйнує презумпцію суб'єктності співрозмовника, на якій ґрунтується смислотворча природа культурної комунікації;
- уявлення про віртуальну культуру, яку визначено як проєкт людини-навігатора та форму самоорганізації соціальної складності, що створює її темпоральну топологію через сенсотворчу діяльність людини; виокремлено такі особливості віртуальної культури, як відсутність «тілесного» людини як субстанційної основи, розмивання меж індивідуального «Я» та межі між людиною

і «псевдо-суб'єктами», просторова організація у вигляді візуалізації змісту й тимчасова організація, представлена нескінченним «зараз».

Теоретичне значення одержаних результатів полягає в тому, що запропонована концептуалізація культурної межі як феномена соціальної складності розширює й поглиблює наявний у соціальній філософії апарат осмислення соціокультурної реальності. Розроблене розуміння культурної межі як межі-хронотопу, що конститується смисловою активністю людини, дає змогу подолати обмеженість як суто структурного, так і суто географічного трактування межі та поєднати в єдиній теоретичній рамці її соціально-топологічний, антропологічний і віртуально-цифровий виміри. Висновки дослідження сприяють розвитку соціальної онтології, філософії культури та філософської антропології, а також збагачують вітчизняну традицію осмислення соціальної складності, пропонуючи інтегративний підхід до аналізу процесів самоорганізації соціокультурного простору.

Практичне значення одержаних результатів. Матеріали дослідження та отримані висновки можуть бути використані у кількох напрямках. У освітньо-педагогічному вимірі вони придатні для розроблення та викладання нормативних і вибіркових навчальних курсів та спецкурсів із соціальної філософії, філософії культури та культурології, філософської антропології, філософії освіти, а також для підготовки відповідних навчальних посібників, методичних матеріалів і програм підготовки здобувачів вищої освіти різних рівнів. У науково-теоретичному вимірі результати дослідження можуть слугувати методологічною основою для подальших розвідок проблематики культурної межі, соціальної складності, віртуалізації та цифрової культури, зокрема для дисертаційних і монографічних досліджень у галузі соціальної філософії, філософії культури та суміжних дисциплін.

У прикладному та суспільному вимірі запропонований концептуальний апарат може бути використаний для осмислення актуальних проблем сучасного українського суспільства – передусім проблем збереження національної ідентичності, інтеграції внутрішньо переміщених осіб та біженців, деколонізації

культурного простору, а також викликів, пов'язаних із цифровізацією та розвитком штучного інтелекту; відповідні висновки можуть бути корисними при виробленні засад культурної, освітньої та інформаційної політики. Окремі положення дослідження можуть знайти застосування в експертно-аналітичній діяльності, спрямованій на осмислення соціокультурних трансформацій воєнного та повоєнного періоду.

Особистий внесок здобувача. Дисертація є самостійно виконаною науковою працею. Сформульовані в ній положення, висновки та рекомендації, що становлять наукову новизну, одержані автором особисто. Особистий внесок здобувача полягає в розробленні цілісної концепції культурної межі як феномена соціальної складності, що вибудовується як людиномірна соціальна топологія; у виробленні авторського визначення культурної межі як межі-хронотопу, що створюється смисловою активністю людини; у реконструкції антропологічних типів «людини-навігатора» та «людини-прикордонника» як суб'єктів, що конституують культурну межу; а також у визначенні людини як культурного хронотопу, який через смислопокладання організує соціальний простір у мережах комунікацій. Самостійно здійснено застосування розробленого концептуального апарату до аналізу українського досвіду культурної межі та до осмислення культурної межі в умовах віртуалізації соціальної складності.

Апробація результатів дисертації. Основні положення дисертації викладені у доповідях на міжнародних, всеукраїнських наукових та науково-практичних конференціях, зокрема:

XIII Міжнародні Пригожинські читання «Постнекласичний дискурс: шляхи розвитку філософії та методології наук» (вересень 2017, Одеса); Міжнародна наукова конференція студентів, молодих вчених та науковців «Методологія та технологія сучасного філософського пізнання» (травень 2018, Одеса); Звітна-наукова конференції викладачів, аспірантів і докторантів УДУ імені Михайла Драгоманова за підсумками наукових досліджень 2025 року «Єдність навчання і наукових досліджень – головний принцип університету» (травень 2026, Київ) та ін.

Публікації. Основні положення, ідеї та висновки дисертаційного дослідження висвітлені в 7 авторських публікаціях, з них 3 статті в українських фахових виданнях категорії “Б”; 3 – у зарубіжних фахових виданнях; 1 – у збірниках матеріалів міжнародних науково-практичних конференцій.

Структура та обсяг дисертації зумовлені специфікою її предмета та логікою розкриття теми, а також поставленою метою і завданнями дослідження. Дисертаційна робота складається з анотації, вступу, трьох розділів, що включають у себе дев'ять підрозділів, висновків до розділів, загальних висновків та списку використаних джерел. Загальний обсяг дисертації – 210 сторінок, основна частина – 180 сторінок. Список використаних джерел налічує 177 найменувань, з них 111 іноземними мовами.

РОЗДІЛ І. СОЦІАЛЬНА СКЛАДНІСТЬ: ДОСВІД КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЇ

1.1. Методологічні та онтологічні аспекти парадигми складності

Роль категорії складності в сучасних дослідженнях природи і суспільства важко переоцінити. В соціальній філософії виділяють об'єкти онтологічної складності – соціальні структури, такі як ринки, громадські організації, уряди та ін. Крім того, в сучасному суспільстві виділено різні складні об'єкти сучасних технологій – біологічні, інформаційні та ін. Сама людина розглядається як складна система, що самоорганізується та саморозвивається, формує різноманітні соціальні зв'язки і відносини, які є основою життєдіяльності будь-якого суспільства. Таким чином, складність як категорія соціальної філософії представлена на різних рівнях суспільного життя як онтологічно, так і епістемологічно.

Формування парадигми складності пов'язане з періодом розвитку неklasичної науки, яка «виявляє» складність у вивченні процесів різної природи. В кінці XIX – на початку XX ст. німецький філософ Ніколай Гартман створив теорію стратифікації, обґрунтував існування ієрархії рівнів реальності; французький фізіолог Клод Бернар проводить чітке розмежування і розрізнення «внутрішнього середовища» живої істоти і середовища навколо неї; американський фізіолог Уолтер Бредфорд Кеннон відкрив механізми саморегуляції фізіологічних процесів. Зі складністю починають працювати математики (Анрі Пуанкаре), лінгвісти (Фердинанд де Соссюр), фізики (Анрі Бенар), географи (Вальтер Кристаллер), психологи (Франц Brentano, Макс Вертгеймер, Курт Коффка) і представники інших наук.

Серед наукових напрямків, які змінили та поширили розуміння складності, можна виділити теорію дисипативних структур (Ілля Пригожин), теорію самоорганізації – синергетику (Герман Хакен), психосинергетику та альфалогію (Ірина Єршова-Бабенко), нелінійну динаміку (Клаус Майнцер) тощо. У другій половині XX століття до вивчення складності звернулися Мануель Кастельс, Ервін Ласло, Мелані Мітчелл, Едгар Морен, Петер Ерді та інші, констатуючи в своїх працях формування нової гносеологічної парадигми.

Вона виявилася особливо затребуваною в інформаційному суспільстві, відкриваючи нові можливості для людини, яка мислить і пізнає. За словами М. Кастельса, «складне мислення» стає методом розуміння різноманітності, цінність якого полягає у визнанні «витончено складної природи та суспільства». Тим самим, інформаційно-технологічна парадигма, що відображає розвиток сучасного суспільства, визначається як парадигма складності – всеохоплення, складності та мережевий характер, процесуальність та «нерівноважний фазовий перехід нового типу» є її вирішальними якостями [87].

Питання складності та культури нелінійного мислення в світлі психосинергетики (психосинергетична модель мислення та її концептуальні засади), методологічні проблеми дослідження складного мислення його концепція та метод «Створююча сила» були розглянуті в працях українського вченого методолога І. Єршової-Бабенко в перше десятиріччя ХХІ ст. [37].

Про складність та складне мислення міркує Е. Морен у своїй роботі «Метод. Природа природи». Складність у його розумінні – це така собі «концепція світу», у якій принципи організації розумової діяльності (парадигма) пов'язані з організацією теорії. Закладаючи в основу складності невизначеність, Морен наголошує на пошуку методу, який дозволив би розкрити зв'язки та переплетення Об'єкта/Суб'єкта, Природи/Культури, Природи/Суспільства. Пошук виводить мислителя на сім принципів складного мислення (вони будуть розглянуті нижче) [137].

Спеціалісти зазначають, що серйозне дослідження складності починається в дослідницьких програмах синергетики І. Пригожина та Г. Хакена, хоч і для них складність є скоріше відкритою проблемою. Так, І. Пригожин вказує на зв'язок множинності та складності, маючи на увазі «плюралістичний погляд на фізичний світ, де пліч-о-пліч співіснують різні типи явищ при зміні накладених на систему умов» [142, с. 7]. Іншими словами, відмінність між простим і складним сформульована не так різко, та сама система в різних умовах може сприйматися нами або як проста, або як складна - в залежності від мови опису чи рівня дослідження.

У синергетиці виявляється неспроможність розуміння складності як багатокомпонентної системи, тобто такої, що складається з великої кількості частин (елементів), що не зводиться до їх суми. Таке розуміння складності визначають як наївне, при якому об'єкти «можна описати як системи, що складаються з великої кількості частин, елементів або компонентів, які можуть бути як одного, так і різного роду. Компоненти, або частини, можуть з'єднуватися між собою більш менш складним чином». Г. Ніколіс та І. Пригожин до кількісних характеристик складності додають (число взаємодіючих одиниць) когерентну поведінку «на масштабах, що значно перевершують розміри окремої субодиниці» [142, с. 8]. Тим самим, увага дослідників, які намагалися уникнути «наївного» розуміння складності, переключається на специфіку взаємодій між елементами (компонентами) системи, яка передусім бачиться в когерентності.

Психосинергетикою зроблено наступний крок в розвитку цього питання – запропоновано нову філософську категорію, принцип «ціле в цілому/ціле-в-цілому» та концепт «b-p (m/c,...)» [38].

Синергетика виробила і специфічну мову опису складності або, за висловом Г. Ніколіс та І. Пригожина, «словник складного», що розкриває «виникнення біфуркаційних переходів далеко від рівноваги і за наявності відповідних нелінійностей; порушення симетрії, виникнення та підтримка кореляцій макроскопічного масштабу». Він застосований для аналізу складних систем будь-якої природи, «незалежно від того, йдеться про молекули, біологічні, психічні або соціальні системи» [142, с. 8-9]. Зі складних систем виділяється особливий підклас – системи, що самоорганізуються і саморозвиваються. Сформульовані два ключові положення синергетики – про динамічний хаос та кооперативні ефекти, що об'єдналися в концепті самоорганізації.

Синергетика виявила умови, за яких та чи інша складна система виявляє здатність до самоорганізації. До них, перед усім, відносяться відкритість, нерівноважність, нелінійність, наявність активного середовища, на якому виникають складні структури. Надалі психосинергетикою по відношенню до психічних процесів була додана умова незворотності і розкрито «явище

психомірності» [38]. Також синергетикою була виявлена і описана така властивість складності, як динамічна стійкість, яка підтримується завдяки дії принципу «порядок через флуктуації» (І. Пригожин), «порядок через шум» (Г. фон Фьорстер), «організує випадковості» (А. Атлан), «множинної єдності» (Е. Морен).

Теоретичні схематизації синергетики продемонстрували ефективність макроописування процесу самоорганізації, що розкриває відносну простоту складної поведінки. Зокрема, у розумінні Г. Хакена самоорганізація пов'язана з кооперативними ефектами, які викликають макроскопічні зміни, появу нових структур чи функцій системи. Автор вводить поняття параметра порядку, що визначає поведінку складності як цілого, підпорядковуючи її частини. Одним із ключових принципів побудови складності є також принцип циклічної причинності, що визначає когерентну поведінку частин системи [109].

Слід зазначити, що синергетична традиція, започаткована Г. Хакеном, з часом переросла межі суто фізичного опису самоорганізації й набула виразного трансдисциплінарного характеру. Саме ця претензія на універсальність зробила синергетику одним із центральних джерел парадигми складності, оскільки вона запропонувала спільний понятійний апарат (параметр порядку, принцип підпорядкування, циклічна причинність) придатний для опису якісно різнорідних складних об'єктів.

Паралельно з синергетикою формувалися й інші теоретичні напрямки, що працювали з проблемою виникнення впорядкованості зі стану нестійкості. Особливе місце тут належить теорії катастроф Р. Тома, яка запропонувала математичний апарат опису стрибкоподібних якісних змін у поведінці складних систем, тобто тих самих переходів, які синергетика описувала в термінах біфуркацій [166]. Спільним для цих підходів є відмова від уявлення про плавний, континуальний характер розвитку складності: і в теорії катастроф, і в синергетиці зміна постає як дискретний перехід, як «зрив» системи в новий режим функціонування, що принципово не виводиться з її попереднього стану лінійним чином. Тим самим закладалося розуміння складності як такої, що поєднує відносну стійкість із потенційною здатністю до раптової трансформації.

Узагальнення цих ідей здійснено в роботах К. Майнцера, який послідовно обґрунтовував думку про те, що нелінійна динаміка є наскрізним принципом організації матерії, мислення та суспільства [131]. На думку цього дослідника, симетрія і складність є взаємодоповнювальними характеристиками: складні структури виникають саме в результаті порушення симетрії, а вивчення симетрійних властивостей дозволяє виявити приховану впорядкованість там, де на поверхні спостерігається лише хаотична поведінка [131]. Розвиваючи цю тезу в контексті проблеми пізнання, Майнцер наголошує, що «мислення у складності» не є метафорою, а постає як цілком конкретна когнітивна установка, що вимагає від суб'єкта пізнання здатності утримувати в полі зору нелінійні, рекурсивні та емерджентні взаємозв'язки, які не піддаються опису в межах класичної лінійної раціональності [132]. Таким чином, складність осмислюється тут одночасно як характеристика світу і як характеристика мислення, що цей світ опановує.

Внесок названих дослідників полягає не лише в розробці конкретних теоретичних схематизацій, а й у формуванні нового погляду на співвідношення детермінованості та випадковості. Як показали Г. Ніколіс та І. Пригожин, складна система, що перебуває далеко від рівноваги, демонструє поведінку, в якій детерміновані закономірності та випадкові флуктуації не виключають, а взаємно зумовлюють одна одну: саме випадкова флуктуація в точці біфуркації визначає, який із можливих шляхів подальшої еволюції обере система [141]. Це положення має фундаментальне значення для розуміння складності, оскільки воно знімає традиційну опозицію між порядком і хаосом, представляючи їх як два полюси єдиного процесу самоорганізації. Складність, отже, виявляється не проміжним станом між повним порядком і повним безладом, а специфічним режимом їх продуктивної взаємодії.

Окремої уваги заслуговує те, що синергетика Г. Хакена від самого початку формувалася як систематична теорія, що претендувала на статус загального вчення про самоорганізацію, придатного для опису найрізноманітніших систем. У програмній праці, присвяченій введенню в синергетику, Г. Хакен послідовно обґрунтовував думку про те, що в основі впорядкованої поведінки складних систем

різної природи – фізичних, хімічних, біологічних – лежать спільні принципи самоорганізації, які можуть бути описані єдиним математичним апаратом [111]. Ця претензія на універсальність, що зближує синергетику з парадигмою складності загалом, ґрунтувалася на відкритті того, що поблизу точок нестійкості поведінка складної системи визначається небагатьма параметрами порядку, які підпорядковують собі поведінку численних елементів системи. Тим самим складність на макрорівні виявлялася сумісною з відносною простотою опису, що й становило одне з головних евристичних досягнень синергетичного підходу.

Розгортаючи цю думку, варто підкреслити, що синергетичний принцип підпорядкування, згідно з яким нечисленні параметри порядку визначають поведінку безлічі елементів, має безпосереднє значення для розуміння соціальної складності. Адже й у соціальних системах можна спостерігати, як певні узагальнені смисли, цінності, ідеї відіграють роль параметрів порядку, що організують поведінку численних індивідів, надаючи їй когерентності та спрямованості. Це положення, як ми покажемо далі, виявляється плідним для аналізу культурної межі, оскільки сама культурна межа може бути осмислена як свого роду параметр порядку, що організує смисловий простір спільноти, надаючи йому структурованості та визначеності.

Слід зазначити, що евристичний потенціал синергетичних моделей самоорганізації знаходить підтвердження в дедалі ширшому колі досліджень, що застосовують ці моделі до аналізу складних колективних процесів. Показовими в цьому сенсі є сучасні розробки, що використовують синергетичний апарат для опису колективної динаміки великих сукупностей взаємодіючих одиниць, демонструючи, як з локальних взаємодій спонтанно виникають упорядковані макроскопічні структури [162]. Такі дослідження засвідчують, що синергетичний підхід зберігає свою актуальність та продуктивність, дозволяючи виявляти спільні закономірності самоорганізації в системах найрізноманітнішої природи – від фізичних до соціальних. Це підтверджує висунуту нами тезу про те, що парадигма складності, теоретичним ядром якої є синергетика, становить адекватну методологічну основу для дослідження соціальної складності та культурної межі.

Філософське осмислення цього повороту в розумінні природи здійснив свого часу А. Тоффлер, який охарактеризував перехід від класичної науки до науки про складність як зміну самого типу наукової раціональності [167]. На його думку, класична наука була зосереджена на стійкому, повторюваному, незмінному, тоді як нова наука звертає увагу передусім на нестабільне, унікальне, незворотне; саме це зміщення акцентів і відкрило можливість наукового осмислення тих процесів становлення, які раніше залишалися поза межами строгого аналізу [Цит. за 167]. Тим самим парадигма складності постала не як чергова галузева теорія, а як принципово новий спосіб бачення світу, у якому час, незворотність і творча новизна набувають статусу фундаментальних онтологічних характеристик реальності.

І. Пригожин виділив біфуркації (каскади біфуркацій), проходження через які надає поведінці складності детермінованого характеру. Вчений розкрив самоорганізацію як особливу властивість складних систем, нелінійний процес мимовільного зниження ентропії. Виникнення складності з нестійкості представлено в його роботах як результат парадоксального взаємозв'язку, «з одного боку, між структурою і порядком, а з іншого, між дисипацією, або втратами» [147, с. 197-198]. В теоретичних розробках І. Пригожина та Г. Хакена синхронізація бере початок у хаосі.

На пострадянському просторі період розвитку науки, пов'язаний зі становленням синергетичної парадигми, був позначений постнекласичним.

В Україні за період з 90-х років XX століття до перших десятирічь XXI століття постнекласичні дослідження методологічної спрямованості представлені роботами Л. Богатої, М. Дмитрієвої, І. Добронравової, І. Єршової-Бабенко, Н. Кочубей, М. Нестерової, В. Ханжи та ін.

Осмислення онтології становлення, співвідношення організації та самоорганізації здійснювалося у дослідженнях українських фахівців. Особлива увага приділялася аналізу психічних та психомірних процесів поведінки психомірних систем та середовищ як нелінійних, що самоорганізуються. До їх складу увійшли такі соціальні та соціокультурні системи та середовища, що

існують поза сприйняттям живої людини із застосуванням психосинергетичних концептів «ціле-в-цілому», «b-p (m/c,...)» [38]. Досліджувалися соціальні (соціокультурні) процеси із застосуванням синергетичних моделей, що знайшло вираження у розвитку соціальної синергетики (І. Предборська, Л. Бевзенко [11], І. Доннікова та ін.).

Слід окремо зупинитися на тому, як парадигма складності входить у простір сучасних соціальних наук, оскільки саме тут вона зазнає найсуттєвіших змістових трансформацій. Перенесення концептуального апарату теорії складності зі сфери природничих наук у сферу соціального знання не є простою операцією аналогії; воно вимагає переосмислення самих базових понять – системи, мережі, самоорганізації – з урахуванням специфіки соціальної реальності, в якій елементами взаємодії виступають не безособові частинки, а наділені свідомістю та волею суб'єкти. Як зазначають фахівці, ця обставина робить соціальну складність складністю особливого роду, в якій до власне системних характеристик додається вимір смислу, інтерпретації та рефлексії.

Помітне місце в сучасних соціально-наукових застосуваннях парадигми складності посідає підхід, що отримав назву комплексного реалізму. У роботах Д. Бірна обґрунтовується думка про те, що соціальна реальність є відкритою, нелінійною та емерджентною системою, аналіз якої неможливий без урахування множинності причинних чинників та їх нелінійної взаємодії [84]. Особливістю цього підходу є наголос на тому, що соціальна складність не зводиться до простої суми індивідуальних дій, а постає як емерджентна якість, що виникає на рівні цілого і не може бути виведена з властивостей окремих елементів. Така настанова, по суті, переносить у соціальну царину той самий принцип, який Е. Морен сформулював стосовно складності загалом, – принцип незводності цілого до суми його частин.

Близьку методологічну позицію розгортає Дж. Болтон, яка пропонує розглядати складність не лише як предмет теоретичного аналізу, а й як практичну установку мислення, придатну для орієнтування в умовах невизначеності та турбулентності сучасного світу [79]. На думку дослідниці, здатність діяти й

ухвалювати рішення в умовах принципової непередбачуваності складних соціальних процесів вимагає особливого типу чутливості – уваги до слабких сигналів, до моментів нестійкості, до тих точок, у яких незначний вплив здатний спричинити масштабні наслідки. Тим самим парадигма складності набуває не лише пояснювального, а й праксеологічного виміру, перетворюючись на своєрідну філософію дії в умовах нелінійного світу.

Подальше розширення проблемного поля пов'язане зі спробами осмислити організаційні та інституційні аспекти соціальної складності. Так, у дослідженнях Дж. Горна порушується питання про те, яким чином складні соціальні системи – організації, інституції, держави – здатні зберігати функціональну цілісність та керованість в умовах зростання внутрішньої складності [116]. Запропоноване автором поняття соціального інтелекту описує здатність складної соціальної системи до самоналаштування, до перерозподілу функцій між елементами та до підтримання динамічної рівноваги без зовнішнього управлінського втручання. Це положення суголосне синергетичному розумінню самоорганізації, проте переносить його у площину аналізу конкретних соціальних та політичних структур, демонструючи евристичний потенціал парадигми складності за межами її первісного природничого контексту.

Нарешті, варто відзначити тенденцію до зближення проблематики складності з екологічною та антропологічною тематикою, що набуває особливої гостроти в умовах сучасних глобальних викликів. У роботах, присвячених радикальній екології доби антропоцену, складність осмислюється вже не лише як методологічний принцип, а як характеристика самого способу включення людини у природні та соціальні процеси, що стали взаємопроникними й нерозривними [157]. Це осмислення продовжує лінію, намічену Ф. Капрою в його концепції «павутини життя», проте загострює її етичний та екзистенційний вимір: складність постає тут як виклик, що вимагає від людства перегляду самих засад свого ставлення до світу. Розгляд цих сюжетів виводить нас до проблематики наступних підрозділів, де соціальна складність буде розглянута вже не в загальнометодологічному, а в конкретно-культурному та антропологічному ключі.

Стало зрозуміло, що розкрити природу складності без урахування самоорганізаційних процесів важко. Як зазначають фахівці, осмислення та розвиток ідей синергетики як «ядра постнекласичної науки» дало можливість пов'язувати складність зі збільшенням хаотичності, неупорядкованості, з нестійкістю та нелінійністю і в той же час, зі здатністю використовувати ці стани для відновлення, еволюції.

Акцентування уваги на взаємодіях дозволило перейти до процесуального розуміння складності (І. Пригожин, Е. Морен). Цю думку розвиває українська дослідниця І. Добронравова: «Розуміти дещо як складне ціле можна тільки процесуально. Ціле, що самоорганізується, створює собі частини з елементів середовища в процесі свого становлення» [25, с. 158].

У дослідженнях І. Пригожина та Г. Хакена розроблено теоретичні схематизації самоорганізаційних процесів, які знайшли застосування у створенні моделей самоорганізації у природних та соціокультурних системах, а також у розробці методологічного інструментарію науки, який отримав узагальнену назву «синергетичний (системно-синергетичний) підхід». І. Добронравова визначає його як теоретичну реконструкцію самоорганізаційних процесів, переінтерпретацію відомих раніше явищ як феноменів самоорганізації. Спеціалісти, виділяючи системно-синергетичний підхід, пишуть про нього, як про міждисциплінарний з установкою «на пізнання процесів самоорганізації», що передбачає перехід до якісно нової міждисциплінарної філософсько-наукової парадигми всесвіту, що самоорганізується (еволюціонує).

На думку І. Добронравової синергетичний підхід став новою загальнонауковою дослідницькою програмою, яка покликана дослідити становлення складності та самоорганізації. У ньому знайшла вираз ідея І. Пригожина про «нову раціональність» – діалогічну по суті, що об'єднує людину як суб'єкта пізнання з природою як об'єктом пізнання. У постнекласиці «нова раціональність» набула осмислення в таких концептах, як постнекласична раціональність, нелінійне мислення, багатовимірне мислення, ландшафтне, мережеве мислення, холістична логіка та ін. Поява такої кількості нових понять та

концептів стала результатом наукової комунікації, в якій базові теорії доповнюються множинними інтерпретаціями та описами [13; 14; 15].

У синергетичній парадигмі, поряд із розробкою реконструкцій процесів самоорганізації в рамках синергетичного підходу, пропонувалися концептуальні моделі, що презентують, за словами І. Єршової-Бабенко, незвичний стиль модельного мислення, що вимагає врахування масштабу абстрагування, єдності та цілісності аналізу об'єкта дослідження.

Продуктивність концептуальних моделей полягає в тому, що вони дають можливість досліджувати когерентні взаємодії різних (різнокласних) складнощів. Більше того, вони вибудовують «структуру досліджуваного об'єкта, властивості його елементів та характер зв'язків між ними, виходячи з певних концептуальних (онтологічних, методологічних та світоглядних) підстав» [30, с. 26]. Так, концептуальна модель «ціле в цілому/ціле-в-цілому» [176] в аналізі складних взаємодій дозволяє перейти від співвідношення цілого та частини до співвідношення цілого та цілого. При цьому складність взаємодій розкривається в різних їх модифікаціях: як «нелінійне ціле в нелінійному цілому», «лінійне ціле в нелінійному цілому», «нелінійне ціле в лінійному цілому» та ін. По суті йдеться про різні топології складності. Вони є результатом особливих взаємодій і самі задають специфічну спрямованість взаємодій. Це надає концептуальній моделі «гнучкість» та відкриває можливості для застосування її в аналізі складних об'єктів різної природи. Застосовуючи концептуальні моделі у психосинергетиці, її автор демонструє їхній зв'язок з теорією композиції В. Бабенка [6].

У постнекласичних дослідженнях ставилося питання формування нової онтології з урахуванням самоорганізації, становлення, нелінійної еволюції складності. При цьому наголошувалося, що її вибудовування можливе за принципами не тільки системно-ієрархічної чи мережевої організації, але й і системно-неієрархічної [35].

Концепт складності, представляючи нову епістемологічну парадигму, поєднує два аспекти – методологічний (являючись принципом пояснення складної природи об'єктів) та онтологічний (визначальні характеристики світу – природи,

людини та суспільства). Людина, її мислення та способи освоєння світу стають невіддільні від пізнаваної ним реальності. Це означає, що виявлення властивостей світу як складності стає можливим при оволодінні «мисленням у складності» [131; 132].

Е. Морен підкреслює дві фундаментальні особливості складності – холізм та наявність глибоких внутрішніх протиріч. З одного боку, складність є зв'язок між єдністю і множинністю, «різні елементи цілого стають невіддільними один від одного і коли існує взаємна інтерактивна і взаємна ретроактивна тканина між ... частинами і цілим, цілим і частинами, частинами між собою» [137, с. 10-11]. У той самий час, складність буквально роздирається протиріччями, які парадоксальним чином руйнуючи, створюють її.

Ці особливості складності Е. Морен розкриває в принципах складного мислення [137], до яких відносить:

Системний чи організаційний принцип, що розкриває зв'язок між частинами та цілим. Зв'язок виявляється у човниковому русі від частин до цілого і від цілого до частин, що призводить до виникнення нових якостей цілого (емерджентності). У цьому Е. Морен підкреслює, що ціле не лише більше, а й менше суми частин, оскільки загальмовує прояв їх властивостей.

Голографічний принцип розкриває таку особливість складного, як взаємопроникнення частин та цілого: не тільки частина вбудована в ціле, але саме ціле входить у кожну окрему частину.

Принцип зворотного зв'язку, згідно з яким причина та наслідок замикаються у рекурсивну петлю. Він виявляє здатність складності існувати «автономно» на основі саморегуляції позитивних та негативних зворотних зв'язків.

Принцип рекурсивної або генеруючої петлі, що розкриває специфіку самовиробництва та самоорганізації складного – те, що виробляється, саме є виробником та причиною того, що його виробляє.

Принцип авто-еко-організації (автономії/залежності) вимагає врахування автономії складності, яка невіддільна від її залежності від навколишнього середовища. Саме відносна закритість – відкритість складності зумовлює

невизначеність, непередзаданість, нелінійність її змін. Це характеризує і людську діяльність, результати якої можуть не відповідати початковим намірам та цілям.

Діалогічний принцип відображає внутрішню суперечливість складності, наявність у ній додаткового, конкурентного, антагоністичного зв'язку між протилежностями.

Принцип повторного введення, що пізнає у процесі пізнання безпосередньо має відношення до складного мислення, яке включає спостерігача і в процес, і в результат пізнання. Тим самим, пізнання немає без самопізнання, спостереження – без самоспостереження. Пізнання стає перекладом та конструкцією об'єктивної реальності.

Е. Морен зазначає, що принципи складного мислення визначають лише стратегію пізнання, але не його програму. Її не існує у готовому вигляді. Метод – це те, що нас навчає вчитися, він означає пошук, творче застосування цих принципів суб'єктом пізнання, вбудовування їх у власні знання і методологічні уподобання. Саме таким чином метод, що застосовується, може, на думку вченого, створити найменш спотворену картину реальності [137].

Формулюючи принципи складного мислення з позиції розуміння складності як такої, що має частини і ціле, ціле і частини, частини між частинами, Е. Морен ставить питання про співвідношення порядку, безладдя та організації, який можна інтерпретувати як проблему топології складності. На його думку, відповідь на запитання, що така складність потребує попередніх відповідей на такі питання: що означає радикальне «само» у самоорганізації та що таке організація? [137].

Дослідник пише про тетралогічну петлю взаємного співробітництва порядку, безладдя, взаємодії та організації. Виникаючі порядок і організація опираються безладу, відвойовують свою територію на безладді, при цьому зберігаючи його. Тетралогічна петля означає, що порядок та організація неможливі без взаємодій, що вони розгортаються лише функціонуючи один для одного; чим більше розвивається організація і порядок, тим складнішими стають їх взаємодії з безладом, якого вони потребують; що не слід перебільшувати чи принижувати

значення жодного з цих понять – вони є додатковими, конкуруючими та антагоністичними.

Таким чином, складність з точки зору Морена представляє собою перш за все складну організацію, що вибудовується через взаємодію порядку і безладдя, спираючись на присутність частин та цілого.

Розділяючи поняття порядку і організації, Морен має намір повернути в науку забуту нею античну ідею про природу (*physis*) як витвір і організації, замінив тим самим ідею незнищенної і нестворюваної фізичної матерії, яка ототожнюється з порядком. *Physis* набагато багатша і ширша, ніж матерія, що вивчається наукою, вона має в своєму розпорядженні іманентний принцип трансформації та організації – тетралогічну петлю.

За Мореном організація розкриває та дає розуміння того, як виникає і завдяки чому зберігається структурна та функціональна цілісність складності. Організація є «розпорядок відносин між компонентами чи індивідами, які породжують складну єдність чи систему, наділену невідомими якостями лише на рівні компонентів чи індивідів. ...Організація...трансформує, продукує, пов'язує, підтримує» [137, с. 140].

Завдяки синергетиці Германа Хакена стало зрозуміло, що вибудовування топології складності, розуміння її організації неможливе без урахування безладу та дезорганізації. Відповідно, виникає питання про те, якою є топологія складності та яким чином можна її описати. Уточнимо, що організація розуміється нами (за Е. Мореном) як процес взаємодії, у загальному сенсі, порядку та безладдя, що породжує складність з певною топологією. Тим самим, (також за Мореном) топологія – це результат організації, відносно стійкий порядок, представлений певною композицією і конфігурацією частин.

Слід зазначити, що питання організації складності порушувалося ще в середині XX століття, коли домінували «наївні» уявлення про складність. У 1962 році вийшла стаття американського вченого Г. Саймона «Архітектура складності», яка пізніше увійшла до книги «Науки про штучне». Г. Саймон визначив складність як систему, що складається з великої кількості частин, що взаємодіють непростим

чином, і виділив чотири основні аспекти складності, що відображають її «архітектуру». На його думку, всі складні системи є у формі ієрархії, тобто «складаються із взаємопов'язаних підсистем, кожна з яких у свою чергу є ієрархічною за своєю структурою». «Ієрархічні системи зазвичай утворюються з небагатьох різних підсистем, які зустрічаються у різних комбінаціях і взаємних конфігураціях» [156, с. 105-106]. При цьому вчений розрізняє формальну організаційну ієрархію, побудовану за принципом підпорядкування, від ієрархії, що трактується ширше, що враховує відсутність відносин підпорядкування.

Так чином ми бачимо, що Г. Саймон підкреслює суттєву різницю між фізичними та біологічними ієрархіями з одного боку, та соціальними з іншого, яка полягає в тому, що соціальна ієрархія визначається не просторовим розташуванням частин, а взаємодіями. Він також наголошує на такій особливості динаміки складних систем, як квазірозкладність – взаємодії між підсистемами менш інтенсивні, ніж взаємодії всередині підсистем, але не настільки, щоб ними можна було знехтувати. Зв'язки, що утворюють підсистеми, краще, ніж зв'язки між підсистемами, що обумовлює збереження ієрархії складності. Більш того, На думку цього дослідника, ієрархії, що мають властивість квазірозкладності, значно спрощують їх опис і дозволяють зрозуміти, «як при обмежених можливостях вдається зберігати всю інформацію, необхідну для їх розвитку та самовідтворення» [156, с. 132]. При цьому опис складних систем приймає різні форми: або як опис стану (наприклад, креслення) або як опис процесу (рецепт).

Незважаючи на те, що дослідник намагається описати динамічну складність, його аналіз розкриває «стійку архітектуру», звідси – ієрархічність та системність як її основні характеристики. Тим не менш, у міркуваннях Саймона пізнано багато положень, пізніше розкриті синергетикою і теорією складності. Так, акцентована синергетикою увага до динаміки, мінливості, нестабільності складності вимагало включення в розуміння організації складності тимчасових параметрів, облік її темпоральних характеристик. Осмислення «непростих способів» зв'язку її частин розгорнуло дискусію про організацію складності, зміст якої визначається вибором – система чи мережа? Сьогодні йдеться не лише про появу різних методологічних

підходів до дослідження складності (системний, мережевий, процесуальний та синергетичний), а й різне розуміння взаємодій у системі, мережі, процесі та «перехідній фазі нового типу» (І. Пригожин) топологія яких задає специфіку цих взаємодій та їх можливі результати.

Різниця у підходах до розуміння організації системи, мережі, процесу та «перехідній фазі нового типу» у загальному вигляді полягає в наступному. У системі, як правило, нове, що виникає, містить властивості цілого, є його проявом. Тому оновлюючись, система прагне збереження і відновлення себе як цілісності. Разом з тим, за словами Е. Морена, «холізм – це часткове, одномірне і спрощуюче бачення цілого... холізм виникає з парадигми спрощення (чи відомості складного комплексу до головної концепції чи головної категорії)» [136, с. 9-11]. Ціле – це динамічна організація. Наголошуючи на цьому, Морен навіть пропонує замінити поняття організації організацією, розуміючи її як «активну організацію», як перетворення мимовільного процесу генези в організаційний процес виробництва [137, с. 196-197].

На відміну від системи, мережа є взаємозв'язком вузлів, які існують тільки як компоненти мережі. За результат роботи «відповідають» не окремі елементи системи, а їх колективні взаємодії, тому мережа породжує новий зміст іншої природи, ніж самі актори, що взаємодіють. Це дозволяє говорити про різну топологію системи та мережі: система ієрархічна, в ній домінують вертикальні зв'язки, за рахунок чого елементи досить жорстко вбудовані в структуру. Мережа ж будується з горизонтальних утворень, вона може перебудовуватися, конкурувати з іншими мережами. У ній первинна зміна, оновлення, на яке «працюють» елементи, тому «випадання» одного з них суттєво не позначається на цілісності мережі – зв'язки відновлюються через перерозподіл функцій між іншими елементами, вузлами. Мережі виробляють не структури, а потоки інформації. «... Ми самі суть мережі, з'єднані зі світом мереж, – пише М. Кастельс. – Ми конструємо реальність, реагуючи на події, що відбуваються, внутрішні чи зовнішні, але наш мозок не просто відображає події, але обробляє їх відповідно до власних патернів» [87, с. 164-165].

Як зазначає Е. Морен, претензії системного підходу на універсальність не виправдалися: «незважаючи на те, що теорія систем виявила спільність систем, вона не розкрила їхньої «спільності». Хоча все, від молекул до зірок, від клітин до суспільств, тепер розглядається в термінах систем ... ця генерація сама по собі недостатня для визначення епістемологічного значення поняття системи у всій її концептуальній складності» [136, с. 31-35]. Е. Морен намагається змінити розуміння системи, розкрити її складність, розмірковуючи про «систему – проблему». Разом з тим, дослідження складності має на увазі аналіз інших способів і форм її організації, до яких слід віднести мережевий принцип. Ф. Капра розглядає його як «екологічний», що не суперечить холістичній картині світу, але найбільш точно відображає суть змін у світогляді та мисленні. «Павутина життя» означає відсутність дистанції між людиною та природою, органічну включеність людини в еволюційні процеси [85].

Однією з головних підстав для пояснення складності через мережевий принцип є властива мережам креативність та інновативність, висока здатність до рекомбінації. Однак сьогодні стає очевидним, що складність має подвійну природу, вона - і система, і мережа, подібно до фотона, що поєднує властивості і частки і хвилі. Ця здатність обумовлена комунікативною природою складності. Частини складності рухливі, не мають жорсткої функціональної та топологічної зв'язаності, можуть змінюватися ролями та функціями, зв'язуючись або за системним (переважно ієрархічним) або мережевим (переважно горизонтальним) принципом. Власне, подвійна топологія складності вбачається у міркуваннях І. Пригожина, який писав про взаємодії «складного зі складним», спираючись на те, що складне складається з частин.

Сучасні дослідники складності намагаються подолати дилему «система чи мережа» через виявлення ефективності організації складності на різних етапах її еволюції. Фахівці відмічають, що концепти системи і мережі є дуже продуктивними в сучасній науці. Їх об'єднує вже та обставина, що ведучи свій родовід з біології та кібернетики, вони як міждисциплінарні підходи активно присутні не лише в соціології, а й у сучасних нейронауках, геноміці, дослідженнях

у галузі економіки комунікації, в екології. Сьогодні ці концепти є конкуруючими дослідницькими програмами, проте вони будують свої світи в онтологіях відмінностей, контингентностей і невизначеностей, складності та темпоральності. Їхня увага фокусується на проблемах сенсу та сенсоутворення, трансформацій порядку та хаосу, темпоральності, історії формування комунікативних мереж чи систем (сучасна наука зробила вже і наступний крок - від частин цілого та відносин між частинами до відносин між цілісностями та цілими, за концептуальною моделлю «ціле-в-цілому» [Див.: 38, с. 10-11]).

Темпоральність – та особливість складності, яка найважче «схоплюється» у поясненні її організації. Проте, можна стверджувати, що у поясненні темпоральності сьогодні бачиться шлях до осягнення природи складності. Світ як складність – це проєкт, у якому постулат об'єктивності поступається місцем постулату проєктивності. Людина, що пізнає, визначає архітектуру світу, вибудовуючись в ньому у тому числі своєю тілесною організацією і способами вписування. В результаті виникають множинні реальності, невиразність реального та віртуального, несумірність реальностей. Наявність різних реальностей передбачає і варіативність архітектури складності, фактично нескінченну, оскільки реальності різні не тільки для різних істот, але й для однієї істоти, залежно від специфіки ситуації «тут і зараз».

Ще одна особливість архітектури складності – балансування на краю хаосу. Складність є досить гнучкою, що полегшує її адаптацію до навколишнього середовища, але водночас робить дуже вразливою, крихкою. Це означає, що організація складності рухлива, внутрішні та зовнішні межі, контури складності і окреслені і розмиті.

Взаємопроникнення простору та часу, що має місце у складних процесах, створює власний темпосвіт складності, в якому просторові структури, що виступають як атрактори еволюції, містять інформацію про своє минуле та майбутнє. Тим самим, складна ієрархічно організована структура може бути представлена як сукупність різних стадій розвитку. Структури «різного віку» розташовуються на різних відстанях від центру, утворюючи різні типи симетрій.

Складність виникає тоді, коли частини з'єднуються в загальному темпі розвитку, тому розуміння топології складності вимагає врахування тимчасових параметрів. Темпоральність передбачає й інтенсивність взаємодій, резонансне об'єднання, яке визначає топологічно правильну організацію.

Особливістю складності є її організація за фрактальним принципом (самоподібності чи масштабної інваріантності). Фрактальні структури «вкладені» один в одного (і в просторовому і в тимчасовому масштабах), при чому для них характерна дробова розмірність - вони не можуть бути представлені як кінцеве число «гладких» елементів (кривих, поверхонь і т.д.) . Як зазначають фахівці це не лінія і не поверхня, а щось середнє. Або ж це не поверхня і не об'єм, а щось середнє між ними. Фрактальні формоутворення розкривають простоту складного, а фрактальний принцип є інформаційно компактним способом опису складного, в якому виявляються самодостатні цілісності з власними межами і зберігається властива лише даній складності «мірність» (сьогодні існують вже поняття людино- і нелюдиномірність та їх дослідження українськими авторами Ю. Мелков та І. Єршова-Бабенко). Топологія складності, таким чином, може бути представлена базуючись на розглянутих роботах як динамічна «мережа» з горизонтальними зв'язками та відносинами, і «пласти», ієрархічні системи взаємодій, багаторівнева підпорядкованість.

Для розуміння організації складності слід врахувати її взаємодії з середовищем, в ході яких змінюються існуючі конфігурації як у середовищі, так і в самій складності. В даному випадку складність проявляє себе одночасно як відкрита і операціонально замкнута система (У. Матурана, Ф. Варелла). Її зовнішні межі і з'єднують складність із середовищем та відокремлюють від середовища. Вони «прозорі», що є умовою коеволюції складностей, виникнення кооперативних ефектів у складних середовищах.

Таким чином, організація та топологія складності пов'язані з такими базовими поняттями як «мережа», «система», «процес», «міжфазовий перехід нового типу», «фрактальність», «темпоральність», «самоорганізація». Ці розробки представлені в роботах таких авторів як Е. Морен, І. Пригожин, Г. Ніколіс, І.

Стенгерс, Г. Хакен, Г. Саймон, М. Кастельс, Ф. Капра; І. Добронравова, І. Єршова-Бабенко, В. Бабенко, І. Предборська, Л. Бевзенко, І. Доннікова, Ю. Мелков. На базі аналізу яких зроблений цей висновок.

Наведений вище перелік методологічних підходів не є випадковим. Кожен із підходів виконує власну функцію в межах окремих частин дослідження, і у сукупності вони утворюють цілісну методологічну рамку, адекватну предмету. Слід зазначити, що використання різних методів зумовлене не еклектичним прагненням охопити якомога більше дослідницьких оптик, а самою природою досліджуваного предмета. Культурна межа як феномен соціальної складності є предметом, який неможливо вичерпно описати у межах якоїсь однієї методологічної традиції, тож потреба у міждисциплінарному синтезі є тут не риторичною заявою, а робочою необхідністю.

1.2. Соціокультурні імплікації складності

Дослідження соціальної складності в аспекті мережі та системи як типів соціальної топології у зв'язку з сучасністю суспільства потребує розглянути історію кроків виникнення контурів соціальної складності [17]. У зв'язку з тим що цей аспект концепт ще немає усталеного змісту, у цій роботі ми здійснюємо своєрідну «розвідку» виявлення його базових сенсів. Особливістю низки робіт, що аналізуються в даній дисертаційній роботі, є те, що концепт складності інтерпретується у різних соціально-філософських та гуманітарних сферах у між- та трансдисциплінарному дискурсі.

Спроби осмислити соціальні імплікації складності в рамках теорії самоорганізації виявляються в роботах європейських дослідників другої половини ХХ ст. І. Пригожина та Г. Хакена. Західні науковці розглядають можливість імплікації понять самоорганізації, хаосу та нестабільності у соціальне пізнання. Автори висловлюють своє переконання в зиску використання цих понять як метафор більше, ніж уявлень ньютонівської фізики. Тому метафори можуть бути застосовані до вивчення суспільства.

Слід окремо наголосити, що внесок Г. Хакена у формування підстав для соціальних імплікацій складності не вичерпується розробкою власне синергетичної теорії самоорганізації у її фізико-математичному вигляді. Не менш важливим, як видається, є той поворот у його дослідженнях, що пов'язаний з осмисленням інформаційного виміру самоорганізаційних процесів. У роботах, присвячених інформаційному підходу до складних систем, Г. Хакен показує, що самоорганізація може бути описана не лише в термінах енергетичних та речовинних потоків, але й у термінах породження, накопичення та перетворення інформації [110]. Така постановка питання має принципове значення саме для соціального пізнання, оскільки соціальні системи, на відміну від суто фізичних чи хімічних, є системами, в яких інформація відіграє конститутивну, а не допоміжну роль. Власне, людська спільнота тримається не на обміні речовиною чи енергією, а на обміні смислами, повідомленнями, знаннями, і саме ця обставина робить інформаційне прочитання самоорганізації особливо придатним для аналізу соціальної складності.

Розгортаючи цю думку, можна зауважити, що інформаційний підхід до самоорганізації відкриває можливість пов'язати мікрорівень індивідуальних дій з макрорівнем колективних структур, не вдаючись при цьому до редукціоністського зведення одного до іншого. Адже інформація, на відміну від речовини, має ту особливість, що вона може одночасно перебувати в багатьох точках системи, передаватися без втрати, накопичуватися та породжувати нові смисли в процесі циркуляції. Як зазначають фахівці, саме завдяки цій властивості інформації соціальна система здатна утримувати свою цілісність навіть за умов постійної зміни її елементного складу: люди народжуються і вмирають, входять у спільноту і залишають її, проте інформаційно-сміслова матриця спільноти зберігається, передаючись від покоління до покоління. Тим самим закладається можливість розуміння соціальної складності як такої, що має не лише структурний та енергетичний, але й суто інформаційний вимір організації.

Видається доцільним підкреслити, що інформаційне прочитання самоорганізації добре узгоджується з тими ідеями, які пізніше будуть розгорнуті в концепції культури як джерела негентропії. Якщо самоорганізація соціального є

передусім процесом упорядкування інформаційних потоків, то культура постає тут як той механізм, що забезпечує накопичення, збереження та трансляцію негентропії, протистоячи природній тенденції до зростання ентропії та розпаду. Ця обставина, на наш погляд, дозволяє розглядати інформаційний підхід Г. Хакена не як вузькоспеціальний епізод історії синергетики, а як одну з тих теоретичних ланок, що уможлиблюють перехід від природничого розуміння самоорганізації до її соціально-філософського та культурологічного осмислення.

Тим самим у працях засновників синергетики ми виявляємо не лише загальну настанову на застосовність метафор самоорганізації, хаосу та нестабільності до соціального пізнання, але й конкретні теоретичні розробки, що становлять змістовний місток між фізикою складного та соціальною філософією. Цей місток, як видається, є принципово важливим, оскільки він дозволяє уникнути спокуси суто метафоричного, поверхового перенесення синергетичних понять у соціальну царину – перенесення, яке нерідко закидають дослідникам соціальної складності. Інформаційний вимір самоорганізації показує, що йдеться не про метафору, а про реальну спільність організаційних принципів, що діють як у природних, так і в соціальних складних системах, хоча й набувають у кожній з цих сфер своєї специфіки.

Ще один західний науковець А. Тоффлер [167] у передмові до книги І. Пригожина та І. Стенгерс «Порядок з хаосу: Новий діалог людини з природою» розвиває думку І. Пригожина щодо можливості застосування його ідей до аналізу соціальних процесів. Цей автор підкреслює, що така можливість є початком нового діалогу людини не лише з природою, але і з суспільством. В цій трактовці такі характеристики реальності, як розпорядкованість, нестійкість, різноманітність, нерівноважність, нелінійна темпоральність можуть бути розкриті «пригожинською парадигмою». Американський футуролог писав: «Не виключено, що роботи Пригожина та його колег у рамках так званої Брюссельської школи знаменують черговий етап наукової революції, оскільки йдеться про початок нового діалогу не лише з природою, а й із суспільством» [167, с. 17].

У свою чергу розглядаючи соціальну самоорганізацію як специфічну людську діяльність: пізнавальну, усвідомлену, колективну, складну та еволюційну, інший західний вчений Г. Хакен підкреслює трансдисциплінарність свого дослідження [109]. Також він наголошує на зв'язку між різними галузями знання.

Тобто в цих ідеях засновників науки про складне, синергетики ми бачимо підставу для подальших імплікацій складності в дослідження соціальної сфери, соціальної самоорганізації [24]. Осмисленню цих питань також присвячені роботи таких західних філософів та соціологів як У. Бек, Ф. Капра, Е. Ласло, К. Майнцер, Е. Морен, Г. Ніколіс, А. Тоффлер, Е. Янч, Ю. Габермас та ін. Зокрема, К. Майнцер пише про те, що складність є результатом складносистемного мислення та виділяє досить широке багатоаспектне наповнення складності в соціальних науках, серед яких – люди, цінності та вірування, інтереси, поняття та відчуття, ієрархія та поява, здібності, системи, число частин, зв'язків, зв'язок та контроль, асиметрія, нелінійність та ін. [132].

Більш того, наприкінці ХХ – початку ХХІ ст вітчизняні дослідники (І. Добронравова, Л. Бевзенко, І. Предборська, Ю. Мелков та ін.) також зверталися до проблем соціального розвитку, соціальних змін у контексті соціальної складності та її імплікацій у соціокультурній реальності.

В роботах українського соціолога Л. Бевзенко [10] складність соціального розкрита як взаємодія упорядковуючих (соціальний порядок) та розупорядковуючих (соціальна ентропія) процесів. Авторка зазначає, що до цього має відношення соціальна самоорганізація, яка постає як процес, що відбувається одночасно в соціальному, культурному та психологічному вимірах та використовує для своєї реалізації соціальні, культурні, психологічні і несвідомі, глибинно-психологічні механізми. Також вказується на те, що соціальна самоорганізація багатомірна, і одночасно байдужа до людських цінностей. Її цікавить порядок перш за все, але вона не вирішує, на якій ціннісно-нормативній підставі він виникає. Авторка додає, що для соціальної самоорганізації всі норми лише інструмент упорядкування, зниження ентропії.

Соціальна самоорганізація пов'язується з процесом появи самоорганізаційних структур у соціальному середовищі. Авторка наголошує, що в їхній основі лежить наша ірраціональність, несвідоме. Особливістю самоорганізаційних структур є іманентність середовищу, спонтанність, незапланованість їхньої появи, неформальність, ірраціональність, замкнутість на цілісність людського існування. У пізніших працях Л. Бевзенко продовжила розроблення авторської концепції соціальних змін, що дає змогу зрозуміти «плинну сучасність» з її непередбачуваністю, нестійкістю, нерівноважністю та гібридністю.

У дослідженнях цієї української авторки соціальна складність виявляється у накладенні двох процесів – соціальної організації (пов'язаної з цілеспрямованою, раціонально осмисленою діяльністю людини) та соціальної самоорганізації (спонтанними діями, що викликають зростання соціальної ентропії). Дослідниця виділяє відповідні самоорганізаційні колективні структури-атрактори (натовп, гра, міф) і наголошує, що залученість до них людини може бути лише добровільною.

Виділені цим соціологом самоорганізаційні структури (натовп, гра, міф) можуть бути інтерпретовані і як топоси соціальної складності, які виникають у стані нестійкості та самі змінюють культурний простір, тобто містять у собі майбутні форми його організації. На можливість такого трактування вона вказує у роботі «Соціальна нелінійність – передумови та прояви», підкреслюючи можливість осмислено реагувати на структури, що виникають спонтанно, змінюючи організацію смислового соціокультурного простору.

Розгортаючи проблематику соціальної самоорганізації, варто звернути увагу на те, що становлення нового соціального порядку нерозривно пов'язане з процесами глибоких суспільних трансформацій, які стають предметом окремого соціально-філософського аналізу. Як зазначає Є. Борінштейн, трансформаційні процеси в суспільстві передбачають не просто зміну окремих його елементів, а перебудову самих засад соціального буття – цінностей, норм, інституцій, способів соціальної взаємодії [18]. У термінах парадигми складності такі трансформаційні процеси можуть бути осмислені як біфуркаційні переходи, в яких суспільство, втрачаючи стабільність попереднього стану, переходить до нового режиму

функціонування, що не виводиться лінійно з попереднього. Це положення має безпосереднє значення для нашого дослідження, оскільки культурна межа з особливою рельєфністю виявляє себе саме в такі переломні, трансформаційні періоди, коли усталені смислові структури розпадаються, а нові ще тільки формуються.

Слід зазначити, що осмислення соціальної самоорганізації в контексті психосинергетичного підходу передбачає врахування того, як на макрорівні соціальних процесів виявляється дія чинників, пов'язаних із психічною активністю людини. Показовою в цьому сенсі є запропонована І. Єршовою-Бабенко макромодель, що описує взаємодію в системі «лідер – суспільство – природа» з позицій принципу «ціле в цілому» [33]. Як показує дослідниця, поведінка складних соціальних середовищ та систем різного класу визначається не лише об'єктивними структурними чинниками, але й тими психомірними процесами, що розгортаються на рівні взаємодії індивідуальних та колективних суб'єктів. Ця макромодель, що поєднує соціальний, психологічний та природний виміри в єдиній концептуальній схемі, демонструє продуктивність психосинергетичного підходу для аналізу складних соціальних процесів, у яких людиномірність виявляється визначальним чинником самоорганізації.

Другий важливий аспект дослідження соціальної складності є виділення в соціосинергетичних дослідженнях людиномірності як однієї з особливостей соціальної складності. Ця проблема знаходить вираження у створенні суб'єктно орієнтованих (людомірних) соціальних онтологій, у методологічному плані – пошуку відповідних підходів, що розкривають зв'язок мікро- та макрорівнів соціальної реальності.

Виділяючи людиномірність соціальної складності, слід зазначити монографію українського дослідника Ю. Мелкова «Людиномірність постнекласичної науки» [54], в якій автор розмірковує про «непереборну суб'єктність» сучасної науки та розкриває три аспекти поняття «людиномірність»: ідею єдності людини і світу (світу людини); у вузькому сенсі й вищих людських

почуттів, включаючи діяльність суто наукову; затвердження особистості в статусі суб'єкта покладання цінностей, усвідомленого прийняття та освоєння.

Незважаючи на те, що Ю. Мелков розкриває зміст поняття «людиномірність» стосовно науки та наукового пізнання, виділені ним аспекти цього поняття видаються нам важливими для осмислення меж антропокультурного у контексті соціальної складності. Вочевидь, в онтологічному сенсі, соціальна складність людиномірна, оскільки створюється і змінюється людиною через взаємодію з іншими людьми.

Отже, соціальна складність як соціально-філософський концепт проявляється у осмисленні процесів соціальної самоорганізації у суспільстві. Її імплікації пов'язані із встановленням соціального порядку та соціальної організації у процесі переходу від одного стану суспільства до нового. Цей біфуркаційний перехід настає у процесі наростання соціальної нестабільності (ентропії) і призводить до появи нових соціальних структур, що є основою встановлення нового соціального порядку (організації). Крім того, соціальна складність імплікується в аспекті «людомірності» соціокультурної реальності, яка, як показують дослідження з соціальної синергетики (Л. Бевзенко, І. Предборська) та психосинергетики (І. В. Єршова-Бабенко), є чутливою до людського фактору (стан психіки, переживання, ідеї, думки, настрої, т. д.) [34].

У контексті синергетичної парадигми соціальна складність осмислювалась щодо соціальних самоорганізаційних процесів, через концепт соціальної самоорганізації. Соціосинергетичні дослідження торкнулися аналізу самоорганізаційних процесів у суспільстві (Л. Бевзенко та ін.), культурології та філософії культури (І. Доннікова, А. Свидзинський та ін.) філософії освіти (І. Бех, Л. Горбунова, В. Кремень, І. Предборська та ін.), методології науки та психології (І. Єршова-Бабенко).

Соціальна складність у синергетичній парадигмі в роботах сучасних дослідників корелює з синергетичною інтерпретацією культури. Культура розглядалася як цілісність, занурена в соціум із властивою їй організацією та функціями. Розуміння культури як способу самоорганізації (А. Свидзинський, І.

Доннікова та ін.) виявляє продуктивність концепту мережі у аналізі культурних меж, у розумінні організації соціальної складності. Виявлення таких характеристик соціальної складності, як людиномірність і культурогенність, дає змогу розглядати культуру як структурований початок, що визначає організацію соціальної складності. Відповідно, у контексті розглядаємої проблеми можна ставити питання про співвідношення топології культури із соціальною топологією.

Наступним кроком є дослідження відомого французького філософа і соціолога Е. Морена. У книзі «Метод» [137] він починає міркування про соціальну складність як про «антропо-соціо-інформаційне розгортання», говорячи про безперервність і одночасно різючі зміни при переході від біологічного всесвіту до антропосоціального всесвіту. Філософ виділяє п'ять породжуючих правил соціальної складності. Перше – це надскладний людський мозок, наділений величезною пам'яттю та універсальними генеративними можливостями, здатний «все виробляти та відтворювати не біологічно, а ноологічно (ідеї, мрії, фантазми, міфи), а за допомогою рук та технологічно (інструменти, машини, об'єкти, житла, пам'ятники).

До другого породжувального правила відноситься мова з подвійною артикуляцією – унікальна система в еволюції живого, що виникла за межами генетичного коду. Мова відкриває можливості нескінченної варіативності та конструювання складних ноологічних споруд, оповідань, роздумів, міфології, теорії, ідеології тощо.

Третє правило – це гено-феноменальна соціальна структура, яка з власної складності створила генеруючий/регенеруючий комплекс – культуру. Для соціальної складності культура є джерелом негентропії. Як зазначає автор це є певним матричним генеративним комплексом, який «передається з покоління до покоління», ... «проходячи через мозок людей».

Четвертим фактором виступає Апарат Держави поява якого порівнюється з приходом від одноклітинного до багатоклітинного організму. Апарат Держави зосереджує в собі всі соціальні правила, створюючи свої центри (армія, релігія, економіка тощо), навколо яких розташовуються як супутники провінційні та

місцеві апарати.

П'ятим правилом виступає стохастичний розвиток міських скупчень, що посилює інформаційну комунікацію.

Таким чином з точки зору автора антропо-соціо-інформаційне розгортання породжує ще один «всесвіт». Це ноологічна сфера – сукупність духовних феноменів, представлених ідеями, теоріями, філософією, міфами, фантазмами та мріями, що є життям духу.

В цілому роздуми Морена, що вбудовують соціальну складність у складність Всесвіту, можуть стати основою для побудови онтології соціальної складності з урахуванням її антропогенного та культурогенного характеру і при цьому ставити питання про межі власне людського, про міру проникнення людини у світ [134].

Наступним аспектом може бути розглянута онтологія складності, про яку пише Е. Морен. Тим часом, сучасні британські соціологічні дослідження знаходяться на полюсі, скоріше протилежному до онтології. Вони цікавляться організацією складності для розуміння того, як керувати «вислизуючим світом» [104]. Людина має перешкоджати реалізації несприятливих сценаріїв, прораховуючи, скануючи зростаючі ризики «плинної сучасності» [75]. Соціологія зайнята розробкою моделей соціальної реальності, які б відповідали актуальним запитам людини, цим ігноруючи її «вбудованість» у складність природи. Найбільшу увагу сьогодні приділяють системно-комунікативним теоріям товариств Н. Лумана, акторно-мережевій теорії Б. Латура [123], Дж. Ло [125] та М. Каллона, підходам М. Кастельса, Р. Коллінза [90] та ін.

Окремої уваги в цьому контексті заслуговує конфліктологічна традиція соціологічного аналізу, представлена насамперед роботами Р. Коллінза, оскільки вона пропонує специфічне прочитання соціальної складності крізь призму конфлікту, напруги та боротьби за ресурси [90]. На відміну від тих підходів, що наголошують передусім на кооперативних, узгоджувальних механізмах соціальної самоорганізації, конфліктна соціологія звертає увагу на те, що соціальний порядок народжується не лише з гармонійної взаємодії елементів, але й із зіткнення інтересів, з протистояння груп, із динаміки панування та підпорядкування. Така

оптика, як видається, не суперечить синергетичному розумінню складності, а радше доповнює його, оскільки сам Е. Морен, як ми бачили, наголошував на тому, що складність буквально роздирається внутрішніми протиріччями, які парадоксальним чином, руйнуючи, водночас і створюють її.

Розвиваючи це зіставлення, можна зауважити, що конфлікт у соціальній системі виконує функцію, певною мірою аналогічну функції флуктуації у фізичній складній системі: він є тим джерелом нестійкості, що виводить систему зі стану рівноваги і запускає процеси перебудови соціальної структури. Як зазначають дослідники, саме в моменти загострення соціальних конфліктів, у точках максимальної напруги, соціальна система виявляє свою найбільшу чутливість до незначних впливів, демонструючи ту саму властивість, яку синергетика описує в термінах біфуркаційного переходу. Тим самим конфліктна соціологія, не вживаючи безпосередньо понятійного апарату теорії складності, по суті описує ті самі механізми нелінійної соціальної динаміки, що й соціосинергетичні дослідження.

Видається доцільним зауважити, що звернення до конфліктологічної традиції є особливо доречним у контексті проблематики культурної межі, оскільки межа за самою своєю природою є місцем потенційного конфлікту – місцем зіткнення «свого» і «чужого», місцем розрізнення та протиставлення. Соціальна складність, що формується в зоні культурної межі, неминуче несе в собі конфліктний потенціал, і ігнорування цього виміру призвело б до однобічного, надмірно ідилічного розуміння процесів культурної самоорганізації. У цьому сенсі конфліктна соціологія постає як необхідний коректив до тих концепцій, що схильні бачити в самоорганізації лише позитивний, конструктивний бік, залишаючи поза увагою її деструктивні, ентропійні складники.

Таким чином, залучення конфліктологічної оптики до аналізу соціальної складності дозволяє утримати в полі зору обидва полюси тієї діалектики порядку та безладу, про яку писав Е. Морен. Соціальний порядок виявляється не статичною даністю, а результатом постійного балансування між кооперацією та конфліктом, між узгодженням та протистоянням, між інтеграцією та дезінтеграцією. Саме це

балансування, на наш погляд, і становить сутність соціальної самоорганізації, яка ніколи не досягає остаточної рівноваги, але перебуває у стані безперервного становлення, у тому стані «балансування на краю хаосу», який, як ми покажемо далі, є особливо характерним для соціокультурної реальності, що складається в зоні культурної межі.

Принципово важливе місце серед сучасних підходів до соціальної складності посідає акторно-мережева теорія, розроблена передусім у роботах Б. Латура та Дж. Ло, оскільки саме вона запропонувала радикально новий погляд на природу соціального зв'язку та соціальної структури [123]. На відміну від класичної соціології, що розглядала суспільство як стійку систему інституцій, норм та ролей, акторно-мережева теорія пропонує розуміти соціальне не як готову субстанцію, а як ефект, що постійно відтворюється у взаємодії численних учасників – акторів. Соціальне, з цього погляду, не є чимось, що існує саме по собі і потім «впливає» на окремі явища; навпаки, воно щоразу наново збирається, складається, монтується з гетерогенних елементів, кожен з яких робить свій внесок у конфігурацію мережі. Така настанова, як видається, цілком співзвучна парадигмі складності, оскільки вона наголошує на процесуальному, становленнєвому, нестійкому характері соціальної реальності.

Особливістю акторно-мережевого підходу, що має безпосереднє значення для нашого дослідження, є радикальне переосмислення меж соціального, зокрема меж між людським та нелюдським. Б. Латур послідовно обґрунтовує думку про те, що повноправними учасниками соціальних взаємодій є не лише люди, але й матеріальні об'єкти, технічні пристрої, знаки, тексти – усе те, що він позначає поняттям «нелюди» [122]. Соціальна мережа, з цього погляду, є гетерогенним сплетінням людських та нелюдських акторів, у якому неможливо провести чітку межу між суспільством та його матеріальним субстратом. Це положення набуває особливої ваги в контексті аналізу віртуальної реальності, де, як ми покажемо в третьому розділі, межа між людським та нелюдським, між суб'єктом та «псевдо-суб'єктом» стає предметом окремої філософської проблематизації.

Розгортаючи методологічні можливості акторно-мережевого підходу, Дж. Ло

наголошує на тому, що дослідження складної соціальної реальності вимагає відмови від спрощувальних, унормовувальних методів, які прагнуть звести розмаїття та безлад дійсності до чітких, упорядкованих схем [125]. На думку цього дослідника, сама дійсність є множинною, плинною та частково невпорядкованою, а відтак методи її пізнання повинні бути чутливими до цієї множинності та плинності, не нав'язуючи їй штучної впорядкованості. Така методологічна настанова виявляється глибоко спорідненою з тим розумінням складності, яке розгортається в межах синергетичної парадигми, оскільки і там, і там у центрі уваги опиняється не стійка структура, а процес, не порядок як даність, а порядок як результат тимчасового, нестійкого впорядкування плинного й розмаїтого матеріалу.

Слід зазначити, що акторно-мережева теорія, попри свою евристичну цінність, потребує в контексті нашого дослідження певного доповнення з боку філософсько-антропологічного та філософсько-культурологічного аналізу. Адже за всієї продуктивності ідеї симетрії людських та нелюдських акторів, ця теорія схильна нівелювати ту специфіку людського буття, яка пов'язана зі смислопокладанням, ціннісним самовизначенням та екзистенційним переживанням межі. У межах нашого підходу, навпаки, саме людина як носій культурних смислів виступає тим привілейованим актором, що конститує культурну межу через активну смислову діяльність. Тому акторно-мережева оптика залучається тут не як самодостатня методологічна рамка, а як один із допоміжних інструментів, що збагачує розуміння мережевої природи соціальної складності, не заміщуючи при цьому її антропологічного та культурологічного виміру.

Тим самим розгляд сучасних соціологічних підходів до складності – від системно-комунікативних теорій до акторно-мережевої теорії та конфліктної соціології – демонструє, що проблематика соціальної складності перебуває сьогодні у фокусі найрізноманітніших дослідницьких традицій, кожна з яких висвітлює свій аспект цього багатовимірного феномена. Це розмаїття підходів, як видається, не є ознакою теоретичної невизначеності, а навпаки, свідчить про багатство та невичерпність самого предмета, який не піддається вичерпному опису

в межах якоїсь однієї дисциплінарної оптики і потребує, як ми наголошували, міждисциплінарного синтезу.

Таким чином у дослідженні соціальної складності вбачається необхідність філософсько-антропологічного та філософсько-культурологічного аналізу, що дає змогу зосередити увагу на взаємодіях людини та культури, які породжують соціальну складність. Цю затребуваність можна трактувати як продовження між- і трансдисциплінарного діалогу, що продукує нові методологічні підходи.

Українська дослідниця Л. Богата у зв'язку з цим зазначає, що «наука про складне не зможе вивести людство з тієї кризи, в якій воно «зав'язло» без повернення до осмислення складності гуманітарного толку. Гуманітаристика ж не може обмежуватися тим, щоб являти собою аморфне об'єднання «навкололюдських» дисциплін, які прагнуть стати під прапори «нормальної науки» [77]. Нею пропонується концепт гуманітарної складності, який розуміється як гранична інформаційна насиченість гуманітарних текстів, що формується під впливом найрізноманітніших дисциплінарних змішувань.

Набір сутнісних характеристик людини український філософ В. Табачковський об'єднав у понятті «полісутність», а Е. Морен співвідносить із проявами складності: «з його недостатністю, обмеженістю, егоцентризмом, етноцентризмом, а також з його волею, свідомістю, запитанням і спрямованістю на дослідження... з безладом, невизначеністю, протиріччям, його сум'яттям перед космосом, втратою привілейованої точки спостереження, але також і одночасно з усвідомленням його культурної та соціальної вкоріненості *hic et nunc*, тут і тепер» [134, с. 126].

Розмірковуючи про антропологічні підстави соціальної складності, видається доцільним звернутися до тієї класичної соціологічної традиції, в межах якої вперше було поставлено питання про просторову організацію соціального та про рух людини у соціальному просторі. Йдеться передусім про класичні дослідження П. Сорокіна, який ще в першій половині XX століття запропонував розглядати суспільство як багатовимірний простір, у якому індивіди займають певні позиції та здійснюють переміщення – соціальну мобільність – між цими позиціями [158].

Хоча Сорокін, зрозуміло, не послуговувався понятійним апаратом теорії складності, його уявлення про соціальний простір як про багатовимірне утворення, в якому людина рухається, змінюючи свій статус та свою позицію, видається таким, що передбачає пізніші розробки в галузі соціальної топології.

Особливо цінним, як видається, є сорокінське розрізнення між геометричним, фізичним простором та простором соціальним, який не зводиться до географічних координат, а визначається сукупністю соціальних відносин, у які включений індивід. Дві людини можуть перебувати поруч у фізичному просторі і водночас бути нескінченно віддаленими у просторі соціальному; і навпаки, людей, розділених величезними географічними відстанями, може об'єднувати спільна позиція в соціальному просторі. Це положення, висловлене майже століття тому, набуває нового звучання в умовах сучасної віртуалізації соціального, коли, як ми покажемо далі, фізична та соціальна близькість дедалі більше розходяться, а соціальний простір набуває рис мережевого, дистрибутивного, позатериторіального утворення.

Звертаючись до цієї традиції, можна зауважити, що поняття соціальної топології, яке відіграє ключову роль у нашому дослідженні, має, таким чином, поважну дослідницьку генеалогію, що сягає класичної соціології. Сучасні мережеві та синергетичні підходи до соціальної складності не виникають на порожньому місці, а продовжують, переосмислюючи на новому теоретичному ґрунті, ту лінію аналізу, що бере початок у дослідженнях соціального простору та соціальної мобільності. Тим самим виявляється спадкоємність між класичною соціологічною думкою та сучасною парадигмою складності, спадкоємність, що засвідчує не випадковість, закономірність звернення до проблематики соціальної топології в контексті осмислення складності соціального.

Слід підкреслити, що для нашого дослідження особливо важливою є та обставина, що соціальний простір, на відміну від простору фізичного, є простором, який конституюється самою людською діяльністю, людськими відносинами та взаємодіями. Це означає, що соціальна топологія не є чимось зовнішнім стосовно людини, чимось, у що людина лише «вписується»; навпаки, вона є результатом

активної, смислопокладальної діяльності самих учасників соціальної взаємодії. Саме ця обставина, на наш погляд, пов'язує проблематику соціальної топології з проблематикою людиномірності соціальної складності: соціальний простір є простором людиномірним, оскільки він твориться, відтворюється та перетворюється людиною, несучи на собі відбиток її смислів, цінностей та цілей. Тим самим класична соціологічна традиція аналізу соціального простору органічно вписується в той антропологічно орієнтований підхід до соціальної складності, що розгортається в нашому дослідженні.

На наш погляд, концепт людиномірності як і протилежний йому термін «нелюдиномірність» [176] має вагомий евристичний потенціал, оскільки дозволяє поєднати соціальні та культурні імплікації соціальної складності людського життя. Він показує, що складність соціального проявляється через складність аспекту людиномірності соціальної реальності, і через складність відношень соціальних структур та їх самоорганізацію (і структур і відношень). Таким чином, концепт людиномірної складності може бути використаний для осмислення онтологічних аспектів соціальної реальності, а також соціальної складності та, відповідно, специфіки її топології та культурних меж.

В такому аспекті дослідницьку вагу набуває явище «психомірність людини» розглянуте автором терміна як загальна характеристика психічної (ментальної, когнітивної, інтелектуальної) активності людини. Тому психомірність представлена в контексті гіпертеорії неврахованого продукту/суб'єкта того ж автора, який виникає на різних рівнях, у різних формах і вимірах. На думку авторки це відбувається в результаті процесу спільної активності мозку і психіки людини. Тому дана характеристика психічної активності людини присутня їй завжди протягом усього життя [38].

В роботі «Психомірність людини та її поведінки» підкреслюється, що явище психомірності людини має індивідуальний характер. «Воно породжується внутрішніми флуктуаціями і проявляється фізіологічно, нейрофізіологічно та внутрішньопсихічно, у внутрішньоособистісному просторі», тобто там де воно народжується. «Це може здійснюватися як у формі відчуттів, переживань, уявлень,

розумових процесів, так і у формі швидкості кровотоку, частоти мозкової активності», чи у зовнішніх проявах: «зовнішньопсихічні (емоційно, поведінково, рухомо, соціально, культурологічно, у мовленнєвій та інших формах розумової активності/діяльності, ...) і рухові, поведінкові» [38, с. 20].

Наступним етапом є дослідження української авторки Г. Селіверстової [58] в роботі «Входження постнекласичного гуманітарного поняття «хаос» в освітню сферу: соціально-філософський аспект проблеми соціалізації особистості».

Вона характеризує соціальну реальність не тільки як структури і функції, а й як невизначеність, хаотизацію себе й довкола, а також як задані і поглинаючі суб'єктивним осмисленням особистістю своїх вчинків, простором людських відносин [58]. Це пов'язано з тим, що в соціальній самоорганізації задіяні психічні процеси, які відбуваються на свідомому чи несвідомому рівні.

Виявлено присутність дослідницького інтересу до явища соціокультурної складності у роботах широкого кола філософів, футурологів, соціологів та вчених як представників західної науки так і вітчизняної. Для цього використані транс- та міждисциплінарний, а також мережевий, синергетичний, системний, холістичний підходи та філософсько-культурологічний аналіз. Це роботи таких західних дослідників як І. Пригожин та І. Стенгерс, А. Тоффлер, Г. Хакен, Е. Морен, К. Майнцер та ін. А також вітчизняних дослідників таких як І. Добронравова, І. Єршова-Бабенко, І. Предборська, Л. Бевзенко, В. Кремень, І. Бех, Л. Горбунова, Л. Богата, Ю. Мелков та ін.

Виділено коло інших явищ та понять, які супроводжують чи розкривають сутність явища соціокультурної складності в ході її дослідження. Це такі поняття як соціальна організація та соціальна самоорганізація, самоорганізаційні соціальні структури, аттрактори, соціальна нелінійність, людиномірність та нелюдиномірність, психомірність та її хаотизація, психосинергетичний аспект.

Подальші перспективи застосування дослідження питання про соціокультурну імплікацію складності можливі шляхом застосування названого кола явищ та понять. Перспективою є також розробка комплексного дослідження цілісного феномена з урахуванням як свідомих так і несвідомих рівнів

соціокультурної складності шляхом застосування теоретичних та практичних позицій психосинергетичного підходу.

1.3. Топологія соціальної складності: проблема межі

Сучасні підходи до побудови соціальної топології намагаються відобразити специфіку «плинної сучасності» (liquid modernity) [74]. На думку британського філософа З. Баумана, який використовував це поняття, суспільство характеризується таким високим ступенем мобільності, що стає «плинним» або «рідким», відкритим настільки, що в ньому зникають чіткі межі. Речі та предмети втрачають властивість зберігатися, вони фактично миттєво застарівають та замінюються новими.

Перші спроби відобразити особливості «плинної сучасності» були зроблені філософами, чий імена пов'язані з «просторовим поворотом» («Spatial turn») - Г. Башляра, Ж. Дельоза, А. Лефевра, М. Фуко та ін. Ж. Дельоз пише про «простори ізоляції», що виникають у суспільстві контролю [94]. А. Лефевр створює «унітарну теорію простору» або спаціологію (spatiology), поєднуючи фізичне, ментальне та соціальне поля у просторовій тріаді (репрезентації простору, простору репрезентацій, просторові практики) [129]. М. Фуко запроваджує поняття гетеротопного простору – «простору навпаки», поза всіма іншими просторами, притаманного тій чи іншій культурі [102].

У контексті «просторового повороту» виник інтерес до соціальної топології. У цьому проблемному полі працювали П. Сорокін (виділяючи в багатовимірному соціальному просторі горизонтальні та вертикальні стратифікаційні параметри) [158], Е. Гідденс (в теорії структурації розкрив просторово-часову контекстуальність соціального життя) [105]. В даний час активно розробляється акторно-мережева теорія [122; 124], що розглядає мережу соціальних відносин як топологічну систему.

Як відомо, змістовно пов'язані поняття простору та топосу сягають періоду античності. Протиставляючи хаосу світ-порядок (космос), давньогрецькі мислителі досліджують його будову, організацію, зосереджуючись на топосі. Введене

Протагором, поняття топоса набуло розвитку у творах Арістотеля «Фізика» [71], «Топіка» [69] і «Риторика» [68] і увібрало кілька значень – «місце», «тема», «аргумент».

Тим часом, давньогрецькі філософи не знали поняття простору в його сучасному розумінні, тобто в тому, що склалося в Новий час і пов'язувалося з гомогенністю та ізотропністю. Античні мудреці не припускали математичного опису простору, оскільки фізичний світ в давньогрецькій онтології співвідносився з приходящим, неістинним (Платон), а простір виступав його якісною властивістю (Арістотель). Платон у «Тімеї» [144] виділяє три незведені один до одного роди суцього: мислиме буття – «εἶδος» (до якого належать і числа), фізичне – мінливе та плінне, і третє – «χώρα», яке часто перекладається як «простір». «Хора» – це «годувальниця і сприймачка» всього, що виникає, вічна і неруйнівна. Оскільки вона не є сутнє, змістовно ближче до поняття матерії як не-суттєвого (μη ὄν).

Секст Емпірик визначав топос як проміжок, який займає тіло, а хору – як те, що навколо топосу, або топос дуже великого тіла. Як вважають спеціалісти хора – це якась топологічна формація, де пестується, вирощується образ-ейдос, з яким, своєю чергою, сама «формація» суцього зовсім не збігається. Сусідні хори ми можемо назвати топосами – між ними розриви лакуни, з яких вириваються дюнаміси – сили – це і є хаос.

Арістотель, використовуючи поняття топосу як «місця», аналізує простір і виявляє такі його характеристики (або властивості), як двоїстість (простір є загальний, де розташовуються всі тіла і особливе - місце конкретного тіла); місце є «щось», у чому здійснюється «взаємна перестановка [речей]»; що має якусь силу (кожне з тіл «прямує до свого місця»)) [71].

Арістотель також говорить про межі існування місця: «... якщо місцем [предмета] буде все повітря, то місце предмета і сам предмет виявляться нерівними, а вони рівні, і таким [рівним предмету місцем] буде перше [місце], в якому знаходиться [предмет]» [71, с. 130]. Примітно, що в «Риторичі» топос визначається Арістотелем як «загальне місце для міркувань про справедливість, явища природи та багатьох інших предметів» [68, с. 47].

Отже, в античності поняття топосу вживається у трьох основних значеннях: «правило, закон, аксіома»; «параметр аналізу, кут зору для доводів» і «довод, аргумент, софізм». Як підкреслюють фахівці, з огляду на два останніх значення, топос можна визначати і як комунікативний інструмент, корисний або необхідний спосіб розгортання думки і, відповідно, тексту. Важливо, що це шлях, яким може бути міркування і, отже, шлях розгортання, ампліфікування тексту.

Виділені значення дають підстави розглядати топос як особливий методологічний інструментарій, що в нашому випадку дозволяє досліджувати соціальну складність. В онтологічному сенсі топосу властиво одночасно і розгортання і стійкість, статичність, універсальність і конкретність (місце). Спеціалісти наголошують, що урок Арістотеля в тому, що топос це не площа, а обсяг, це не просто місце серед речей, але правило аргументування та переконання. Топос поєднує місце і дискурс, і географічні особливості місця, і способи комунікації, та здійснення влади.

Зв'язавши топос і логос, відкривши топологічність логосу, антична думка водночас виявила парадоксальність цього зв'язку. Топос задає межі мислення, окреслює контури сенсів. Він захищає нас від ситуації логічного «збою», накладаючи певні зобов'язання всередині своїх меж, які не усвідомлюються внаслідок універсальності правил топосу. Проте топос як «загальне місце», набір стійких правил і прийомів є лише у межах, оскільки «розпад» логіки виштовхує нас у інший топос – хору, в топологію.

У зв'язку з цим у аналізі феномена межі доречно відштовхуватися не тільки від топосу, а й від поняття хори. Якщо топос називає місце, де те, що існує, вже визначено, має свій переділ, «хора» - і відокремлює і з'єднує. «Хора не має сенсу, але є сенсовідтворюючим каркасом, - вважає О. Худенко. – хора, таким чином – це «місце», де зустріч трапляється, і все міркується (чи переговорами, чи на полі лайки – суперництвом) тут так, як розміщується за своїм складом, і потім виставляється у своїй справжній красі і шляхетності» [65, с. 161].

Хору можна трактувати як міжкордоння, простір між топосами, що не належить повністю жодному з них. «Хора – міркувальне «місце» зустрічі –

народження веде; тут трапляється те, що щось є у своєму справжньому і очевидному образі. Звідси світ ладнається, так як годується та переймається подією свого народження» [65, с. 161].

«Нічийність» і рухливість хори робить її просторово-часовим феноменом – вона «розгортається» у простір (топос), а розгортання вимагає часу.

Поняття межі виникає у розподілі хори і топосу і відбиває ідею дискретності світу. Межа ототожнюється, перш за все, з лінією, що розділяє і зв'язує розділене (топос – це місце, в якому відбувся зв'язок, виникла єдність, виражена в певній топології. Хора – це відокремлена та окрема єдність з властивим тільки їй зв'язком). Греки наголосили на пов'язаності, тоді як сучасні конотації – на поділі.

На думку спеціалістів, античне мислення, яке тяжіє до розуміння межі як лінії, є одномірним мисленням – площинним, необ'ємним. Є підстави стверджувати, що таке розуміння зберігалось протягом кількох епох панування одномірного чи лінійного мислення. Топос і з ним поняття межі розроблялися з урахуванням Евклідової геометрії, сама можливість якої пов'язана, як зауважив А. Пуанкаре, з наявністю твердих тіл [145].

Виділення особливих, складних об'єктів неоднорідної природи (до них належать і соціальні об'єкти), виявило обмеженість геометрії, оскільки топологія використовує інший мовний і аналітичний інструментарій для опису «тіл», особливості яких не зводяться тільки до геометричних характеристик. Так, Р. Том, автор теорії катастроф, одним із перших спробував використовувати математичну топологію в біології та лінгвістиці, що дозволило йому створити моделі біологічних форм та морфології-архетипи та аналізувати їх як топологічні простори [166]. Йдеться про його основну роботу «Структурна стійкість і морфогенез» (1972 р.), схвалену та прийняту біологами.

Перенесення поняття топосу у філософське знання наповнило його новим змістом. Зокрема у Гайдегера йдеться про зв'язковість простору, що виникає під час прокладання людиною шляху. «Путити» – означає бути при своєму просторі. При цьому межа стає генератором сенсів, що розгортаються всередині топосу.

Ідея Г. Зіммеля про організацію річчю соціального простору, у поєднанні з концепцією речі М. Гайдегера, отримала своє продовження в роботах прихильників акторно-мережевої теорії Дж. Ло, М. Каллона, К. Кнорр-Цетіни та ін.

Тут буде доречним звернутися до екзистенціала М. Гайдегера «світовість» [113], за допомогою якої вибудовується поняття об'єктності в акторно-мережевій теорії. Це дає можливість пояснити ідею виникнення різних просторів, у яких відбувається структурування та усвідомлене використання об'єктів. М. Гайдегер, розкриваючи екзистенціал «світовість», зазначає, що модус занепокоєння виводить світовість для споглядання як підручне те, що явлено, предметно, наочно і може бути використане як знаряддя [113]. Однак трапляється, що «підручність» об'єкта демонструє нам об'єкт-річ як наочне, але практично непридатне, оскільки будь-яка речова та просторова освіта існує як засіб і не має сенсу поза пов'язаними з ним відсиленнями. Це нагадує ситуацію руїни в однойменній роботі Г. Зіммеля. Ми переживаємо руїну як трагедію, непорозуміння, тріумф сил природи над людською зухвалістю привласнити простір. Але в контексті нашого дослідження в ситуації руїни візуалізується порушення зв'язків та посилянь, функціональної цілісності, щільності оточення. «Саме з цим цілим заявляє про себе світ», - зауважував М. Гайдегер [113, с. 75]. Розрив системи посилянь – ознака зникнення проявленого оточення як цілісного світу.

Інструментальність речі у М. Гайдегера не обмежується такою спрощеною функціональною інтерпретацією речі. Річ – це «збір подійного перебування» предмета, актора, сенсів дій. Саме розуміння речі як «подійного перебування» дозволяє побачити її мережеву природу, мінливість сенсів та призначення.

Для соціально-філософського знання поняття топосу стало відправним в осмисленні соціального простору та побудові соціальної топології.

Власне соціальна топологія передбачає вивчення інваріантних властивостей соціального простору, що змінюється. Її зміст визначається завданням розрізнення топосів та встановлення їх взаємозв'язку. При цьому топологія розглядається і як механізм, що структурує соціальний простір, і як інструмент, що досліджує

складноулаштований соціальний об'єкт, що лежить в області простору-часу з погляду стійкості/нестійкості його форми.

З одного боку топологія адресує нас до структури, тобто до стійкості, з іншого – до напрямів і способів дій, тобто структури, що змінюється. Топоси можна визначити як незворотні в часі послідовності явищ соціального світу, близькі один до одного в просторі розподілення активних властивостей. Це означає, що соціальні явища, що належать даному топосу, повинні формувати незворотну в часі послідовність подій.

Кожен топос – це локальний соціальний порядок, це ансамбль соціальних явищ зі своєю просторово-часовою структурою. При переході від топоса до топосу виявляється не тільки «соціальна дистанція», виникають і нові соціальні відносини. Топос, таким чином, це дискретний прояв континуума соціальних відношень. Кожен топос являє собою розрізнення, тобто сукупність усіма впізнаваних і визнаних, інституційно гарантованих практичних схем, що становлять відмінності даного топосу від інших як соціально значущі, суттєві.

Відповідно, у соціальній топології виникає можливість аналізу меж, які неминучі у дискретності соціального простору, й водночас виражають його континуальність. Спробу поєднати інваріантність та варіативність соціального простору здійснив П. Бурдьє, який оголошує соціальну топологію основою соціоаналізу та розкриває багатовимірність соціального простору через принципи диференціації та розподілу [82]. Для розуміння топології соціальної складності важливим є запропоноване ним поняття соціального поля як специфічного, багатовимірного простору позицій агента або групи агентів. Соціальний простір - це «поле сил, точніше, ... сукупність об'єктивних відносин сил, які нав'язуються всім, хто входить у це поле і незводиться до намірів індивідуальних агентів або ж до їх безпосередніх взаємодій» [80, с. 15].

Поняття «агент» у П. Бурдьє є альтернативою поняттям «суб'єкт» і «індивід», насамперед тому, що має таку властивість як габітус – систему «міцних набутих схильностей... призначених для функціонування... як принципи, які породжують та організують практики та уявлення» [80, с. 14-48].

Габітус – свого роду посередник між об'єктивними структурами та індивідуальними діями, який переводить зовнішні умови в індивідуальні практики, а несвідомі схеми сприйняття та дії – до соціальних інститутів. Це породжує і уніфікує початок, що утворює соціальні поля – субпростори у соціальному просторі. Агенти можуть комбінувати поля, створюючи єдиний стиль життя, єдиний ансамбль благ та практик.

У контексті аналізованої нами проблеми габітус може бути інтерпретований як «розмита» межа, яка не існує у вигляді чіткої лінії, а трансформується в «полі», «розтягується» настільки, що губиться у соціальному просторі. Сама межа стає специфічним простором.

Особливий інтерес представляють мережеві моделі нашого суспільства та створювані на їхній основі топології. При цьому пропонуються й різні трактування поняття «мережа». Так, у розумінні М. Кастельса, мережа – це «сукупність взаємопов'язаних вузлів... Вузли існують і функціонують лише як компоненти мереж. Мережа є єдністю, але не вузол... У соціальному житті мережі є комунікативними структурами» [87, с. 37]. Розвиваючи теорії товариства А. Турена та Е. Гідденса, М. Кастельс додає в них конфліктності. На його думку, суспільства «є суперечливими соціальними структурами, що існують у конфліктах і переговорах між різними і часто протидіючими один одному соціальними акторами» [87, с. 31]. Навіть угоди та контракти не припиняють конфліктів, а лише дають можливість домінувати тим, хто отримав більш вигідну позицію у боротьбі за владу. Ці установки дають підстави М. Кастельсу визначити сучасне суспільство як владні відносини, занурені у мережі [88]. Самі мережі філософ розуміє як певну структуру, «тіло» суспільства, яке задає комунікацію між акторами – «комплексні структури комунікації» [87].

Суспільству також властива ієрархічна структура, яка була ефективна в минулому, але в даний час - в інформаційну епоху - поступається місцем мережам. Мережі виявляються ефективнішими ніж ієрархії, їх сила – в «гнучкості, адаптивності та здатності до самонастроювання. Однак за певною гранню розміру, складності та обсягу потоків в умовах доелектронної комунікаційної технології

вони виявляються менш ефективними, ніж вертикально організовані командно-адміністративні структури» [87, с. 39].

Думка М. Кастельса у тому, що мережі можуть конкурувати чи співпрацювати один з одним, дає можливість припустити, що межі існують й між мережами. Це, своєю чергою, потребує додаткового прояснення поняття межі. Зокрема, М. Кастельс пише, «що у багатьох випадках володарі влади самі є мережами... При цьому вони не є поодинокими акторами (індивідом, групою, класом, релігійним чи політичним лідером) – поки виконання влади в мережевому суспільстві вимагає складного набору спільної діяльності, що виходить за межі спілок, - але стає новою формою суб'єкта» [87, с. 64].

Ще більше ускладнення соціальної топології та пов'язаного з нею феномена межі відбувається в АСТ (Actor-Network Theory, ANT) Джона Ло та Бруно Латура. Використання метафори мережі для них – це можливість дослідити «світ у русі» – гетерогенний, гібридний, мінливий. Більше того, створюючи соціальні топології, вони шукають способи органічного включення матеріальних об'єктів у схеми соціологічного міркування, оскільки основний недолік сучасної соціології бачать у недостатній концептуалізації «об'єктності» соціального світу [125].

Французький філософ Бруно Латур запропонував сучасному соціологічному знанню так звану «реляційну онтологію» (або «онтологію гібридного світу»). На його думку, для переходу від комплексного соціального життя до складного, «нам необхідно взяти до уваги делегування, зміщення, передислокацію, перенесення в часі поточної взаємодії, дозволивши йому знайти тимчасову опору в чомусь ще» [121, с. 87].

Звернення до мереж – це методологічний прийом, що дозволяє «схопити» дії та взаємодії між акторами. Саме тому їх неможливо редукувати до силових полів або структури [121]. «Якщо ви спробуєте намалювати просторово-часову карту всього, що є у взаємодії, і накидати список усіх, хто так чи інакше в ньому бере участь, навряд чи ви отримаєте добре помітний кадр; швидше - спіралеподібну мережу з безліччю різних дат, місць і людей» [121, с. 83].

Мережа у Б. Латура – це характеристика глобалізованої, розподіленої у просторі та часі людської взаємодії, поділеної на дискретні «мобільності» та опосередкованого об'єктами [125]. Як визначає сам Б. Латур, «мережа – поняття, а не річ. Це інструмент, який допомагає у описі чогось іншого, а не предмет опису. Воно так співвідноситься з розглядаємою темою, як сітка перспективи – з традиційною єдиною точкою перспективи в живописі: проведені першими, лінії допомагають спроектувати тривимірний об'єкт на плоский шматок полотна... мережа - не те, що описується в тексті, а те, що робить текст готовим прийняти зміну акторів як посередників» [123, с. 184].

У запропонованій ним топології Бруно Латур робить акцент на «акторах». «Актор - це те, що спонукається до дії безліччю інших. «Актор» у розділеному дефісом словосполученні «актор-мережа» – не джерело дії, а мета широкої сукупності сутностей, що рухається в його напрямі» [123, с. 68].

Отже, акторами в Б. Латура є не тільки люди, а й матеріальні об'єкти, здатні виробляти якісь відносини.

У теорії Б. Латура актори виробляють один одного, і соціальне як таке; або, якщо сформулювати по-іншому: у соціальності всі виробляють усіх, усі знаходяться у відносинах взаємного конструювання. Мережі, таким чином, існують завдяки акторам, які своїми діями їх підтримують або оновлюють. Актор у цьому сенсі «вбудований» в мережу, з ним пов'язана локалізація подій, що відбуваються з ним.

Соціальний простір Латура має властивості, властиві складності. Наприклад, властивістю емерджентності. Актори не тільки виробляють соціальне із самих себе, вони спонукають до дії інших, створюючи для них умови. Більше того, у його соціальному просторі виявляється зв'язок організації та самоорганізації у тому співвідношенні, яке вказує І. Добронравова – за організацією завжди стоїть самоорганізація [26].

Сам Латур, розглядаючи можливість визначення своєї онтології як «актанторизомної онтології», «соціології інновації» [123], по суті, визначає її як онтологію складності. Наголошуючи на необхідності переходу від комплексної до

складної соціальності, він пише, що «складне» означає «послідовну присутність дискретних змінних, які можуть бути досліджені одна за одною, і складені один в одного на кшталт чорної скриньки. «Складне» так само відрізняється від комплексного, як і просте» [121, с. 85].

Проблема меж проглядається у Латура у поняттях панорами та локалізації. З одного боку, панорама дозволяє побачити все, повну картину того, що відбувається, «на якій немає зазору, створюючи у глядача сильне враження повної зануреності в реальний світ без будь-яких штучних посередництв або дорогих потоків інформації, що йдуть від зовнішнього світу або до нього». Панорама – це тоталізуюча парадигма, яка наділяє людей прагненням до цілісності та центральності, вона пов'язує всіх разом. «Панорами збирають, укладають у рамки, ранжують, упорядковують, організовують; вони є джерелом того, що розуміють під добре впорядкованою зміною масштабу» [121, с. 263-265]. У той же час вони не дозволяють побачити нічого, оскільки лише показують образ. Тому будь-які уявлення про глобальне мають бути локалізовані.

Процеси глобальної взаємодії та інтеграції між різними економічними, політичними та культурними структурами у сучасному постіндустріальному суспільстві визначили «епоху глобалізації». Поняття «глобалізації» почало розглядатися як новий етап світового розвитку економіки, суспільства та культури. Вже затвердженою в соціально-філософській літературі є ідея про незворотність і неминучість глобалізації. Тому суттєвим стає питання про вплив глобалізації на локальне суспільство та його розвиток, яке у різних дослідників вирішується по-різному: одні бачать у глобалізації серйозну загрозу, інші вважають її ідеальним засобом для розвитку локального суспільства, насамперед у економічній сфері. Таким чином, процеси глобалізації в суспільстві мають безліч наслідків, що показують, що це складний процес, в якому присутні як універсалістські тенденції, так і партикулярні.

Тому актуальними у соціально-філософському знанні стали такі поняття як «локалізація» та «глокалізація». Локалізація демонструє прагнення певних суспільств до збереження своєї соціальної та культурної ідентичності шляхом

консолідації та ізоляціонізму на основі певних ідеологій (традиціоналізму, фундаменталізму тощо). Сценарій локалізації, отже, можливий у тих суспільствах, у яких домінують тенденції відновлення традиційних (автаркічних) способів господарювання, зокрема під впливом ідеї довкілля та необхідності економії природних ресурсів. Проте, як зазначав З. Бауман, «локальність у світі, що глобалізується – це знак соціальної знедоленості та деградації. Незручність локалізованого існування посилюється тим, що в умовах, коли суспільні простори відсунулися далеко за межі «локального» життя. Поняття локальність втрачає свій сенсоутворюючий потенціал, дедалі більше потрапляючи у залежність від напрямних і пояснюючих дій, які на локальному рівні не піддаються контролю» [9, с. 11].

Тим не менш, багато дослідників [148] схильні вважати, що глобалізація і локалізація - це дві сторони одного і того ж процесу, пов'язаного з розвитком світового постіндустріального суспільства. У зв'язку з цим було запропоновано термін «глокалізація» [148], що поєднує глобальне та локальне. Їх взаємозв'язок у тому, що з формуванням глобальних зв'язків у світовому просторі у сферах економіки, політики та культури, відбувається також диференціація, що має різні прояви на локальному рівні. Наприклад, відбувається зростання національної та культурної самосвідомості, що виявляється у тенденції окремих регіонів (Каталонія, Шотландія, ін.) до виходу з національних держав та ведення власної політики на міжнародному рівні. Також яскравою ілюстрацією глокалізації є зростання культурного мультикультуралізму, подолання міжкультурних бар'єрів та запозичення деяких елементів локальних культур іншими регіонами та країнами (одяг, гастрономія, дозвілля тощо).

На думку Б. Латура, локалізація - це свого роду «затискач», що не змушує перестрибувати розриви, що зяють, між глобальним і локальним. Вона означає прив'язку до конкретного місця, встановлення зв'язків та асоціацій, які розрив перетворює на згин, розтягування та стиск та уможливлюють перехід, дозволяють «досягти змін відносного масштабу» [121].

Міркування Б. Латура про панораму та локалізацію співвідносяться з роздумами Е. Морена про зв'язок глобального і контекстуального в складності: «Ми повинні перейти від однієї темпоральності до іншої, оскільки темпоральність сама по собі не має нічого темпорального. Це спосіб упорядкування, що дозволяє пов'язувати різні елементи. Якщо ми змінюємо принцип класифікації, то, виходячи з тих самих подій, ми отримуємо іншу темпоральність» [137, с. 144].

Таким чином, можна пов'язати межі із «безперервними переходами». Вони не так поділяють об'єкти, як дозволяють встановлювати зв'язки, продукують взаємодії. Тим не менш, в АСТ Латура межі швидше «маються на увазі», ніж реально беруть участь у народженні дій.

Більш чітко межі проглядаються в АСТ Дж. Ло. Він здійснює денатуралізацію «мережевого простору та мережевих об'єктів як створених, похідних», і зосереджується «на топологічно-множинних об'єктах, що існують як перетини або точки інтерференції різних просторів – регіонів, мереж і потоків» [126, с. 41]. Тим самим, на перший план виходять «просторові об'єкти», які існують завдяки стійким внутрішнім зв'язкам, а також зв'язкам з іншими об'єктами.

У концепції Дж. Ло топологія перестає бути просторовою, вона стає способом розуміння деформацій форм, їх моделей та мінливостей. Об'єкт залишається незмінним у просторі мереж, але змінюється у просторі потоків та регіонів. При цьому не тільки об'єкт існує і змінюється у просторовій множинності – сам простір (простір регіонів) формується за рахунок мереж та потоків (тобто об'єктів та їх переміщень).

На думку самого Дж. Ло, акторно-мережева теорія (АСТ) представляє альтернативу соціальному простору, в основі розуміння якого все ще лежить простір Евкліда. Виділення мережевих форм дозволяє перейти від розуміння об'єктів як протяжних цілісностей, поміщених у простір до розуміння їх як сукупності пов'язаних гетерогенних елементів. Отже, «просторові об'єкти» існують одночасно у двох формах просторовості – евклідової і мережевої, тобто є топологічно множинними об'єктами. Самі об'єкти Дж. Ло визначає як перетин різних просторів – перетин характеристик незмінності форми в різних топологіях

[126]. У Дж. Ло матеріальні об'єкти виступають як учасники «зборки» соціального – вони є і результатами цієї зборки.

Дж. Ло пропонує типологію форм просторовості, виділяючи простір регіонів, простір мереж та простір потоків. До останнього він відносить об'єкти, які можуть переміщатися у просторі регіонів і, не руйнуючись, змінювати відносини між своїми елементами. Ці «текучі», «мінливі безперервності» співвідносяться з простором потоків [126]. Пізніше, уточнюючи свою теорію, Дж. Ло розглядає катастрофічні об'єкти, які навіть у просторі потоків розривають свою топологічну форму. В результаті вогневий об'єкт виривається за свої межі і здійснює «стрибки» між просторовими альтернативами, що не зводяться [128].

Розгортаючи проблематику множинної просторовості, варто звернутися до тих досліджень акторно-мережевої теорії, в яких розроблялося поняття просторових типів та їх взаємодії. Особливе значення тут мають спільні роботи А. Мол та Дж. Ло, в яких було запропоновано розрізнення між простором регіонів, простором мереж та простором плинів, або флюїдів [133]. Як показують ці дослідники, той самий об'єкт може існувати одночасно в різних типах простору, зберігаючи свою тотожність в одному з них і втрачаючи її в іншому: те, що постає як стабільне й незмінне у просторі мереж, може виявитися плинним і мінливим у просторі регіонів, і навпаки. Це положення має безпосереднє значення для нашого розуміння культурної межі, оскільки воно демонструє, що сама межа є топологічно множинною: вона по-різному проводиться, по-різному функціонує в різних типах простору, набуваючи то характеру чіткої лінії, то характеру розмитості, плинної зони переходу.

Слід підкреслити, що акторно-мережева теорія в її подальшому розвитку дедалі більше відходила від уявлення про мережу як про стабільну, фіксовану структуру, наголошуючи натомість на її динамічному, процесуальному характері. Як показують дослідники, що осмислювали долю та трансформації акторно-мережевого підходу, мережа не є чимось готовим і завершеним, а постійно відтворюється, перебудовується, трансформується в самому процесі взаємодії акторів [127]. Це розуміння мережі як безперервного процесу, а не сталої структури,

цілком узгоджується з тим динамічним, темпоральним розумінням соціальної складності, що розгортається в нашому дослідженні. Мережева топологія соціальної складності постає, отже, не як застигла конфігурація, а як рухливе, мінливе утворення, що безперервно відтворює себе через активність акторів, які його складають, – і саме в цій рухливості, в цій постійній трансформації й виявляється складність самих культурних меж.

Саме щодо «мінливих безперервностей» Дж. Ло починає міркувати про межі, задаючись питанням: яким чином об'єкт зберігає безперервність форми у поточному світі? Його основні висновки можна узагальнити у таких положеннях:

– Межа мінливого об'єкта не фіксована, «його частини можуть усуватися і замінюватися іншими». «Встановити жорстку фіксовану межу, отже, зруйнувати мінливий об'єкт, оскільки гомеоморфізм у просторі потоків залежить від рухливості меж» [126, с. 38].

– Межа необхідна «для існування об'єкта у просторі потоків», оскільки у ній «не діє принцип «все допустимо» (anything goes)» [126, с. 38].

– Межі створюються самими об'єктами «топологічні об'єкти та простори створені разом; простори створені з використанням об'єктів. Просторовість «осіла» в речах» [126, с. 35].

У концепції Дж. Ло біля простору також з'являється властивість емерджентності – «конституювання об'єктів з необхідністю передбачає включення просторових відносин» [126, с. 33].

Іншими словами, як було зазначено вище, виробництво об'єктів завжди носить мультитопологічний характер, своєю «безперервністю» об'єкти зобов'язані перетину різних просторів [126].

Акторно-мережева топологія Дж. Ло знаходить обсяг, ускладнюючи визначення меж об'єктів, у мережах і потоках. Об'єкт існує завдяки мережевій єдності, де всі об'єкти рівнозначні в безперервному становленні. «Його плинність, здатність змінювати форму і переробляти свій контекст є ключем до його успіху» [126, с. 170]. Але саме перебування об'єкта в багатьох просторах створює його внутрішню розмірність, визначаючи його як символічну соціальну форму.

Розглянуті положення дозволяють стверджувати, що мережеві соціальні теорії корелюють з парадигмою складності і відкривають можливості осмислення межі як феномена соціальної складності. Так, К. Майнцер пише: «... Не існує фіксованої межі складності, а є досить складні атрактори, що становлять метастабільні рівноваги певних фазових переходів, які можна подолати при досягненні певних порогових параметрів» [132, с. 353]. У термінології складного мислення межа стає межею-атрактором: вона притягує як мету – обрій, і поєднує різні стани об'єкта.

З позицій складності межі – це скоріше поля, області, що утворюються взаємодією складного об'єкта та атракторів, що розмивають складність та спонукають її до самоорганізації. Якщо зв'язки всередині складного об'єкта сильніші – він стійкий як і його «рухливі» межі. Якщо сильніша дія атрактора – складний об'єкт стає нестійким, і його межі самі починають утворювати зони нестійкості, розтягуючись у поля та мережі.

Вочевидь, під час аналізу меж слід враховувати такий чинник, як фрактальність. Межа, що спостерігається в масштабі одного простору, «зникає» під час переходу до більшого. Тим самим, у топології складності виявляється складність самих меж.

Висновки до першого розділу

Здійснений у першому розділі аналіз дозволяє сформулювати низку узагальнень, що стосуються методологічних, онтологічних та епістемологічних підстав дослідження соціальної складності і пов'язаної з нею проблеми культурної межі.

Передусім слід зазначити, що осмислення концепту соціальної складності здійснюється в рамках парадигми складності, теоретичне ядро якої представлено синергетикою. Дослідження складності виявилися нерозривно пов'язаними з аналізом процесів самоорганізації та з виявленням специфічного топосу складності у суспільстві – топосу, що розташований «на межі порядку і хаосу», на перетині соціального порядку та соціального хаосу. Розробка онтологічних та

епістемологічних аспектів складності передбачає, з одного боку, розуміння зв'язку між соціальною організацією та соціальною самоорганізацією, а з іншого – потребує особливої когнітивної установки, яку К. Майнцер влучно позначив як «мислення у складності». Концепт складності, презентуючи нову епістемологічну парадигму, поєднує два аспекти – методологічний, оскільки він постає принципом пояснення складної природи об'єктів, та онтологічний, оскільки він визначає фундаментальні характеристики складного світу – природи, людини та суспільства. Принципово важливим є те, що людина, її мислення та способи освоєння світу виявляються невіддільними від пізнаваної нею реальності, а відтак суб'єкт пізнання включається в саму структуру складності, що пізнається.

Проведений розгляд показав, що синергетична традиція, започаткована роботами І. Пригожина та Г. Хакена, від самого початку мала виразний трансдисциплінарний характер і претендувала на пояснення процесів самоорганізації незалежно від субстратної природи системи.

Паралельно з синергетикою формувалися й інші теоретичні напрямки, що працювали з проблемою виникнення впорядкованості зі стану нестійкості: теорія катастроф Р. Тома, яка запропонувала математичний апарат опису стрибкоподібних якісних змін, та нелінійна динаміка К. Майнцера, який обґрунтував думку про наскрізний характер нелінійних принципів організації матерії, мислення та суспільства. Особливе значення має продемонстроване Г. Ніколісом та І. Пригожиным зняття традиційної опозиції між детермінованістю та випадковістю, між порядком і хаосом: складність постає тут не як проміжний стан між повним порядком і повним безладом, а як специфічний режим їх продуктивної взаємодії. Філософське осмислення цього повороту, здійснене свого часу А. Тоффлером, дозволило побачити в парадигмі складності не чергову галузеву теорію, а принципово новий тип наукової раціональності, у якому час, незворотність і творча новизна набувають статусу фундаментальних онтологічних характеристик реальності.

Розгляд епістемологічних аспектів парадигми складності засвідчив, що вони в узагальненому вигляді представлені принципами складного мислення,

сформульованими Е. Мореном, які в контексті побудови онтології складності можуть бути інтерпретовані як онтологічні принципи. Серед них особливо слід виділити системний, або організаційний, принцип, що розкриває зв'язок між цілим та частинами; голографічний принцип, який фіксує взаємопроникнення частин і цілого; принцип рекурсивної петлі, згідно з яким те, що виробляється, саме є виробником і причиною того, що його виробляє; а також принцип авто-еко-організації, що вимагає врахування одночасно автономії складності та її залежності від середовища. Ці принципи, як було показано, утворюють єдину методологічну рамку, що дозволяє утримувати в полі зору нелінійний, рекурсивний та емерджентний характер складних взаємозв'язків, які не піддаються опису в межах класичної лінійної раціональності.

Аналіз входження парадигми складності у простір сучасних соціальних наук виявив, що це входження супроводжується суттєвими змістовими трансформаціями. Перенесення концептуального апарату теорії складності зі сфери природничого знання у сферу соціального вимагає переосмислення базових понять – системи, мережі, самоорганізації – з урахуванням специфіки соціальної реальності, елементами якої виступають не безособові частинки, а наділені свідомістю та волею суб'єкти. Саме ця обставина, як показали роботи представників комплексного реалізму, зокрема Д. Бірна, робить соціальну складність складністю особливого роду, в якій до системних характеристик додається вимір смислу, інтерпретації та рефлексії. Близьку позицію розгортає Дж. Болтон, яка пропонує розглядати складність не лише як предмет теоретичного аналізу, а й як практичну установку мислення, придатну для орієнтування в умовах невизначеності та турбулентності. Дослідження Дж. Горна, своєю чергою, переносять проблематику самоорганізації у площину аналізу конкретних організаційних та інституційних структур, демонструючи евристичний потенціал парадигми складності за межами її первісного природничого контексту. Нарешті, осмислення складності в контексті радикальної екології доби антропоцену засвідчило, що складність дедалі більше постає не лише як методологічний

принцип, а як характеристика самого способу включення людини у природні та соціальні процеси, що стали взаємопроникними й нерозривними.

Важливим результатом проведеного аналізу є виявлення того, що внесок засновників синергетики у формування підстав для соціальних застосувань складності не вичерпується розробкою власне теорії самоорганізації у її фізико-математичному вигляді. Не менш суттєвим виявився інформаційний вимір самоорганізації, розкритий Г. Хакеном, який показав, що самоорганізація може бути описана не лише в термінах енергетичних та речовинних потоків, але й у термінах породження, накопичення та перетворення інформації. Така постановка питання має принципове значення саме для соціального пізнання, оскільки людська спільнота тримається передусім на обміні смислами, повідомленнями та знаннями, а не речовиною чи енергією. Інформаційне прочитання самоорганізації, як було показано, добре узгоджується з ідеєю культури як джерела негентропії, що забезпечує накопичення, збереження та трансляцію впорядкованості, протистоячи природній тенденції до зростання ентропії та розпаду.

Окремої уваги в межах розділу заслужило виявлення людиномірності як визначальної особливості соціальної складності. Спираючись на дослідження української традиції соціальної синергетики та психосинергетики – передусім роботи І. Добронравової, Л. Бевзенко, І. Предборської, І. Єршової-Бабенко, І. Доннікової, Ю. Мєлкова – вдалося показати, що соціальна складність є людиномірною в самому онтологічному сенсі, оскільки вона створюється і змінюється людиною через її взаємодію з іншими людьми. Концепт людиномірності, як і протилежний йому концепт нелюдимірності, має, на наш погляд, вагомий евристичний потенціал, оскільки дозволяє поєднати соціальні та культурні імплікації складності людського життя. Особливе значення тут має й розкриті І. Єршовою-Бабенко явище психомірності людини, що засвідчує чутливість соціальної самоорганізації до людського фактору – до стану психіки, переживань, ідей, настроїв. Тим самим виявлення людиномірності та культурогенності соціальної складності дає підстави розглядати культуру як

структуруючий початок, що визначає організацію соціальної складності, і ставити питання про співвідношення топології культури із соціальною топологією.

Розгляд антропологічних та соціологічних підстав соціальної складності засвідчив плідність звернення до різноманітних дослідницьких традицій, кожна з яких висвітлює свій аспект цього багатовимірного феномена. Так, конфліктологічна традиція соціологічного аналізу, представлена роботами Р. Коллінза, пропонує специфічне прочитання соціальної складності крізь призму конфлікту, напруги та боротьби за ресурси, доповнюючи синергетичне розуміння самоорганізації наголосом на тому, що соціальний порядок народжується не лише з гармонійної взаємодії, але й зі зіткнення інтересів. Конфлікт у соціальній системі, як було показано, виконує функцію, аналогічну функції флуктуації у фізичній складній системі: він є джерелом нестійкості, що запускає процеси перебудови соціальної структури. Це положення набуває особливої ваги в контексті проблематики культурної межі, оскільки межа за самою своєю природою є місцем потенційного конфлікту – місцем зіткнення «свого» і «чужого». Звернення ж до класичної соціологічної традиції, насамперед до досліджень П. Сорокіна, дозволило виявити поважну генеалогію самого поняття соціальної топології: запропоноване ним розуміння суспільства як багатовимірного простору, в якому індивіди займають позиції та здійснюють соціальну мобільність, а також його розрізнення між фізичним та соціальним простором передбачають пізніші розробки в галузі соціальної топології і набувають нового звучання в умовах сучасної віртуалізації соціального.

Дослідження топології соціальної складності, як було показано, сягає «просторового повороту» у філософії і вимагає прояснення сенсу таких понять, як «топос», «топологія», «межа». В античній філософській думці, що тяжіла до розуміння межі як лінії в межах евклідової геометрії, поняття межі відбивало ідею єдності та дискретності світу: топос поставав як місце, в якому водночас відбувся розрив і виділення локального та виникла єдність універсального і локального. Науковий інтерес до вивчення складності вивів поняття топосу за межі суто геометричних характеристик об'єкта, а в соціальній філософії здійснився перехід

до дослідження соціального простору як символічного – як «простору ізоляції», «простору навпаки», що поєднує фізичне, ментальне та соціальне поля. Соціальна топологія, спираючись на роботи П. Бурдьє з його поняттями соціального поля та габітусу, постала як вивчення інваріантних властивостей мінливого соціального простору шляхом розрізнення топосів і встановлення їх взаємозв'язку, причому габітус виявилося можливим інтерпретувати як «розмиту» межу, що не існує у вигляді чіткої лінії, а трансформується в поле.

Особливе місце в розділі посів аналіз мережевих соціальних теорій, передусім акторно-мережевої теорії Б. Латура та Дж. Ло, який засвідчив, що ці теорії корелюють із парадигмою складності та відкривають нові можливості осмислення межі як феномена соціальної складності. Запропоноване акторно-мережевим підходом розуміння соціального не як готової субстанції, а як ефекту, що постійно відтворюється у взаємодії численних акторів, виявилося глибоко співзвучним процесуальному, становленнєвому розумінню складності. Радикальне переосмислення Б. Латуром меж соціального, зокрема включення до числа акторів матеріальних об'єктів, технічних пристроїв і знаків, поставило в новому світлі проблему межі між людським та нелюдським – проблему, що набуває особливої гостроти в контексті аналізу віртуальної реальності. Методологічна настанова Дж. Ло на відмову від спрощувальних методів, нечутливих до множинності та плинності дійсності, виявилася спорідненою з синергетичним розумінням порядку як результату тимчасового впорядкування плинного й розмаїтого матеріалу. Водночас було показано, що акторно-мережева теорія, попри свою евристичну цінність, потребує доповнення з боку філософсько-антропологічного та філософсько-культурологічного аналізу, оскільки вона схильна нівелювати ту специфіку людського буття, яка пов'язана зі смислопокладанням та ціннісним самовизначенням.

Узагальнюючи розглянуті в розділі мережеві моделі суспільства, слід підкреслити, що мережам притаманні такі властивості, як самоорганізація, комунікативність, фрактальність, наявність рекурсивних зв'язків, а мережевий соціальний простір постає як такий, що є водночас незмінним і змінним, перервним

і безперервним, наділеним властивістю емерджентності. У термінології складного мислення, як зазначав К. Майнцер, межа постає не як фіксована лінія, а як межа-атрактор, що притягує до себе як обрїї і поєднує різні стани об'єкта. З позицій складності межі виявляються радше полями, областями, що утворюються взаємодією складного об'єкта та атракторів, а під час їх аналізу необхідно враховувати такий чинник, як фрактальність: межа, що спостерігається в масштабі одного простору, «зникає» під час переходу до більшого, унаслідок чого в топології складності виявляється складність самих меж.

Нарешті, проведений аналіз дозволяє стверджувати, що соціальний простір у сучасному суспільстві істотно змінюється, стаючи відкритим для нових взаємодій та контактів між різними акторами. Він втрачає свою цілісність як щось протяжне і єдине, натомість стає розірваним, дискретним, відкритим для «багатьох просторів». Утворення соціальних мереж, що вимагають власних просторів, але водночас прагнуть не втратити зв'язок із загальним соціальним простором, призводить до його своєрідного «ущільнення». У цьому, як було показано, і полягає суть процесів глобалізації, які, втім, нерозривно пов'язані з протилежними тенденціями локалізації та глокалізації: подолання локальних бар'єрів і поява глобального виміру супроводжуються в одних частинах соціального простору прискоренням економічного та культурного розвитку, а в інших – навпаки, наростанням ізоляції. Унаслідок цього в сучасному суспільстві вибудовується нова соціальна топологія, у якій складність меж обумовлена «життєздатністю» чи «нежиттєздатністю» локальних спільнот – тим, чи стають вони «центрами тяжіння» потоків людських ресурсів і капіталу, чи, навпаки, віддаляються від них.

Таким чином, теоретичні та методологічні результати, отримані в першому розділі, створюють необхідне підґрунтя для переходу до аналізу культурної межі як феномена антропокультурного розгортання складності, що становитиме предмет наступного розділу, в якому здобуті тут загальні онтологічні та епістемологічні положення будуть конкретизовані стосовно проблематики культури, людини та межового існування.

РОЗДІЛ II. АНТРОПОЛОГІЯ СКЛАДНОСТІ: ЛЮДИНА І КУЛЬТУРА В СОЦІАЛЬНІЙ СКЛАДНОСТІ

Розділ представляє аналіз феномена межі в контексті культурогенної онтології складності. Від досліджень культурного простору та культурних меж ми переходимо до виявлення специфіки функціонування культурних меж у соціальній складності. Поняття культури дозволяє аналізувати соціальну складність у антропологічному аспекті, «утримуючи» людину у соціокультурному «розгортанні». У зв'язку з цим порушується питання про співвідношенні культурних та антропологічних меж. У той же час, поняття культури дає можливість розкрити складність межі з властивою їй онтологією та власною організацією, що співвідноситься із сенсами існування. Аналіз культурного простору передбачає виділення таких понять як «прикордоння», «покордоння», «фронтір» та ін. Вони виявляють складність топології культури та дають підстави перейти до мережевої топології культури. Для розкриття темпоральності культурної межі використовується поняття культурного хронотопу.

2.1. Культурна межа та межі культури як основи існування суспільства

Історія філософського знання свідчить про те, що поняття межі може бути використане і як онтологічний принцип, і як спосіб пояснення складноорганізованої реальності. Перші міркування про межу зустрічаються у Анаксимена, Геракліта, Піфагора у співвідношенні з такими поняттями як кордон, середина, міра, кінцеве та нескінченне. Піфагорійці пов'язували межу з організацією світу, гармонією та порядком. Число як посередницьку межу розглядав Платон. Але найбільш розробленим це поняття є у Арістотеля, який надав йому онтологічного статусу.

Межа, за Арістотелем, фіксує буття будь-якої речі, свідчить про його початкову відокремленість від небуття. Оскільки будь-яка річ має субстрат, субстанційну основу, вона набуває оформленості, цілісності, сталості,

самодостатності, а значить і просторової локалізації – топос (поняття топосу проаналізовано в першому розділі).

В онтологічних побудовах Арістотеля межа є «то перше, поза яким не можна знайти жодної його частини, і те перше, всередині якого знаходяться всі його частини; всякі обриси величини чи те, що має величину; ціль кожної речі; сутність кожної речі та суть її буття, бо суть буття речі – межа пізнання [речі], а якщо межа пізнання, то й предмета» [70]. Тим самим, межа зіставляє, поєднує речі у просторі (онтологічний аспект) та визначає можливість її пізнання (гносеологічний аспект).

По суті, Арістотель один із перших виявив складність межі, вказавши на її двоїстість, невизначеність. Розуміючи як внутрішню сутність речі («сутність буття речі»), межа збігається з поняттям форми. «Водночас це й зовнішня обмеженість речі, що задає її становище у просторі. Вона – і розрив, і точка з'єднання. Якщо ми зосереджуємо увагу на просторі, межа позначається точкою, що належить обом частинам континууму. Якщо на часі – як крапка виступає мить, якийсь край минулого, за яким немає ще майбутнього, і, назад, край майбутнього, за яким немає вже минулого» [71, с. 252]. Таким чином, у Арістотеля межа має відношення до просторово-часових характеристик речі.

Арістотелівське розуміння межі стало відправним у європейській філософії, доповнюючись різними онтологічними інтерпретаціями. Так, у Плотіна отримує розвиток ідея межі як кордону (Єдине вважає межі множинності). У середньовіччі в образах Христа (посередника) і Бога (позаграничної трансцендентності) межа осмислюється як посередництво та кордон.

У Новий час виділяється гносеологічний аспект в осмисленні межі, аналізуються межі мислення та протяжності. Межі пізнавальних здібностей людини стають об'єктом роздумів І. Канта, І. Фіхте, Г. Гегеля. І. Кант наділяє межу іманентністю, розмірковуючи про процедуру обмеження, яка потрібна для пізнання світу явищ. Межа у нього - це іманентний пристрій виробництва сенсів [42].

Слід зазначити, що кантівське осмислення меж пізнання нерозривно пов'язане з його розумінням засад моральності, що також має безпосереднє відношення до проблеми межі. Як показують дослідники кантівської філософії,

зокрема В. Терлецький, положення Канта про моральний закон як «факт розуму» окреслює особливу межу – межу між сферою природної причинності та сферою свободи, між тим, що людина пізнає як суще, і тим, що вона визнає як належне [62]. Ця межа між сущим і належним, між пізнанням і моральністю, є однією з фундаментальних меж, що конституують людське буття: саме здатність людини виходити за межі природної детермінації, керуватися моральним законом, який вона сама собі встановлює, і відрізняє її як істоту моральну, вільну, відповідальну. Тим самим кантівське осмислення межі розкриває не лише гносеологічний, але й етичний її вимір, демонструючи, що проведення меж є фундаментальною характеристикою людського способу буття – як у пізнанні, так і в моральній дії.

Г. Гегель міркує про межу у контексті тлумачення саморуху досвіду, якості та кількості – межа є розрізнення однієї якості предмета серед інших його якостей.

Пов'язуючи межу зі свідомістю, німецькі філософи представляють її як особливий продукт рефлексії, що виникає у взаємодії «Я» та «Не-я». Відбувається зародження феноменології межі, у кордонах якої окреслюється і структурується особлива, індивідуальна реальність. Тим самим, разом з ускладненням соціокультурної реальності (що осмислюється з позицій людини), ускладнюється і розуміння межі, яка співвідноситься з взаємодіями суб'єктів [49; 5].

Антропологічні аспекти поняття межі розробляються у філософії життя, феноменології, філософській герменевтиці, екзистенційній філософії. Межа розуміється як лінія, що належить тілу та середовищу і поступово виявляє своє власне буття (Х. Плеснер); що виявляє власні сенси у прикордонних ситуаціях людини (екзистенціалізм); мислиться як те, що збирає у присутність (М. Гайдеггер). Межа окреслює життєвий світ людини через розуміння, осмислення, взаємодію «Я» та «Іншого». Вона виникає на рівні екзистенції, «відчуття» та переживання людиною світу. З межею співвідноситься проблема свободи та сенсу життя, оскільки екзистенційна потреба людини розсунути межі свого життєвого світу неминуче ставить її в ситуацію вибору. Завдяки феноменології та герменевтиці межа стала співвідноситися з індивідуально-особистісною, екзистенційною

онтологією культури, а сама культура розуміється як спосіб буття людини, її життєвий світ, за межами якого існують «Інші» та «Чужі».

Нова хвиля інтересу до феномену межі набирає сили з початком «просторового повороту», суть якого – в аналізі соціокультурного простору, виявленні його метафоричності, знаково-символічної природи.

Особливу роль у просторовому повороті та аналізі межі відіграв постмодернізм. Ж. Дерріда, вводячи концепт «*differance*», зазначив, що «розрізнення» є «виробництво системи відмінностей», разом з якими виникають і межі. «*Differance*» несе в собі сенс затримки, відстрочення, відкладання, відсування на майбутнє [96]. Це таке зволікання, яке «не смерті подібне», а, навпаки, утримує актуальність і повноту переживання «тут-і-тепер», не дозволяє розбіжностям «злипатися» в єдність і застигати у його статичній усередненості [96].

Концепти «поверхня», «виворіт», «складка», «розрізнення» формують топологію антропологічних просторів, в яких межа перестає бути лінією і стає різомою. Вона визначає і типи людського тіла як знаково-символічної форми, що утворює певний соціокультурний простір. У Ж. Бодрійяра це труп (у медицині), звір (у релігії), робот і манекен (у політичній економії) [16].

За зауваженням П. Рікера постмодернізм виявив «крайню різномірність» культури, ізоморфізм її меж, на перетині яких виявляються культурні відмінності та актуалізуються проблеми ідентичності. Межа відображає мобільність культури та людських спільнот, особливу організацію простору, «топографію національних культурних відмінностей» [57].

Розмивання соціальних та культурних меж «уявних спільнот», їх «детериторизація» актуалізує проблему покордоння, прикордоння та культурної (етнічної) ідентичності. Початок цих досліджень (*border studies*) було покладено роботою П. Салінса [151], в якій досліджується специфіка соціалізації населення на французько-іспанському кордоні. В подальшому проблема межі була перенесена на область географії, соціально-філософських та культурологічних досліджень [139; 140; 170].

Впродовж останніх десятиліть border studies зазнали суттєвої інституціоналізації та водночас глибокої внутрішньої трансформації, унаслідок чого це дослідницьке поле перетворилося на самостійний міждисциплінарний напрям зі своїм понятійним апаратом, своїми класичними текстами та своїми теоретичними дискусіями [171, с. 2]. Як зазначають фахівці, сучасні дослідження межі дедалі менше зосереджуються на кордоні як на фіксованій лінії розмежування держав чи територій, натомість висуваючи на перший план процесуальний, динамічний характер межі – те, що в англомовній традиції позначається спеціальним поняттям «bordering», тобто межування як безперервна діяльність зі встановлення, підтримання та переозначення меж [78]. Така зміна акценту, як видається, цілком співзвучна тому розумінню межі як феномена соціальної складності, що розгортається в нашому дослідженні: межа постає тут не як даність, а як процес, не як статичний результат, а як безперервна робота розрізнення та зв'язування.

Особливо плідним для нашої проблематики є антропологічний поворот у вивченні межі, що знайшов вираження в роботах Т. Вілсона та його колег, які наголошують на необхідності розглядати межу не лише як політико-географічний, але передусім як культурний та антропологічний феномен [173]. На думку цих дослідників, межа є місцем, у якому з особливою наочністю розкриваються процеси формування ідентичності, культурного самовизначення та переозначення приналежності; межа постає тут не як периферія соціального життя, а навпаки, як його привілейоване місце, як та зона, в якій соціальне й культурне виявляють свою найглибшу природу. Антропологічна оптика, на відміну від суто географічної чи політологічної, дозволяє побачити межу зсередини – з погляду людини, що живе на межі, переживає її, відтворює та трансформує своєю повсякденною практикою.

Принципово важливим, як видається, є те положення антропології межі, згідно з яким межа є водночас і матеріальною, і символічною реальністю. З одного боку, межа має цілком відчутне, тілесне, просторове втілення – вона проходить через конкретні території, поселення, ландшафти; з іншого боку, вона є символічним утворенням, що існує у свідомості людей, у їхніх уявленнях про

«своє» і «чуже», у наративах ідентичності та пам'яті. Ця подвійна природа межі, на яку звертають увагу сучасні дослідники, добре узгоджується з тим розумінням культурної межі як смислового, а не виключно зовнішньо-фізичного утворення, що розгортається у нашому дослідженні і що знайде свою конкретизацію в аналізі українського досвіду.

Розгортаючи антропологічне розуміння межі, дослідники наголошують на тому, що межі не лише розділяють спільноти, але й активно їх формують: сама спільнота нерідко конститується саме через проведення межі, через відмежування себе від «інших», через встановлення тієї лінії, що відокремлює «нас» від «них» [174]. Тим самим межа виявляється не вторинним стосовно спільноти явищем, не чимось, що виникає після того, як спільнота вже склалася, а навпаки, одним із конститутивних чинників самого існування спільноти. Це положення має фундаментальне значення для нашого дослідження, оскільки воно дозволяє розглядати культурну межу не як зовнішній контур уже наявної культури, а як активний, смислопороджувальний механізм самого культурного буття.

Слід підкреслити, що мультидисциплінарний характер сучасних *border studies*, у яких поєднуються підходи антропології, географії, соціології, політології, культурології та філософії, є не випадковою рисою, а закономірним наслідком самої природи досліджуваного предмета. Межа, як феномен соціальної складності, не піддається вичерпному опису в межах якоїсь однієї дисциплінарної оптики; її повноцінне осмислення вимагає поєднання різних дослідницьких перспектив, кожна з яких висвітлює свій аспект цього багатовимірного явища. У цьому сенсі *border studies* можуть слугувати взірцем того міждисциплінарного синтезу, потребу в якому ми обґрунтовували в методологічній частині дослідження, і водночас джерелом конкретних теоретичних інструментів для аналізу культурної межі.

Тим самим залучення доробку сучасних *border studies*, і передусім їхньої антропологічно орієнтованої гілки, дозволяє суттєво збагатити концептуальний апарат нашого дослідження, надавши йому конкретного, емпірично наповненого виміру. Перехід від класичного розуміння кордону як лінії до сучасного розуміння межі як процесу, від географічного до антропологічного її прочитання, від

статичної до динамічної її моделі – усе це створює необхідне теоретичне підґрунтя для розгортання тієї концепції культурної межі як феномена соціальної складності, що становить предмет нашого дослідження.

Слід зазначити, що сьогодні в дослідженні феномена межі переважає культурологічний аспект, який дає змогу осмислювати проблеми, що виникають у ситуаціях мультикультуралізму, міграції та інших соціальних взаємодій. Культура розглядається як перетин сильних і слабких, зовнішніх і внутрішніх, об'єктивних і суб'єктивних, уявних меж (Е. Кoen, Дж. Тодд, Р. Альбі). Особлива увага приділяється вивченню етнічних меж (Ф. Барт, А. Петерсон-Ройс, Дж. Сандерс).

Філософія культури перетинається у цій проблематиці з філософською антропологією, що знаходить вираження у формуванні особливого міждисциплінарного спрямування – антропології межі. Увага зосереджується на «межах сенсів», які генерує людина. Відбувається осмислення суперечливості та процесуальності межі. Межа і виробляє розбіжності (вимагає розрізнення), й водночас пов'язує, співвідносить їх один з одним без вимоги об'єднання чи співпорядкування.

Можна зробити висновок, що у сучасних дослідженнях межа представлена як складний феномен – вона стійка, й водночас здатна «розтягуватися», дробитися, перебудовуватися. Їй притаманне власне буття, що створює різноманітні соціокультурні простори та визначає соціальну топологію. Тим самим є підстави міркувати про онтологію межі, виділяючи властиві їй характеристики:

– «Серединність», «посередництво» межі. Наприклад, у Г. Гегеля – «опосередкування, через яке щось та інше і є, і не є», «середина між ними, в якій вони припиняються. Вони мають своє наявне буття по той бік одне одного та їхні межі; межа як небуття кожного з них є інше обох» [21].

Амбівалентність (взаємооборотність). Межа, як «дволиккий Янус» – поділяє, відрізняє та з'єднує, «дотикається». У цьому значенні межа існує «для», «між», «від» і т.д. Відповідно, виникають різноманітні бінарні опозиції: «свій – чужий», «будинок – чужина», «зв'язаність – свобода» та ін., які перебувають у рекурсивному зв'язку.

Контекстуальність, ситуативність. Статус межі відносний, одночасно з різних позицій межі не тільки локалізується по-різному, але і є в одних аспектах, з одних позицій умовною лінією, а з інших – безумовною перехідною зоною; статус межі завчасно контекстуальний.

– Межа мислиться як «перехід», «переступання», «подолання», це бар'єр, який усвідомлюється тільки при перетині.

– Фрактальність межі, її «дроблення», «розсіювання» та самоподібність. Межа виявляється у вже обмеженому; топологія меж цілого та її частин подібні.

– Властивості, що розкривають динамічність, нестійкість межі: гібридність, транскордонність, інтерфейс як рухома межа, яка поділяє, з'єднуючи, або розрізняє нерозрізнене, позначає не позначене.

Складність межі в тому, що вона по-різному організує соціокультурний простір, вибудовуючи його топологію за принципом системи чи мережі. Системний принцип організації соціальної топології передбачає стійкість меж (різного ступеня – від межі-«мембрани» до абсолютно непроникної, що робить систему закритою). Мережевий принцип організації соціуму ставить під сумнів сам факт існування меж, оскільки вони одночасно і скрізь і ніде, виникають і зникають у будь-якому місці та у будь-який час. У системі, як правило, існує керуючий центр, що регулює її межі, що встановлює їхню підпорядкованість, що контролює стійкість або рухливість. У вертикально вибудованій топології системи виникають онтологічні, тимчасові, просторові пласти з чітко позначеними межами. Їхні зрушення болючі і навіть катастрофічні для існуючої ієрархії та локальних порядків.

Використовуючи ці положення як базові, ми перейдемо до поняття культурної межі та її ролі в організації соціальної складності. Необхідно відзначити, що вихідним для концепту культурної межі є поняття культурного простору, яке спочатку (у досить вузькому значенні) використовувалося у структуралізмі (К. Леві-Стросс, Е. Тайлор), у розробці інформаційного підходу до культури (А. Моль). Для антропологів, етнографів вони були деякими зборами культурних артефактів, феноменів і показників, пов'язаних з територією їх поширення.

У структуралізмі культура розглядалася як текст чи набір текстів, які поза культурного (семіотичного) простору перестають існувати.

А. Моль у принципі не поділяв поняття культури та культурного простору, вважаючи, що культура дорівнює її простору, простір і є втіленням культури. Ф. Бродель розумів культуру як обмежений простір, у якому здійснюється життєдіяльність суспільства. Культурний простір тим самим вписано в географічне. Будь-який об'єкт у ньому може розглядатися як окремий культурний простір зі своїми межами, всередині яких існують власні традиції, здійснюється культурна ідентифікація, виникає почуття «малої батьківщини» [19].

У сучасних дослідженнях культурний простір часто співвідноситься з географічним та соціальним простором із відповідною топологією. У цьому випадку слід згадати культурну географію, зокрема, роботи Едварда Соджа та Девіда Харві.

Водночас було б спрощенням зводити культурний простір виключно до його географічного чи матеріального виміру. Глибше розуміння культурного простору вимагає врахування того, що він є простором символічним, простором значень та смислів, у якому позиції та відстані вимірюються не в географічних, а в символічних одиницях. На цей вимір культурного простору проникливо вказував П. Бурд'є, який показав, що соціальний та культурний простір є передусім простором символічної влади – простором, у якому розгортається боротьба за право легітимного називання, класифікації та визначення того, що є цінним, а що ні, що належить до культури, а що залишається поза її межами [81]. У такому розумінні культурна межа постає не як нейтральна лінія розмежування, а як результат символічної боротьби, як продукт владних відносин, що пронизують культурний простір.

Це положення має суттєве значення для нашого аналізу, оскільки воно дозволяє побачити, що проведення культурних меж ніколи не є невинною, ціннісно нейтральною операцією. Визначаючи, що належить до «нашої» культури, а що є «чужим», встановлюючи межу між «культурним» і «некультурним», спільнота водночас здійснює акт символічного панування, утверджує певну ієрархію

цінностей, легітимує одні форми культурного буття і делегітимує інші. Саме тому, як ми покажемо далі, аналіз культурної межі не може обмежуватися описом її структурних чи топологічних характеристик, а неминуче виходить на проблематику влади, панування, боротьби за визнання – проблематику, що набуває особливої гостроти в контексті постколоніального досвіду.

Розгортаючи цю думку, видається доцільним звернутися до того прочитання складності, яке запропонував Е. Морен і яке має безпосереднє значення для розуміння культурного простору. Складність культури, на думку Морена, полягає не в простому накопиченні культурних елементів, а в характері зв'язків між ними – у тих рекурсивних, діалогічних, голографічних відношеннях, що перетворюють сукупність культурних явищ на складну єдність [112]. Культурний простір, з цього погляду, є не контейнером, що вміщує культурні артефакти, а живою, динамічною мережею смислових зв'язків, у якій кожен елемент несе в собі ціле, а ціле присутнє в кожному елементі. Таке розуміння культурного простору, як видається, найбільш адекватно відповідає тій парадигмі складності, що становить методологічну основу нашого дослідження.

Особливо важливим у контексті проблеми культурної межі є те, що складність культурного простору з необхідністю передбачає його принципову незавершеність, відкритість, невизначеність. Як наголошують сучасні дослідники, складні системи, до яких належить і культура, характеризуються тим, що їхня поведінка не може бути повністю передбачена, а їхній розвиток не може бути зведений до однозначної детермінованої схеми [91]. Культурний простір, отже, завжди містить у собі момент непередбачуваності, момент відкритості до нового, до того, що ще не сталося і не може бути виведене з наявного стану. Саме ця невизначеність, ця відкритість культурного простору і робить можливими культурну творчість, культурну інновацію, виникнення нових смислів та форм.

Слід зазначити, що визнання невизначеності як сутнісної характеристики культурного простору має суттєві методологічні наслідки для дослідження культурної межі. Якщо культурний простір є принципово незавершеним і відкритим, то й культурні межі, що його структурують, не можуть бути остаточно

зафіксованими, раз і назавжди встановленими. Вони перебувають у стані безперервного становлення, постійного переозначення, неухильної трансформації. Це означає, що дослідження культурної межі має бути дослідженням не статичної структури, а динамічного процесу, не готового результату, а безперервного становлення – дослідженням, чутливим до тієї темпоральності, що пронизує культурний простір.

Тим самим поєднання оптики символічної влади, запропонованої П. Бурд'є, з оптикою складності, розробленою Е. Мореном та сучасними теоретиками невизначеності, дозволяє сформувати об'ємне, багатовимірне розуміння культурного простору – розуміння, в якому до його географічного та матеріального виміру додаються виміри символічний, владний, динамічний та темпоральний. Саме таке об'ємне розуміння культурного простору, як видається, є необхідною передумовою для адекватного осмислення культурної межі як феномена соціальної складності, до якого ми переходимо в подальшому викладі.

Незважаючи на підвищений інтерес до дослідження культурного простору, це поняття залишається одним із важковизначуваних. Необхідно також відзначити, що трактування, що склалися, переважно мають відношення до колективних форм культури. Нам видається, що аналіз культурної межі передбачає ширше трактування культурного простору, не прив'язане до певного географічного регіону. Коли йдеться про народ, етнос, який проживає на певній території, природно співвідносити межі культури з певними географічними (і політичними) межами. Точніше, географічний чинник є одним з головних, що визначає межі культури, культурну ідентичність народу. Стосовно людини така прив'язка менш очевидна. У своїх вихідних засадах культура пов'язана із сенсологічною діяльністю людини (індивіда), її цінностями та цілями. На перший план виходить зв'язок людини з культурою як ціннісно-смісловим універсумом. Первинність у людини смислового змісту культури визначає та її «природні» межі, співвідносні з географічними і політичними.

Нам ближче феноменологічне трактування культурного простору як сповненого особистісних смислів життєвого світу людини, що має знаково-

символічну природу. У даному випадку ми поділяємо думку фахівців про культурний простір як «простір зустрічі». Воно представлено у двох вимірах – реального фізичного простору, в якому знаходиться індивід та експоноване культурне явище, та культурного простору як можливості «поширення даного, що знаходиться перед ним культурного твору, а тим самим потенційні межі його зустрічей з іншими індивідами, здатними прийняти та зрозуміти те культурне послання, що знаходиться перед ним».

При цьому, однак, завдання визначення культурного простору та культурних меж ускладнюється, оскільки у своїх індивідуальних формах культура співвідноситься зі свободою та творчістю людини, які важко піддаються будь-якому обмеженню. М. Бахтін наголошував, що культуру не слід уявляти як просторове ціле, яке має межі й водночас внутрішню територію: культура вся розташована на межах, і межі проходять всюди, через кожен її момент [72].

Продуктивність такого перенесення підтверджує сучасна українська традиція соціально-топологічного аналізу культури. М. Колінько, обґрунтовуючи топологічність сучасної культури, розробляє соціально-топологічну методологію як інтегративну систему, що поєднує постструктуралістський, герменевтичний, феноменологічний та морфологічний методи дослідження міжкультурної комунікації і розкриває через них зміст концептів «домашній світ», «межа», «культурний перехід», «порубіжжя», «трансгресія» [44]. Це засвідчує, що топологічний підхід до культурної межі не є ізольованою дослідницькою пропозицією, а вписується в ширший рух української соціально-філософської думки.

Ми бачимо, що вся культура розташована на межах, межі проходять всюди, через кожний момент її. Мабуть, ця особливість культурних меж спонукає дослідників використовувати такі поняття, як «культурний ареал» та «культурне середовище», «культурний ландшафт». Їх можна розглядати як позначення локальних культурних просторів із «прозорими», «м'якими» межами, що стикаються один з одним. Різноманітні визначення культурного простору можна звести до наступних базових ідей:

- є антитезою природного, хоч і «вписано» до нього;
- динамічно, мінливо, пов'язане із соціальним простором-часом;
- представляє певним чином організовану смислову систему (простір смислів), тобто є інформаційно насиченим;
- має потенційність, пов'язану з життєвими планами та цілями, бажаннями та можливостями людини, соціальними проєктами;
- здатне дробитися та розширюватися, зберігаючи самоподібність (організовано за фрактальним принципом).

Для аналізу властивостей культурного простору, пояснення рухливості культури та культурних меж розробляються концепти «культурне прикордоння», «трансмежа», «лімітрофа», фронтир та ін. Це свідчить про створення складної топології культури, в якій межі утворюють власні простори з власною топологією. Виникнення подібних концептуальних «кластерів» означає, що концепт культурної межі не має усталеного значення і вимагає подальшого осмислення.

Так, Б. Паркер поділяє поняття межі та фронтиру, вважаючи їх прямими протилежностями. Межа у його розумінні є жорсткою, статичною, лінійною; фронтир – м'яким, мінливим та зональним. Пропонуючи модель «континуум boundary-динаміки», Паркер наголошує на складності вибудовування топології межі, оскільки модель не може врахувати всіх нюансів континууму, а перевантажувати її безліччю категорій не варто [143].

«Прикордоння» визначається як специфічний соціокультурний простір на межі культур, етносів та інших людських спільнот. У самому прикордонні виділяються зони, що задають його топологію. Так, В. Кочан виділяє: «перехідне» пограниччя (в якому здійснюється активна культурна взаємодія), «стикове» пограниччя (бар'єрна зона культур, що примикають одна до одної) і «фронтирне» пограниччя (регіон освоєння, колонізації) [45].

«Прикордонність» культури знаходить вираження в концепції потенційного культурного простору – місця локалізації культурного досвіду. Д. Віннікот визначає його як «третю область» між суб'єктивним і об'єктивним. В ньому відбувається і з'єднання і розділення людей, які вносять в нього своє, особисто-

значуще і беруть необхідне. Саме тому в культурі можливі гра та творчість. Цю властивість культури виділяє і Р. Шелдрейк у концепції морфогенетичного поля, яке визначає «конфігурацію втілення» [153].

У соціальних теоріях, що виділяють «центри» та «периферії», центр є зосередженням ресурсів, що визначає його домінування над периферіями. У культурному та цивілізаційному аспектах центр несе у собі ще й символічний зміст, що також притягує периферії, але вже для набуття ідентичності. Зі слів Р. Коллінза, цивілізаційний центр вимагає лояльності в середині свого простору та визначає його соціальну ідентичність [90].

Зовсім інакше влаштовані мережеві структури, за словами К. Келлі, всі, що складаються з країв. «Усі інші топології обмежують те, що може відбутися... Фактично множина по-справжньому розбіжних компонентів може залишатися когерентною лише в мережі. Жодна інша організація (arrangement) – ланцюг, піраміда, дерево, коло, маточина – не може містити справжню різноманітність ... Де б ми не спостерігали постійну безладну зміну, ми маємо право чекати і дійсно бачимо мережі» [118, с. 345].

Мережі, всі складаються з меж, тим не менш, не мають периферійних зон і пограниччя. Межі в їхніх горизонтальних зв'язках стають двосторонніми, з рівнозначними за важливістю внутрішньою та зовнішньою сторонами. Це межі-контексти, межі-перехідні простори, які формують реальність «між». Така реальність може бути синтетичною або агрегатною: у синтетичному прикордонні діють Інші, тоді як в агрегатному ще присутні Чужі та Вороги – носії абсолютистських, не схильних до змін поглядів. Ідеальним місцем для зустрічі-розуміння є синтетичне покордоння, в якому культура Іншого несе в собі синергію і гармонію.

Таким чином, у топології мережі змінюється статус прикордоння – воно стає епіцентром культурної комунікації, у процесі якої може статися оновлення соціокультурного простору. Більше того, прикордоння, як і простір культури загалом, втрачає жорстку прив'язку до землі та території. На перший план виходять не просторові, а тимчасові відмінності та межі, лідерство визначається не в

територіально-колоніальному, а в темпорально-стратифікаційному сенсі. Нарешті, в прикордонні відбувається «розмикання» людини, вона прагне не стільки до самореалізації, скільки до пошуку справжнього існування в орієнтації на Іншого.

У рамках культурної топології осмислюється і поняття маргінальності, маргінальної людини чи людини пограниччя. У роботах Е. Стоунквіста [160] та Б. Паркера [143] це ключовий суб'єкт у контактах культур, який виявляється там і тоді, де і коли з культурних конфліктів виникають нові спільноти. Маргінальна людина існує на межах культур, у кількох культурних світах одночасно. Але саме таке існування робить її вільнішою, із незалежними та раціональними поглядами.

Здебільшого негативна оцінка маргінальності в соціокультурному процесі пов'язана, на наш погляд, з прийнятою «центрованою» топологією культури. Все, що стосується центру, утворює і підтримує його, не викликає сумніву щодо свого культурного статусу. Що далі від центру, то сумнівнішою є приналежність до культури, викликає недовіру та підозру. Маргінал - це не просто Інший, він - Чужий, небезпечний і несе загрозу культурі як цілісності.

Це дає підстави стверджувати, що у культурних мережах зникає феномен маргінальності. За словами Б. Латура, «захист маргінальності передбачає існування тоталітарного центру» [120, с. 203]. Мережа не є поєднанням меж, а пограниччя, у якому немає центру і периферії, отже, апріорі не може бути маргінальності. Вірніше, вся мережа і є маргінальністю, але вона, на відміну від центральної культури, сприймається як норма.

Запропоноване переосмислення маргінальності в оптиці мережевої топології набуває додаткової глибини, якщо звернутися до того розуміння соціальної складності, яке розробляється в межах сучасних теорій складності, застосованих до аналізу соціальних практик. Як показують дослідження Г. Вайта, у складних соціальних системах процеси включення та виключення, належності та відчуження не є чимось зовнішнім стосовно самої системи, а становлять конститутивний механізм її функціонування [172]. Маргінальність, з цього погляду, постає не як випадковий збій, не як прикра аномалія, що порушує нормальне функціонування

культури, а як закономірний продукт самої організації культурного простору – як той «край», на якому культура виявляє свою справжню природу.

Особливо цінним для нашого аналізу є те положення, згідно з яким у складних соціальних системах саме на межах, у зонах контакту та переходу, відбуваються найбільш інтенсивні процеси породження нового. Як зазначають дослідники, складна система найбільш креативна, найбільш здатна до інновації та трансформації саме у своїх прикордонних зонах, у тих місцях, де вона стикається з іншими системами, де відбувається обмін, змішування, гібридизація. Це положення дозволяє по-новому осмислити постать маргінальної людини, людини пограниччя: вона постає не як збіднена, дефіцитарна, страждальна істота, а як носій особливого, прикордонного типу досвіду, що відкриває їй доступ до тих можливостей культурної творчості, які закриті для людини, міцно вкоріненої в центрі.

Розгортаючи цю думку, варто звернутися до антропологічного розуміння прикордонної ідентичності, що формується в межах сучасних *border studies*. Як наголошують дослідники, людина, що живе на межі культур, виробляє особливий тип ідентичності – ідентичності множинної, рухливої, здатної утримувати в собі різні, часом суперечливі культурні приналежності [173]. Така прикордонна ідентичність, що раніше сприймалася переважно як проблема, як джерело психологічного дискомфорту та культурної розгубленості, у сучасному осмисленні дедалі частіше постає як ресурс, як особлива компетентність, як здатність до культурної навігації між різними смисловими світами. Прикордонна людина виявляється тут не жертвою культурного конфлікту, а майстром культурного перекладу, посередником між світами, носієм того особливого знання, що народжується лише на межі.

Слід підкреслити, що таке переосмислення прикордонної ідентичності має не лише теоретичне, а й цілком конкретне практичне значення, особливо в умовах сучасних масових міграцій, переміщень та культурних змішувань. У світі, в якому дедалі більша кількість людей опиняється в ситуації культурного пограниччя, у якому досвід життя на межі культур перестає бути долею незначної меншості і стає масовим явищем, здатність продуктивно існувати на межі, перетворювати

прикордонність із дефіциту на ресурс набуває статусу життєво важливої компетентності. Антропологія межі та теорія соціальної складності, поєднуючись, дають теоретичний інструментарій для осмислення цього нового, масового досвіду прикордонного існування.

Видається доцільним зауважити, що переосмислення маргінальності та прикордонної ідентичності, яке ми тут окреслюємо, не означає ідеалізації межевого існування чи применшення тих реальних труднощів, страждань і конфліктів, що з ним пов'язані. Життя на межі культур було і залишається важким, сповненим напруги та невизначеності; було б наївним зображати його як беззастережно сприятливу, привілейовану позицію. Йдеться радше про те, щоб подолати однобічно негативне розуміння маргінальності, побачити в ній не лише джерело страждання, але й потенціал творчості, не лише дефіцит, але й ресурс, не лише проблему, але й можливість. Саме така діалектична, двоїста оцінка прикордонного існування, як видається, найбільш адекватно відповідає реальній складності цього феномена.

Тим самим аналіз маргінальності та прикордонної ідентичності в оптиці соціальної складності та антропології межі підводить нас до висновку про те, що культурна межа є не лише місцем розрізнення та розмежування, але й місцем зустрічі, обміну та породження нового. Прикордонна людина, людина-навігатор, що вільно рухається між культурними світами, постає тут як один із ключових суб'єктів культурної творчості в умовах сучасної складності – суб'єкт, чий досвід межевого існування виявляється не маргінальним у негативному сенсі цього слова, а, навпаки, парадигмальним для розуміння самої природи культури як феномена, що, за влучним спостереженням одного з дослідників, увесь розташований на межах.

Таким чином, аналіз сформованих трактувань культурних меж дозволяє зробити попередні висновки. Виникає необхідність узгодження концептуальних позицій, які акцентують увагу на рухливості, нелокальності культурних меж, із розумінням межі як кордону, відокремлення, стійкого існування об'єкта. Актуалізація антропологічних аспектів проблеми передбачає концептуальну

когерентність у розумінні культурних та антропологічних меж, меж культури та меж антропологічного.

Дослідження процесуальності, онтологічної складності культурної межі потребує відповідних методологічних підходів, що розкривають темпоральність культурних просторів. Йдеться також про використання концепту, що розмикає «круговий рух» культурологічних пошуків, які пояснюють культуру через нею ж народжені феномени.

Осмислення процесуальності культурної межі потребує концептуального інструмента, здатного утримувати простір і час у їхній нерозривності. Таким інструментом є хронотоп. Історія цього поняття сама по собі показова для нашого дослідження, оскільки демонструє рух ідеї через межі дисциплін. Витоки його сягають кантівського вчення про простір і час як апіорні форми чуттєвості, а безпосереднім поштовхом до формулювання стала теорія відносності, у якій просторові й часові координати вперше постали як єдиний континуум. У фізіологію термін увів О. Ухтомський, описуючи ним цілісність нервових процесів, розгорнутих водночас у просторі й часі. Для гуманітарного знання його відкрив М. Бахтін, який у праці «Форми часу і хронотопу в романі» визначив хронотоп як сутнісний взаємозв'язок часових і просторових відношень, художньо освоєних у літературі, наголошуючи, що прикмети часу розкриваються у просторі, а простір осмислюється й вимірюється часом [72].

Бахтінське розуміння хронотопу виходить далеко за межі того літературознавчого матеріалу, на якому воно було вироблене. Дослідник наполягав, що хронотоп має жанрове значення, оскільки визначає образ людини, який завжди є суттєво хронотопічним, а отже сам концепт від початку ніс антропологічне навантаження. Саме ця обставина робить його придатним для соціально-філософського аналізу. Хронотоп фіксує не просто співприсутність простору й часу, а спосіб їх взаємного породження у людському досвіді, тобто описує реальність, яка не існує поза активністю того, хто її переживає. Продуктивність такого перенесення підтверджує сучасна дослідницька практика, у якій хронотоп функціонує як міждисциплінарний аналітичний інструмент.

Для нашої проблематики принциповим є те, що хронотоп дозволяє розімкнути коло, у якому опиняється культурологічне пояснення культури через породжені нею ж феномени. Він задає систему координат у смисловому просторі, який сам по собі не має заданої структури, і тим самим створює темпоральну топологію соціокультурної реальності. Якщо культурна межа осмислюється як процес, як безперервна діяльність межування, то її не можна описати ані суто просторово, ані суто часово. Вона щоразу є подією певної тривалості у певному місці, і водночас саме вона це місце й цю тривалість конститує.

Час є провідним початком у побудові хронотопу, хоча у деяких літературних хронотопах він «поглинається» простором. Можна говорити про те, що час та простір у хронотопі «взаємно обертаються». При цьому різночасність хронотопів стає можливістю і діалогу, і конфлікту [8].

У градації хронотопів вбачається фрактальний принцип організації тексту: хронотопи створюють ситуацію діалогу в тексті, розгортаючи художній простір горизонтально і вертикально, з'єднуючись за принципом підпорядкування і при цьому, як самоподібні форми, зберігають його цілісність.

Сучасні дослідження демонструють широке використання концепту «хронотоп» та «культурний хронотоп» як пояснювальний принцип у соціально-гуманітарних теоріях. Хронотоп розуміється як абстрактна конструкція, яка задає систему координат в аморфному соціокультурному просторі, іншими словами, створює його темпоральну топологію. Дійсно, використання поняття хронотоп у соціальній теорії має важливе методологічне значення, оскільки воно задає зовсім інший ракурс побудови соціальної онтології та розгляду соціальної природи.

Отже, нами встановлено, що культурогенна соціальна топологія вибудовується переважно за мережевим принципом, який адекватно висловлює організацію соціальної складності. На основі вищевикладених положень є доцільним використання поняття «хронотоп» для розкриття темпоральності культурної межі та виявлення специфіки її функціонування.

Для подальших роздумів потрібен перехід до антропології межі, що розкриває сутність цього феномена через взаємодію людини та культури.

2.2. Антропологічні межі в суспільстві соціальної складності

Дослідження меж відноситься до міждисциплінарної області, перспективи якої значною мірою визначаються культурологічними дослідженнями. Після культурологічного та антропологічного «поворотів» межа почала співвідноситися з особливим, гібридним простором, у якому зустрічаються та перемішуються різні культури, етноси, мови. У зв'язку з цим особливо активно останнім часом розвивається антропологія межі. Ця проблематика нагадує, що нації та держави складаються з людей, які не зводяться до образів, створюваних державою, ЗМІ та науковцями [174].

Аналізуючи проблему межі в контексті буття людини, дослідники виявляють широкий спектр значень цього поняття, визначаючи також зміст політичних, ідеологічних та інших дискурсів. Видається можливим, розкриваючи можливості міждисциплінарного дослідження проблеми, поставити питання про межі антропокультурного, поєднавши в концепті складності онтологію людини та онтологію культури.

Поняття культурної межі спочатку відсилає до топології культури та асоціюється з безліччю культурних просторів, зовнішніх стосовно певної культури, чи внутрішніх, представлених субкультурами. У культурі відбувається сходження, поєднання різних способів існування людини, і в той же час культура виділяє і відмежовує унікально-особистісні людські «світи». Тим самим, із проблемою культурної межі актуалізується і проблема меж суб'єктивності, власне людської.

Виявляється ще один важливий аспект проблеми – сам концепт культури позбавлений чітких смислових контурів, без позначення яких, очевидно, важко визначитися з поняттям культурної межі. Потрібне прояснення сутності культури та культурного, що, своєю чергою, передбачає вибір певної методологічної позиції.

Досліджуючи етимологію слова «культура», неважко виявити, що у своєму вихідному значенні воно мало на увазі межу людського світу, всередині якої склалися необхідні умови для збереження людського («рукотворного») у природному («природному»). Вихідні сенси слова «culture» (від латинського «colo»,

«colere») – «обробляти», «виросувати», «населити». Латинське «colere» дослідники пов'язують з індоєвропейським «kuel» - «рухатися», «обертатися», що в застосуванні до людини означало «знаходитися в якому-небудь місці», а також «колесо», «коло», «горизонт». Значення «населити» стало основним, що увібрало в себе і сенс - відмежований людський світ. Власне, завдяки цим початковим значенням у європейській філософській традиції закріпився зв'язок поняття культури з людиною та людським буттям, а також розмежування культурного і природного.

У греків, які не знали слова «культура», але відокремили «рукотворний світ» від світу природи (physis), відсутнє їхнє жорстке розмежування і тим більше протиставлення. У їхньому розумінні «номос» вбудований в організацію космосу. Він означає і межі людського, і їхню стійкість, так само як і стійкість того простору, який вони окреслюють. Логос і розум для давніх греків – це не лише суб'єктивні надбання людини, вони виражають саму природу речей, сутність упорядкованого світоустрою, частиною якого є і культура [30].

Слід зазначити, що проблема меж людського, яка тут лише намічається в античному співвідношенні «номосу» та «фюсису», отримала ґрунтовну розробку вже у класичній філософській антропології ХХ століття, що вперше поставила питання про специфіку людського способу буття в усій його повноті. Особливе місце в цій традиції належить М. Шелеру, який у своїй праці про становище людини в космосі запропонував розглядати людину не як один із видів живих істот поряд з іншими, а як істоту, що займає принципово особливе, унікальне положення в ієрархії живого [152]. На думку цього мислителя, специфіка людини полягає не в розвитку тих здібностей, що притаманні й тваринам, а в наявності особливого принципу, який виводить людину за межі всього органічного світу, – принципу, що Шелер позначав поняттям духу.

Особливо цінним для нашого дослідження видається те, що Шелер пов'язував специфіку людського буття саме зі здатністю людини дистанціюватися від світу, протиставити себе йому, зробити його предметом споглядання. На відміну від тварини, яка повністю занурена у своє довкілля, злита з ним і не здатна

вийти за його межі, людина, на думку філософа, здатна піднятися над безпосередньою даністю середовища, перетворити «довкілля» на «світ», а себе – на центр, що протистоїть цьому світу. Ця здатність до самодистанціювання, до винесення себе за межі безпосередньо даного і є, з погляду класичної антропології, тією фундаментальною межею, що відділяє людське від тваринного, культурне від природного.

Розгортаючи це положення, можна зауважити, що шелерівське розуміння людини як істоти, здатної дистанціюватися від світу, має безпосереднє значення для нашої проблематики культурної межі. Адже сама здатність проводити межу, відділяти «своє» від «чужого», «культурне» від «природного», «людське» від «нелюдського» передбачає ту дистанцію, ту здатність піднятися над безпосередньою даністю, про яку писав Шелер. Людина як істота, що проводить межі, є водночас істотою, що сама конститується через здатність до межування; проведення межі і становлення людиною виявляються тут двома сторонами єдиного процесу.

Слід підкреслити, що класична філософська антропологія, попри всю свою глибину, тяжіла до розуміння людської природи як певної сталої сутності, як набору фіксованих характеристик, що раз і назавжди відділяють людину від решти живого світу. Сучасне ж осмислення людини, як ми покажемо далі, дедалі більше відходить від такого есенціалістського розуміння, наголошуючи натомість на принциповій незавершеності, відкритості, процесуальності людського буття. Проте навіть за цього зміщення акцентів той фундаментальний здобуток класичної антропології, що полягає у визнанні особливого, межового статусу людини в космосі, зберігає свою значущість і входить, переосмислений, у сучасні концепції людини.

Видається доцільним зауважити, що шелерівська ідея особливого становища людини в космосі набуває нового звучання в контексті парадигми складності. Якщо для класичної антропології специфіка людини полягала у наявності особливого принципу – духу, що виводить її за межі органічного світу, то в оптиці складності цю специфіку можна переформулювати в термінах особливого рівня складності,

особливого типу самоорганізації, що його досягає людське буття. Людина постає тут як істота, в якій складність досягає того ступеня, на якому вона стає здатною до рефлексії над самою собою, до самопізнання та самоперетворення, – тобто до тієї рекурсивної самореференції, що становить, як ми бачили, одну з ключових характеристик складних систем.

Принципово важливим етапом у становленні парадигми складності стало переосмислення самого поняття системи, що його здійснив Е. Морен. Як показує цей мислитель, перехід від класичної теорії систем до парадигми складності передбачає радикальну зміну самого розуміння системності: система постає вже не як стійка, замкнена, ієрархічно впорядкована цілісність, а як відкрите, динамічне, суперечливе утворення, що існує в постійній взаємодії з середовищем та в постійному становленні [135]. На думку Морена, традиційна теорія систем, попри всю її продуктивність, не змогла розкрити справжню складність системної організації, оскільки вона залишалася в межах спрощувального, редукціоністського мислення. Парадигма ж складності вимагає мислити систему саме в її складності – як єдність порядку та безладу, організації та дезорганізації, стійкості та становлення. Це переосмислення поняття системи, як ми покажемо в подальшому викладі, має безпосереднє значення для розуміння соціальної топології, що вибудовується за принципами не лише системної, але й мережевої організації.

Тим самим звернення до класичної філософської антропології, і передусім до шелерівського вчення про особливе становище людини, дозволяє закласти історико-філософське підґрунтя для розгортання тієї концепції антропологічної складності, що становить предмет цього підрозділу. Перехід від класичного, есенціалістського розуміння людської природи до сучасного, процесуального та складнішого її розуміння, який ми простежуємо в подальшому викладі, постає не як заперечення класичної традиції, а як її продовження та переосмислення на новому теоретичному ґрунті.

Однак поступово культурний світ античного мікрокосмосу розпадається на частини, диференціюється, усередині нього виникають власні межі,

відокремлюється індивідуальне буття. У Середньовіччі «рукотворний світ» стає життям «по встановленню» Бога, існуючи на межі між небесним і земним, «верхом» і «низом», «порядком та хаосом». Межа проходить через людську душу, в якій розгортається битва добра та зла. Людина знаходиться на межі дуального світу, спрямованого до Бога, але відкритого і для диявола [30].

Подальша диференціація культурного простору здійснюється разом з його індивідуалізацією, що призводить до виникнення меж між людиною і культурою, а також виявлення множинності меж «всередині» самої людини. У Новий час межі між людиною і культурою даються взнаки в наростаючому протиріччі між індивідуально-особистісним і загально-родовим. Культура ототожнюється з об'єктивною, раціонально організованою реальністю, тоді як людська суб'єктивність дедалі більше рухається ірраціональними засадами.

Відхід епохи модерну ознаменований протиставленням культури та життя (Г. Зіммель), виділенням вищої та нижчої культури (Ф. Ніцше), поділом несвідомого та раціонального (З. Фрейд). Усвідомлюється розбіжність меж культурного та антропологічного.

Культура представлена як простір панування множинності, релятивізму, що долають будь-які обмеження суб'єктивності у постмодерністському дискурсі. Здійснивши децентрацію суб'єкта, постмодернізм розчинив його у ризомних культурних комунікаціях. Розгляд різومي як певного способу комунікації, характерного для сучасного постмодерного суспільства, було здійснено вперше Ж. Дельозом та Ф. Гваттарі у 1980 р. у книзі «Тисяча плато» [95]. Використовуючи це поняття як метафору соціокультурного простору, автори надавали особливого відтінку його сприйняттю як «становленню», «потoku», який протистоїть минулому лінійному способу, заснованому на незмінних структурах соціального буття та комунікації. Ризома не має чітко виділеного центру, початку та кінця, її основні характеристики – це множинність та картографія. Крім того, метафора ризومي корелює зі станом постмодернізму про «децентровану природу» індивіда. Відмова від класичного декартівського суб'єкта призводить до нового образу

людини як хисткого, контекстуального, множинного «я», що втратив підстави для своєї яскраво вираженої ідентифікації.

Таким чином, вживаючи поняття різомі, ми отримуємо, що межі людського, «надто» людського, «нелюдського» переплітаються і змішуються, розмиваючи будь-які соціокультурні межі. У плюральності культурних контекстів, що надають людині можливість безмежного та різного самовираження, відбувається «десуб'єктивізація» культури, вона позбавляється цілісної людини як свого «носія» [30]. Разом зі «смертю» суб'єкта зникають і цілісні, стійкі форми культури, що задаються її межами.

Сучасна культурологічна думка розвиває ідею «повернення» суб'єкта. Філософсько-антропологічний та культурологічний дискурс покликаний осмислити відносини людини та культури у нових соціальних реаліях, описати нові контури культури. Це відбувається на тлі «поворотів», що змінили один одного (герменевтичного, лінгвістичного, культурологічного), внаслідок яких проблематика сучасної філософії стає все більш суб'єктно-орієнтованою. Оголошена постмодернізмом «смерть суб'єкта» на початку ХХІ ст. змінюється ідеєю його «повернення», що змінює розуміння самого суб'єкта [31]. Є. Андрос, аналізуючи завдання сучасної філософської антропології, вказує на її звернення до буття у світі звичайної людини, інакше вона є безглуздою та нікчемною [2].

Звертаючись до осмислення природи людини в оптиці парадигми складності, видається доцільним докладніше зупинитися на тому розумінні людської природи, яке розгорнув Е. Морен, чії принципи складного мислення відіграють наскрізну методологічну роль у нашому дослідженні. У спеціальній праці, присвяченій природі людини, Морен піддав критиці як суто біологічне, так і суто культурне розуміння людини, запропонувавши натомість розглядати людську природу як складну єдність біологічного та культурного, природного та надприродного [138]. На його думку, традиційне протиставлення «природи» і «культури», що так глибоко вкорінилося в європейській думці, є хибним спрощенням, яке не дозволяє адекватно осмислити справжню складність людського буття.

Особливо важливим для нашої проблематики є те положення Морена, згідно з яким людина є істотою, в якій біологічне і культурне не просто співіснують, а взаємно проникають одне в одне, утворюючи нерозривну, рекурсивно організовану єдність. Культура, з цього погляду, не є чимось зовнішнім стосовно людської біології, чимось, що накладається на готову біологічну основу; навпаки, сама біологічна організація людини є такою, що з необхідністю передбачає культуру, потребує її, не може реалізуватися без неї. І навпаки, культура не існує поза людиною як біологічною істотою, вона вкорінена в людському мозку, в людській тілесності, в людських потребах. Тим самим межа між природним і культурним у людині виявляється не чіткою лінією розмежування, а зоною взаємопроникнення, рекурсивної взаємодії, взаємного породження.

Розгортаючи цю думку, варто зауважити, що моренівське розуміння людини як складної біокультурної єдності має безпосереднє значення для проблеми культурної межі. Адже якщо культурне і природне в людині не розділені чіткою межею, а перебувають у відношенні взаємопроникнення, то й сама культурна межа постає не як зовнішній кордон, що відділяє культуру від природи, а як внутрішня, конститутивна характеристика самого людського буття. Людина, з цього погляду, є істотою, що несе межу в самій собі, що конститується через внутрішнє розрізнення природного і культурного, біологічного і символічного, – розрізнення, яке водночас є і поєднанням.

Особливе значення в контексті української традиції осмислення цих питань має психосинергетичний підхід, що розробляється у працях І. Єршової-Бабенко та її послідовників. Як показано в дослідженнях, присвячених теоретичним засадам психосинергетики, людська психіка є складною самоорганізованою системою особливого роду, в якій процеси самоорганізації відбуваються одночасно на багатьох рівнях – фізіологічному, нейрофізіологічному, власне психічному [177]. Така постановка питання дозволяє розглядати людину не як статичну сутність, а як динамічний, самоорганізований процес, що безперервно відтворює та перетворює себе у взаємодії з культурним та соціальним оточенням.

Слід підкреслити, що психосинергетичне розуміння людини добре узгоджується з моренівським уявленням про людську природу як складну, рекурсивно організовану єдність. І там, і там людина постає не як завершена даність, а як процес, як безперервне становлення, як самоорганізована складність, що утримує свою цілісність попри постійну зміну. Це уявлення, як видається, є принципово важливим для нашого дослідження, оскільки воно дозволяє осмислити культурну межу не як щось зовнішнє стосовно людини, а як момент самого процесу людського самотворення, як ту лінію, що людина безперервно проводить і переозначає у процесі свого становлення.

Тим самим поєднання моренівського розуміння людської природи як біокультурної складності з психосинергетичним розумінням людини як багаторівневої самоорганізованої системи дозволяє сформулювати те об'ємне, динамічне уявлення про людину, що лежить в основі нашого підходу до проблеми культурної межі. Людина постає тут як істота принципово незавершена, відкрита, процесуальна, як складність, що безперервно самоорганізується, і саме ця незавершеність та процесуальність, як ми покажемо далі, і робить людину істотою, що конститує культурні межі у безперервному процесі свого самовизначення.

Роздуми про абстрактного суб'єкта переходять у площину роздумів про людину, прагнучи максимально наблизитися до реальності людського життя. У такому контексті виникає необхідність об'єднання положень «позитивної» та «негативної» антропології, які представляють альтернативні моделі людини. Цю тенденцію український філософ О. Єрмоленко визначає як перехід від класичної антропології до дискурс-антропології. «Дискурс-антропологія є антропологією інтерсуб'єктивності, антропологією, яка розглядає людину як дискурсивну тварину, тобто як істоту, яка за своєю ідентичністю є дискурсивною істотою, *homo discursivus*» [32, с. 16].

Міждисциплінарний дискурс філософської антропології та філософії культури, початок якого було покладено ще в класичній антропології, визначив культуру одним із сутнісних визначень людини та її буття. Тим часом проблема «повернення» суб'єкта не може не змінювати й концепт культури, висвітлювати

нові аспекти взаємозв'язку людини і культури, які не були актуалізовані у класичній антропології.

Відкривається можливість осмислення феномену культурної межі із використанням концепту складності. Можливості такого осмислення вбачаються у тому, що у теорії складності відбувається свій «поворот до людини», на центральне місце виводиться поняття суб'єкта. Оскільки кожен суб'єкт, взаємодіючи з оточенням, осмислює, інтерпретує його по-своєму, реальність стає формою уявлення буття суб'єктів, що моделюється ними реальністю. Видається, що методологічні підходи дають можливість побудувати топологію культури як складності, яка може бути і мережею і системою, що створюється і пов'язана з людиною, що володіє емерджентними властивостями.

Можна говорити про виникнення єдиного проблемного поля гуманітарного знання та науки. Такі особливості сучасної науки, як взаємоузгодженість моделей, впровадження принципу «павутини концепцій», мережевого підходу, відкрита комунікативна раціональність також створюють можливість між- та трансдисциплінарного дискурсу.

У новітній українській філософсько-антропологічній думці початком постановки проблеми «складання» людини можна вважати вже згадувану нами монографію В. Табачковського «Полісутнісне homo: філософсько-мистецька думка у пошуках «неевклідової рефлексивності»», в якій вказується на необхідність узгодження виявлених філософією есенційно-екзистенційних характеристик людини [60].

Подальше «розгортання» концепту «полісутнісної людини» здійснюється у колективній монографії українських філософів «Грані людського буття: позитивні та негативні виміри антропокультурного». Так, Є. Андрос пише: «... людська природа існує, але існує не як завершене ціле, а як процес, який ґрунтується на її принциповій відкритості. І ґрунтується ця природа на біологічній незавершеності людини, певному випадінні з еволюційного ряду, до того ж, не може повністю компенсуватися культурними артефактами, теж двоїстими за своєю природою: з одного боку – це світ творчого самоствердження людини, а з іншого – світ, що

породжує низку епіфеноменів відчуження» [1, с. 15]. Т. Лютий, аналізуючи маргінальність у людському бутті, зазначає, що вона стає центром зближення негативної та позитивної складових людини, «це не прикордонна репресивна лінія, а простір взаємопроникнення, а якщо точніше, взаємного доповнення» [53, с. 226].

Полісутнісна людина в основу свого буття закладає конфлікт: із собою, з «іншим», між пошуком позитивного та запереченням цінностей [60]. У її бутті діє «закон нетотожності», принцип порушеної симетрії, що допускає взаємодію, взаємодоповнення протилежного, «одного» та «іншого». Людина, яка за своєю суттю породжує і живе в онтологічному конфлікті, приречена (знову ж таки за своєю суттю, для того, щоб жити) знаходити шляхи, засоби її подолання [27].

І. Доннікова інтерпретує полісутність як здатність людини до альтернативної, різновекторної самореалізації, що включає вектори саморуйнування. Полісутність стає тією спонукальною силою, яка стимулює людину до самореалізації, та в граничному виразі виявляється в пошуку сенсу життя. Людина «засуджена» до постійного становлення, а значить – пошуку способів і форм самоствердження, ніколи не знаходячи повного задоволення в знайденому і набутому [27].

Полісутність людини дає підстави говорити про її есенціально-екзистенційну складність, а значить і здатність до самоорганізації. А оскільки складність не може бути зрозуміла без урахування та способів узгодження її частин, логічно припустити, що спосіб самоорганізації має бути органічним для даної складності, відповідати її природі, вироблятися нею. Потреба людини в сенсоположенні, ціннісному наповненні життя є вираз її полісутності (як потенційної складності), здатності самому створювати життєву програму, а отже, і певні «технології» її реалізації [31; 11].

У своєму дослідженні ми спиратимемося на ідею І. Доннікової про те, що способом самоорганізації антропологічної складності є культура, яка є одночасно і складовою (частина) цієї складності, та способом її «збірки», тобто самоорганізації. «Культура як «винайдений» людиною спосіб самоорганізації з'являється і проявляється тоді, коли виникає необхідність співвіднесення, організації різноманіття проявів людського, як у самій людині (коли йдеться про індивідуальне

становлення), так і в її соціокультурному оточенні. Саме тоді виникає питання про власне людське буття, творчі можливості людини та ризики її універсальної безмежної реалізації» [31, с. 40-46].

Оскільки антропологічна складність виникає в процесі взаємодії людини та культури, є підстави говорити про властиву їй топологію. Відносини людини та культури можна розглядати варіативно, за принципом взаємодії «складного зі складним» (як рівноправних складнощів) або «складного у складному» (як «вкладених» один в одного, підпорядкованих складнощів) [28]. У такому разі виникає можливість проаналізувати топологію культури як складності, у якій співвідносяться системний і мережевий принципи її організації.

За словами Е. Морена, культура з'являється в процесі олюднення раніше, ніж народився власне людський вид *sapiens*. Людина за своєю природою – істота культурна, а культурне в людині – продовження природного. У культурному міститься, втілюється людське, у людині – потенційно та актуально присутня культура. У цій ідеї простежується голографічний принцип топології культури – не лише частина входить у ціле, а й ціле «вбудоване» в частину (іншими словами, частина та ціле можуть змінюватися місцями).

Цей принцип характеризує відносини як людини і культури, так і організацію самого культурного простору. У першому випадку людина є «відображенням» тієї культури, в якій відбувається її становлення; вона – «продукт» культури, її творіння, індивідуальне втілення. Культура також є творінням людини, тому є характеристикою її індивідуальності або особливостей певної людської спільноти (коли створюється колективними суб'єктами). У другому випадку має місце певний зв'язок між «частинами» (елементами, артефактами культури) та культурою як цілісністю, коли у її «малих» формах виявляється зміст цілого і навпаки. Це дає можливість «відтворювати» культуру, її цілісний контекст за змістом, смисловим наповненням її «частин».

Зв'язок людини і культури здійснюється також за принципом рекурсивної петлі, що означає, що продукти є причинами того, що їх виробляє. У даному випадку це виявляється у відомому формулюванні: людина створює культуру, яка

створює людину. Відносини людини та культури будуються на взаємотворчості, яка народжує, підтримує, змінює соціокультурну складність.

У той же час, між людиною та культурою існує додатковий, конкурентний, антагоністичний зв'язок як між двома протилежностями, тобто має місце діалогічний принцип.

Діалогічний принцип, що визначає відношення людини і культури як відношення двох протилежностей, які водночас доповнюють і заперечують одна одну, набуває особливої гостроти, коли йдеться про межу між власне людським та тим, що виходить за його рамки, – тим, що в сучасній думці дедалі частіше позначається поняттям нелюдського. Проблема межі людського, яка в класичній антропології вирішувалася через протиставлення людини тварині, у сучасному контексті ускладнюється появою нових форм нелюдського – передусім технічних, штучних утворень, що дедалі більше уподібнюються людині та претендують на статус, який раніше беззастережно належав лише їй. Це ставить перед антропологією межі нові, неочікувані завдання, пов'язані з переосмисленням самих критеріїв людського.

Помітне місце в сучасному осмисленні цієї проблематики посідають роботи Д. Ганкеля, який порушує питання про моральний та правовий статус нелюдських сутностей – речей, машин, роботів, що в умовах технологічного розвитку дедалі більше входять у простір людської взаємодії [106]. На думку цього дослідника, традиційна, чітка межа між особою та річчю, між суб'єктом, наділеним правами та гідністю, і об'єктом, позбавленим такого статусу, в сучасних умовах втрачає свою однозначність та потребує переосмислення. Ганкель звертає увагу на те, що сама межа між людським та нелюдським є не природною даністю, а культурно-історичним конструктом, що змінювався протягом історії та продовжує змінюватися нині.

Особливо цінним для нашого дослідження є те положення, згідно з яким межа людського ніколи не була стабільною, раз і назавжди встановленою лінією; навпаки, історія культури є значною мірою історією переозначення цієї межі, історією включення до сфери людського тих, хто раніше з неї виключався, і

навпаки. Те, кого і що визнавали повноправною людиною, гідною морального ставлення, істотно змінювалося від епохи до епохи, від культури до культури; межа людського завжди була предметом боротьби, переозначення, культурного конструювання. Це положення цілком узгоджується з тим розумінням культурної межі як рухливого, процесуального, конституюваного людиною утворення, що розгортається в нашому дослідженні.

Розгортаючи антропологічний вимір цієї проблеми, варто звернутися до доробку сучасних *border studies*, які наголошують на тому, що межа між «своїми» та «чужими», між тими, кого включають до спільноти, і тими, кого з неї виключають, є одним із фундаментальних механізмів конституювання культурної ідентичності [173]. Як показують антропологічні дослідження, спільнота нерідко визначає себе саме через проведення межі, через відмежування від «інших», причому ці «інші» можуть поставати як менш людські, як такі, що не цілком належать до сфери повноцінного людського буття. Тим самим проблема межі людського виявляється нерозривно пов'язаною з проблемою культурної межі: проводячи культурні межі, спільнота водночас проводить і межі людського, визначаючи, хто належить до «нас», повноцінних людей, а хто залишається по той бік межі.

Слід підкреслити, що це переплетення культурної межі та межі людського має не лише теоретичне, а й цілком конкретне, часом драматичне значення, особливо в ситуаціях міжкультурних конфліктів, воєн, етнічних протистоянь. У таких ситуаціях «чужий» нерідко піддається дегуманізації, виключенню зі сфери людського, що відкриває шлях до насильства, яке в інших умовах було б неприпустимим. Аналіз цього механізму дегуманізації, що ґрунтується на проведенні межі людського, набуває особливої актуальності в контексті сучасного українського досвіду, до якого ми звернемося в подальшому викладі.

Тим самим звернення до проблеми межі людського і нелюдського дозволяє суттєво поглибити розуміння культурної межі, розкривши її антропологічний вимір у всій його гостроті. Культурна межа постає тут не лише як лінія розрізнення культурних просторів, але і як механізм визначення самих рамок людського, як та

межа, що відділяє тих, кого визнають повноцінними людьми, від тих, кому в цьому визнанні відмовляють. Це положення, як видається, надає проблемі культурної межі особливої етичної ваги і підводить нас до розуміння того, що осмислення культурної межі є водночас і осмисленням самих засад людського співжиття.

Культура охоплює всі сфери людського буття, але існує в індивідуальних формах з різними критеріями «культурності», оскільки кожна індивідуальна складність створює себе властивим унікальним способом. Отже, необхідно брати до уваги фрактальність, самоподібність культурного простору та одночасно неповторність його форм, на межах існування яких культура може виникнути чи зруйнуватися [31]. Тим самим, роздуми про культурні межі виводять на проблему меж самої культури, які парадоксальним чином зникають, чим більше ми виявляємо їх усередині культурного простору.

Необхідно враховувати «масштаб» дослідження культурного простору. Змінюючи його, ми або «наближаємо» культуру і можемо «розглядати» її деталі, але при цьому вона зникає як цілісність (разом із її межами); або ми «віддаляємо» культуру і можемо бачити ціле, складене з блоків, але невидимими стають деталі.

Видається доцільним зауважити, що принцип масштабування, який ми тут застосовуємо до аналізу культурного простору, має глибокі аналогії з тими принципами композиційної організації, що розроблялися в теорії композиції. Показово, що зв'язок психосинергетичного підходу з теорією композиції В. Бабенка, на який ми вже звертали увагу, виявляється плідним і в аналізі візуально-просторової організації складності. Як показано в дослідженнях, присвячених композиції кінокадру, сама побудова кадру передбачає складну організацію простору, в якій зміна масштабу, плану, ракурсу радикально змінює сприйняття зображеного, висуваючи на перший план то ціле, то деталь [7]. Ця аналогія з композиційною організацією візуального простору видається нам не випадковою: вона демонструє, що принципи організації складності – зокрема принцип масштабної інваріантності, фрактальності – мають універсальний характер, виявляючись як у культурному просторі загалом, так і в окремих його формах, зокрема у просторовій організації візуальних мистецтв. Тим самим аналіз

культурної межі може плідно спиратися на той досвід осмислення просторової композиції, що накопичений у теорії мистецтва.

Аналіз культури як складності передбачає, що культура є рухомим комунікативним простором зі стійкими і жорсткими межами і в той же час з «сірими зонами», гібридними формами, нестійкими структурами, в яких, проте, при зміні масштабу, виявляються організація та межі.

Вважаємо, що в такому онтологічному контексті прояснюється сутність та призначення культурних меж. Вони по-різному функціонують, залежно від конфігурації, моделі відносин культури та людини: можуть бути жорсткими та стійкими, прозорими та рухливими, контекстуальними. Чим гнучкішим, рухливим, текучим стає простір культури, тим більше відчувається необхідність враховувати темпоральність культурних меж.

Існують певні «правила» збирання складного. Серед них, як зазначалося, необхідна топологія з'єднання структур, а також «попадання» їх у один темпосвіт. Для того, щоб «склалося» людське та культурне, в концепт культурної межі слід «ввести» фактор часу. У нашому дослідженні це здійснюється через використання концепту «культурний хронотоп».

У контексті антропологічної складності культурна межа стає феноменом, що виникає у взаємодії людини та культури, що структурує соціокультурний простір, при цьому зберігаючи його рухливість, динамічність, відкритість для втілення смислів людського існування. Беручи до уваги складність топології самої межі і її функціональну складність, ми визначаємо культурну межу як хронотоп, що створюється смисловою активністю людини та організує людиномірну соціальну складність.

Культурний хронотоп дозволяє аналізувати структурування соціокультурного простору як антропологічну ситуацію «тут і зараз», пов'язану з екзистенційним вибором людини – перебувати всередині культурного простору, перетнути чи змістити межу. Тільки в першому випадку в людини зберігається можливість залишатися у межах культури. В інших завжди має місце порушення культурних меж. З якою метою – це питання самовизначення людини у культурі.

Людина, яка перебуває в комунікації з культурою, встановлюючи та перетинаючи культурні межі, засвоюючи культурний досвід усередині цих меж, сама стає «ансамблем меж» і у певному сенсі – культурним хронотопом.

Отже, у сучасних дослідженнях культурних меж феномен межі стає характеристикою взаємодій (а не об'єктів). Виявляється, що культурні межі (як і межі самої культури) не існують, а виникають – у взаємодії культури та людини, різних культур; сама культура виникає з потреби людини в самовизначенні, а значить розрізненні та обмеженні. Культурна межа – це сучасна форма простору. Зміни, що відбуваються з людиною та культурою у розгортанні антропологічної складності, свою вираженість та стійкість набувають у просторі культури. Кожна культура – це унікальний темпосвіт, а отже, і унікальний простір. Одна й та сама культура, змінюючись, залишає свідчення своїх змін у певній організації свого простору, пов'язуючи деталі у загальну композицію. Історія культури тому є залишені часом і зупинені в часі культурні простори, що доходять до нащадків вже з пробілами, лакунами, напівзруйнованими формами і потребують заповнення новими культурними хронотопами, які їх організують.

Отже, культурні межі пов'язані з процесами самоорганізації соціальної складності. Вони створюють соціокультурний простір, зберігаючи самодостатність локальних просторів та сприяючи трансгресії людинотворчих смислів. Вихідною точкою для розуміння функціонування культурної межі є смислоутворення людини, що передбачає відповідну організацію соціокультурного простору. Культурна межа – це процес облаштування людиною власного життєвого світу, хронотоп соціальної складності.

Для обґрунтування цих положень, посилення антропологічного аспекту в аналізі культурної межі необхідно доповнити наші міркування аналізом антропологічних проєктів людини.

2.3. Межі антропокультурного: «людина-навігатор» та «людина-прикордонник»

Аналіз показує, що у філософській антропології співіснували та змінювали один одного різні проєкти людини. Їхня кількість змусила М. Шелера поставити під сумнів єдину ідею людини. У доповіді «Про становище людини в космосі» він виділив три проєкти людини, що склалися на основі основних світоглядів (іудейсько-християнського, греко-античного і сучасного природознавства) – теологічний, філософський, науковий (природничонауковий). Наголошуючи на несумісності цих проєктів, М. Шелер зробив висновок, «що єдиної ідеї людини немає, а традиційні підходи швидше приховують, ніж розкривають сутність людини» [152, с. 31].

Як зазначалося, В. Табачковський, осмислюючи ситуацію в сучасній філософській антропології, один із перших в українській філософії поставив питання про нові способи та засоби осмислення людини та людського існування, про «неевклідову рефлексивність», покликану прояснити питання про сутність та існування людини. Аналогічну думку висловлюють інші фахівці, розмірковуючи про два підходи, що склалися в антропології. Перший, заснований на класичній раціональності, передбачає ставлення до людини, в основі якого покладено такі припущення, як наявність готової сутності, що визначає людину як суще, або приречення людського сущого якоюсь зовнішньою субстанцією, або приписування їй (людині) властивостей готового суб'єкта. Таким чином, класична антропологія виходила з того, що людина має готову природу, детермінована нею і вбудована в цілому в природні процеси.

Другий підхід, характерний для сучасної ситуації, заснований на некласичній раціональності. Зі слів фахівців, цей підхід допускає відсутність передумовленої сутності у людини, готової природи, а також відмову від готової моделі поведінки суб'єкта, від готових думкоформ, від передумовленої моделі ієрархії та матриці. На перший план виходить проблема «особистісного будівництва», а разом з нею постає питання про онтологічні межі людини (а відповідно і культури).

Альтернативні антропологічні проєкти представлені «позитивною» і «негативною» антропологією, в рамках яких по-різному визначаються і межі антропокультурного. Реалізуючи субстанціональний (есенціальний) підхід до

людини, позитивну антропологію та культуру розглядали як освоєний і виділений людиною світ, життєвий простір, що апріорі зберігає та оберігає людину. При цьому вважалося, що позитивно-ціннісна сутність людини однозначно зумовлює її здатність створювати культуру. Організуючи свій життєвий світ, людина створює культуру, в якій і завдяки якій її світ створюється. У такому разі межі антропологічного та культурного збігаються.

Традиційні підходи до розуміння сутності людини спиралися на ідею про її статичність, наявність у людині незмінної субстанції, відкриття якої давало ключ до розуміння специфіки людського існування. Однак незабаром стало зрозуміло, що сутність людини визначається факторами, які самою людиною і створюються. У цьому сенсі людина справді є творцем самої себе. В. Табачковський, говорячи про «полісутність» людини, вказує на принципову взаємодоповнюваність всіх наявних і можливих сутнісних визначень людини.

Проблематизація несубстанціального підходу до розуміння людини також відбувається через «прив'язку» її до культури як способу та форми «здійснення», а значить, від- і о-бмежування, окреслення власне людського. Однак при цьому межі антропокультурного стають все більш невизначеними. Культура ототожнюється з багатоманітними та різноманітними (будь-якими) проявами людської сутності. Відносини людини та культури позбавляються однозначності, межі антропологічного та культурного подрібнюються, розмиваються, зникають.

Таким чином, культурна межа має подвійну природу і такі властивості, як стійкість і рухливість. Встановлюючи межі, культура стабілізує смисловий простір людського життя, створюючи ситуацію антропологічної визначеності, заданості способів та шляхів самореалізації людини. Разом з тим, тільки виходячи за межі заданого культурою, людина здатна оновлюватися, хоча при цьому зростає ризик саморуйнування її ціннісно-смислового універсуму. Людина потенційно готова до «розриву» з культурою, до створення ситуації антропокультурної невизначеності, руйнування зв'язку людського та культурного. Але саме тому вона потребує культури – щоб бути самою собою і змінюватися, залишаючись людиною.

У різноманітності антропологічних «проектів» В. Табачковський, посилаючись на Г. Марселя, особливо виділив «людину-мандрівника» – *Homo Viator* – яка здійснює екстравертні та інтровертні подорожі. «Невроз мандрівника» – одна з сутнісних властивостей людини, підкреслює філософ, оскільки різні ситуації, в яких виявляється людина, яка подорожує світом, висвітлюють ті чи інші її сутнісні ознаки. Будь-яка наша повсякденна подорож завжди є ієрархічно організованою. Вона утворює центр і периферію – горизонталь та вертикаль – верхній та нижній світи (фізичні та духовні злети та падіння). В. Табачковський наділяє самоцінністю екстравертну «подорож», оскільки іноді краще віддалитися від когось чи чогось топографічно, ніж співіснувати поблизу. Тільки топографічно віддаляючись, ми перевіряємо себе і прагнемо чогось. Екстравертний шлях є своєрідним заміщенням шляху інтровертного [60].

Осмислюючи постать людини, що подорожує, видається доцільним докладніше зупинитися на тому екзистенційному вимірі мандрівки, який пов'язаний із пошуком та утриманням самототожності в умовах постійної зміни місць, контекстів, культурних оточень. Адже мандрівник, що безперервно переміщується між різними топосами, неминуче постає перед питанням про те, що ж залишається незмінним у ньому самому попри всі ці зміни, що утримує його ідентичність, не дозволяючи їй розпорошитися у множині пережитих ситуацій. Це питання, як видається, є одним із центральних для розуміння антропологічного типу, який ми позначаємо як «людина-навігатор».

Глибоке осмислення цієї проблематики запропонував П. Рікер у своєму дослідженні самості, де він розрізнив два виміри людської тотожності – тотожність як незмінність, сталість того самого (*idem*), і тотожність як вірність собі, як здатність утримувати себе попри зміни (*ipse*) [57]. На думку французького філософа, саме другий тип тотожності, тотожність-самість, а не тотожність-незмінність, є специфічно людським способом утримання ідентичності. Людина зберігає себе не тому, що залишається незмінною, а тому, що здатна, змінюючись, залишатися вірною собі, утримувати тяглість власної історії, власної оповіді про себе.

Особливо цінним для нашої проблематики є те, що рікерівське розрізнення дозволяє по-новому осмислити спосіб існування «людини-навігатора». Навігатор, що безперервно рухається між культурними просторами, зберігає свою ідентичність не за рахунок незмінності, не за рахунок прив'язки до фіксованого місця чи сталого набору ознак, а за рахунок тієї здатності до самоутримання у зміні, яку Рікер позначав як *ipse*-тотожність. Ідентичність навігатора є, таким чином, ідентичністю наративною, оповідною – вона утримується завдяки безперервній роботі осмислення власного шляху, зв'язування пережитих ситуацій у єдину історію самостановлення.

Розгортаючи цю думку, варто зауважити, що рікерівське розуміння самості як *ipse*-тотожності має безпосереднє значення для проблеми культурної межі. Адже якщо ідентичність людини-навігатора утримується не прив'язкою до місця, а наративною роботою самоосмислення, то й культурна межа, що конститує цю ідентичність, постає не як зовнішній географічний кордон, а як внутрішня, смислова лінія, що проводиться самою людиною у процесі оповідної самоідентифікації. Людина-навігатор несе свою культурну межу в собі, у структурі власної самооповіді, а не в зовнішньому просторі, який вона перетинає.

Тим самим звернення до рікерівської концепції самості дозволяє суттєво поглибити розуміння антропологічного типу «людини-навігатора», розкривши той механізм утримання ідентичності, що уможливлює навігаційний спосіб існування на межі. Навігатор постає тут не як істота без коренів, не як безідентичний номад, а як суб'єкт, що утримує свою цілісність через безперервну наративну роботу самоосмислення, через здатність залишатися вірним собі у самій зміні. Ця здатність, як ми покажемо далі, набуває особливого значення в умовах, коли зовнішні, географічні опори ідентичності виявляються зруйнованими або поставленими під сумнів.

Як «істота, що подорожує», людина стикається, принаймні, з двома проблемами екзистенційного характеру – збереження себе та людського в собі, а також пошуку себе, самореалізації, що передбачає вихід за вже виявлене антропокультурне. Тим самим подорож містить можливість виходу на межу, а

мандрівник опиняється перед вибором (часто екзистенційним) - або зупинитися, або просуватися вздовж межі, або перетнути її. У такій ситуації відбувається зсув, зміщення та змішання культурних меж, зовнішніх та внутрішніх.

Класичний світ – це лабіринт, рух у якому здійснюється від краю до центру, до прихованих глибин та таємниць. Некласичний світ – це світ світів, у якому немає центру та периферії, глибини та таємниці. Є події, які трапляються тут-і-тепер, несподівано, швидко та одразу. Межа завжди подієва. І ти проживаєш життя завжди на межі та у межах. Саме існування твоє прикордонне. У класичному світі людина обживає територію з чітко окресленими межами, стійкими орієнтирами. У некласичному світі людина розсуває горизонти, стає навігатором, який прокладає шлях.

Проблема культурної межі не виникає перед людиною, коли культура збігається з її життєвим світом, представляє собою цей світ. У такій ситуації людина «не помічає» меж культури, оскільки вони є природними межами її «Я», дому, країни тощо - освоєного життєвого простору, в якому людина набуває впевненості, почуття захищеності та комфортності. Очевидно, «людині-навігатору» можна протиставити «людину-прикордонника», яка не може не помічати, не зважати на межі антропокультурного, для якої будь-яке їх порушення завжди болісне, а також пов'язане з екзистенційним вибором, виходом у граничне буття. Український філософ Н. Хамітов зазначає, що в екзистенційному плані людське буття по суті є трансцендуванням, подоланням власної обмеженості. Воно постає принципово неоднорідним, у якому є і спокійний перебіг буденності, і занурення у граничні стани. У повсякденному бутті особистісний, унікальний початок виступає лише можливістю, людина розчиняється в масі, стихії безвідповідальності, її свобода замінюється безпекою та стабільністю. Саме у трагічному виході за межі повсякденності зароджується загострено-особистісне, граничне буття людини, яке визначається як екзистенція. «Життя набуває смаку неповторності та значущості, його потаємні глибини відкриваються нам. І в цій відкритості власним глибинам ми відкриваємося світу» [64, с. 168-169].

Звертаючись до постаті «людини-прикордонника», видається доцільним докладніше осмислити той специфічний тип досвіду, що пов'язаний із перебуванням на межі культур, із життям у зоні контакту та переходу. Цей досвід, як показують сучасні антропологічні дослідження межі, має принципово амбівалентний характер: він є водночас і джерелом напруги, тривоги, екзистенційного дискомфорту, і простором особливих можливостей, недоступних людині, що міцно вкорінена в центрі культурного простору. Розуміння цієї амбівалентності, як видається, є ключовим для адекватного осмислення антропологічного типу «людини-прикордонника».

Як наголошують дослідники антропології межі, людина, що живе на межі культур, перебуває в постійному стані підвищеної рефлексивності: вона змушена безперервно співвідносити різні культурні коди, перекладати з однієї культурної мови на іншу, узгоджувати суперечливі вимоги різних культурних світів [173]. Ця підвищена рефлексивність є водночас і тягарем, і даром: тягарем, оскільки вона позбавляє людину тієї безпосередності, тієї само собою зрозумілості культурного існування, що притаманна мешканцеві центру; даром, оскільки вона відкриває людині доступ до особливого, поглибленого розуміння культури як такої, до бачення її умовності, сконструйованості, історичної мінливості.

Особливо важливим для нашого дослідження є те положення, згідно з яким прикордонна людина виявляється носієм особливої компетентності — компетентності культурного посередництва, перекладу, медіації. Живучи на межі, вона набуває здатності розуміти різні культурні світи зсередини, бачити їх не як замкнені, самодостатні цілісності, а як відкриті, проникні, здатні до взаємодії та взаємозбагачення системи. Прикордонна людина постає тут не як жертва культурного розколу, а як майстер культурного синтезу, як той, хто здатен утримувати в собі множинність культурних приналежностей, не розпорошуючись і не втрачаючи цілісності.

Розгортаючи екзистенційний вимір прикордонного існування, варто зауважити, що перебування на межі з особливою гостротою ставить людину перед фундаментальними питаннями власного буття — питаннями про сенс, про

ідентичність, про приналежність. Мешканець центру може все життя прожити, не задумуючись над цими питаннями, приймаючи свою культурну приналежність як само собою зрозумілу даність. Прикордонна людина такої розкоші позбавлена: сама ситуація межового існування змушує її безперервно вирішувати ці питання, безперервно здійснювати акти самовизначення, безперервно проводити й переозначувати межу між «своїм» і «чужим». У цьому сенсі прикордонне існування є існуванням гранично свідомим, гранично відповідальним, гранично екзистенційно навантаженим.

Тим самим звернення до сучасної антропології межі дозволяє суттєво збагатити розуміння антропологічного типу «людини-прикордонника», розкривши як тягар, так і дар прикордонного існування. Прикордонна людина постає тут не як маргінальна, збіднена постать, а як носій особливого, поглибленого культурного досвіду, як майстер культурного посередництва та синтезу. Водночас, як ми наголошували, було б спрощенням ідеалізувати прикордонне існування, забуваючи про той реальний екзистенційний тягар, що з ним пов'язаний. Саме ця двоїстість, ця амбівалентність прикордонного досвіду, як видається, і становить його сутнісну характеристику, що відрізняє «людину-прикордонника» як від безтурботного мешканця центру, так і від безідентичного номада.

Можливо, в людині періодично «прокидається» навігатор, тому що їй потрібно більше, ніж визначеність повсякденності. Як пише Н. Хамітов, граничне буття заперечує повсякденність і разом з нею - безособистісний стан, і одночасно розкриває внутрішню самотність людини, занурює її в стан невизначеності.

Граничне буття є буття-на-межі, буття-на-грані, в якому особистісний початок переходить із можливості в дійсність. У ньому відбувається трагічне народження особистості, оскільки граничне буття заперечує повсякденність і разом з нею – безособовий стан, і розкриває внутрішню самотність людини, занурює її в стан невизначеності. Якщо людина замикається в собі, на неї чекає переживання граничної абсурдності життя. Якщо вдається набути сенсу – вона виходить за межі лише заперечення повсякденності та набуває стану внутрішньої гармонії [64].

Н. Хамітов пов'язує наповнення сенсами зі спрямованістю людини до чогось вищого, що визначається як метаграничне буття. Розвиваючи цю думку в контексті проблеми меж антропокультурного, сформулюємо тезу про те, що подолання трагічності граничного буття можливе, якщо людині вдається парадоксальне поєднання – залишитись у межах антропокультурного та одночасно розширити їх через оновлення сенсів культури.

Складність антропологічної ситуації полягає в тому, що рух «вглиб» і до горизонтів виявляє безліч культурних меж, які парадоксально зникають і з'являються знову, варто лише змінити масштаб «культурної карти». Як зазначають фахівці, у ситуації «культурної дезорієнтації» актуалізується антропокультурний пошук, у якому немає готових орієнтирів, або вони виявилися стертими, забутими, поставленими під питання.

Всупереч усталеному погляду на взаємозалежність і потребу одна в одній, людина і культура можуть розумітися як протилежність і навіть ворожість.

Близьку думку висловлює І. Доннікова, наголошуючи, що в онтологічному плані людина і культура ніколи повністю не збігаються. Розмірковуючи про антропологічну складність, вона відзначає надмірність/недостатність людини та культури стосовно один одного. Людина є творцем і руйнівником культури, оскільки потребує її для самореалізації і виходить за її межі, прагнучи самореалізації. «У культурі завжди є невраховане (невиражене) людське, а в людині – невраховане (невиражене) культурне. Це визначає нестійкість і нелінійність антропологічної складності, яка завжди «схильна» до несподіваних трансформацій, що або призводять до оновлення, або загрожують розпадом» [29, с. 88].

Справді, «виробляючи» людські індивідуальності та спільності, культура одночасно створює умови для їхнього співіснування та співробітництва, функціонуючи як ціннісно-сміслова складність, пропонуючи людині апробований в історії культурний досвід. Вона виявляє потенціал полісутнісної людини, водночас ставлячи людину перед необхідністю «ціннісної» експертизи проявленого людського, узгодження його з уже включеним у досвід культури. Людина, заявляючи про себе в різноманітних актах «самотворення», насправді, не

може бути повністю впевнена в тому, що творене, яке вона являє світу «тут і зараз» є культурним. Статус «культурного» чи «не культурного» прояви людського набувають лише через співвіднесення з іншим «культурним» чи «не культурним». Присвоєння статусу культурного здійснюється завжди заново, вперше, оскільки людина має справу з унікальними (складними) людьми, ситуаціями, об'єктами.

Розгортаючи себе як складність, створюючи культуру як «карту навігації», людина при цьому змушена зберігати і оберігати те, що створила. Слово «прикордонник» має подвійний зміст, позначаючи людину, яка перебуває на межі, і людину, яка охороняє кордон. Пограниччя – це зона, територія, життєвий простір, що потребують особливої уваги, граничної напруги, захисту та подолання «з усіх сил» – для того, щоб рухатися вперед.

У прикордонні як ситуації смислової невизначеності виявляється маргінальна сутність людини.

Осмислюючи онтологію маргінальності та специфіку буття на межі, видається доцільним докладніше зупинитися на тому, як співвідносяться між собою два розглянуті нами антропологічні типи – «людина-навігатор» і «людина-прикордонник» – у їхньому спільному відношенні до феномена маргінальності. Адже обидва ці типи, попри всі відмінності їхніх життєвих стратегій, об'єднані тим, що існують у зоні межі, у просторі підвищеної онтологічної напруги, де звичні визначеності розмиваються, а нові ще не встановилися. Розуміння цього спільного кореня, як видається, дозволяє глибше осмислити саму природу антропологічної складності.

Як показують класичні дослідження маргінальності, зокрема роботи Е. Стоунквіста, маргінальна людина історично сприймалася переважно як трагічна постать – як той, хто, опинившись на перетині культур, не може повноцінно належати жодній з них і тому страждає від внутрішньої роздвоєності, від втрати чітких ідентифікаційних опор [160]. Така інтерпретація маргінальності, що довгий час домінувала в соціальних науках, ґрунтувалася на припущенні про те, що нормою є міцна, однозначна культурна приналежність, а будь-яке відхилення від цієї норми є патологією, дефіцитом, джерелом страждання.

Однак, як ми вже зауважували, сучасне осмислення маргінальності дедалі більше відходить від цієї однобічно негативної її оцінки. У роботах, присвячених процесам у пограничних зонах, зокрема в дослідженнях Б. Паркера, маргінальна позиція переосмислюється не як стан страждання, а як стан особливої продуктивності, як та позиція, з якої найкраще видно складність та множинність культурного простору [143]. Маргінальна людина, людина пограниччя, постає тут не як збіднена, дефіцитарна істота, а як носій особливого досвіду, що відкриває їй доступ до тих можливостей культурної творчості, які закриті для людини, міцно вкоріненої в центрі.

Розгортаючи це переосмислення, варто підкреслити, що і «людина-навігатор», і «людина-прикордонник» є, по суті, двома різними способами продуктивного освоєння маргінальної позиції. Навігатор освоює маргінальність через рух, через активне переміщення між культурними просторами, через перетворення межі на простір вільної навігації; прикордонник освоює її через утримання, через охорону та оберігання межі, через перетворення прикордоння на простір пильної, відповідальної присутності. Обидві ці стратегії, попри їхню протилежність, є стратегіями продуктивними, такими, що перетворюють маргінальність із дефіциту на ресурс, із джерела страждання на джерело творчості.

Тим самим осмислення співвідношення «людини-навігатора» і «людини-прикордонника» в їхньому спільному відношенні до маргінальності дозволяє побачити, що антропологічна складність розгортається саме в напрузі між цими двома стратегіями межового існування. Жодна з них, узята окремо, не вичерпує всієї повноти людського буття на межі: навігатор без прикордонника ризикує втратити опори, розчинитися в безмежжі, тоді як прикордонник без навігатора ризикує закостеніти, замкнутися в обороні. Лише в діалозі, у взаємодоповненні цих двох типів, як ми покажемо далі, і виникає та повнота антропокультурного буття, що становить, на наш погляд, сутність людського існування на межі культур.

Межа, таким чином, стає «комплексом смислів». Вона - і топологічна структура, і динамічний процес (перехід через межі/кордон), і зміна онтологічного статусу, і місце події, і сама подія (перетин межі/кордону). Межа тягне, притягує і

водночас, відштовхує і лякає. Людина може помічати межу, нехтувати нею, не визнавати відмінності. Їй властиве перебування на межі та по той бік межі. Перетин межі наповнюється різними значеннями - це може бути подвиг (як подолання, вихід на новий рубіж, розвиток) та злочин (порушення кордону).

Антропологічна складність виникає в діалозі «людини навігатора» і «людини прикордонника», незважаючи на те, що вони рухаються різними життєвими програмами та цілями.

Діалог «людини навігатора» та «людини прикордонника» породжує антропологічну складність, в якій поєднуються їхні життєві програми та цілі. І для одного, і для іншого «точкою відліку», глибоким смисловим центром, що постійно розширюється, є культура [51]. Антропологічне розгортається в культурному та завдяки культурному, а культура – в людині та через людину. Тим самим антропокультурний пошук, що передбачає вихід за межі культури, в той же час означає орієнтацію на культуру, яка утримує людину у своїх межах, а, отже, від саморуйнування.

Межі культури виникають у діалозі «людини навігатора» та «людини прикордонника». Людина, що визначає межі культури і людського шляхом порівнювання особистісних і загальнолюдських смислів, що діє в ситуації «тут і зараз» і усвідомлює причетність історії, що встановлює межі в середині себе нелюдському в собі, стає «культурним хронотопом», своєю присутністю та діяльністю не тільки виробляючим, але й організуючим соціальну складність, що наповнює її людинотворчими смислами.

2.4. Культурна межа в українському досвіді: ідентичність, переміщення, деколонізація

Розгорнуті у попередніх підрозділах цього розділу теоретичні положення про культурну межу як межу-хронотоп, про антропологічну складність та про взаємозумовленість буття людини й культури вимагають, як видається, переходу від загального плану аналізу до конкретно-історичного. Ця потреба зумовлена не лише міркуваннями методологічної повноти, але й самою природою предмета:

культурна межа, попри її абстрактно-онтологічний статус, ніколи не існує «взагалі», а завжди розгортається у певному просторово-часовому контексті, в межах конкретного соціокультурного досвіду. Концепт хронотопу, що його ми використовуємо, передбачає саме таку «прив'язаність» межі до місця та часу її проживання.

Український контекст у цьому сенсі видається не випадково обраним прикладом, а особливо показовим, навіть парадигмальним кейсом. Україна як соціокультурний простір протягом усієї своєї історії перебуває у стані, який ми, спираючись на термінологію розглянутої вище парадигми складності, могли б назвати «балансуванням на краю хаосу» – у стані рухливих, проникних, але одночасно й глибинно структуруючих культурних меж. Період останніх десятиліть, особливо після 2014 та 2022 років, надає цьому стану драматичної загостреності, що відкриває простір для філософської рефлексії проблеми меж у її екзистенційному та антропологічному вимірі. На нашу думку, саме український досвід дає змогу побачити, як абстрактний концепт «межа-хронотоп» втілюється у живій тканині соціокультурної реальності, як він «працює» – чи, точніше, як він себе виявляє у переломні історичні моменти.

Цей підрозділ присвячено аналізу трьох взаємопов'язаних аспектів української проблематики культурної межі: по-перше, специфіки України як цивілізаційного перехрестя, в якому історично співіснували й конфліктували різні культурні топології; по-друге, феномена переміщення – внутрішньо переміщених осіб та біженців – як кейсу, у якому межа-хронотоп виявляє свій антропологічний вимір; по-третє, процесів деколонізації культурного простору як форми внутрішнього перевизначення меж, що ілюструє розкритий нами в підрозділі 2.2 принцип рекурсивної петлі у взаємодії людини й культури.

Звертаючись до першого з названих аспектів, зазначимо, що поняття цивілізаційного перехрестя стосовно України не є метафорою чи риторичною фігурою – воно має цілком конкретне історико-філософське та соціокультурне наповнення. Українська культурна топологія від самого початку формувалася як простір накладання і взаємопроникнення кількох цивілізаційних меж – між осілими

й кочовими цивілізаціями, між візантійським та латинським християнським світом, між Степом і Лісом, між імперським та автономно-республіканським політичним устроєм. Кожна з цих меж лишала свій відбиток на смисловій структурі українського культурного простору, утворюючи те, що дослідники соціокультурної реальності України характеризують як «розламний», поліфонічний характер вітчизняної ідентичності [59].

У термінах розробленого нами в попередніх підрозділах підходу, українська культурна реальність є зразковим прикладом того, що Е. Морен називав «складним зі складним»: тут не один центр і його периферія, а множинність взаємодіючих центрів та периферій, що утворюють складну мережеву топологію. Видається доцільним зауважити: ця топологія не зводиться до географічного виміру, хоча й включає його. Вона є передусім топологією смислів, цінностей, символічних кодів, що історично нашаровувались один на одного, утворюючи специфічний український хронотоп.

Аналізуючи аналогічну ситуацію у французькому контексті, Ф. Бродель вказував, що «ідентичність Франції» постає як «довга тривалість» взаємодії простору й історії, як результат накопичення культурних меж у часі [19]. Однак, як зазначають дослідники українського феномена пограниччя, у нашому випадку йдеться не стільки про накопичення, скільки про накладання меж – про їхнє перехрещення в одному соціокультурному просторі, що породжує особливу, мультишарову смислову конфігурацію [45]. Така конфігурація відповідає тому, що в першому розділі ми визначили як мережеву топологію з властивостями емерджентності та фрактальності: межі не просто співіснують, вони взаємно породжують одна одну, утворюючи нові «вузли» культурного буття.

Важливо підкреслити антропологічний вимір цього процесу. Полісутнісність людини, про яку писав В. Табачковський [60], у контексті українського досвіду набуває додаткового виміру – виміру межевого існування між культурними топосами. Український суб'єкт історично формувався як суб'єкт, що змушений був постійно здійснювати акти культурного самовизначення в умовах множинних і рухливих меж, постійно перебуваючи в ситуації того, що

феноменологічна та екзистенційна філософія називала «прикордонною ситуацією». Це знаходить вираз і в характерній для української культури темі «свого» й «чужого», ретельно розглянутій Л. Тарнашинською: дослідниця показує, що питання культурно-національної ідентичності в Україні завжди було питанням визначення меж взаємопроникнення між власним і чужим, причому ці межі ніколи не мали жорсткого, фіксованого характеру [61].

Слід зазначити, що такі межі мають подвійну природу: з одного боку, вони слугують захисною оболонкою культурної ідентичності, з іншого ж – виявляються каналами її трансформації та оновлення. Цю діалектичну подвійність добре фіксує дослідник пограниччя, коли йдеться про феномен, в якому одночасно здійснюються процеси розрізнення й комунікації, відмежування й обміну. У застосуванні до українського матеріалу це означає, що культурна межа тут ніколи не була просто «стіною»; вона завжди була водночас і фронтиром, і мостом, і місцем перехоплення, і місцем формування нового. Така властивість, як ми показали, є загальною характеристикою межі як феномена соціальної складності, проте в українському досвіді вона проявляється з особливою рельєфністю.

З огляду на сказане, видається доцільним розглядати Україну в категоріях, які пропонуються в межах сучасних *border studies*, зокрема в роботах Б. Дж. Паркера про процеси у пограничних зонах [143] та в інтегральному дослідженні Д. Васт-Вальтер [170]. У термінології цих авторів пограниччя постає як зона емерджентності – простір, у якому виникають нові культурні форми, які не зводяться до простого змішування культур, що зустрічаються в цій зоні. Український випадок ілюструє це положення з особливою наочністю: ані «російське», ані «польське», ані «австрійське» культурні впливи не пояснюють української культурної самобутності – остання виникає саме як емерджентна якість на перетині цих впливів, як специфічна «хронотопічна конфігурація», що утримує себе у власному темпосвіті.

Не можна не згадати у цьому контексті й концепцію Е. Вульфа про «Європу та народи без історії», в якій автор показує, як саме периферійні, прикордонні спільноти, нібито виключені з «великої історії», насправді є тими місцями, де

відбуваються найбільш значущі процеси культурної трансформації [175]. Українська культурна історія, як видається, добре ілюструє цю тезу: тривалий час перебуваючи на периферії великих імперських наративів, українська культура зберігала й розвивала такі форми соціокультурної самоорганізації, що нині виявляються в центрі європейської уваги – саме як приклад того, як спільнота утримує свою смислову цілісність на межі.

Другий важливий аспект, до якого ми переходимо, стосується конструювання культурної ідентичності в умовах перехрещення меж – і тут особливе значення має питання про те, як українська культурна межа функціонує не лише в горизонтальному, географічному, але й у вертикальному, темпоральному вимірі.

Як було показано в підрозділах 2.1 і 2.2, культурна межа є межею-хронотопом, тобто вона завжди має не лише просторовий, але й часовий характер. Більше того, у мережевих топологіях, як ми зазначали, актуалізуються саме часові, а не просторові розрізнення. У контексті української ідентичності це твердження має особливу вагу. Формування сучасної української ідентичності відбувається не як «закріплення» певного готового набору ознак, а як активна робота з часом – з пам'яттю, з історичною спадщиною, з образом майбутнього. Це є робота з власним хронотопом, з тим темпосвітом, який утримує цілісність української культури.

Артеменко в своїй ґрунтовній роботі «Топологія Я в мережевих структурах соціуму» [5] показує, що сучасний суб'єкт існує не як точка в просторі, а як специфічна мережева конфігурація, як «вузол» у системі комунікацій. Якщо перенести цей аналіз на колективний рівень, на рівень української національної спільноти, ми побачимо, що українська ідентичність – це теж не «річ», не сукупність атрибутів, а саме така мережева конфігурація, яка утримується завдяки постійно відтворюваним актам смислопокладання, спрямованим на власне минуле та власне майбутнє. Ідентичність тут – процес, а не стан; це безперервне самотворення спільноти у часі.

На думку І. Доннікової, культурогенна природа соціальної самоорганізації полягає саме в тому, що культура «вибудовує» соціальну реальність через

активність людини як носія смислів [30; 27]. Стосовно української ситуації це означає, що культурна межа конститується не зовнішнім чинником – державним кордоном, географією, чи навіть мовою як такою – а внутрішнім зусиллям суб'єкта, який утримує цю межу як межу власного смислового світу. Звідси випливає важливий теоретичний наслідок: коли межа смислова, а не виключно зовнішня, її переміщення в просторі (наприклад, унаслідок воєнних дій) не означає її зникнення. Навпаки, смислова межа може утримуватись і за умов, коли межа фізична розмита або змінена. Ця обставина, на наш погляд, проливає світло на низку феноменів сучасного українського досвіду – зокрема на феномен культурного спротиву та культурної стійкості в умовах окупації.

У зв'язку з цим набуває нового звучання класичне дослідження Е. Стоунквіста про «маргінальну людину» [160]. Стоунквіст описував маргінальну людину як того, хто опинився на перетині двох культур і страждає від нездатності повноцінно інтегруватись у жодну з них. Однак у новому контексті – контексті свідомо здійснюваного культурного самовизначення в умовах перехрещення меж – та сама позиція може бути переосмислена не як стан страждання, а як стан продуктивної емерджентності. Український суб'єкт, що історично перебував у позиції культурної маргінальності щодо різних імперських центрів, виявляється сьогодні в позиції, з якої видніше складність і множинність культурного простору як такого. Маргінальність із дефіциту перетворюється на ресурс – на здатність до того, що в попередніх підрозділах ми назвали навігаційним, а не оборонним, способом існування на межі.

Розгорнуті в попередньому фрагменті положення про український варіант культурної маргінальності природним чином підводять нас до другого важливого виміру проблеми, а саме до питання про хронотоп переміщення як феномен, у якому культурна межа виявляє себе з особливою повнотою.

Феномен внутрішньо переміщених осіб, а також зовнішнього біженства, що набув в українській реальності масового характеру після 2014 року, а особливо після 2022-го, не є просто соціальною чи демографічною проблемою. У контексті розробленої нами теоретичної рамки він постає як специфічний антропологічний

кейс, у якому межа-хронотоп проявляє свою смислотвірну потужність. Переміщена людина за визначенням опиняється у стані порушеного хронотопу: її простір змінився, її час розколовся на «до» і «після», причому це «після» не має ще усталеної темпоральної структури, воно перебуває у стадії формування. У термінах класичного антропологічного аналізу, такому, як його здійснив Стоунквіст, ми мали б справу із класичним випадком маргінальної людини, що страждає від втрати ідентифікаційних опор [160]. Однак, як ми зауважили вище, маргінальна позиція має не лише негативний, а й продуктивний потенціал, тож аналіз слід будувати уважніше.

Слід зазначити, що в українських філософсько-антропологічних дослідженнях проблема меж людського буття детально опрацьована Є. Андросом, який характеризує антропокультурне як таке, що містить позитивні й негативні виміри одночасно [1]. Бівалентність людського єства, на яку звертає увагу автор, виявляється з особливою рельєфністю саме у прикордонних, переломних ситуаціях. Переміщення є саме такою ситуацією: воно одночасно деструктивне (у плані руйнування звичних форм життя) і конструктивне (у плані вимушеного, але неминучого пошуку нових смислових опор). Філософське осмислення цієї бівалентності, як видається, повинно становити одну зі складових сучасної української філософської антропології [2; 64].

Слід зазначити, що осмислення українського досвіду переміщення та межового існування не може бути відірваним від тієї фундаментальної обставини, що цей досвід породжений війною – подією, яка сама по собі є граничним випробуванням культурних та антропологічних меж. Сучасна українська філософія активно звертається до осмислення війни як виклику універсальній етиці, як ситуації, в якій усталені моральні засади піддаються найсуворішому випробуванню.

Як зазначає Є. Бистрицький, війна ставить під сумнів саму можливість універсальної етики, оголюючи межу між «своїми» та «чужими» з такою гостротою, яка в мирний час залишається прихованою [12]. У термінах нашого дослідження це означає, що війна є тією граничною ситуацією, в якій культурна межа з потенційної,

латентної перетворюється на актуальну, проживану з усією екзистенційною напругою.

Розгортаючи цю думку, варто звернутися до філософського осмислення проблеми справедливого миру, що набуває особливої актуальності в українському контексті. Як наголошує С. Йосипенко, питання про перехід від справедливої війни до справедливого миру передбачає складну роботу визначення моральних засад та меж компромісів, припустимих у ситуації збройного протистояння [40]. Ця проблематика безпосередньо стосується нашого аналізу культурної межі, оскільки питання миру є водночас питанням про те, як можливе співіснування різних культурних світів після того, як між ними пролягла межа війни. Філософське осмислення миру постає тут не як абстрактна етична спекуляція, а як нагальна потреба осмислення умов відновлення зруйнованих культурних зв'язків.

Особливо важливим для нашого дослідження є те, що осмислення українського досвіду вимагає звернення до проблематики історичної свідомості, історичного досвіду та його інтерпретації. Як показує Р. Зимовець, проблема історичного досвіду, що розроблялася в герменевтичній традиції, передбачає складне співвідношення між безпосереднім переживанням історичної події та її подальшою інтерпретацією, осмисленням, вписуванням у наратив [39]. Це положення має безпосереднє значення для розуміння того, як формується українська ідентичність в умовах війни: переломні історичні події не просто переживаються, а й безперервно осмислюються, інтерпретуються, перетворюються на елемент колективної історичної свідомості, на той смисловий ресурс, з якого вибудовується культурна межа спільноти.

Слід підкреслити, що осмислення українського досвіду нерозривно пов'язане з рефлексією над самою традицією української філософії, над її історією та самобутністю. Як наголошує С. Йосипенко, дослідження історіографії української філософії є важливою складовою сучасного українського філософського самоосмислення, оскільки воно дозволяє побачити українську філософську традицію не як периферійне відгалуження чужих традицій, а як самостійне явище зі своєю внутрішньою логікою розвитку [41]. Ця робота

історико-філософського самоосмислення є, по суті, однією з форм тієї деколонізаційної роботи, про яку йтиметься далі: повертаючи собі власну філософську традицію, українська культура утверджує себе як суб'єкт, а не об'єкт історії думки.

Тим самим звернення до сучасної української філософської рефлексії над війною, миром, історичним досвідом та власною інтелектуальною традицією дозволяє суттєво поглибити наш аналіз українського досвіду культурної межі. Ці філософські розвідки засвідчують, що осмислення культурної межі в українському контексті не може бути суто академічною, відстороненою вправою, а неминуче набуває екзистенційного, етичного та політичного виміру. Культурна межа постає тут не як нейтральний об'єкт теоретичного аналізу, а як простір, у якому розгортається боротьба за саме існування спільноти, за її право бути суб'єктом власної історії та власної культури.

Т. Лютий у дослідженні маргінальності в людському бутті розгортає тезу про те, що маргінальне є не периферійним, а навпаки, конститутивним для антропологічної реальності [53]. Це положення набуває особливої ваги в контексті українського досвіду переміщення, де маргінальне постає не як виняток, а як масовий статус мільйонів людей. На нашу думку, саме цей факт переводить проблему з площини індивідуальної психології у площину соціально-філософського аналізу: коли маргінальність стає масовою, вона перестає бути позицією окремого «прикордонника» і перетворюється на колективний хронотоп, на специфічну темпоральну топологію цілої спільноти.

Аналіз цієї колективної темпоральної топології потребує звернення до теорії плинної модерності, розгорнутої З. Бауманом. У його концепції плинність соціальних структур виступає як основна характеристика сучасного суспільства, де колишні «тверді» інституції втрачають свою стабільність і поступаються місцем мінливим, рухливим конфігураціям [74]. Глобалізаційні процеси, як показує той же автор, ще більше підсилюють цю плинність, перетворюючи усталені культурні межі на проникні, тимчасові, ситуативні [9]. Однак український кейс додає до цього аналізу важливий нюанс: плинність тут є не наслідком повільної ерозії «твердих»

структур, а результатом раптового, силового, екзистенційно нав'язаного зрушення. Це плинність не як стиль життя, а як наслідок історичної катастрофи.

Видається доцільним зазначити, що бауманівське поняття плинної модерності, попри свою евристичну цінність, потребує в українському контексті певної корекції. Якщо для західного спостерігача плинність є результатом тривалого, поступового процесу, то для українського вона радше є результатом вибухоподібного, дискретного переходу. Така корекція, на наш погляд, важлива методологічно: вона показує, що один і той самий концепт у різних соціокультурних контекстах може мати різну темпоральну логіку. Це підтверджує загальну тезу нашого дослідження про те, що культурна межа є межею-хронотопом, тобто завжди прив'язана до конкретного часу і місця її функціонування.

Конкретний антропологічний тип, що формується в умовах переміщення, можна описати через звернення до розглянутих у підрозділі 2.3 категорій «людини-навігатора» і «людини-прикордонника». Переміщена людина поєднує риси обох цих типів: вона навігує між культурними просторами і одночасно проживає на межі. Однак, як зазначав В. Табачковський, полісутнісність homo завжди передбачає більше, ніж просте поєднання готових ідентифікаційних позицій [60]. Переміщена людина не просто переміщується між позиціями: вона породжує нову позицію, нову культурну ідентичність, яка не вкладається у попередні рамки. Це породження є, у термінах парадигми складності, проявом емерджентності у самій антропологічній структурі.

Слід підкреслити, що у феномені переміщення оголюється одна з фундаментальних властивостей культурної межі: її здатність до релокації разом із суб'єктом. Якщо межа є просто географічним фактом, вона зникає, коли людина перетинає її. Але якщо межа є межею-хронотопом, тобто смисловим утворенням, що конституюється активністю самої людини, тоді вона переміщується разом з людиною. Українська переміщена особа несе свою культурну межу із собою: вона несе її в мовній практиці, у способах організації побуту, у спогадах, у формах комунікації, у відносинах до простору й часу. Ця обставина пояснює, чому масове переміщення українців, навіть за умов інтеграції у нові соціуми, не призводить до

простого «розчинення» у культурах прийому, а породжує нові, гібридні форми української ідентичності за кордоном.

На думку фахівців, що досліджують сучасний український соціум, переломний характер останнього десятиліття зумовив виникнення нових форм солідарності та ідентичності, що формуються не за територіальним, а за смисловим принципом [59]. Ця обставина повністю узгоджується з нашим визначенням культурної межі як смислового, а не зовнішньо-фізичного утворення. У мережевих топологіях, як зазначав Б. Латур, об'єкти існують не у фіксованих місцях, а у конфігурації зв'язків, що їх з'єднують [123]. Переміщена українська спільнота за кордоном демонструє саме таку мережеву структуру: вона існує не як «українці у Польщі», «українці у Німеччині», а як єдина мережа смислів і комунікацій, що утримує себе попри географічну дисперсію.

Важливо звернути увагу й на темпоральний вимір переміщення. Як показано у попередніх підрозділах, культурна межа є межею-хронотопом, тобто має не лише просторове, а й часове наповнення. Переміщена людина опиняється у специфічному темпорному стані, який можна було б назвати «розколотим часом»: її минуле залишилось у місці, з якого вона переміщена, її майбутнє ще не сформувалось у новому місці, а її теперішнє розпинається між двома полюсами. У такій ситуації час перестає бути континуальним і набуває переривчастого, фрагментарного характеру. Антропологічна стійкість суб'єкта в цих умовах залежить від його здатності утримати власний смисловий темпосвіт, попри зовнішню фрагментацію.

Ця здатність до утримання темпосвіту, у термінології І. Доннікової, є проявом культурогенної природи соціальної самоорганізації [30]. Культура виявляється тим механізмом, що дозволяє людині залишатись цілісною навіть в умовах травматичного зрушення. У зв'язку з цим набуває особливого значення феномен української культурної активності у середовищі переміщених осіб: численні культурні ініціативи, що формуються у середовищі ВПО та біженців, є не просто способом «зберегти традицію», а формою активної самоорганізації смислової реальності, тобто способом утримати власну культурну межу у нових

умовах. Це є ілюстрацією до загальної тези про культурну межу як форму самоорганізації соціальної складності.

Розгорнуті вище теоретичні положення про переміщення як хронотопічний феномен знаходять суттєве підтвердження та конкретизацію в сучасних емпіричних дослідженнях досвіду переміщених українців, кількість яких помітно зросла після подій 2022 року. Ці дослідження, що ведуться нині в межах міжнародної міграційної та соціологічної науки, дають багатий матеріал для філософської рефлексії, дозволяючи побачити, як абстрактні концепти межі-хронотопу та антропологічної складності втілюються у конкретному живому досвіді мільйонів людей. Видається доцільним залучити цей матеріал до нашого аналізу, оскільки він надає теоретичним побудовам необхідної емпіричної наповненості.

Особливо цінними в цьому контексті є дослідження, що звертаються до поняття лімінальності для опису досвіду переміщених українців. Як показано в сучасних роботах, присвячених цій проблематиці, переміщені українці опиняються в стані тривалої лімінальності – у проміжному, пороговому стані, коли попередня структура життя вже зруйнована, а нова ще не склалася [99]. Цей стан, що в термінах нашого дослідження відповідає поняттю порушеного хронотопу, переживається як специфічна форма «зависання» між світами, як перебування в часовому й просторовому проміжку, що не має чіткої структури. Прикметно, що дослідники наголошують на тілесному, втіленому характері цього досвіду лімінальності: переміщення переживається не лише як зміна юридичного статусу чи географічного місця, але як глибинна трансформація самого способу буття-у-світі.

Дослідження мобільності переміщених українців виявляють складну діалектику прагнень та можливостей, що визначає їхні життєві траєкторії. Як показують ці роботи, рішення про переміщення чи залишення, про повернення чи інтеграцію в новому місці ухвалюються в умовах глибокої невизначеності, під впливом численних, часто суперечливих чинників [117]. При цьому виявляється, що переміщені особи не є пасивними об'єктами зовнішніх обставин, а постають як

активні суб'єкти, що здійснюють складну роботу осмислення своєї ситуації, зважування можливостей, вибудовування життєвих стратегій. Ця суб'єктна активність переміщених осіб цілком узгоджується з нашим розумінням людини як активного конституента власної культурної межі, що несе її із собою в самому способі осмислення свого досвіду.

Окремий вимір проблеми розкривають дослідження досвіду вимушеної міграції, що наголошують на труднощах прибуття та облаштування в новому соціокультурному середовищі [146]. Як показують ці роботи, інтеграція переміщених осіб у приймаюче суспільство є не одномоментним актом, а тривалим, складним процесом переозначення ідентичності, в якому людина змушена узгоджувати свою попередню культурну приналежність із вимогами нового оточення. Особливо гостро ця проблема постає для жінок-біженок, досвід яких, як засвідчують спеціальні дослідження, позначений специфічними формами невизнання, неадекватного сприйняття, символічного применшення [149]. Ці спостереження надають конкретного, людського виміру тій абстрактній тезі про переміщення як зону екзистенційної напруги, що ми розгорнули вище.

Слід підкреслити, що сукупність цих емпіричних досліджень переконливо засвідчує продуктивність запропонованого нами теоретичного підходу до переміщення як хронотопічного феномена. Як показують дослідження процесу ухвалення рішень про переміщення, навіть у ситуації крайньої невизначеності та загрози люди прагнуть утримати певну тяглість власного смислового світу, певну зв'язність між «до» і «після» [164]. Це прагнення утримати смислову цілісність попри руйнування зовнішніх опор і є, в термінах нашого дослідження, проявом тієї здатності людини нести культурну межу із собою, що відрізняє межу-хронотоп від суто географічного кордону. Тим самим емпіричний матеріал не лише ілюструє, але й підтверджує наше теоретичне положення про смислову, а не зовнішньо-фізичну природу культурної межі.

Третій аспект, до розгляду якого ми переходимо, стосується процесів деколонізації культурного простору, що в українській реальності набули останнім часом особливої інтенсивності та теоретичної значущості.

Деколонізація у тому її значенні, яке є релевантним для нашого дослідження, не зводиться до зміни географічних чи політичних меж. Вона стосується внутрішнього перевизначення смислових меж культурного простору, тобто є саме тим процесом, що відповідає принципові рекурсивної петлі у взаємодії людини і культури, розглянутому в підрозділі 2.2. Як ми зазначали, людина створює культуру, яка створює людину; у деколонізаційному процесі цей рекурсивний рух актуалізується з особливою силою: переосмислюючи культурну спадщину, спільнота переосмислює саму себе, а переосмислюючи саму себе, вона змінює культурну реальність, у якій живе.

Концепт деколонізації, що його активно використовують сучасні гуманітарні студії, спочатку формувався у контексті аналізу постколоніальних суспільств Азії та Африки, однак у застосуванні до східноєвропейських, зокрема українських реалій, він набуває особливих рис. На думку Л. Тарнашинської, проблема культурної ідентичності в Україні має свою специфіку, що пов'язана зі складною історією взаємодії «свого» і «чужого» у культурному просторі, з тривалим перебуванням у складі імперських утворень, з боротьбою за культурне самовизначення в умовах асиметричних відносин [61]. У термінах нашого дослідження це означає, що культурна межа в українському просторі історично була межею не самотійно встановленою, а нав'язаною ззовні, що ускладнює її автентичне переживання як власної.

Деколонізаційний процес у цьому контексті можна розглядати як активне перевизначення культурної межі зсередини, як рух від нав'язаних меж до меж власних, самотійно встановлених і смислово обґрунтованих. Ця робота, як видається, є саме тим, що в нашому термінологічному апараті відповідає принципові авто-еко-організації: спільнота самотійно конститує власне культурне докільля, водночас змінюючись разом з ним. Робота Е. Вульфа про «народи без історії» [175], згадана нами вище, у цьому ракурсі набуває додаткового значення: автор показує, що історична маргіналізація певних спільнот часто супроводжується витісненням їх з активної позиції суб'єкта історії;

деколонізаційний процес є рухом протилежного спрямування, рухом повернення спільноти у позицію суб'єкта власної історичної самоорганізації.

Глобалізаційні процеси, аналіз яких розгорнутий у роботах М. Кастельса, формують особливий контекст для українського деколонізаційного руху [88; 87]. З одного боку, глобалізація створює умови для розмивання усталених національно-культурних меж, що могло б видатись несумісним з деколонізаційною роботою укріплення власної ідентичності. З іншого ж, як показує Р. Робертсон у концепції глокалізації, глобальне і локальне не є взаємовиключними процесами; вони взаємно зумовлюють одне одного, причому укріплення локального часто є відповіддю на глобальну однорідність, а укріплення глобальних зв'язків часто посилюється через локальну активність [148]. Український деколонізаційний процес добре ілюструє цю діалектику: він спрямований на ствердження власної культурної самобутності, але здійснюється у глобальному комунікаційному просторі і черпає ресурси з глобальних теоретичних рамок постколоніальних студій.

У зв'язку з цим набуває важливості теза про те, що культурна межа в умовах глокалізованого світу втрачає характер виключно національно-державного утворення і набуває рис мережевого, мультицентричного феномена. Як зазначає О. Кузь, репрезентація суб'єктності у постсучасності здійснюється через множинні, гнучкі форми ідентифікації, що не зводяться до одиничного національного або культурного самовизначення [49]. Українська постсучасна суб'єктність, на наш погляд, прекрасно ілюструє цю тезу: вона може бути одночасно національно-українською, європейською, глобальною, локально-регіональною, і всі ці виміри утримуються у єдиній смисловій конфігурації без взаємного виключення.

Слід зазначити, що такий тип ідентичності відповідає тому, що в попередніх підрозділах ми позначили як «людина-навігатор»: суб'єкт, який не прив'язаний до єдиної фіксованої позиції, але активно навігує між різними смисловими топосами, утримуючи свою цілісність через активність самонавігації. Однак, як ми наголошували раніше, навігаційна ідентичність потребує точок опори, і саме культурні межі, активно встановлювані суб'єктом, виконують роль цих опор.

Деколонізаційний процес, у такому розумінні, є роботою з активного встановлення власних опорних меж, без яких навігація перетворюється на безцільне блукання.

Видається доцільним зауважити, що такий теоретичний погляд відкриває нову інтерпретацію деколонізації, відмінну від звичних схем «звільнення від» зовнішнього панування. У парадигмі складності деколонізація постає не як проста заміна одного центру іншим, а як трансформація самої топології культурного простору, як перехід від ієрархічної до мережевої структури, як зміна способу організації смислів. У цьому розумінні деколонізація є фундаментальною онтологічною роботою, що зачіпає саму архітектуру культурної реальності.

Продемонстрована у попередніх розділах теза про культурну межу як феномен самоорганізації соціальної складності знаходить у деколонізаційному процесі своє практичне підтвердження. Деколонізація, як форма свідомого культурного самоконституювання, є саме тим типом активності, в якому культурна межа постає не як даність, а як результат смислопороджувальної роботи суб'єкта. На нашу думку, саме у цьому ракурсі український досвід виявляє свою теоретичну значущість для філософії культури загалом: він є живим, проблемно загостреним прикладом того, як культурна межа конститується у складній взаємодії історичного, антропологічного, і соціально-онтологічного вимірів.

Видається доцільним розглянути український досвід переміщення в ширшому контексті сучасних теорій міграції та глобальної мобільності, оскільки таке зіставлення дозволяє побачити в українському кейсі як його унікальні риси, так і прояви загальніших закономірностей. Сучасна міграційна наука, що інтенсивно розвивається протягом останніх десятиліть, виробила розгалужений концептуальний апарат для осмислення процесів переміщення населення, і залучення цього апарату, як видається, може суттєво збагатити наш аналіз української проблематики культурної межі.

Як наголошують сучасні дослідники, міграція є невід'ємною складовою процесів глобалізації, нерозривно пов'язаною з розвитком світового постіндустріального суспільства [73]. У цьому контексті переміщення постає не як аномалія, не як відхилення від норми осілого існування, а як одна з

фундаментальних характеристик сучасного світу, в якому мобільність стає дедалі більш визначальною рисою людського буття. Український досвід масового переміщення, попри його вимушений, катастрофічний характер, вписується, таким чином, у ширшу картину глобальної мобільності, набуваючи водночас своєї специфіки, зумовленої воєнними обставинами.

Особливо плідним для нашого аналізу є те переосмислення природи міграції, що його запропонували сучасні дослідники, які наголошують на хибності поширених уявлень про міграцію як про однонаправлений, лінійний процес переселення з однієї країни до іншої [93]. Як показують ці дослідження, реальні міграційні процеси мають набагато складніший, нелінійний, мережевий характер: вони передбачають численні переміщення, повернення, циркуляцію, утворення транснаціональних мереж, що поєднують країни походження та призначення. Це розуміння міграції як складного мережевого процесу цілком узгоджується з нашим уявленням про переміщену спільноту як про мережеву структуру, що утримує свою смислову цілісність попри географічну дисперсію.

Розгортаючи цю думку, варто звернутися до сучасних узагальнювальних праць, що розглядають міграцію в контексті глобалізаційних процесів та наголошують на її глибокому впливі на трансформацію культурних ідентичностей [169]. Як показують ці дослідження, сучасна міграція породжує нові, гібридні форми ідентичності, що не вкладаються в традиційні рамки національно-державної приналежності, а утворюють складні, багат шарові конфігурації. Українська переміщена спільнота, що формує за кордоном нові, гібридні форми української ідентичності, поєднуючи прив'язку до батьківщини з інтеграцією в приймаючі суспільства, є яскравим прикладом цього загального процесу формування транснаціональних, мережевих ідентичностей.

Слід зазначити, що осмислення міграції в сучасній науці дедалі більше виходить за межі суто соціологічного чи демографічного аналізу, набуваючи виразного етичного виміру. Як наголошують дослідники етики міграції, переміщення ставить перед сучасним суспільством фундаментальні питання про гостинність, про відповідальність, про права людини в ситуації вимушеного

переселення [67]. Ці питання набувають особливої гостроти в контексті українського досвіду, де масове переміщення стало наслідком прямої воєнної агресії. Філософське осмислення українського досвіду переміщення, як видається, не може оминати цього етичного виміру, що пов'язує проблематику культурної межі з проблематикою гостинності, визнання та відповідальності за Іншого – тих категорій, що, як ми бачили, є центральними для антропології межі.

Видається доцільним розглянути український деколонізаційний досвід у зв'язку з тими ціннісними та світоглядними засадами, на які він спирається і які водночас сам утверджує. Однією з таких фундаментальних засад є принцип людиноцентризму, що посідає чільне місце в сучасній українській філософській та освітній думці. Як наголошує В. Кремень, людиноцентризм передбачає утвердження людини, її гідності, свободи та розвитку як найвищої цінності, навколо якої має вибудовуватися вся система суспільних відносин [47]. У контексті нашого дослідження цей принцип набуває особливого значення, оскільки він задає той ціннісний горизонт, у межах якого культурна межа осмислюється не як інструмент роз'єднання та панування, а як простір утвердження людської гідності та свободи.

Розгортаючи цю думку, варто підкреслити, що утвердження людиноцентричних цінностей нерозривно пов'язане з розвитком демократичних засад суспільного життя. Як показують дослідники, демократія передбачає не лише певний політичний устрій, але й особливий тип громадського простору – простору вільної комунікації, діалогу, узгодження різних позицій [50]. Цей демократичний громадський простір, що його сучасні українські дослідники осмислюють у зв'язку з нормативними моделями демократії та українським досвідом її розбудови, є, по суті, простором продуктивної взаємодії культурних меж – простором, у якому різні смислові світи співіснують не за принципом панування одного над іншими, а за принципом діалогічної взаємодії. Тим самим демократія постає як політична форма, що найбільше відповідає тому мережевому, поліцентричному розумінню культурної межі, яке розгортається в нашому дослідженні.

Особливо важливою складовою українського деколонізаційного процесу є трансформація освіти, що відіграє ключову роль у формуванні нової культурної ідентичності. Як наголошує В. Кремень, сучасна освіта покликана не просто передавати знання, а формувати особистість, здатну до самостійного мислення, ціннісного самовизначення та відповідального вибору [46]. У контексті деколонізації освіта набуває особливого значення, оскільки саме через освітні інституції здійснюється трансляція культурних смислів, формування історичної свідомості, утвердження культурної ідентичності. Освіта постає тут як один із головних механізмів проведення та переозначення культурних меж, як той інституційний простір, у якому спільнота відтворює та оновлює себе.

Слід зазначити, що сучасна трансформація освіти нерозривно пов'язана з процесами цифровізації, що безпосередньо стосується проблематики віртуалізації, до якої ми звернемося в наступному розділі. Як показують дослідники, цифрова трансформація освіти й науки відкриває нові можливості для доступу до знань, для комунікації та співпраці, але водночас ставить нові виклики, пов'язані зі збереженням людиномірного виміру освітнього процесу [48]. Ця обставина демонструє, що український деколонізаційний досвід розгортається не в ізольованому національному просторі, а в умовах глобальної цифрової трансформації, що накладає свій відбиток на всі сфери суспільного життя, зокрема й на процеси формування культурної ідентичності.

Нарешті, варто підкреслити, що осмислення культурної межі в українському контексті пов'язане з ширшою проблематикою ролі знання в сучасному суспільстві. У контексті деколонізації ця обставина набуває особливого значення: здатність спільноти виробляти власне знання, осмислювати власний досвід, формувати власні інтелектуальні традиції є однією з головних умов її утвердження як суб'єкта історії. Тим самим український деколонізаційний процес постає не лише як політичне чи культурне, а й як інтелектуальне, пізнавальне завдання – завдання вироблення власного, самостійного погляду на світ, що, як ми бачили, і становить сутність деколонізації як трансформації самої топології культурного простору. Це інтелектуальне завдання, своєю чергою, потребує

осмислення стратегічних орієнтирів розвитку освіти й науки в контексті тих фундаментальних викликів, які постали перед українським суспільством [3].

Підсумовуючи аналіз українського досвіду культурної межі, що його ми здійснили у цьому підрозділі, слід зазначити кілька загальних висновків методологічного характеру. По-перше, український кейс підтверджує висунуту нами тезу про культурну межу як межу-хронотоп, оскільки в усіх розглянутих аспектах (цивілізаційне перехрестя, переміщення, деколонізація) межа функціонує одночасно як просторове і часове утворення, як те, що організує не лише «де», а й «коли» культурного буття. По-друге, український досвід демонструє з особливою наочністю мережевий, а не лінійний характер сучасних культурних меж: вони не «розділяють» простір на дві частини, а вибудовують складну, багатовимірну, рухливу топологію смислів. По-третє, антропологічний вимір культурної межі, що його ми розгорнули в підрозділах 2.2 і 2.3, в українському контексті набуває особливо рельєфного, екзистенційно загостреного характеру: тут йдеться не лише про теоретичну схему людини-навігатора чи людини-прикордонника, а про реальні форми життя мільйонів людей, які щоденно здійснюють роботу культурного самовизначення в умовах рухливих меж.

Такий аналіз, як видається, не лише ілюструє розгорнуті в попередніх підрозділах теоретичні положення, але й вносить у них певні уточнення. Українська ситуація показує, що культурна межа має не лише структурно-онтологічний, а й екзистенційно-проживний характер; вона є не лише принципом організації соціокультурного простору, а й конкретним фактом життя кожної людини, що зачеплена її функціонуванням. Це дозволяє розглядати концепт культурної межі як такий, що утримує синтез абстрактно-теоретичного і конкретно-історичного підходів, і у цьому, на нашу думку, полягає одна з найважливіших переваг розробленого нами в цьому розділі концептуального апарату.

Здійснений нами аналіз українського досвіду культурної межі дає підстави для переходу до наступного розділу, в якому буде розглянуто культурну межу у

віртуалізації соціальної складності, тобто у тому новому соціокультурному вимірі, що формується в умовах сучасних інформаційних та цифрових технологій.

Висновки до другого розділу

У сучасних дослідженнях межа представлена як складний феномен, якому притаманні такі характеристики як амбівалентність (межа розділяє, відрізняє, з'єднує та стикається), контекстуальність (може бути представлена як лінія, зона, область, точка), перехідність, (осмислюється як «перехід», «подолання»), фрактальність (дроблення, межі виявляються усередині меж). У зазначених характеристиках виявляється властива межі темпоральність, що трансформує межу у «межу-контекст», «межу-пограниччя» і актуалізує не просторові, а тимчасові її параметри.

Складність межі полягає у її здатності по-різному організовувати соціокультурний простір, вибудовуючи його топологію за принципом системи чи мережі. Соціальна топологія, організована за системним принципом, передбачає різну міру стійкості меж (від меж-»мембран» до абсолютно непроникних, що робить систему закритою). У «вертикально» вибудованій топології системи виникають онтологічні, часові, просторові пласти з чітко позначеними межами, зрушення яких болючі і навіть катастрофічні. Межі в мережі є результатом взаємодії пов'язаних «вузлів», що визначають поліцентричність «горизонтальної» топології. Внаслідок цього межа стає феноменом самоорганізації, оскільки соціальні топоси, що виділяються нею, є специфічними хронотопами – рухливими і пластичними, здатними безболісно і мінімально конфліктно перебудовуватися.

Поняття культурної межі розробляється в контексті проблеми культурного простору у співвіднесенні з географічним та соціальним простором (культурна географія). Культурний простір осмислюється як антитеза природнього, при цьому «вписано» в нього; як динамічний, мінливий, пов'язаний із соціальним простором-часом; як належним чином організований простір смислів; потенційне, пов'язане з життєвими планами та цілями, можливостями людини, соціальними проєктами;

здатне дробитися та розширюватися, зберігаючи самоподібність (організоване за фрактальним принципом).

В топології культури, побудованій за принципом «центр-периферія», поняття межі концептуалізується через співвідношення з поняттями «пограниччя», «приграниччя», «фронтир» та ін. При цьому можна відзначити, що «культурне прикордоння» має власну складну топологію.

В мережевій топології культури змінюється статус та зміст культурного прикордоння. Воно стає епіцентром культурної комунікації, у процесі якої відбувається оновлення соціокультурного простору; актуалізуються не просторові, а тимчасові *відмінності* та межі, пошук людиною сенсу існування в орієнтації на Іншого. В мережевій топології культури межі пролягають скрізь, всюди, це межі-контексти, межі-пограниччя, що організують комунікативну реальність.

Використання концепту антропологічної складності дозволяє розкрити культурну межу як антропокультурне розгортання. Топологія антропологічної складності вибудовується за голографічним принципом (у культурному міститься людське, у людині – потенційно та актуально присутня культура), за принципом рекурсивної петлі (людина створює культуру, яка створює людину); за діалогічним принципом (між людиною і культурою існує додатковий, конкурентний, антагоністичний зв'язок). У взаємодії людини та культури виявляється розбіжність антропологічного та культурного. Виникаючі культурні межі звужують простір антропологічного, обмежують надмірну у своїй активності людину. Разом з тим, потреба людини у самореалізації визначає її сутнісну потребу порушувати культурні межі. Розглянуті положення дають підстави пов'язувати культурну межу із процесами самоорганізації соціальної складності.

Специфіка культурної межі розкривається через поняття хронотопу, який виражає злиття просторових і тимчасових прикмет в осмисленому та конкретному цілому. Виділені особливості хронотопу дають можливість використовувати це поняття як методологічний принцип аналізу простору культури та меж культури. Культурна межа визначена як межа-хронотоп, що створюється смисловою активністю людини і організує людиномірну соціальну складність. Проаналізовані

антропологічні типи «людини-мандрівника», «людини-навігатора», «людини-прикордонника» дають підстави розглядати саму людину, що взаємодіє з культурою, як культурний хронотоп, що організує культурний простір.

Розгорнутий у заключному підрозділі цього розділу аналіз українського досвіду культурної межі дозволив перевести теоретичні положення про межу-хронотоп та антропологічну складність у площину конкретно-історичного матеріалу. Український соціокультурний простір постає у цьому ракурсі як показовий, навіть парадигмальний кейс функціонування культурної межі: його історична багат шаровість, цивілізаційна перехресність, мультицентричність топології смислів демонструють з особливою наочністю саме ті властивості меж, які в попередніх підрозділах було розкрито в загальнотеоретичному плані. Видається доцільним розглядати український випадок не як ілюстрацію до готових теоретичних схем, а як ту проблемно загострену соціокультурну реальність, у якій абстрактні концепти набувають екзистенційної ваги та підлягають практичній перевірці.

Україна осмислена як простір накладання та взаємопроникнення множинних цивілізаційних меж, що утворили специфічну поліфонічну топологію. Ця топологія не зводиться до географічного виміру, є передусім топологією смислів, цінностей, символічних кодів, що історично нашаровувались один на одного. На відміну від лінійного накопичення культурних меж у часі, характерного для деяких західноєвропейських прикладів (зокрема французький контекст у Броделя), українська ситуація демонструє саме накладання та перехрещення меж у єдиному соціокультурному просторі, що породжує мережеву, а не ієрархічну культурну архітектуру. У такій конфігурації українська ідентичність формувалася як активна навігаційна позиція суб'єкта, змушеного постійно здійснювати акти культурного самовизначення в умовах множинних і рухливих меж.

Хронотоп переміщення, що набув в українській реальності масового характеру протягом останнього десятиліття, виявився важливим феноменом, у якому межа-хронотоп демонструє свою смислотвірну потужність. Переміщена людина опиняється у стані порушеного хронотопу, у «розколотому часі», де

минуле залишилось у втраченому місці, майбутнє ще не сформувалось у новому, а теперішнє розпинається між полюсами. Класичне положення Стоунквіста про маргінальну людину набуває в цьому контексті переосмислення: масовість маргінального статусу переводить його з індивідуально-психологічної площини у соціально-філософську, перетворюючи на колективний хронотоп цілої спільноти. На нашу думку, саме ця обставина дозволяє побачити, що культурна межа, оскільки вона є смисловим, а не суто географічним утворенням, переміщується разом із суб'єктом, утримуючись у мовній практиці, формах комунікації, способах організації побуту і темпорального досвіду. Антропологічна стійкість переміщеного суб'єкта залежить від його здатності утримати власний смисловий темпосвіт попри зовнішню фрагментацію, що є проявом культурогенної природи соціальної самоорганізації, описаної Донніковою.

Деколонізаційні процеси, що активізувалися в українському культурному просторі останніми роками, осмислені у дослідженні як форма активного перевизначення культурної межі зсередини. Декolonізація у цьому розумінні не зводиться до зміни географічних чи політичних кордонів, а стосується внутрішнього перевизначення смислових меж та відповідає принципіві рекурсивної петлі: переосмислюючи культурну спадщину, спільнота переосмислює саму себе, а переосмислюючи саму себе, змінює культурну реальність, у якій живе. Така робота відповідає принципіві авто-еко-організації, оскільки спільнота самостійно конституює власне культурне довкілля, водночас змінюючись разом з ним. У парадигмі складності деколонізація постає як трансформація самої топології культурного простору, як перехід від ієрархічної до мережевої структури, як зміна способу організації смислів. У контексті глобалізаційних процесів, осмислених Кастельсом і Робертсоном, український деколонізаційний рух демонструє діалектику глокалізації: ствердження власної культурної самобутності здійснюється у глобальному комунікаційному просторі, причому укріплення локального є відповіддю на глобальну однорідність, а укріплення глобальних зв'язків посилюється через локальну активність.

Здійснений аналіз українського досвіду культурної межі підтверджує висунуту в дисертації тезу про культурну межу як межу-хронотоп. У всіх розглянутих аспектах, а саме цивілізаційного перехрестя, переміщення, деколонізації, межа функціонує одночасно як просторове і часове утворення, як те, що організує не лише «де», а й «коли» культурного буття.

Український досвід демонструє з особливою наочністю мережевий, а не лінійний характер сучасних культурних меж: вони не розділяють простір на дві частини, а вибудовують складну, багатовимірну, рухливу топологію смислів. Антропологічний вимір культурної межі, розгорнутий у попередніх підрозділах, в українському контексті набуває особливо рельєфного, екзистенційно загостреного характеру, оскільки йдеться не лише про теоретичну схему людини-навігатора чи людини-прикордонника, а про реальні форми життя людей, які здійснюють роботу культурного самовизначення в умовах рухливих меж.

Це дозволяє розглядати концепт культурної межі як такий, що утримує синтез абстрактно-теоретичного і конкретно-історичного підходів, у чому, як видається, полягає одна з найважливіших переваг розробленого в розділі концептуального апарату.

РОЗДІЛ III. КУЛЬТУРНА МЕЖА В ВІРТУАЛІЗАЦІЇ СОЦІАЛЬНОЇ СКЛАДНОСТІ

Специфіка культурних меж як феномена складності найповніше розкривається у віртуальній реальності. У цьому розділі розглядається онтологія віртуальної реальності відповідно до онтології соціальної складності, здійснюється перехід до аналізу віртуального простору як простору мережі [43]. Віртуальна культура пов'язується з процесами «антропологізації» віртуальної реальності. Основне завдання полягає в тому, щоб розкрити віртуальну культуру як процес самовизначення людини у віртуальній реальності. Діючи як суб'єкт культури, людина організує віртуальний простір, наповнює його ціннісно-смісловим змістом, визначаючи межі культури. Вона виступає у ролі «культурного хронотопу», стає смисловим «вузлом» у мережах комунікацій. Виникаючі у віртуальному просторі культурні межі стають способом включення віртуальної реальності до соціальної складності.

3.1. Віртуальна реальність: онтологізація в контексті соціальної складності

Однією з домінуючих тенденцій, що визначають специфіку сучасного суспільства, є віртуалізація. Це породжує такі нові явища та поняття як «віртуальний світ», «віртуальну економіку», «віртуальну політику», «віртуальну культуру» тощо. Крім того спостерігається прискорення віртуалізації, наприклад, суспільства, що робить його синтетичним, включає нові «картини світу» та нові простори [38]. В роботах сучасних фахівців в дослідженні М. В. Пальчинської «Віртуальний простір в умовах соціокультурних трансформацій» приділяється увага також аналізу віртуального простору як соціальної технології, яка істотно впливає на функціонування суспільства та дозволяє його змінювати. Оскільки віртуалізація стала нині одним із суттєвих елементів інформаційного суспільства та є підставою для створення нової комунікаційної системи, то цим віртуалізація суспільства також стає дієвим інструментом соціального конструювання [55].

Дослідження віртуальної реальності до нашого часу сформували самостійний напрямок у сучасній філософії – віртуалістику, у представлені якої різні трактування віртуальності, виділені характеристики віртуальної реальності, розкриваються як широкий спектр аспектів - технологічний, антропологічний та інші аспекти. Ці дослідження об'єднують фахівців соціально-філософського, гуманітарного та технічного знання, розглядаючи віртуальну реальність як складний, багатовимірний феномен та демонструючи між- та трансдисциплінарний характер проблеми віртуального та віртуальної реальності.

Для нас представляють інтерес роботи, що розкривають сутність явища «віртуальна реальність» у соціально-філософському аспекті (І. Єршова-Бабенко, О. Дзьобань, О. Михайловський, О. Єрмоєнко, Л. Козименко та ін.). Основна проблема, довкола якої сконцентровані дослідження соціально-філософського напрямку це зв'язки, відносини, взаємовпливи соціокультурної та віртуальної реальності.

У розумінні віртуального та віртуальної реальності можна виділити два аспекти – онтологічний та гносеологічний. Відповідно, віртуальне розуміється як особливий вид буття, з одного боку, і особливий конструкт, який розкриває специфіку мислення та пізнання, з другого (О. Дзьобань, О. Михайловський, О. Єрмоєнко, Л. Козименко та ін.). У контексті проблеми, що цікавить нас, важливо виділити ще один аспект - антропологічний. Він пов'язує віртуальне зі свідомістю та акцентує увагу на взаємодії людини та віртуальної реальності. На думку деяких дослідників, антропологічний зміст спочатку властивий слову «віртуальний» за походженням.

Проте найпоширенішою є думка про зв'язок термінів «віртуальний» і «честота». Він вперше зустрічається у Марка Тулія Цицерона у книзі «Про закони. Про державу. Про природу богів» [66]. Фахівці звертають увагу, що з цим значенням поняття використовується також Луцієм Аннеєм Сенекою, а в наступні епохи – Г. Сен-Вікторським, Августином, Бонавентурою, М. Лютером, Ф. Меланхтоном та ін.

Демонструючи багатозначність трактувань, сучасні експлікації понять «віртуальне» та «віртуальна реальність» спираються на давню історико-філософську традицію. Онтологічні трактування віртуального беруть початок у філософії Платона, якого в цьому сенсі можна вважати засновником античної «віртуалістики». В онтології Платона ейдоси – це «матриці», «світотворчі сутності», що утворюють віртуальний «світ ідей». Віртуальність, таким чином, – це певна про-реальність, що передує об'єктивній реальності, відкривається людині через пізнання.

Доторкнутися до віртуальності для людини означає змінити свідомість, вийти за межі буденності, розкрити свої приховані можливості [23]. Тим самим віртуальне осмислюється в опозиції «можливе» – «дійсне», «потенційне» – «реальне». Зокрема, у Арістотеля ідея віртуального проглядається у співвідношенні категорій «*dynamis*», «*energeia*», «*ентелехія*» з відповідними значеннями - можливість; енергія, здійснення; дійсність, здійсненість. При цьому Арістотель припускав, що потенційне необов'язково переходить в актуальне: «...Серед неіснуючого щось є у можливості; але ... воно не є насправді» [4, с. 238]. Таким чином, якщо «*ентелехія*» означає здійсненість і фіксує наявність організованої матерії, це також означає, що в ній (матерії) укладено і можливе, що стало реальністю, незбагненне цілком розумом.

Незважаючи на те, що Арістотель не користувався поняттям «віртуальне», є підстави проводити паралелі між його філософськими побудовами та сучасними значеннями цього поняття. Зокрема, на це вказують фахівці, наголошуючи, що фактично, «віртуальне» означало «насіння», яке за рахунок закладеної в ньому можливості та сили (*δυναμις*) реалізовувало, здійснювало форму, або ейдос речі. Причому здійснене, ентелехія відповідно до Арістотеля виступало як здійснення і завершення того, що існувало потенційно. Віртуальне при такому підході виявляється лише посередником при становленні речі, постає як третій, опосередковуючий член між вічною та незмінною формою та явленим. У

Арістотеля виявляється онтологічна невизначеність віртуального, яке займає проміжну «область» між потенційним та актуальним.

У такому розумінні поняття «віртуальне» розробляється в середньовічній філософії (Фома Аквінський, Джованні Бонавентура, Микола Кузанський, Мартін Лютер, Ф. Меланхтон, Гуго Сен-Вікторський, Іоанн Дунс Скот). Як зазначають спеціалісти, поняття віртуального використовується для позначення стану та причини можливого та дійсного, потенційного та актуального. Віртуальне виявляється у формі сили, що породжує, відтворюваної у свідомості людини. Поняття використовується для пояснення ієрархічної структури різнорідних рівнів реальностей у процесі формування складного із простого. При цьому воно доповнюється латинським значенням «чеснота» – як здатність людини до гідних вчинків, яка бере початок із якостей душі, зі з'єднання вченості («doctrina») та досвіду («peritia»).

Зокрема, Фома Аквінський, розмірковуючи про людську душу, обґрунтовує наявність у людини лише розумової душі, яка віртуально містить чуттєву та поживну душі, а також усі нижчі форми. Віртуальність у нього пов'язана з якимось змішаним станом, у якому перебувають початкові компоненти, що зберігають здатність діяти, а також із співвідношенням більш досконалих та недосконалих форм [63].

Дунс Скот вводить ще одне поняття - «віртуальний акт» (*actus virtualis*) і використовує його для розкриття внутрішнього потенціалу буття, його здатності саморозгортатися. Більше того, у його розумінні, кожна реальна річ віртуально містить безліч емпіричних якостей у їхній єдності, які виявляються людиною через досвід. Підставу для виділення віртуального він бачить саме у здатності речі виявляти якісь якості, хоча вони не містяться в ній сутнісно. Тим самим, віртуальне дозволяє нам подолати розрив між тим, що дано через досвід та наступним рівнем людського розуміння.

Вибудовуючи ієрархічну структуру буття, Дунс Скот міркує про Бога як «першого, хто виробляє», з одного боку, і «актуальнішим», з другого.

Микола Кузанський у розумінні віртуального об'єднує античну і схоластичну традиції. Віртуальне, що укладене в кожній речі, розуміється ним як потенція насіння, яке розгортається в конкретну емпірично сприйняту річ. Споглядаючи дерево, він зауважує, що в його насінні дерево перебуває не так, як постає перед чуттєвим спостереженням, а віртуально: у силі насіння наперед укладені і саме дерево, і всі його плоди, і потенція всіх майбутніх дерев. Розмірковуючи далі про Бога, Кузанський розширює поняття віртуального, мислячи Бога як нескінченну силу поза межами насіннєвої та дзеркальної сили, поза збігом причини й наслідку, як абсолютне бачення й повноту всього суцього [92]. Віртуальність, таким чином, розуміється автором як потенція насіння в кожній речі, що поступається місцем розумінню її як істинності й абсолютності Бога - прообразу всіх речей. Тим самим, віртуальне у викладеному розумінні пов'язане із земним (в даному випадку природним) буттям, укладено, присутнє у ньому, але, співвідносно з сутністю Бога, не належить природному буттю. До категорії «віртуальне» у середньовічній філософії належали процеси і явища, які спостерігалися емпірично, були дані в досвіді, але не могли отримати теоретичного пояснення.

У наступні часи у Візантійській традиції онтологізація віртуального здійснюється в ісіхазмі (Г. Палама, І. Сірін), що зберігає ідею ієрархізації реальностей і визначає як вищу реальність божественну. Акценти зміщуються на людину, здатну переміщатися між граничними реальностями, проходити через проміжні стадії, відкриваючи в собі божественну реальність [23].

У Новий час – період затвердження та поширення матеріалістичних поглядів, ідея віртуального зберігається у її схоластичних трактуваннях. Вона розглядається як потенція, енергія, властива природному світу [83; 22; 97].

В цей період паралельно з онтологізацією віртуального відбувається його «антропологізація», що передбачає зв'язок віртуальної реальності з пізнавальними здібностями людини. Так, у Г. Лейбніца віртуальна реальність пов'язана з цілісним полем людського досвіду, який розширюється і породжує весь світ. Мікрокосм містить у собі макрокосм, відображаючи Бога (Центральну Безмежну

Монаду). У міру поглиблення наших уявлень зростає і рівень віртуалізації суспільства [130].

Українські дослідники О. Дзьобань та Є. Мануйлов висловлюють думку про те, що Г. Лейбніц по суті описав побудову глобальної мережі, яка з'явилася в наш час. Аналогічні ідеї вони виявляють у І. Канта, пов'язуючи з віртуальним світом його ідеї про небесну, вищу реальність, а також світ моральності. Зокрема, автори наголошують на залежності ціннісних установок віртуального світу від моральних якостей користувачів віртуальної мережі [23].

Нові аспекти ми спостерігаємо надалі. Так, у поглядах Дж. Берклі можна виявити зв'язок віртуального зі свідомістю, що породжує зовнішню, об'єктивну реальність через матеріалізацію віртуальних процесів [76]. У філософії тотожності Ф. Шеллінга людська свідомість розглядається як єдине джерело матеріального світу, тим самим межі між реальним і можливим, суб'єктивним і об'єктивним зникають. При цьому зберігається ієрархічність потенцій як різних форм Абсолютної тотожності, об'єктивного та суб'єктивного.

Наступний крок зроблено у філософії Нового часу, де започатковано отожднення віртуальної та суб'єктивної реальностей. Остання розумілася як відображення об'єктивної, індивідуалізованої та наповненої штучними феноменами [23]. Слід також додати, що у цю епоху домінує тенденція розгляду реальності як єдиної, відсуваючи на другий план ідею множинності буття. Почата в античності, своє продовження вона отримає у роботах Г. Лейбніца, а пізніше – А. Бергсона та Ф. Ніцше.

Нові сенси, що значною мірою визначили сучасні соціально-філософські та антропологічні трактування, поняття віртуального набуває в постмодернізмі (Ж. Бодрійяр, Ж. Дерріда, Ж. Дельоз, Р. Барт, Ф. Гваттарі та ін.). У постмодернізмі порушується проблема віртуального суб'єкта та побудови антропології віртуального (зокрема, у роботах Ж. Дельоза «Актуальне та віртуальне», «Капіталізм та шизофренія»). Розуміння віртуальної реальності як соціального простору

та середовища, в якому здійснюються соціальні практики, пропонується у роботах Ж. Бодрійяра, Ж. Дельоза, Ж. Дерріди, Ж. Лакана, М. Фуко.

Антропологічні дослідження віртуальної реальності спираються на роботи таких філософів, як М. Гайдегер, П. Бергер, Т. Лукман, М. Г. Гудмен, А. Тоффлер, Ю. Габермас.

Аналіз віртуальної реальності як соціокультурного феномену переважно здійснюється в контексті соціальних змін, викликаних цифровими технологіями та розвитком цифрової культури (А. Бюль, М. Вайнстейн, Г. Дебор, С. Жижек, М. Кастельс, А. Крокер, М. Маклюен, М. Фуко). А. Бюль розглядає віртуальне суспільство, яке існує паралельно реальному. А. Крокер та М. Вайнстейн вказують на появу нового типу відчуження, породженого віртуалізацією – відчуження плоті на користь інформації.

Слід зазначити, що осмислення віртуальної реальності як соціокультурного феномена нерозривно пов'язане з ширшою проблематикою цифрової культури та нових медіа, що інтенсивно розробляється в сучасних дослідженнях. Як показують фахівці, поява цифрових медіа спричинила не просто появу нових технічних засобів комунікації, а глибинну трансформацію самого культурного простору, способів виробництва, поширення та споживання культурних змістів [98]. Цифрова культура, з цього погляду, не зводиться до сукупності нових технологій, а постає як новий тип культурної організації, в якому змінюються самі засади культурного буття – співвідношення автора й аудиторії, оригіналу й копії, центру й периферії культурного виробництва.

Особливо важливим для нашого аналізу є те положення, згідно з яким цифрова культура характеризується принциповою розмитістю традиційних культурних меж. Як наголошують дослідники, у цифровому середовищі стираються чіткі межі між виробником і споживачем культурного продукту, між професіоналом і аматором, між високою та масовою культурою. Ці процеси, що розгортаються в просторі нових медіа, безпосередньо стосуються нашої проблематики культурної межі, демонструючи, як саме віртуалізація трансформує усталену

топологію культурного простору, роблячи його меж дедалі більш проникними, рухливими, контекстуальними. Розгортаючи цю думку, варто звернутися до тих досліджень, що розглядають цифрове суспільство як новий етап розвитку соціальності загалом. У роботах М. Кастельса, присвячених цифровому суспільству, показано, що цифрові технології не просто додаються до наявної соціальної структури, а перебудовують саму її архітектуру, переводячи соціальні взаємодії в мережевий режим [86].

Цифрова соціальність, з цього погляду, є соціальністю мережевою, в якій усталені ієрархічні структури поступаються місцем горизонтальним, гнучким, рухливим конфігураціям – тим самим конфігураціям, що, як ми показали в першому розділі, характеризують мережеву топологію соціальної складності. Слід підкреслити, що осмислення цифрової культури в сучасній думці має не лише описовий, а й виразно критичний вимір. У роботах, присвячених цифровому гуманізму, наголошується на необхідності утримати людиномірний вимір цифрової культури, не дозволити технологіям підпорядкувати собі людину, перетворити її на простий елемент технічної системи [103].

Така критична настанова, що обстоює пріоритет людського над технічним, гуманістичного над технократичним, цілком співзвучна тому антропологічно орієнтованому підходу до віртуальної реальності, що розгортається в нашому дослідженні і що наголошує на конститутивній ролі людини в організації віртуального простору.

Тим самим залучення доробку сучасних досліджень цифрової культури та нових медіа дозволяє суттєво збагатити контекст нашого аналізу віртуальної реальності, вписавши його в ширшу проблематику цифрової трансформації культури та суспільства. Віртуальна реальність постає тут не як ізольований феномен, а як одна зі складових тієї масштабної цифрової трансформації, що змінює нині саму природу культурного й соціального буття. Розуміння цього ширшого контексту, як видається, є необхідною передумовою для адекватного осмислення

культурної межі в умовах віртуалізації, до якого ми переходимо в подальшому викладі.

В Україні проблема віртуального аналізується в роботах О. Артеменка, О. Висоцького, С. Дацюка, Г. Коньшиної, Л. Стародубцевої, О. Халапсиса, О. Дзюбаня.

Вужче розуміння віртуальної реальності, що пов'язує її з використанням комп'ютерних технологій, складається в 70 - 80-ті роки XX століття. До авторів поняття відносять вчених Массачусетського технологічного інституту, які розробляли тривимірні макромоделі, а також голову компанії VPL Research Джейрона Ланьє (Jaron Zepel Lanier), який наприкінці 1980-х років створив першу у світі систему віртуальної реальності. Доступ до віртуальної реальності за допомогою технічних пристроїв та Інтернету активізував дослідження, в яких вона розглядалася як продукт розвитку інформаційного суспільства.

Слід зазначити, що становлення віртуальної реальності нерозривно пов'язане з процесами інформатизації суспільства, які створюють для неї необхідне технологічне та соціокультурне підґрунтя. Як показує О. Пунченко, інформатизація постає як особливий спосіб репрезентації інформаційних ресурсів суспільства, що радикально змінює саму організацію соціального простору, способи зберігання, передачі та використання знання [56]. У контексті нашого дослідження це положення має суттєве значення, оскільки воно демонструє, що віртуалізація не є ізольованим технічним явищем, а вписується в ширший процес інформатизації, який трансформує всі сфери суспільного буття. Інформаційне суспільство, в якому інформація стає ключовим ресурсом та чинником розвитку, є тим середовищем, у якому віртуальна реальність виникає, розгортається та набуває дедалі більшої ваги, перетворюючись на один із визначальних вимірів сучасного соціокультурного простору.

Осмислення властивостей та особливостей віртуальної реальності, її зіставлення з фізичною (субстанційною) реальністю у 1990-ті роки здійснюється у роботах Майкла Хейма [114] та ін.

Проблема суб'єктів та псевдо-суб'єктів, що діють у віртуальній реальності, набула останнім часом особливої гостроти у зв'язку зі стрімким розвитком технологій штучного інтелекту, які породжують утворення, що дедалі більше уподібнюються до людських суб'єктів. Ця обставина ставить перед сучасною філософією низку фундаментальних питань, що безпосередньо стосуються нашої проблематики межі між людським та нелюдським у віртуальному просторі. Видається доцільним залучити до нашого аналізу сучасні дослідження штучного інтелекту, оскільки вони дають важливий матеріал для осмислення трансформації меж суб'єктності в умовах віртуалізації.

Помітне місце в сучасному осмисленні цієї проблематики посідають роботи Л. Флоріді, який запропонував розглядати штучний інтелект як особливу форму агентності, відокремлену від інтелекту в традиційному, людському розумінні [100]. На думку цього дослідника, сучасні системи штучного інтелекту демонструють здатність до дії, до досягнення цілей, до розв'язання завдань, не володіючи при цьому свідомістю, розумінням чи інтенціональністю в людському сенсі. Тим самим виникає принципово нова ситуація, в якій агентність відокремлюється від суб'єктності, дія – від свідомості, а в просторі віртуальної реальності з'являються діячі, які не є суб'єктами в традиційному філософському розумінні цього слова. Особливо важливим для нашого дослідження є те, що поява таких штучних агентів радикально проблематизує усталену межу між людським та нелюдським, між суб'єктом та об'єктом, між тим, хто діє, і тим, чим діють. Як наголошують дослідники етики штучного інтелекту, сучасні технології ставлять перед суспільством нагальну потребу переосмислення критеріїв суб'єктності, моральної відповідальності, гідності [101].

У віртуальному просторі, де людина дедалі частіше взаємодіє не з іншими людьми, а зі штучними агентами, що успішно імітують людську поведінку, проблема розрізнення суб'єктів та псевдо-суб'єктів набуває не лише теоретичного, а й цілком практичного, етичного характеру.

Розгортаючи цю проблематику, варто звернутися до тих досліджень, що осмислюють етичні виміри генеративного штучного інтелекту, здатного продукувати тексти, зображення, інші культурні артефакти, які важко відрізнити від створених людиною [108]. Поява таких технологій, як показують дослідники, ставить під сумнів саму межу між людською та нелюдською творчістю, між автентичним та симульованим культурним продуктом. Це безпосередньо стосується нашої проблематики культурної межі, оскільки демонструє, як у віртуальному просторі розмивається одна з фундаментальних меж культури – межа між тим, що створене людиною як носієм смислів, і тим, що згенероване технічною системою, позбавленою смислопокладальної здатності.

Тим самим звернення до сучасних досліджень штучного інтелекту дозволяє суттєво поглибити розуміння проблеми суб'єктів та псевдо-суб'єктів у віртуальному просторі, розкривши її в усій актуальності та гостроті. Поява штучних агентів, що діють, не будучи суб'єктами, і продукують культурні артефакти, не володіючи смислопокладальною здатністю, ставить перед антропологічно орієнтованим аналізом віртуальної реальності нові, неочікувані завдання, пов'язані з переозначенням самих критеріїв людського у віртуальному просторі. Ці завдання, як ми покажемо далі, набувають особливої ваги в контексті проблеми збереження меж власне людського в умовах дедалі глибшої віртуалізації соціального буття.

Науковці, застосовуючи синергетичний підхід до аналізу Інтернету, зазначають, що центральною проблемою пізнання Інтернету є проблема пізнання нових форм діалогу та комунікації, і як наслідок – проблема мови. Вони розглядають Інтернет як мережу, що має властивість складності, в якій відбувається формування та самоорганізація нових сенсів. Тоді віртуальний простір можна розуміти як простір самоорганізації комунікативного процесу, самоорганізації – як «тонкої», складноорганізованої структури узгодженості комунікацій, когерентної взаємодії, яка не є наслідком якогось смислового, цілеспрямованого управлінського впливу.

На думку авторів, Інтернет можна аналізувати з двох рівнів – макрорівня глобальної мережі та мікрорівня, рівня локальних взаємодій. По-перше, важливо спробувати зрозуміти взаємодії між мікро- та макрорівнем, а по-друге – це відсутність направляючої руки, або, говорячи філософською мовою, трансцендентального суб'єкта-управителя.

Синергетичний аналіз Інтернету передбачає облік такого чинника, як колективні взаємодії – за результат роботи, здатність бути наділеними тими чи іншими властивостями «відповідають» не окремі елементи системи, а їх колективні взаємодії – узгодженості, синхронізації, когерентності. Передбачається, що мережа сприяє включенню людей у інформаційні комунікації і за правильної організації може виконати необхідні суспільству та людині функції. Однак подібні, у дусі лапласівського детермінізму, уявлення не враховують емерджентні властивості мережі, такий її розвиток, який виводить до інших цілей, які ми навіть не уявляємо. В наш час відбувається зближення широкого та вузького значення поняття віртуальна реальність, пов'язане з широким застосуванням інформаційних технологій та все більшим розмиванням меж між фізичною та віртуальною реальностями.

За зауваженням спеціалістів ідея віртуальності пропонує принципово нову для європейської культури парадигму мислення, в якій охоплюється складність устрою світу, на відміну від ідеї ньютоніанської простоти, на якій ґрунтується сучасна європейська культура. Віртуальна реальність «вросла» в суспільство, стала звичайним явищем, дедалі більше наповнюючись соціальним змістом. При цьому за нею зберігається статус «несправжньої», примарної [23].

О. Висоцький складність феномена віртуальності бачить у тому, що, по-перше, він є образно-символічним заміщенням фізичної (первинної, наявної, вихідної) реальності, по-друге, це світ потенційного, можливого, фантомного, по-третє, це сукупність ідеалів, стимулів та об'єктів бажань, по-четверте, техніка та технології, що створюють ефект присутності, що конструюють ідентичність ідеального суб'єкта – суб'єкта та об'єкта бажань [20, с. 41-42].

В онтологічному аспекті віртуальна реальність розглядається в контексті множинності світів - як одна з форм буття, при цьому ця форма контрастує з реальним світом. На думку М. Хейма збереження цієї відмінності, є принципово важливим. Смертність/народжуваність, темпоральність і тривога як екзистенціальні структури реальності, співвіднесені з людським існуванням, не дозволяють віртуальній реальності поєднуватися з реальністю [114]. Іншими словами, віртуальна реальність актуальна, але не субстанціональна. У зв'язку з цим вона протистоїть константності реального, фізичного простору.

Сучасні значення поняття віртуальної реальності демонструють різноманітність та неоднозначність. Деякі автори зазначають, що має місце «артикуляційна мозаїчність», оскільки висвічуються різні фрагменти змісту віртуальної реальності. При цьому сама віртуальна реальність стає «фігурою умовчання». Також висловлюється думка, що конструювання віртуальної реальності здійснюється протиставленням її емпіричної реальності, яка мислиться як «основна», а віртуальна, відповідно, як другорядна, «нереальна». З другого боку підкреслюється принципова та навмисна розмитість контурів віртуальності, відсутність чітких описів та визначень, що забезпечують «сміслову непрозорість конструкції віртуальної реальності», її «онтологічне приховування».

Інші автори підкреслюють, що зміст поняття віртуальної реальності проявляється через виділення її специфічних властивостей. Ними є такі як породженість (прив'язка до активності іншої реальності); актуальність (існування тільки «тут» та «тепер»); автономність (просторово-часова); інтерактивність (взаємодія з об'єктами її реальності, що породила).

Також підкреслюється різниця між реальністю і віртуальною реальністю. Відзначається, що це якась інша реальність, що уникає точних описів і термінів, вторинна стосовно основної реальності. Її підпорядкований статус означає, що вона не повністю детермінується правилами і механізмами соціального. Віртуальна реальність конструюється всередині «основної» реальності, «за її образом та відмінністю».

Будучи своєрідним «донорським органом», органічним для соціальної реальності, віртуальна реальність є отехніченим імплантатом в емпіричну реальність. У цьому сенсі вона онтологічно безвідповідальна (ефемерна, ілюзорна), у ній можна знехтувати деякими причинно-наслідковими зв'язками та змінити заведений перебіг речей.

Віртуальна реальність розглядається в онтологічному та гносеологічному сенсах як засіб та спосіб об'єднання світу, що розпадається. У такому аспекті онтологічна безвідповідальність віртуальної реальності забезпечує її можливість точкової чи спрямованої корекції проблематизованої соціальної реальності, здійснення певної магічної дії, що змінює реальність, але можливої лише у віртуальній реальності. У цьому сенсі вона розглядається як конструкція оперування соціальною реальністю.

Поряд з цим звертається увага на такі характеристики віртуальної реальності як: полічасність та поліподійність (одночасна присутність у різних комунікативних актах та під різними особами); розмивання просторових меж; розширення тла культурної комунікації, необмежена можливість залучення до цінностей будь-якої групи; ослаблення ролі традиції.

У дослідженнях онтологічних аспектів віртуальної реальності виділяються її просторово-часові характеристики, формуються уявлення про віртуальний простір. Він розглядається як особливий вид комунікативного, інтерактивного простору, специфіка якого визначається особливостями комунікації у віртуальній реальності. Спеціалісти пов'язують віртуалізацію зі зміною комунікативних технологій, появою електронної соціальної комунікативної системи, яка неминуче утворює власні соціальні поля.

Віртуальний соціальний простір визначається також як вид простору, утворений соціальними зв'язками та відносинами між елементами віртуальних соціальних систем. Він зумовлює та характеризує положення елементів цієї системи, внаслідок чого є атрибутом віртуальної соціально-комунікативної системи та відображає її специфіку. Представляючи собою специфічну форму соціального

простору, своєрідну альтернативу його традиційним формам, віртуальний простір має низку спільних із нею характеристик. Він структурований подібним чином, включає підпростори: поля, системи габітусів, структури ресурсів (капіталів). У віртуальній реальності формується новий тип суб'єктивності – віртуальний суб'єкт із властивостями симулятивності, конструктивності, автономності, інтерактивності та онтологічної неповноти.

У міру зростання залучення до віртуальної комунікації межа між віртуальним і традиційним соціальним простором стає досить різкою. Починається вона там, де відбувається розрив контакту віч-на-віч, але не втрачаються соціальні сенси, де звична конструкція респондента замінюється віртуальною. Це, у свою чергу, призводить до іншої структурованості соціального простору.

Науковці визначають віртуальний простір як онтологічний феномен – «пласт буття», одну з породжених інформаційними технологіями форму реальності, яку сприймають органи почуттів, і як складну сукупність знаків.

Віртуальна реальність характеризується нетривіальним топосом, розмірність якого невизначена, динамічна та фрактальна. Віртуальний простір містить одновимірні, двовимірні і тривимірні об'єкти і, очевидно, це не межа. Розвиток комп'ютерних технологій задає невизначену розмірність віртуального простору, дає підстави визначати його як простір зі змінною розмірністю чи топологією.

Оскільки простір віртуальної реальності позбавлений субстратної матеріальності, про нього можна міркувати як про простір сенсів (простір комунікації). Значна частина віртуального простору представлена текстовою інформацією, тому він є системою знаків, де кожен відсилає іншому інформацію, в рамках віртуального простору існує безліч комбінаторних можливостей для з'єднання та роз'єднання знакових комплексів різного порядку. Підкреслюється можливість фрактального розуміння знака в описі взаємодії людини та віртуального простору, а також складної семіотичної природи самого віртуального простору. Фрактальність сенсового простору мережі утворюється завдяки посиленням як сенсовим переходам, кожен із яких може стати переходом надалі.

У віртуальній реальності людина отримала можливість встановлювати будь-які часові масштаби та тривалість, зручний час перебігу подій. По суті, вона навчилася створювати тривалість, змінювати просторові та часові масштаби. При цьому час у віртуальній реальності значно прискорюється порівняно з соціальними процесами, хоча в деяких ситуаціях можливе його уповільнення (наприклад, при проведенні комп'ютерних експериментів з процесами малої тривалості).

З урахуванням виділених дослідниками характеристик (онтологічна невизначеність, двоїстість, розмитість меж), віртуальну реальність можна уявити як складність, яка відноситься до соціальної складності відповідно концептуальній моделі Єршової-Бабенко І. В. «ціле в цілому» [36] є «складним у складному». В той же час таке представлення соціальної складності виходить за простір соціального та реального і пов'язано з ним як «складне зі складним» у сенсі «цілого в цілому». Оскільки в обох випадках має місце взаємодія, є підстави стверджувати, що функцією віртуальної реальності є специфічна дія на соціальний контекст.

У характеристиках віртуальної реальності виявляються властивості складності, що самоорганізується, вона має відносну автономію, власну організацію, топологію, і в той же час відкрита для соціальної реальності, на неї впливає у відповідь. «Посередником» між двома реальностями виступає людина. У зв'язку з цим необхідно зосередитися на антропологічному вимірі віртуальної реальності, що тепер буде пов'язана з другим варіантом концептуальної моделі «ціле-в-цілому» [36; 38]. Зокрема це має відношення до ролі культури в організації віртуальної реальності. Ставлячи таким чином питання, ми виходимо на проблему суб'єкта віртуальної реальності, його зв'язку з культурою (реальною та віртуальною), межами культури у просторово-часовій організації віртуальної реальності.

Віртуальна реальність створює нові форми соціальної взаємодії людей і значно змінює соціальні структури, що призводить до виникнення нового соціального феномена - віртуалізації суспільства. Віртуалізація суспільства як процес,

що самоорганізується, сприяє зміні меж соціальної комунікації, роблячи її незалежною від місця та часу, переводить її в мережевий режим і дозволяє значно збільшувати кількість учасників комунікації. В результаті віртуалізації створюються горизонтальні соціальні зв'язки та нові види соціальних практик у повсякденному житті людини. Однак віртуалізація не лише позитивно впливає на соціальне життя індивідів, сприяючи самореалізації, саморозвитку та інтеграції індивідів у віртуальні спільноти, але виявляє і негативні наслідки. До останніх можна віднести створення віртуальної економіки, розвиток піар-технологій у політиці та культурі. Таким чином, віртуальна реальність проявляється в об'єктивній соціальній реальності та активно з нею взаємодіє, створюючи різноманітні форми та структури людської діяльності.

Викладене показує розуміння віртуальної реальності як її існування в онтологічному, гносеологічному та антропологічному вимірах; має властивості складності, що самоорганізується; створює нові форми соціальної взаємодії людей - соціальна віртуалізація суспільства, сприяє зміні меж соціальної комунікації; призводить до фрактальності сенсового простору; загострює межу між віртуальним і традиційним соціальним простором; змінює сприйняття часу, що потребує виділення її просторово-часової характеристики; додає такі явища як полічасність та поліподійність.

Розгортаючи аналіз віртуальної реальності як простору, в якому трансформуються усталені культурні межі, видається доцільним звернутися до тих сучасних феноменів цифрової культури, в яких ця трансформація виявляється з особливою наочністю. Одним із таких феноменів є те, що дослідники позначають поняттям алгоритмічної культури – культури, в якій алгоритми відіграють дедалі більшу роль у виробництві, доборі та поширенні культурних змістів. Звернення до цього феномена, як видається, дозволяє конкретизувати наше розуміння того, як саме віртуалізація змінює топологію культурного простору.

Як показують дослідники алгоритмічної культури, алгоритми, що визначають, який саме контент бачить користувач у цифровому середовищі, є не

нейтральними технічними інструментами, а активними чинниками формування культурного досвіду [161]. Алгоритм, добираючи й ранжуючи інформацію, по суті проводить культурні межі, визначаючи, що є видимим, а що залишається невидимим, що потрапляє в поле уваги користувача, а що з нього виключається. Тим самим у віртуальному просторі виникає новий тип культурної межі – межа алгоритмічна, що проводиться не людиною як носієм смислів, а технічною системою, керованою власною, нелюдською логікою.

Особливо цінним для нашого аналізу є те, що дослідники алгоритмічної культури звертають увагу на емоційний, переживанєвий вимір взаємодії людини з алгоритмами. Як показано в сучасних роботах, люди не лише пасивно зазнають дії алгоритмів, а й активно переживають цю взаємодію, виробляючи щодо алгоритмів складні емоційні ставлення – від довіри до підозри, від захоплення до тривоги [150]. Це спостереження цілком узгоджується з нашим розумінням віртуальної реальності як простору, в якому людина залишається активним суб'єктом, що осмислює та переживає свою взаємодію з технічним середовищем, а не просто пасивним об'єктом технологічного впливу.

Іншим показовим феноменом, у якому віртуалізація радикально трансформує усталені культурні й антропологічні межі, є те, що дослідники позначають поняттям цифрової посмертності. Як показують сучасні роботи, цифрові технології уможливають збереження цифрових слідів людини після її смерті, а також створення цифрових аватарів померлих – так званих «грифботів» та «дедботів», що імітують спілкування з покійним [115]. Цей феномен, що породжує цілу індустрію цифрового загробного життя, ставить під сумнів одну з найфундаментальніших меж людського буття – межу між життям і смертю, між присутністю та відсутністю, між пам'яттю та симуляцією.

Ці феномени, що ще донедавна належали радше до сфери наукової фантастики, нині стають частиною повсякденного досвіду, ставлячи перед філософією нагальну потребу осмислення тих глибинних зрушень у топології людського буття, що їх спричиняє дедалі глибша віртуалізація соціального та культурного

життя. Саме до систематичного осмислення цих зрушень у термінах культурної межі як феномена соціальної складності ми й переходимо в подальшому викладі.

Також викладене демонструє наявність нової методологічної позиції при дослідженні віртуальної реальності, а саме можливість розглядання її відповідно концептуальній моделі «ціле в цілому» та її варіанта «ціле-в-цілому».

3.2. Культурна межа як феномен самоорганізації віртуальної реальності

Виникнення феномена віртуальної культури найчастіше пов'язують з епохою NBIC технологій, яка змінила вигляд культури, викликавши до життя нові культурні форми, безліч субкультур. «Cultural studies», визначивши культуру своїм головним (хоч і важковизначеним) предметом, опинилася перед необхідністю осмислення таких понять, як «інформаційна культура», «кіберкультура», «цифрова культура», «інтернет культура» та ін.

Підхоплене соціологами, поняття кібер-культури знаходить застосування в аналізі різних соціальних проблем – ідентичності, гендеру, етнічних особливостей, повсякденності, політики в ситуації поширення інформаційних технологій та Інтернету. Початок ХХІ століття можна вважати часом концептуалізації напряму «критичні дослідження кіберкультури» (Critical Cyberculture Studies) [154; 155].

Слід зазначити, що становленню критичних досліджень кіберкультури передував етап осмислення Інтернету в межах культурних студій, на якому формувалися самі підходи до розуміння мережевого простору як простору культурного. Як показують дослідники, ранні культурно-наукові розвідки Інтернету намагалися подолати як технологічний детермінізм, що зводив усе до техніки, так і наївний утопізм, що вбачав у мережі засіб автоматичного звільнення людини [159]. Натомість пропонувалося розглядати Інтернет як складний культурний феномен, що не лише визначається технологією, але й сам активно формує культурні практики, способи мислення та комунікації. Така настанова, що утримує баланс між технічним та культурним, виявляється

близькою до того антропологічно орієнтованого підходу, що розгортається в нашому дослідженні.

Особливо важливим для нашого аналізу є те, що культурні студії Інтернету від самого початку наголошували на активній ролі користувача, який не просто споживає готові культурні змісти, а сам бере участь у їх виробництві та переозначенні. Мережевий культурний простір постає тут не як простір пасивного споживання, а як простір активної культурної творчості, в якому межі між виробником і споживачем, автором і читачем стають дедалі більш проникними. Це положення, що згодом стало одним із наріжних каменів розуміння цифрової культури, безпосередньо стосується нашої проблематики культурної межі, демонструючи, як саме віртуалізація трансформує усталену топологію культурного виробництва.

Сучасний етап осмислення віртуальної реальності позначений, утім, і наростанням критичних, навіть тривожних оцінок тих процесів, що розгортаються у віртуальному просторі. Показовою в цьому сенсі є позиція тих дослідників, які звертають увагу на небезпеки, пов'язані з розбудовою тотального віртуального середовища – метаверсу, що претендує на заміщення фізичної реальності [163]. Як наголошується в цих роботах, за обіцянками технологічної утопії нерідко приховуються цілком конкретні економічні та владні інтереси, а розбудова віртуальних світів може обернутися не розширенням людської свободи, а новими формами контролю та маніпуляції. Ця критична нота, як видається, є необхідним коректором до надмірно оптимістичних оцінок віртуалізації.

Розгортаючи цю критичну лінію, варто підкреслити, що проблема полягає не в самій по собі віртуалізації, а в тому, хто і з якою метою контролює віртуальний простір, хто визначає його межі та правила. Якщо віртуальна реальність конституюється не вільною смислотворчою активністю людини, а нав'язується ззовні комерційними чи владними структурами, то вона перетворюється з простору людської самореалізації на простір відчуження та

контролю. Це застереження безпосередньо пов'язане з нашим розумінням культурної межі у віртуальному просторі: питання про те, хто проводить ці межі – сама людина чи зовнішні щодо неї сили, – виявляється питанням про збереження людиномірності віртуальної культури.

Тим самим звернення як до традиції культурних студій Інтернету, так і до сучасної критики тотальної віртуалізації дозволяє утримати в нашому аналізі ту необхідну двоїстість оцінки, що відповідає реальній складності досліджуваного феномена. Віртуальна реальність постає тут не як беззастережне благо і не як беззастережне зло, а як амбівалентний простір, що несе в собі як можливості людської самореалізації та культурної творчості, так і ризики відчуження, маніпуляції та втрати людиномірності. Саме ця амбівалентність, як ми наголошували, і вимагає особливої уваги до проблеми культурної межі як механізму збереження власне людського у віртуальному просторі.

В культурологічних дослідженнях більш раннього періоду можна виділити роботу А. Моля «Соціокультурна динаміка» (1967), у якій прообраз майбутньої віртуальної культури проглядається у концепції «мозаїчної культури». А. Моль визначив культуру як інтелектуальний аспект штучного середовища, яке людина створює під час свого соціального життя. Під «мозаїчною культурою» він розуміє вид масової культури або «культури мас», яка формується, насамперед, під впливом безперервного, ясного та безладного потоку інформації. Це відрізняє її від традиційної гуманітарної культури, формування якої відбувалося через систему освіти [52]. Соціодинаміка культури представлена Модем як процес передачі культурних повідомлень – «культурем» – продуктів інтелектуальної діяльності людей, які містять наукову, художню, моральну, релігійну тощо інформацію. Таким чином, як зазначають фахівці, культура стає конфігурацією знаків, створеної за певними законами «орфографії», «граматики», «синтаксису», «логіки».

А. Моль один з перших звернув увагу на роль засобів в культурній комунікації, їх вплив на прискорення чи уповільнення культурної динаміки.

Розвиток інформаційних технологій, поява Інтернету посилило інтерес дослідників до проблеми їх взаємодії з культурою [88; 168].

Цифрова культура сприймається як культура епохи Інтернету, інформаційних, цифрових технологій і це, на думку фахівців, відрізняє її від культури минулих епох – «пре-цифрової» та «не-цифрової». Розповсюдження цифрової культури супроводжується розмиванням меж між споживанням та виробництвом, грою та роботою, вільним часом і працею, підриває монополію професійного сектору, вступає у протиріччя з ієрархією в культурі.

Отже, цифрову культуру можна розглядати як субкультуру, поява якої пов'язана з розвитком інформаційних, цифрових технологій. Віртуальна культура, на наш погляд, поняття вужче. Це культура, яка виникає у віртуальній реальності, у мережах комунікацій (у цьому сенсі їй ближче поняття інтернет-культури). Вона має відносно самостійний статус, хоча є продуктом цифрової культури і тому суттєво впливає, можна стверджувати, керує соціальними процесами. За словами М. Кастельса, культура, створена за допомогою інформаційних технологій, стає «культурою реальної віртуальності», вона утворює фізичну основу, на якій ми організуємо своє життя. Віртуальність є нашою реальністю [87]. Інтернет-культура є результатом взаємного впливу культур індивідів – творців мережі, програмістів, членів віртуальних спільнот та ін. Вона заснована на технократичній вірі в прогрес людства, розвивається на основі вільної та відкритої технічної творчості, впроваджена в соціальні мережі.

Ряд дослідників під віртуальною культурою розуміють всю сучасну культуру, оскільки вона заснована на віртуальних процесах комунікації, але при цьому цілком реальна, в якій ми спілкуємося один з одним, через віртуальність робимо нашу реальність [23].

О. Висоцький зазначає, що в епоху постмодерну віртуальність набуває всеосяжного характеру, перестаючи бути просто посередником між виробниками та споживачами на основі мас-медійного впливу та комп'ютерних технологій. Вона стає логікою та стратегією соціальних практик, а її сутністю є

заміщення реальності симуляцією, образами, які, незважаючи на свою ефемерність, справляють ефекти реальних об'єктів. На його думку, розростання віртуального - це відповідь на недосконалість буття людини шляхом виходу в підсвідомість, на фантазми, уяву, бажання, нездійснені мрії [20].

Попри симулятивний характер, віртуальна культура реальна у тому сенсі, що створюється людьми (з допомогою спеціальних технологій), тому в її аналізі слід враховувати не тільки технологічність, а й антропологічність (людиномірність). Специфічність створення та функціонування віртуальної культури визначає й особливості вираження її людиномірності. Це культура «без тіла», вона функціонує як простір смислів, позбавлених предметності, культурних артефактів у звичних для людини формах. Власне, і сама людина присутня у віртуальній культурі специфічним чином. Віртуальна культура породжує особливий тип людини - віртуального суб'єкта, *Homo Virtualis*.

Спеціалісти пишуть про те, що комунікація у віртуальній реальності оживляє генетичну пам'ять людини про первісне минуле, в якому були відсутні соціальна ієрархія, майнова нерівність, різні привілеї. Інтернет є реакцією сучасної людини на ізоляцію в атомізованому суспільстві і включає генетичну пам'ять про вихідний соціум, поміщає людину в гранично демократичний віртуальний колектив.

Близьку думку висловлює О. Висоцький, бачачи в прагненні людини до віртуальності спробу звільнитися від насильства розуму, реалізувати бажання, які стають основним мотивом соціальної поведінки сучасної людини. Віртуальність дає можливість реалізувати бажання, виводячи людину з-під репресивного впливу розуму, заміщаючи регулятивні функції табу, заповідей, традицій, законів, інтересів та ідей [20].

Особливістю віртуальної культури є безліч діалогів, міжособистісних та міжкультурних, що робить її різновидом масової культури. З іншого боку, їй притаманне розширення меж творчості, проявів унікального та індивідуального [23].

Інші фахівці розглядають віртуальну культуру з позицій соціальної уяви, способом втілення якого може бути або уявність, ілюзія, або уособлена реальність. Віртуальність у їх визначенні – це культура відсутнього простору, створювана людською уявою, але переходить у реальність з допомогою дії, вольового зусилля, оцінок, моральної спрямованості. «Ідея культури» як такої у знаковому віртуальному світі сама собою не породжує нових ідей. Незважаючи на кіберцентризм сучасної культури, відповідальність за те, яким буде віртуальний простір, лежить тільки на людині, яка не просто грає у віртуальні ігри «по цей бік екрану», а несе реальну відповідальність за гру своєї уяви.

Дозволимо собі дещо змінити зміст наведеного висловлювання. Віртуальність – це простір відсутньої у стійких формах культури, простір виникаючої культури. У ньому переважає становлення, інновація, невизначеність. Віртуальна реальність – це створення та вивчення людиною сфери можливого, зокрема пошук та осмислення своїх можливостей. Це реалізація у віртуальних формах проєктів та планів, які неможливо чи проблематично здійснити поза віртуальністю.

Як зазначає О. Висоцький, віртуальність звільняє людину від багатьох зобов'язань повсякденності, громадського контролю, стереотипних обставин та оцінок. Віртуальність – це завжди трансгресія, вихід за межу; це запрошення стати суб'єктом, зробити із себе суб'єкта, як би його до цього моменту не було або він був дефектним [20].

Однак це пов'язано і з більшими ризиками для людини. У сфері віртуального відбувається розмивання меж не тільки між реальним і уявним, а й між культурним і некультурним, людським і нелюдським. У зв'язку з цим у віртуальній реальності у разі зростає складність та необхідність самовизначення людини.

Якщо реальна культура заснована на певній системі цінностей, що надають людському існуванню стійкий характер, у віртуальній культурі, що створюється в комунікативному просторі мережі, переважає мультиаксіологічність, або вона

стає дезаксіологічною. У віртуальній реальності для людини стає «видимим» ціннісне розмаїття, яке постійно «розмиває» і її власні ціннісні настанови. Людина опиняється в новому онтологічному вимірі, певній мультиреальності, інтерсуб'єктивні механізми якої надають їй статус самостійної субреальності. Первинність комунікації в процесі її структурування визначає відмінності між віртуальною реальністю та віртуальною культурою, у якій комунікація виводить людину на стійкі результати.

Межі між реальною та віртуальною культурами виявляються більш невизначеними, ніж межі між фізичною та віртуальною реальностями. Використання комп'ютерних технологій породжує такі феномени, як комп'ютерні витвори мистецтва (живопис, графіка), комп'ютерні ігри, комп'ютерна анімація, твори кіномистецтва, які не можна однозначно віднести або до реальної, або до віртуальної культури. Але при цьому стає очевидним опосередкована роль людини, *Homo Virtualis*, що пов'язує ці типи культури.

З урахуванням цього, можна виділити такі особливості віртуальної культури:

- Вона позбавлена «тілесного» людини як своєї субстанційної основи. Тілесність як перша онтологічна межа людини заміщується віртуальним тілом, яке можна вільно змінювати, доповнювати новими ознаками, нівелюючи природні характеристики – стать, расу, національність, зовнішність і т.д. Віртуальний суб'єкт має тіло-інтерфейс, яке подібне до механізму (комп'ютера або його блоків), змінюється за потреби, удосконалюється або повністю замінюється, у будь-якому разі перестаючи бути виключно людським феноменом.

Отже, у віртуальній культурі людина виходить за межі тілесної прив'язаності. З нею відбуваються зміни екзистенційного характеру, як зазначають фахівці, посилюється та розвивається потреба в комунікації, у творчості, у самовираженні, самоперетворенні і навіть відчуття себе

«вселенською, космічною» істотою, що миттєво переміщується майже в будь-яку точку Інтернет-всесвіту – у просторі, часі, культурі тощо.

Відбувається розмивання меж індивідуального «Я». Індивідуалізм замінюється колективізмом, оскільки у віртуальній реальності особистість отримує можливість самовираження через та за допомогою інших. Індивідуалізація або персоналізація (наприклад, у налаштуваннях соціальних мереж) насправді часто призводить до протилежних ефектів, оскільки людині пропонується інформація, яку вона заздалегідь схвалює та приймає. Це знижує її пошукову активність, можливість сприймати альтернативні погляди, призводить до інтелектуальної пасивності, нарешті, нівелює суб'єктність.

Стираються межі між людиною та «псевдо-суб'єктами», що діють у віртуальній реальності програмами, що успішно підробляються під людину. Необхідність розрізнення суб'єктів та псевдо-суб'єктів є важливою умовою збереження меж власного людського. У той самий час, це можливість розширення цих меж шляхом поширення на «нелюдей» (у визначенні Б. Латура) моральних установок людського світу.

Проблема розрізнення суб'єктів та псевдо-суб'єктів, що загострюється в умовах розвитку штучного інтелекту, набуває особливої гостроти у зв'язку з появою комунікативних систем, здатних вести з людиною діалог, майже невідрізнюваний від спілкування з іншою людиною. Як наголошують дослідники комунікативного штучного інтелекту, великі мовні моделі, що лежать в основі сучасних діалогових систем, продукують мовлення, яке створює переконливу ілюзію розуміння та свідомості, насправді не володіючи ані тим, ані іншим [89]. Це породжує принципово нову комунікативну ситуацію, в якій людина вступає в діалог із псевдо-суб'єктом, що імітує суб'єктність, не будучи суб'єктом. У термінах нашого дослідження це означає, що у віртуальному просторі межа між людським співрозмовником та його технічною імітацією стає дедалі більш розмитою, проблематичною, такою, що вимагає особливих зусиль для свого утримання.

Особливо важливим для нашого аналізу є те, що поява таких комунікативних систем ставить під сумнів саму основу людської комунікації – презумпцію того, що по той бік діалогу перебуває інша свідомість, інший суб'єкт. Як показують дослідники, у віртуальному просторі ця презумпція перестає бути надійною: людина вже не може бути впевнена, що спілкується з людиною, а не з програмою. Це руйнування презумпції суб'єктності співрозмовника має глибокі наслідки для розуміння культурної межі, оскільки сама культура ґрунтується на комунікації між суб'єктами, на діалозі носіїв смислів; коли ж місце суб'єкта займає псевдо-суб'єкт, під питання ставиться сама смислотворча природа культурної комунікації.

Розгортаючи цю проблематику, варто звернутися до сучасних спроб правового та етичного впорядкування сфери генеративного штучного інтелекту, що набувають дедалі більшої актуальності. Як показують фахівці, стрімкий розвиток технологій, здатних генерувати тексти, зображення та інші культурні артефакти, випереджає здатність суспільства осмислити та впорядкувати наслідки цього розвитку [107]. Постає нагальна потреба у виробленні засад регуляції, що дозволили б утримати розвиток цих технологій у межах, сумісних із збереженням людської гідності, автономії та смислотворчої суб'єктності. Ця потреба в упорядкуванні, у проведенні меж, безпосередньо пов'язана з нашою проблематикою культурної межі як механізму збереження власне людського в умовах віртуалізації.

Слід підкреслити, що проблематика меж людського у віртуальному просторі знаходить своє осмислення в межах ширшого постлюдського дискурсу, що інтенсивно розвивається в сучасній гуманітаристиці. Як показують дослідники постлюдського стану, сучасні технології дедалі більше розмивають усталену межу між людиною та машиною, природним та штучним, народженим та сконструйованим [165]. Постлюдський дискурс, що ставить під сумнів антропоцентричні засади класичної гуманістики, є водночас і викликом, і ресурсом для нашого аналізу: викликом, оскільки він проблематизує саме

поняття людського, на якому ґрунтується наша концепція; ресурсом, оскільки він пропонує концептуальні інструменти для осмислення тих нових конфігурацій меж, що виникають в умовах віртуалізації.

Особливо показовим феноменом, у якому віртуалізація радикально трансформує межі людського буття, є цифрова посмертність, що породжує специфічні форми збереження присутності людини після її фізичної смерті. Як показують дослідники, цифрові технології уможливають не лише збереження цифрових слідів померлого, але й своєрідне продовження його присутності у віртуальному просторі, що породжує складні етичні, психологічні та екзистенційні проблеми [119]. Цей феномен, що ставить під сумнів одну з найфундаментальніших меж людського існування – межу між життям і смертю, – з особливою наочністю демонструє, наскільки глибоко віртуалізація трансформує саму топологію людського буття. Тим самим аналіз цифрової посмертності, поряд з аналізом комунікативного штучного інтелекту та постлюдського стану, дозволяє побачити, як у віртуальному просторі переозначаються найфундаментальніші межі, що конституують людське існування.

Віртуальній культурі властива специфічна просторова організація, що створюється насамперед у вигляді візуалізації її змісту. Межі асоціюються з соціальними мережами, сайтами, чатами, блогами, персональними сторінками тощо, переміщення якими сприймаються людиною як умовний перетин меж віртуальних просторів. Це відрізняє віртуальну культуру від реальної, представленої в єдності духовно-матеріального змісту, що має своїх матеріальних «носіїв» – тілесної людини, численні артефакти, певний географічний простір, територію тощо. Взаємодія людини з реальною культурою тому завжди є чуттєво-емоційною комунікацією, живим дотиком, якими реальними не були б при цьому стани у віртуальному спілкуванні.

Для віртуальної культури характерна специфічна часова організація. Вона є нескінченне «зараз», чиста тривалість, що створюється за рахунок «випадання»

людини з реального часу. Час віртуальної культури одночасно і стягується в точку, і розтягується, зникає, втрачаючи однонаправленість і незворотність.

Виділені особливості дозволяють констатувати, що у віртуальній реальності складаються можливості для створення людиною нових форм соціальної складності. Існуючи як ідеальна, зразкова, вона заманює за собою людину ідеалами-цінностями, можливостями їх реалізації. Причому, за зауваженням О. Висоцького, цінність образів віртуальної реальності полягає не так у їхній моральності чи героїзмі, як у самій привабливості, яка спонукає людину керуватися ними у повсякденному житті [20]. Віртуальна культура – це культура можливостей програвання, моделювання взаємодій людини зі світом, вирішення проблем, що виникають у фізичній реальності. Її людинотворча роль полягає у навчанні людини життя у межах соціокультурної реальності через взаємодію з реальністю без меж.

У взаємодії віртуального та реального виявляється онтологічний зміст межі. Вона стає розрізненням віртуального і реального, будучи пов'язаною в самій віртуальній реальності з онтологічним самовизначенням людини, ідентифікацією між людським/нелюдським, культурним/некультурним, що завжди є ціннісно-смісловим самовизначенням.

Від людини вимагається, за висловом М. Хейма, «метафізична стійкість», впевненість у об'єктивності реального світу, вміння розрізняти віртуальний та реальний світи. В іншому випадку віртуальна реальність стає м'якою, земною, переживання людини пасивними, а нескінченне вдосконалення віртуального простору вимагає додаткового ілюзорного досвіду для встановлення його меж [114]. Подібна «метафізична стійкість» необхідна і по відношенню до реальної та віртуальної культур, оскільки в даному випадку йдеться про межі реального людського, яке в нескінченності віртуальної реальності може трансформуватися в не- та антилюдське.

У віртуальній культурі феномен межі пов'язаний з необхідністю і потребою людини у самовизначенні при існуючих для цього необмежених

можливостях. Мережева організація віртуальної культури визначає специфіку цього процесу. Мережа – це безмежний простір, у якому можна позначити лише «вузли» комунікації. Самі вузли – це стислі «у крапку» межі, які за зміни «масштабу» розтягуються у нову мережу (фрактальний принцип). Тим самим вузол можна визначити як «топос без меж», оскільки його межі рухливі, постійно розсуваються, губляться і зникають у віртуальному просторі.

Віртуальна культура виникає у ситуації відсутності/створення меж. Для неї актуальною дійсністю є людина – носій культурних смислів. У віртуальному просторі вона стає специфічним культурним «хронотопом» – «вузлом» у мережах комунікацій, який продукує нові смисли і тим самим визначає зміст віртуальної культури. При цьому, перебуваючи на межі віртуальної та фізичної реальності, вона поєднує їх у соціальну складність.

В онтологічному аспекті віртуальна культура є проектом людини-навігатора, що здійснює пошук нового себе і нової культури у відсутності емпіричної прихильності до реальності; у культурі, позбавленій матеріального змісту, поданій у «чистій духовності». З одного боку, у віртуальній культурі спостерігається «обнулення» сенсового змісту реальної культури, з іншого боку – постійне оновлення її змісту. Людина перебуває у ситуації «культурної провокації» – безмежних можливостей, що відкриваються, недотримання різного роду норм, правил, ціннісних установок, у ситуації «переходу», яка пов'язана з екзистенційною напругою, необхідністю усвідомлення та виявлення онтологічних меж у собі через розрізнення віртуального і реального, дійсного і можливого, дозволеного та недозволеного, свого та чужого.

У віртуальній реальності людина знову знаходить ідентичність, і індивідуально-особистісну, і національно-культурну, будує топологію «Я»/»Інший», «Своє»/»Чуже». У віртуальних, міжкультурних за змістом комунікаціях, що руйнують будь-які дихотомії, виникає конкуренція іншого роду - конкуренція людинотворчих смислів при відсутності заданого проекту людини та культури. Людина будує топологію віртуальної реальності як

топологію смислів, усуває дихотомії, шукає та створює точки дотику й перетину. Виникає культура, яка фактично скасовує такі поняття, як «радикально Чуже» або «вороже Чуже» і переводить їх у статус толерантного Чужого [61]. Вона стає персоніфікованою культурною межею, а сама межа – формою самоорганізації соціальної складності, що створює її темпоральну топологію через сенсотворчу діяльність людини.

Висновки до третього розділу

У розумінні віртуального та віртуальної реальності можна виділити два підходи – онтологічний та гносеологічний. Віртуальне розглядається як особливий вид буття та особливий конструкт, який виявляє специфіку мислення та пізнання. У історико-філософській традиції «віртуальне» осмислювалося в опозиції «можливе» – «дійсне», «потенційне» – «реальне». Виявляється онтологічна невизначеність віртуального, яка займає проміжну «сферу» між потенційним і актуальним. Разом з онтологізацією віртуального відбувається його «антропологізація», що спочатку передбачає зв'язок віртуальної реальності з пізнавальними здібностями людини, а потім – зі свідомістю. Сучасні соціально-філософські та антропологічні трактування «віртуального» сформувалися під впливом постмодернізму, який визначив віртуальність як гіперреальність, симуляцію, породжену розділенням означуваного та означаючого, знаків і реальності, що ними позначається.

Аналіз віртуальної реальності як соціокультурного феномену здійснюється переважно у контексті соціальних змін, викликаних цифровими технологіями та розвитком цифрової культури. Віртуальність осмислюється як складний соціокультурний феномен, який є образно-символічним заміщенням фізичної реальності; світ потенційного, можливого; сукупність ідеалів, стимулів та об'єктів бажань; техніку та технології. Серед онтологічних властивостей віртуальної реальності виділяють породженість; актуальність; автономність; інтерактивність. У співвідношенні з фізичною реальністю виявляється її

«онтологічна безвідповідальність», полічасність та поліподійність, розмивання просторових меж; розширення тла культурної комунікації, необмежена можливість залучення до цінностей будь-якої групи; ослаблення ролі традиції. Межа є розрізненням віртуального та реального, будучи пов'язаним у самій віртуальній реальності з онтологічним самовизначенням людини.

Віртуальний простір розглядається як особливий вид, альтернативна форма соціального простору, мультипростір, «пласт буття» з невизначеною, динамічною та фрактальною розмірністю та топологією. Відповідно, віртуальну реальність можна уявити як складність, яка є частиною соціальної складності («складне у складному»), і в той же час виходить за простір соціального та реального як такого, пов'язана з ним як «складне зі складним». Вона має відносну автономію, власну організацію, топологію, і водночас відкрита для соціальної реальності, здійснює на неї зворотний вплив.

У віртуальній реальності феномен межі пов'язаний з необхідністю і потребою людини у самовизначенні за існуючих при цьому необмежених можливостях. Збереження людської самоідентичності з осмисленими та стійкими ціннісними установками, здатність до творчої, і в той же час критичної комунікації є однією з базових умов становлення віртуальної культури. Їй притаманні такі особливості: вона позбавлена «тілесного» людини як своєї субстанційної основи, а отже меж, створюваних тілесністю людини; відбувається розмивання меж індивідуального «Я»; стираються межі між людиною та «псевдо-суб'єктами» віртуальної реальності; просторова організація створюється у вигляді візуалізації змісту; тимчасова *організація* представлена нескінченним «зараз».

В онтологічному аспекті віртуальна культура є проєктом людини-навігатора, що здійснює пошук нового себе і нової культури у відсутності емпіричної прихильності до реальності; у культурі, позбавленої матеріального змісту, поданої у «чистій духовності». У віртуальній культурі спостерігається «обнулення» смислового змісту реальної культури та постійне оновлення її

змісту. Людина перебуває у ситуації «культурної провокації» – безмежних можливостей недотримання різного роду норм, правил, ціннісних установок, у ситуації «переходу», яка пов'язана з екзистенційною напругою, необхідністю усвідомлення і виявлення онтологічних меж у собі.

У віртуальній культурі феномен межі пов'язаний з необхідністю і потребою людини у самовизначенні за існуючих при цьому необмежених можливостях. Віртуальна культура виникає у ситуації відсутності/створення меж. Для неї актуальною реальністю є людина – носій культурних смислів, яка у віртуальному просторі стає специфічним культурним «хронотопом» – «вузлом» у мережах комунікацій, що продукує нові смисли та визначає зміст віртуальної культури. Перебуваючи на межі віртуальної та фізичної реальності, він поєднує їх у соціальну складність. Культурна межа, тим самим, стає формою самоорганізації соціальної складності, що створює її темпоральну топологію через сенсологічну діяльність людини.

ВИСНОВКИ

Реалізація завдань дисертаційного дослідження дала підстави сформулювати такі висновки:

1. Дослідження методологічних та онтологічних аспектів парадигми складності засвідчило, що концепт складності представляє нову епістемологічну парадигму, яка об'єднує методологічний аспект (принцип пояснення складної природи об'єктів) та онтологічний (визначення характеристик складного світу – природи, людини та суспільства), причому людина, її мислення та способи освоєння світу стають невіддільними від пізнаваної нею реальності. Епістемологічні аспекти парадигми складності в узагальненому вигляді представлені принципами складного мислення, які в побудові онтології складності можуть інтерпретуватися як онтологічні принципи: системний або організаційний (зв'язок між цілим і частинами); голографічний (взаємопроникнення частин і цілого); принцип рекурсивної петлі (те, що виробляється, саме є виробником і причиною того, що його виробляє); принцип авто-еко-організації. Аналіз показав, що парадигма складності, теоретичним ядром якої є синергетика, від самого початку формувалася як трансдисциплінарна дослідницька програма з глибоким філософським підтекстом: у роботах Пригожина, Хакена, Тома, Майнцера, Морена складність постала не як характеристика окремих об'єктів, а як новий тип наукової раціональності, у якому час, незворотність та творча новизна набувають статусу фундаментальних онтологічних характеристик реальності, а традиційна опозиція між порядком і хаосом, детермінованістю та випадковістю знімається, поступаючись місцем розумінню складності як специфічного режиму їх продуктивної взаємодії.

2. Аналіз соціокультурних імплікацій складності дав підстави розглядати соціальну складність як антропо-соціо-інформаційне «розгортання», у процесі якого виникає культура, а виявлення таких її характеристик, як людиномірність та культурогенність, дозволило розглядати культуру як структуруючий початок,

що визначає організацію соціальної складності. Дослідження виявило, що внесок засновників синергетики у формування підстав для соціальних застосувань складності не вичерпується теорією самоорганізації у її фізико-математичному вигляді: не менш суттєвим є інформаційний вимір самоорганізації, розкритий Хакеном, згідно з яким самоорганізація може бути описана в термінах породження, накопичення та перетворення інформації, що має принципове значення для соціального пізнання, оскільки людська спільнота тримається передусім на обміні смислами, а культура постає як джерело негентропії. Спираючись на українську традицію соціальної синергетики та психосинергетики (Добронравова, Бевзенко, Єршова-Бабенко, Доннікова, Мелков), дослідження показало, що соціальна складність є людиномірною в самому онтологічному сенсі, оскільки створюється і змінюється людиною; при цьому розкрите Єршовою-Бабенко явище психомірності засвідчує чутливість соціальної самоорганізації до людського фактору, а залучення конфліктологічної соціології Коллінза та класичної соціальної топології Сорокіна дозволило, відповідно, розкрити роль конфлікту як джерела соціальної нестійкості та осмислити суспільство як багатовимірний простір соціальної мобільності.

3. Дослідження топології соціальної складності засвідчило, що під організацією складності розуміється її становлення як структурної і функціональної цілісності, тоді як самоорганізація розкриває «технологію» цього становлення, що супроводжується зростанням безладдя, нестійкості та нелінійності; топологія складності об'єднує організацію і самоорганізацію, представляючи собою «нестійку архітектуру», темпоральну топологію, що вибудовується за принципами мережевої організації та розкривається в таких характеристиках, як емерджентність, антропологічність, варіативність, «балансування на краю хаосу», власний темпосвіт, фрактальність та авто-еко-організація. Аналіз сучасних підходів дав підстави стверджувати, що мережеві соціальні теорії корелюють із парадигмою складності та відкривають можливості осмислення межі як феномена соціальної складності: мережі

характеризуються самоорганізацією, комунікативністю, фрактальністю, рекурсивними зв'язками, а мережевий соціальний простір є водночас незмінним/змінним, перервним/безперервним, ризомним та емерджентним. Особливе значення для розуміння мережевої природи соціальної складності має акторно-мережева теорія Латура та Ло, яка запропонувала розуміти соціальне не як готову субстанцію, а як ефект, що постійно відтворюється у взаємодії численних акторів; водночас було показано, що ця теорія потребує доповнення з боку філософсько-антропологічного аналізу, оскільки схильна нівелювати специфіку людського буття, пов'язану зі смислопокладанням. Внаслідок цього межа постає як феномен самоорганізації, оскільки соціальні топоси, що нею виділяються, є специфічними хронотопами – рухливими і пластичними, здатними мінімально конфліктно перебудовуватися.

4. Аналіз культурної межі та меж культури як основи існування суспільства показав, що в топології культури, побудованій за принципом «центр-периферія», поняття межі концептуалізується через співвідношення з поняттями «пограниччя», «приграниччя», «фронтир»; натомість у мережевій топології культури культурне прикордоння стає епіцентром культурної комунікації, в процесі якої відбувається оновлення соціокультурного простору, а на перший план виходять не просторові, а часові відмінності та межі, що виступають як межі-контексти, межі-прикордоння, які організовують комунікативну реальність. Дослідження засвідчило, що сучасні студії межі (border studies), і передусім їхня антропологічно орієнтована гілка (Вілсон), відходять від розуміння кордону як фіксованої лінії, висуваючи на перший план процесуальний характер межі – безперервну діяльність межування, що конституює спільноту. Залучення оптики символічної влади Бурд'є дозволило показати, що проведення культурних меж ніколи не є ціннісно нейтральною операцією, а постає як результат символічної боротьби за право легітимного визначення культурного, тоді як поєднання цієї оптики з оптикою складності Морена розкрило принципову незавершеність,

відкритість та невизначеність культурного простору, що й уможливило культурну творчість.

5. Використання концепту антропологічної складності дозволило розкрити культурну межу як антропокультурне «розгортання» та пов'язати його з процесами самоорганізації соціальної складності, причому топологія антропологічної складності вибудовується за голографічним принципом (у культурному міститься людське, у людині потенційно та актуально присутня культура), за принципом рекурсивної петлі (людина створює культуру, яка створює людину) та за діалогічним принципом (між людиною і культурою існує додатковий, конкурентний, антагоністичний зв'язок), а у взаємодії людини та культури виявляється розбіжність антропологічного та культурного. На цій основі культурну межу визначено як межу-хронотоп, що створюється смисловою активністю людини і організує людиномірну соціальну складність. Дослідження поглибило розуміння антропологічної складності, спираючись як на класичну філософську антропологію Шелера з його вченням про особливе становище людини в космосі, так і на сучасне процесуальне розуміння людської природи, що у працях Морена постала як складна біокультурна єдність, а в психосинергетичній традиції – як багаторівнева самоорганізована система; особливої гостроти набула проблема межі між людським і нелюдським, яка, як показав аналіз робіт Ганкеля та сучасних студій межі, ніколи не була стабільною лінією, а завжди поставала як культурно-історичний конструкт, предмет боротьби й переозначення.

6. Аналіз меж антропокультурного через антропологічні типи «людини-мандрівника», «людини-навігатора» та «людини-прикордонника» дав підстави розглядати саму людину, що взаємодіє з культурою, як культурний хронотоп, що організує культурний простір. Дослідження показало, що в умовах некласичного «світу світів», позбавленого центру і периферії, людина стає навігатором, який прокладає шлях, тоді як «людина-прикордонник» не може не зважати на межі антропокультурного, для якої будь-яке їх порушення пов'язане з екзистенційним

вибором та виходом у граничне буття; антропологічна складність виникає саме в діалозі цих двох типів, для яких спільним смисловим центром є культура, що утримує людину у своїх межах, а отже, від саморуйнування. Розкриття типу «людини-навігатора» через запропоноване Рікером розрізнення тотожності-незмінності та тотожності-самості дозволило показати, що ідентичність навігатора утримується не прив'язкою до фіксованого місця, а безперервною наративною роботою самоосмислення, завдяки якій людина несе свою культурну межу в собі; водночас звернення до сучасної антропології межі засвідчило амбівалентність прикордонного існування, що є водночас тягарем підвищеної рефлексивності та даром особливої компетентності культурного посередництва, унаслідок чого маргінальність переосмислюється з дефіциту на ресурс культурної творчості.

7. Аналіз культурної межі в українському досвіді засвідчив парадигмальний характер українського кейсу для філософського осмислення межі: український соціокультурний простір, історично сформований як цивілізаційне перехрестя, є зразковим прикладом того, що Морен називав «складним зі складним», – множинності взаємодіючих центрів та периферій, що утворюють складну мережеву топологію смислів. Дослідження показало, що в усіх розглянутих аспектах – цивілізаційного перехрестя, переміщення та деколонізації – культурна межа функціонує одночасно як просторове і часове утворення, підтверджуючи тезу про культурну межу як межу-хронотоп. Феномен масового переміщення українців після 2014 та особливо 2022 років, осмислений у світлі сучасних міграційних досліджень, виявив здатність культурної межі до релокації разом із суб'єктом: переміщена людина несе свою культурну межу із собою, що пояснює, чому масове переміщення не призводить до простого «розчинення» у культурах прийому, а породжує нові, гібридні, мережеві форми української ідентичності. Деколонізаційний процес постав як активне перевизначення культурної межі зсередини, як рух від нав'язаних меж до меж власних, що відповідає принципам авто-еко-організації та рекурсивної

петлі; нерозривно пов'язаний з утвердженням людиноцентричних та демократичних цінностей, з трансформацією освіти та з рефлексією над власною інтелектуальною традицією, він виявив свою сутність як трансформацію самої топології культурного простору – перехід від ієрархічної до мережевої організації смислів.

8. Дослідження онтологізації віртуальної реальності в контексті соціальної складності засвідчило, що межа є розрізненням віртуального та реального, будучи пов'язаною у самій віртуальній реальності з онтологічним самовизначенням людини, а сама віртуальна реальність є складністю, що є частиною соціальної складності («складне в складному») і водночас виходить за простір соціального і реального, пов'язана з ним як «складне зі складним»; вона має відносну автономію, власну організацію й топологію та водночас відкрита для соціальної реальності, здійснюючи на неї зворотний вплив. Феномен межі у віртуальній реальності пов'язаний із необхідністю та потребою людини у самовизначенні при необмежених для цього можливостях, а збереження людської ідентичності з осмисленими ціннісними установками та здатність до творчої і критичної комунікації є базовою умовою становлення віртуальної культури. Дослідження показало, що проблема меж власне людського у віртуальному просторі набуває особливої гостроти в умовах розвитку штучного інтелекту: поява комунікативних та генеративних технологій, що імітують суб'єктність, не будучи суб'єктами, руйнує презумпцію суб'єктності співрозмовника, на якій ґрунтується смислотворча природа культурної комунікації; аналіз феноменів алгоритмічної культури, цифрової посмертності та постлюдського стану засвідчив, що віртуалізація переозначає найфундаментальніші межі людського існування – між виробником і споживачем, людським і нелюдським, життям і смертю.

9. Аналіз культурної межі як феномена самоорганізації віртуальної реальності показав, що в онтологічному аспекті віртуальна культура є проєктом людини-навігатора, яка здійснює пошук нового себе і нової культури за

відсутності емпіричної прихильності до реальності, у культурі, позбавленій матеріального змісту та поданій у «чистій духовності»; їй притаманні такі особливості, як відсутність «тілесного» людини як субстанційної основи, розмивання меж індивідуального «Я», розмивання межі між людиною та «псевдо-суб'єктами», просторова організація у вигляді візуалізації змісту та тимчасова організація, представлена нескінченним «зараз». Дослідження засвідчило, що віртуальна культура виникає у ситуації відсутності/створення меж, а її актуальною реальністю є людина – носій культурних смислів, яка у віртуальному просторі стає специфічним культурним «хронотопом», «вузлом» у мережах комунікацій, що продукує нові смисли та визначає зміст віртуальної культури; перебуваючи на межі віртуальної та фізичної реальності, вона поєднує їх у соціальну складність. Тим самим культурна межа постає як форма самоорганізації соціальної складності, що створює її темпоральну топологію через сенсотворчу діяльність людини, яка, проводячи й переозначуючи культурні межі, виступає тим культурним хронотопом, що організує людиномірну соціальну складність та наповнює її людинотворчими смислами.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Андрос Є. І. Бівалентність людського єства та проблема метафізичного зла. Грані людського буття: позитивні та негативні виміри антропокультурного / Є. І. Андрос, Г. І. Шалашенко, В. П. Загороднюк [та ін.]. Київ : Наукова думка, 2010. С. 6–86.
2. Андрос Є. І. Сучасне філософсько-антропологічне знання як спосіб самовизначення людини у світі. Сучасне філософське антропологічне знання у контексті викликів доби : дев'яті шинкаруківські читання : матеріали Між-нар. наук.-практ. конф., Київ, 18 квіт. 2014 р. Київ, 2014. С. 24–31.
3. Андрущенко В. Основні стратегії розвитку освіти в контексті української формули миру. Вища освіта України. 2023. № 3 (90). С. 5–14. DOI: [https://doi.org/10.32782/NPU-VOU.2023.3\(90\).01](https://doi.org/10.32782/NPU-VOU.2023.3(90).01)
4. Арістотель. Метафізика / пер. з давньогрец. О. Панича. Київ : Темпора, 2022. 848 с.
5. Артеменко А. П. Топологія Я в мережевих структурах соціуму. Харків : Цифрова друкарня № 1, 2013. 344 с.
6. Бабенко В. П. Геометрична композиція : методичний посібник. Одеса : Одеське синергетичне товариство, 2014. 53 с.
7. Бабенко В. П. Композиція кінокадру : методичний посібник. Одеса : Одеське синергетичне товариство, 2014. 36 с.
8. Бардонов С. М. Соціальний хронотоп як якісно-кількісна визначеність суспільного : автореф. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.03 / Київ. держ. ун-т ім. Тараса Шевченка. Київ, 1991. 23 с.
9. Бауман З. Глобалізація. Наслідки для людини та суспільства. Київ : К.І.С., 2004. 152 с.
10. Бевзенко Л. Д. Соціальна самоорганізація і соціальні технології. Людина в складному світі / за ред. Н. В. Кочубей, М. О. Нестерової ; вступ. сл. В. П. Андрущенка. Суми : Університетська книга, 2017. 357 с.

- 11.Бевзенко Л. Д. Соціальна самоорганізація. Синергетична парадигма: можливості соціальних інтерпретацій. Київ : Ін-т соціології НАН України, 2002. 437 с.
- 12.Бистрицький Є. Війна і сучасні виклики універсальній етиці (Частина перша). Філософська думка. 2025. № 1. С. 98–129. DOI: <https://doi.org/10.15407/fd2025.01.098>
- 13.Богата Л. Н. Багатовимірне мислення в контексті розвитку уявлень про багатомірність. Філософія мислення : зб. ст. / відп. ред. Л. Н. Богата. Одеса : Друкований дім, 2013. С. 131–163.
- 14.Богата Л. Н. Багатовимірний термінологічний аналіз: розвиток методології сучасної гуманітаристики. Актуальні проблеми філософії та соціології. 2015. Вип. 7. С. 12–16.
- 15.Богата Л. Н. Гуманітарна складність в контексті деяких актуальних понять сучасної культури. Інтегративна антропологія. 2016. № 2. С. 4–9.
- 16.Бодрійяр Ж. Символічний обмін і смерть / пер. з фр. Л. Кононович. Львів : Кальварія, 2004. 376 с.
- 17.Борінштейн Є. Р. Освіта як глобальний об'єкт інтересів в навчально-освітній програмі «Південноукраїнський Єврейський університет «Хабад-Одеса»». Освітні ресурси і технології. 2014. № 3 (6). С. 86–90.
- 18.Борінштейн Є. Р. Трансформаційні процеси в суспільстві : навчально-методичний посібник. Одеса : ВМВ, 2014. 50 с.
- 19.Бродель Ф. Ідентичність Франції. Простір та історія. Книга 1 / пер. з фр. С. Глухової. Київ : Видавництво Жупанського, 2013. 368 с.
- 20.Висоцький О. Ю. Віртуальність як провідна форма легітимаційної політики в добу постмодерну. Політичний менеджмент. 2008. № 6. С. 41–53.
- 21.Гегель Г. В. Ф. Наука логіки. Енциклопедія філософських наук. Мала логіка. Київ : Ліра-К, 2023. 373 с.

22. Гоббс Т. Левіафан, або Суть, будова і повноваження держави церковної та цивільної / пер. з англ. Р. Димерця, В. Єрмоленка, Н. Іванової, Є. Мірошниченка, Т. Олійник. Київ : Дух і Літера, 2000. 600 с.
23. Дзьобань О. П., Мануйлов Є. М. Віртуальна реальність: до проблеми концептуалізації поняття. Вісник Національного університету «Юридична академія України імені Ярослава Мудрого». 2017. № 4 (35). С. 21–31.
24. Дмитрієва М. С. Моделі розвитку науки у світі синергетики. Філософська думка. 2002. № 3. С. 40–53.
25. Добронравова І. Практична філософія науки. Суми : Університетська книга, 2017. 352 с.
26. Добронравова І. С. Синергетика: становлення нелінійного мислення. Київ : Либідь, 1990. 232 с.
27. Доннікова І. А. Ідентичність як феномен антропологічної складності. Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Культурологія». 2016. Вип. 17. С. 215–222.
28. Доннікова І. А. Культура як феномен антропологічної складності. Постнекласичний дискурс: шляхи розвитку філософії та методології науки : матеріали XIII Міжнар. Пригожинських читань. Одеса : Друкований будинок, 2017. С. 58–67.
29. Доннікова І. А. Культурогенна природа антропологічної складності. Антропологічні виміри філософських досліджень : матеріали 7-ї Міжнар. наук. конф., Дніпро, 19–20 квіт. 2018 р. Дніпро : ДНУЗТ, 2018. С. 87–90.
30. Доннікова І. А. Культурогенна сутність соціальної самоорганізації. Одеса : Друкований дім, 2011. 280 с.
31. Доннікова І. А., Мальченко В. В. «Складання людини» як самоорганізація в культурі. Постнекласичний дискурс: шляхи розвитку філософії та методології науки : матеріали XIII Міжнар. Пригожинських читань. Одеса, 2017. С. 40–46.

- 32.Єрмоленко О. Метаантропологія трансцендентального дискурсу у прикладних антропологічних дослідженнях. Філософсько-антропологічні студії : зб. наук. праць. Київ : Стилос, 2013. С. 14–31.
- 33.Єршова-Бабенко І. В. Макромодель «лідер-суспільство-природа» та механізми поведінки середовищ/систем різного класу в аспекті принципу «ціле в цілому». Лідер. Еліта. Суспільство. Харків : НТУ «ХПІ», 2019. № 1. С. 118–133. DOI: <https://doi.org/10.20998/2616-3241.2019.1.09>
- 34.Єршова-Бабенко І. В. Методологія дослідження психіки як синергетичного об'єкта : монографія. Одеса : ОДЕКОМ, 1992. 124 с.
- 35.Єршова-Бабенко І. В. Методологія дослідження психіки як синергетичного об'єкта : автореф. дис. ... д-ра філос. наук : Філософські проблеми науки / Ін-т філософії НАН України. Київ, 1993. 30 с.
- 36.Єршова-Бабенко І. В. Психосинергетичні стратегії людської діяльності. (Концептуальна модель) : монографія. Вінниця : Nova Knyha, 2005. 360 с.
- 37.Єршова-Бабенко І. В., Богачук Т. В. Авторський метод «Створююча сила». Збірник матеріалів відкритого методологічного семінару, 19–21 грудня 2001 р. Суми, 2001. С. 105–113.
- 38.Єршова-Бабенко І. В., Жижко Т. А. Психомірність людини та її поведінки : монографія. Київ : ЦП Компрінт, 2024. 220 с.
- 39.Зимовець Р. Удавана антиномія історичного досвіду. До інтерпретації поняття історичного досвіду в герменевтиці Г.-Г. Гадамера та Ф. Р. Анкерсмита. Філософська думка. 2024. № 1. С. 71–95. DOI: <https://doi.org/10.15407/fd2024.01.071>
- 40.Йосипенко С. Від справедливої війни до справедливого миру. Моральні засади та межі компромісів під час війни. Філософська думка. 2024. № 4. С. 87–112. DOI: <https://doi.org/10.15407/fd2024.04.087>
- 41.Йосипенко С. Історіографія української філософії та дослідження історіографії філософії в Україні. Філософська думка. 2024. № 3. С. 7–26. DOI: <https://doi.org/10.15407/fd2024.03.007>

42. Кант І. Пролегомени до кожної майбутньої метафізики, яка може постати як наука / пер. з нім. В. Терлецького. Харків : Фоліо, 2024. 288 с.
43. Кирницький О. В. Віртуальний вимір соціального конструювання : авто-реф. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.03 / Запорізький нац. ун-т. Запоріжжя, 2017. 20 с.
44. Колінько М. В. Міжкультурна комунікація: топологічний вимір: [монографія] / М. В. Колінько. Вид. 2, уточн. Вінниця: ТОВ «ТВОРИ», 2019. 344 с.
45. Кочан В. М. Типологія пограниччя. Культура народів Причорномор'я. 2008. № 124. С. 165–168.
46. Кремень В. Г. Про діяльність Національної академії педагогічних наук України у 2024 році та завдання на 2025 рік. Вісник Національної академії педагогічних наук України. 2025. Т. 7, № 1. С. 1–19. DOI: <https://doi.org/10.37472/v.naes.2025.7115>
47. Кремень В. Г. Філософія людиноцентризму в системі сучасних цінностей. Вісник Національної академії педагогічних наук України. 2023. Т. 5, № 1. С. 1–6. DOI: <https://doi.org/10.37472/v.naes.2023.5126>
48. Кремень В. Г., Спірін О. М. Роль Національної академії педагогічних наук України в цифровій трансформації освіти і науки. Вісник Національної академії педагогічних наук України. 2024. Т. 6, № 2. С. 1–10. DOI: <https://doi.org/10.37472/v.naes.2024.6228>
49. Кузь О. М. Репрезентації суб'єктності в постсучасності : монографія. Харків : ФОП Лібуркіна Л. М. ; ВД «ІНЖЕК», 2010. 312 с.
50. Лазоренко О., Квятковська А. Демократія і громадський простір: нормативні моделі та український дискурс. Філософська думка. 2023. № 4. С. 71–102. DOI: <https://doi.org/10.15407/fd2023.04.071>
51. Легенький Ю. Г. Світ як культура. Культура як світ (нариси з диференційної культурології). Київ : Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2012. 488 с.

- 52.Лозинський Р. Від традиційної до нової культурної географії або історія появи географії як гуманітарної науки. Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова. Серія 4. Географія і сучасність : зб. наук. праць. Київ : Вид-во НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2011. Вип. 25. С. 59–67.
- 53.Лютый Т. Маргінальність у людському бутті. Грані людського буття: позитивні та негативні виміри антропокультурного / Є. І. Андрос, Г. І. Шалашенко, В. П. Загороднюк [та ін.]. Київ : Наукова думка, 2010. С. 217–233.
- 54.Мелков Ю. О. Вища освіта в умовах складності та невизначеності світу: постнекласичні стратегії розвитку та особистісний вимір. Міжнародний науковий журнал «Університети і лідерство». 2020. № 1 (9). С. 62–77. DOI: <https://doi.org/10.31874/2520-6702-2020-9-1-62-77>
- 55.Пальчинська М. В. Віртуальний простір в умовах соціокультурних трансформацій : автореф. дис. ... д-ра філос. наук : 09.00.03 / Південноукр. нац. пед. ун-т ім. К. Д. Ушинського. Одеса, 2016. 43 с.
- 56.Пунченко О. П. Інформатизація як засіб репрезентації інформаційних ресурсів суспільства. Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії. Запоріжжя : ЗДІА, 2015. Вип. 63. С. 21–30.
- 57.Рікер П. Сам як інший / пер. з фр. Київ : Дух і Літера, 2000. 416 с.
- 58.Селіверстова Г. С. Вхідження постнекласичного гуманітарного поняття «хаос» в освітню сферу: соціально-філософський аспект проблеми соціалізації особистості. Освітній дискурс : зб. наук. праць (філософія, педагогіка). 2019. № 12 (4). С. 36–45.
- 59.Стан сучасного українського суспільства: цивілізаційний вимір : зб. наук. праць / О. Г. Злобіна, Н. В. Костенко, Л. Д. Бевзенко [та ін.]. Київ : Ін-т соціології НАН України, 2017. 198 с.
- 60.Табачковський В. Г. Полісутнісне homo: філософсько-мистецька думка в пошуках «неевклідової рефлексивності». Київ : Видавець ПАРАПАН, 2005. 432 с.

- 61.Тарнашинська Л. «Чуже»/»власне» у просторі культури: межі взаємопроникнення (до питання національно-культурної ідентичності). Сучасні літературознавчі студії. Літературний дискурс: транскультурні виміри. Київ : Ін-т літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України, 2015. Вип. 12. С. 526–540.
- 62.Терлецький В. Кантове положення про моральний закон як «факт розуму»: герменевтичні та історіографічні перспективи. Філософська думка. 2024. № 1. С. 7–21. DOI: <https://doi.org/10.15407/fd2024.01.007>
- 63.Тома з Аквіну. Сума теології. Кн. I : Про Бога. Питання 1–43 / пер. з лат. П. Содомори. Львів : Сполом, 2011. 520 с.
- 64.Хамітов Н. В. Філософська антропологія у «позитивному» та «негативному» проблемному полі: концепції Еросу та Танатосу. Грані людського буття: позитивні та негативні виміри антропокультурного / Є. І. Андрос, Г. І. Шалашенко, В. П. Загороднюк [та ін.]. Київ : Наукова думка, 2010. С. 167–191.
- 65.Худенко О. В. Топологія об'єкта. Актуальні проблеми філософії та соціології. 2015. Вип. 8. С. 161–169.
- 66.Цицерон М. Т. Про закони. Про державу. Про природу богів / пер. з лат. В. Литвинова. Львів : Априорі, 2023. 392 с.
- 67.Akhtar S. (ed.) The Routledge Handbook of the Ethics of Immigration. London ; New York : Routledge, 2025. 384 p. (Routledge Handbooks in Applied Ethics). DOI: <https://doi.org/10.4324/9781003037309>
- 68.Aristotelis Ars Rhetorica / ed. W. D. Ross. Oxford : Clarendon Press, 1959.
- 69.Aristotelis Topica et Sophistici Elenchi / ed. W. D. Ross. Oxford : Clarendon Press, 1958.
- 70.Aristotle. Metaphysics / transl. by W. D. Ross. Oxford : Clarendon Press, 1924.
- 71.Aristotle. Physics / transl. by R. P. Hardie, R. K. Gaye. Oxford : Clarendon Press, 1930.

72. Bakhtin M. M. Forms of Time and of the Chronotope in the Novel: Notes toward a Historical Poetics. *The Dialogic Imagination: Four Essays* / ed. by M. Holquist; transl. by C. Emerson, M. Holquist. Austin : University of Texas Press, 1981. P. 84–258.
73. Bastia T., Skeldon R. (eds.) *Routledge Handbook of Migration and Development*. London ; New York : Routledge, 2020. 622 p.
74. Bauman Z. *Liquid Modernity*. Cambridge : Polity Press, 2000. 224 p.
75. Bauman Z. *The Art of Life*. Cambridge : Polity Press, 2008. 144 p.
76. Berkeley G. *Principles of Human Knowledge and Three Dialogues* / ed. by R. Woolhouse. London : Penguin Classics, 1988. 224 p.
77. Bogataya L. Culture of National Philosophical Communities: The Project Dedicated to the Research of Modern Ukrainian Philosophical Traditions. *Future Human Image*. 2018. Vol. 9. P. 20–26.
78. *Border Studies: A Multidisciplinary Approach* / ed. by T. M. Wilson. Cheltenham ; Northampton, MA : Edward Elgar Publishing, 2025. 384 p.
79. Boulton J. *The Dao of Complexity: Making Sense and Making Waves in Turbulent Times*. Berlin ; Boston : De Gruyter, 2024. 400 p. DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110981216>
80. Bourdieu P. *Physical Space, Social Space and Habitus*. Rapport 10 : Vilhelm Aubert Memorial Lecture. Oslo : Institutt for sosiologi og samfunnsgeografi, Universitetet i Oslo, 1996. 23 p.
81. Bourdieu P. Social Space and Symbolic Power. *Sociological Theory*. 1989. Vol. 7, № 1. P. 14–25.
82. Bourdieu P. *Sociology in Question* / transl. by R. Nice. London : SAGE Publications, 1993. 192 p.
83. Bruno G. *De la causa, principio et uno*. Londra, 1584.
84. Byrne D. *Inequality in a Context of Climate Crisis after COVID: A Complex Realist Approach*. London : Routledge, 2021. 228 p. (Complexity in Social Science). DOI: <https://doi.org/10.4324/9781003028970>

85. Capra F. *The Web of Life: A New Scientific Understanding of Living Systems*. New York : Anchor Books, 1996. 368 p.
86. Castells M. *Advanced Introduction to Digital Society*. Cheltenham : Edward Elgar Publishing, 2024. 168 p.
87. Castells M. *Communication Power*. Oxford : Oxford University Press, 2009. 571 p.
88. Castells M. *The Internet Galaxy: Reflections on the Internet, Business and Society*. Oxford : Oxford University Press, 2001. 304 p.
89. Coeckelbergh M., Gunkel D. J. *Communicative AI: A Critical Introduction to Large Language Models*. Hoboken ; Cambridge : Polity Press, 2025. 144 p.
90. Collins R., Sanderson S. K. *Conflict Sociology: A Sociological Classic Updated*. London : Routledge, 2015. 248 p.
91. *Complexity Theory and Uncertainties: Interdependence Between Man, Society, and the Environment* / W.-B. Zhang. Cham : Springer, 2023. (Understanding Complex Systems). DOI: <https://doi.org/10.1007/978-3-031-42394-9>
92. Cusanus N. *Nicholas of Cusa's Dialectical Mysticism: Text, Translation, and Interpretive Study of De Visione Dei* / ed. and trans. by J. Hopkins. 2nd ed. Minneapolis : A. J. Banning Press, 1988. 392 p.
93. de Haas H. *How Migration Really Works: The Facts About the Most Divisive Issue in Politics*. London : Viking, 2023. 432 p.
94. Deleuze G. *Post-scriptum sur les sociétés de contrôle*. Pourparlers : 1972–1990. Paris : Éditions de Minuit, 1990. P. 240–247.
95. Deleuze G., Guattari F. *Mille Plateaux : Capitalisme et Schizophrénie*. Paris : Éditions de Minuit, 1980. 645 p.
96. Derrida J. *La Voix et le Phénomène*. Paris : Presses Universitaires de France, 1967. 117 p.
97. Diderot D. *Le Rêve de d'Alembert*. Paris, 1769.
98. *Digital Cultures: Understanding New Media* / eds. G. Creeber, R. Martin. Berkshire : Open University Press, 2008. 202 p.

99. Dziuba A., Kangas-Muller L., Vesa M. Experiencing Liminality as Unattainable Embodied Concern: Practice Engagement of Displaced Ukrainians. *Organization Studies*. 2025. DOI: <https://doi.org/10.1177/01708406251370511>
100. Floridi L. AI as Agency without Intelligence: On Artificial Intelligence as a New Form of Artificial Agency and the Multiple Realisability of Agency Thesis. *Philosophy & Technology*. 2025. Vol. 38, No. 30. DOI: <https://doi.org/10.1007/s13347-025-00858-9>
101. Floridi L. *The Ethics of Artificial Intelligence: Principles, Challenges, and Opportunities*. Oxford : Oxford University Press, 2023. 243 p. DOI: <https://doi.org/10.1093/oso/9780198883098.001.0001>
102. Foucault M. *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris : Gallimard, 1975. 318 p.
103. Fuchs C. *Digital Humanism: A Philosophy for 21st Century Digital Society*. Bingley : Emerald Publishing, 2022. 320 p.
104. Giddens A. *The Consequences of Modernity*. Cambridge : Polity Press, 1990. 186 p.
105. Giddens A. *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge : Polity Press, 1984. 402 p.
106. Gunkel D. J. *Person, Thing, Robot: A Moral and Legal Ontology for the 21st Century and Beyond*. Cambridge, MA : The MIT Press, 2023. 344 p.
107. Hacker P., Mittelstadt B., Hammer S., Engel A. (eds.) *Oxford Handbook of the Foundations and Regulation of Generative AI*. Oxford : Oxford University Press, 2025.
108. Hagendorff T. Mapping the Ethics of Generative AI: A Comprehensive Scoping Review. *Minds and Machines*. 2024. Vol. 34. Article 39. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11023-024-09694-w>
109. Haken H. *Advanced Synergetics: Instability Hierarchies of Self-Organizing Systems and Devices*. Berlin ; Heidelberg : Springer-Verlag, 1983. 356 p.

110. Haken H. Information and Self-Organization: A Macroscopic Approach to Complex Systems. Berlin ; Heidelberg : Springer-Verlag, 1988. 196 p.
111. Haken H. Synergetics: An Introduction. Nonequilibrium Phase Transitions and Self-Organization in Physics, Chemistry, and Biology. 3rd rev. ed. Berlin ; Heidelberg : Springer-Verlag, 1983. 371 p.
112. Heath-Carpentier A. (ed.) The Challenge of Complexity: Essays by Edgar Morin. Brighton ; Chicago : Sussex Academic Press, 2022. 360 p.
113. Heidegger M. Sein und Zeit. 7. Aufl. Tübingen : Max Niemeyer Verlag, 1953. 437 S.
114. Heim M. The Metaphysics of Virtual Reality. New York ; Oxford : Oxford University Press, 1993. 175 p.
115. Hollanek T., Nowaczyk-Basinska K. Griefbots, Deadbots, Postmortem Avatars: on Responsible Applications of Generative AI in the Digital Afterlife Industry. Philosophy & Technology. 2024. Vol. 37, No. 2. Article 63. DOI: <https://doi.org/10.1007/s13347-024-00744-w>
116. Horne J. Managing Complexity Through Social Intelligence: Foundations of the Modern Organic Corporatist State. Cham : Springer, 2023. 430 p. (Contributions to Political Science). DOI: <https://doi.org/10.1007/978-3-031-25444-4>
117. Karimi A., Byelikova Y. Wartime (Im)Mobilities: Effects of Aspirations-Capabilities on Displaced Ukrainians in Canada and Germany and Their Viewpoints on Those Who Remain in Ukraine. Journal of Ethnic and Migration Studies. 2024. Vol. 50, № 10. P. 2403–2422. DOI: <https://doi.org/10.1080/1369183X.2024.2305282>
118. Kelly K. Out of Control: The New Biology of Machines, Social Systems, and the Economic World. New York : Basic Books, 1995. 528 p.
119. Kneese T. Death Glitch: How Techno-Solutionism Fails Us in This Life and Beyond. New Haven, CT : Yale University Press, 2023. 264 p.

120. Latour B. Nous n'avons jamais été modernes : Essai d'anthropologie symétrique. Paris : Éditions La Découverte, 1991. 210 p.
121. Latour B. On Interobjectivity. *Theory, Culture & Society*. 2007. Vol. 24, № 6. P. 5–26.
122. Latour B. Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies. Cambridge, MA : Harvard University Press, 1999. 324 p.
123. Latour B. Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory. Oxford : Oxford University Press, 2005. 301 p.
124. Law J. (ed.) Power, Action and Belief: A New Sociology of Knowledge? London : Routledge & Kegan Paul, 1986. P. 234–263.
125. Law J. After Method: Mess in Social Science Research. London ; New York : Routledge, 2004. 188 p.
126. Law J. Objects and Spaces. *Theory, Culture & Society*. 2002. Vol. 19, № 5/6. P. 91–105.
127. Law J., Hassard J. (eds.) Actor Network Theory and After. Oxford : Blackwell Publishers, 1999. P. 181–195.
128. Law J., Mol A. Situating Technoscience: An Inquiry in Spatialities. *Environment and Planning D: Society and Space*. 2001. Vol. 19. P. 609–621.
129. Lefebvre H. La production de l'espace. Paris : Éditions Anthropos, 1974. 485 p.
130. Leibniz G. W. Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal. Amsterdam : Isaac Troyel, 1710. 485 p.
131. Mainzer K. Symmetry and Complexity: The Spirit and Beauty of Nonlinear Science. Singapore : World Scientific, 2005. 437 p.
132. Mainzer K. Thinking in Complexity: The Computational Dynamics of Matter, Mind, and Mankind. 5th rev. and enl. ed. Berlin ; Heidelberg : Springer-Verlag, 2007. 482 p.
133. Mol A., Law J. Regions, Networks and Fluids: Anaemia and Social Topology. *Social Studies of Science*. 1994. Vol. 24, № 4. P. 641–671.

134. Morin E. *Écologiser l'Homme : la nature du futur et le futur de la nature*. Paris : Lemieux Éditeur, 2016. 136 p.
135. Morin E. From the Concept of System to the Paradigm of Complexity / transl. by S. Kelly. *Journal of Social and Evolutionary Systems*. 1992. Vol. 15, № 4. P. 371–385.
136. Morin E. *Introduction à la pensée complexe*. Paris : ESF Éditeur, 1990. 158 p.
137. Morin E. *La Méthode 1 : La Nature de la Nature*. Paris : Éditions du Seuil, 1977. 399 p.
138. Morin E. *Le Paradigme perdu : la nature humaine*. Paris : Éditions du Seuil, 1973. 246 p.
139. Newman D. Borders and Bordering: Towards an Interdisciplinary Dialogue. *European Journal of Social Theory*. 2006. Vol. 9, № 2. P. 171–186.
140. Newman D., Paasi A. Fences and Neighbours in the Postmodern World: Boundary Narratives in Political Geography. *Progress in Human Geography*. 1998. Vol. 22, № 2. P. 186–207.
141. Nicolis G., Prigogine I. *Exploring Complexity: An Introduction*. New York : W. H. Freeman and Company, 1989. 313 p.
142. Nicolis G., Prigogine I. *Self-Organization in Nonequilibrium Systems: From Dissipative Structures to Order through Fluctuations*. New York : Wiley, 1977. 491 p.
143. Parker B. J. Toward an Understanding of Borderland Processes. *American Antiquity*. 2006. Vol. 71, № 1. P. 77–100.
144. Plato. *Timaeus*. *Platonis Opera*. Vol. 4 / ed. by J. Burnet. Oxford : Clarendon Press, 1902.
145. Poincaré H. *Analysis situs*. *Journal de l'École Polytechnique*. 2e série. 1895. Vol. 1. P. 1–123.

146. Pries L. Migration und Ankommen: Die Chancen der Flüchtlingsbewegung. Frankfurt am Main ; New York : Campus Verlag, 2016. 219 S.
147. Prigogine I., Stengers I. Order Out of Chaos: Man's New Dialogue with Nature. New York : Bantam Books, 1984. 349 p.
148. Robertson R. Glocalization or Globalization? The Journal of International Communication. 1994. Vol. 1, № 1. P. 33–52.
149. Rock J., Sharp R. Manifestations of (Mis)Recognition Amongst Germany-based Refugee Women from Ukraine. Journal of International Migration and Integration. 2025. DOI: <https://doi.org/10.1007/s12134-025-01318-1>
150. Ruckenstein M. The Feel of Algorithms. Oakland, CA : University of California Press, 2023. 240 p.
151. Sahlins P. Boundaries: The Making of France and Spain in the Pyrenees. Berkeley : University of California Press, 1989. 372 p.
152. Scheler M. Die Stellung des Menschen im Kosmos. Darmstadt : Otto Reichl Verlag, 1928. 114 S.
153. Sheldrake R. The Presence of the Past: Morphic Resonance and the Habits of Nature. London : Collins, 1988. 416 p.
154. Silver D. Looking Backwards, Looking Forwards: Cyberculture Studies 1999–2000. Web.Studies: Rewiring Media Studies for the Digital Age / ed. by D. Gauntlett. London : Arnold, 2000. P. 19–30.
155. Silver D., Massanari A., Jones S. (eds.) Critical Cyberculture Studies. New York : New York University Press, 2006. P. 1–14.
156. Simon H. A. The Sciences of the Artificial. 3rd ed. Cambridge, MA : MIT Press, 1996. 248 p.
157. Smith J. A., Wilson A. Radical Ecology in the Face of the Anthropocene Extinction: A New and Urgent Philosophy for Complexity in the Social Sciences. London : Routledge, 2024. (Routledge Advances in Sociology). DOI: <https://doi.org/10.4324/9781003399742>

158. Sorokin P. A. Social Mobility. New York : Harper & Brothers, 1927. 559 p.
159. Sterne J. Thinking the Internet: Cultural Studies versus the Millennium. Doing Internet Research: Critical Issues and Methods / ed. by S. Jones. Thousand Oaks, CA : Sage, 1999. P. 257–288.
160. Stonequist E. V. The Marginal Man: A Study in Personality and Culture Conflict. New York : Russell & Russell, 1961. 228 p.
161. Striphas T. Algorithmic Culture Before the Internet. New York : Columbia University Press, 2023. 352 p.
162. Sugiyama Y. Dynamics of Asymmetric Dissipative Systems: From Traffic Jam to Collective Motion. Singapore : Springer, 2023. XVIII, 316 p. (Springer Series in Synergetics). DOI: <https://doi.org/10.1007/978-981-99-1870-6>
163. Taplin J. The End of Reality: How Four Billionaires Are Selling a Fantasy Future of the Metaverse, Mars, and Crypto. New York : PublicAffairs, 2023. 304 p.
164. Tarkhanova O., Pyrogoва D. Forced Displacement in Ukraine: Understanding the Decision-Making Process. European Societies. 2024. Vol. 26, № 2. P. 481–500. DOI: <https://doi.org/10.1080/14616696.2023.2280680>
165. The Posthuman Condition in 21st Century Literature and Culture: Interdisciplinary Insights / eds. M. Ferrández-Sanmiguel, E. Muñoz-González, C. Laguarda-Bueno. Cham : Palgrave Macmillan, 2025. DOI: <https://doi.org/10.1007/978-3-031-83701-2>
166. Thom R. Stabilité structurelle et morphogenèse. Reading, MA : W. A. Benjamin, 1972. 362 p.
167. Toffler A. Foreword: Science and Change. Prigogine I., Stengers I. Order Out of Chaos: Man's New Dialogue with Nature. London : Heinemann, 1984. P. xi–xxvi.
168. Toffler A. The Third Wave. New York : William Morrow, 1980. 544 p.

169. Triandafyllidou A. (ed.) *Handbook of Migration and Globalisation*. 2nd ed. Cheltenham : Edward Elgar Publishing, 2024. 480 p.
170. Wastl-Walter D. (ed.) *The Ashgate Research Companion to Border Studies*. Farnham ; Burlington : Ashgate, 2011. 728 p.
171. Wastl-Walter D. Introduction. *The Ashgate Research Companion to Border Studies* / ed. by D. Wastl-Walter. Farnham : Ashgate Publishing, 2011. P. 1–8.
172. White H. C. *Identity and Control: How Social Formations Emerge*. 2nd ed. Princeton ; Oxford : Princeton University Press, 2008. 426 p.
173. Wilson T. M. *Borders, Boundaries, Frontiers: Anthropological Insights*. Toronto : University of Toronto Press, 2024. 264 p. DOI: <https://doi.org/10.3138/9781487534080>
174. Wilson T. M., Donnan H. *Borders and Border Studies. A Companion to Border Studies* / eds. T. M. Wilson, H. Donnan. Oxford : Wiley-Blackwell, 2012. P. 1–25.
175. Wolf E. R. *Europe and the People Without History*. Berkeley : University of California Press, 1982. 503 p.
176. Yershova-Babenko I. From the Theory to Practice – Psychosynergetical Strategies of Human Activity: Conceptual Model the «Whole in the Whole» / «Whole-in-the-Whole». *Cognitive Technologies in Education and Social Practice: Possibilities of Application* / eds. N. Kochubey, M. Nesterova. Mauritius : Lambert Academic Publishing, 2019. P. 58–88.
177. Yershova-Babenko I., Kryvtsova N. *Theoretical Foundations of Psycho-Synergetics as the Psychological Principles – Theoretical and Practical Introduction of the Competence Approach in Higher Education of Ukraine. Theory and Practice of Introduction of Competence Approach in Higher Education in Ukraine*. Vienna, 2019. P. 11–20.