

УДК 316.73.3.4

ЛЮБОВ БЕВЗЕНКО,

доктор соціологічних наук, провідний науковий співробітник відділу соціальної психології Інституту соціології НАНУ

## Поняття міфу та гри в кризовому дискурсі сучасних соціокультурних процесів — соціосамоорганізаційний підхід

*Анотація*

*У статті обґрунтовується адекватність звернення до понять міфу та гри в дискурсі кризових переходів сучасних соціокультурних процесів. Аргументацію побудовано з опорою на самоорганізаційну модель соціальних змін, яка є наслідком соціологічної адаптації загальнонаукового нелінійного підходу, що фундує сучасну постнекласичну науку. З іншого боку, актуальність повернення понять міфу та гри в соціологічний дискурс сучасної соціальної динаміки можна знайти у смислового наповненні того культурного переходу, який проглядається в ідеях соціології та філософії постмодерну. Показано резонансність трьох дискурсивних потоків — соціосамоорганізаційного, наукової постнекласики й культурного постмодерну.*

**Ключові слова:** соціологічний дискурс, сучасні соціальні процеси, соціальна самоорганізація, міф, гра, постмодерн, постнекласика

Питання, обговорюване у статті, може звучати так: чи є необхідність в активному використанні концептів гри та міфу в науковому дискурсі, присвяченому кризовим станам *сучасних соціокультурних процесів*? Якщо відповідь буде позитивною, то що може дати звернення до цих понять для пошуків практичного розв'язання або хоча б більш адекватного розуміння процесів, що відбуваються в кризових точках соціокультурної динаміки? Гостро і нагально тут постають питання, чи є мультикультурність однозначно позитивним фактом, і якщо відмовитися тут від категоричності, то за

яких умов мультикультурність суспільства не є перешкодою його загальної інтегрованості й консолідованості, а за яких вона стає серйозним ризиком для збереження цілісності такого суспільства? Отже, питання концептуальні я маю намір тісно пов'язати з соціотехнологічною прагматикою.

Думаю, важко заперечувати актуальність цих питань, особливо для сучасної української ситуації. Ставити питання про те, чи може полікультурність стати перешкодою загальній інтегрованості суспільства, означає, певною мірою, кидати виклик тому позитивному ореолу, що останнім часом супроводжував дискурс мультикультуралізму. Проте я маю намір говорити не лише про позитиви, а й про ризики, пов'язані з цим, позаяк такі ризики можуть переростати в серйозні загрози, якщо з ними не починати вчасно працювати. І це "вчасно" має бути окреслено досить рельєфно, оскільки потім настає ситуація необоротності, за якою полікультурність стає причиною якісної зміни суспільства, і далеко не завжди — у позитивний бік. Аргументувати це буду власною теоретичною позицією, що ґрунтується на моделі нелінійних соціальних змін [Бевзенко, 2002]. З цієї моделі випливає, що у разі, коли ми погоджуємося з баченням соціуму як складної, нелінійної системи, без понять міфу та гри важко окреслити причини появи зазначених ризиків, а також вказати умови, за яких вони можуть бути подолані.

Обґрунтування позитивної відповіді на головне питання щодо доцільності використання понять міфу та гри я спробую дати, розглядаючи його в рамках трьох дискурсивних форматів — того, що утворюється навколо *концепції соціальної самоорганізації, а також дискурсу постнекласичної науки та дискурсу постмодерної культури*.

Оскільки прагматику цієї роботи я пообіцяла пов'язати з питаннями соціокультурної кризи, саме із цього моменту я й розпочну свої міркування.

Можливість адекватно моделювати перебіг соціальних процесів у кризових станах соціальних систем, які характеризуються високою нестабільністю, інституціональною нестійкістю й культурною хаотизацією, з'явилася, з мого погляду, не так давно. Сприяла цьому поява теоретичних моделей соціальної динаміки, ґрунтованих на уявленні про соціальні процеси як такі, що відповідають закономірностям, притаманним *нелінійним системним об'єктам*.

Говорячи про нелінійні системні об'єкти, ми відразу з простору соціологічних теоретизувань переміщуємося у загальніший дискурсивний простір, у простір системного дискурсу як такого, де відсутня певна дисциплінарна належність. Загальнонауковий фундамент нелінійного підходу до системних процесів було закладено у класичних працях І.Пригожина, Г.Хакена та С.Курдюмова [Пригожин, 1986; Хакен, 1985; Курдюмов, 1994], які можна пов'язати з нелінійним етапом у масштабному проекті системних досліджень. Побудовані на цьому фундаменті нелінійні моделі соціальних змін являють собою соціальну адаптацію таких абстрактних схем, яка дає змогу побачити феномен нелінійності у проекції на соціокультурні процеси.

Тут ми маємо справу з особливим методологічним вибором, про який можна впевнено сказати — він якісно відрізняється від тієї макрометодології, на яку спиралися більшість попередніх соціодинамічних моделей. Останні явно або неявно ґрунтувалися на схемах лінійного мислення; на-

томість мислення нелінійне диктує низку принципово інших концептуальних поворотів і логічних висновків стосовно системної динаміки [Добронравова, 1990; Аршинов, Буданов, 2002; Князева, 2013]. Ці інновації найбільшою мірою стосуються виокремлення кризових станів в особливий тип системних станів, стосовно яких не працюють головні принципи лінійних підходів — можливість однозначного прогнозування майбутнього на підставі даних про сьогодення (лінійний детермінізм), можливість завжди повертатися в попередні стани (оберненість системних процесів). У випадку нелінійних систем криза — це момент варіативності прогнозів майбутнього й необоротного відходу від минулого. Зрозуміло, що в перекладі мовою соціальних процесів це виглядає досить драматично, особливо з огляду на проблеми їх практичної керованості й регульованості, які набувають найбільшої ваги саме у кризових станах.

Далі буде показано, що *поняття міфу та гри* тут виявляються органічно вписаними і конче запитуваними у тому колі понять, на яких вибудовується адекватна кризовим проблемам соціодинамічна модель. Хоча, треба сказати, звичні настанови модерної (класичної) соціологічної науки, що своїм фоновим підґрунтям мають загальнокультурний проект деміфологізації, не резонують із таким поглядом, коли ми прагнемо застосувати ці моделі до сучасного, нібито деміфологізованого суспільства. Але реальний перебіг соціальних процесів, зокрема і вітчизняних, змушує критично поставитися до спроб віднести ці поняття лише до відомства антропологів.

Головна ідея, що стосується процесів соціальних змін і впливає з нелінійного підходу у його найабстрактнішому варіанті, для мене полягає ось у чому: процеси соціальної динаміки, якщо взяти їхню інтегральну картину, є результатом поєднання дії *організаційних і самоорганізаційних механізмів соціальних змін*. Актуальна картина соціального ландшафту залежить від того, яким є це поєднання, який із механізмів на даний момент домінує, а який є менш помітним і менш дієвим. *Суть названих механізмів є дуже різною. Організаційні* механізми зміни соціального порядку пов'язані з раціонально вибудованими проектами, програмами; вони спираються на конкретні цілі й покрокові плани, мають конкретного соціального суб'єкта. Це те, на що ми звикли звертати увагу найперше, на чому будується життя сучасної західної цивілізації. Стани соціальної рівноваги, гомеостатичності та стабільності, в яких перебуває більшість розвинених західних країн, створюють ілюзію, що це єдині дієві механізми і, що головне, — вони буцїмто є і будуть дієвими завжди. І лише вихід на кризові стани змушує піддати це сумніву. Саме криза виводить на поверхню процеси соціальної самоорганізації. *Самоорганізаційні механізми соціальних змін* являють собою нібито власну активність соціального середовища, його внутрішню глибинну спонтанну тектоніку. Питання суб'єктності соціального актора тут набуває зовсім іншого тлумачення, ніж у випадку з механізмами організаційними. Соціальну самоорганізацію не можна спроекувати, але можна ефективно використовувати в регулятивних цілях за умови знання того, як вона працює і як являє себе на соціальній поверхні. І без понять міфу та гри тут не обійтися, принаймні в рамках тих дискурсивних пропозицій, що впливають із самоорганізаційних методологічних настанов.

Що являють собою соціальні порядки, які виникають під дією самоорганізаційних механізмів? Реконструювати ці структури-впорядкованості в соціальному середовищі я спробувала, рухаючись від абстрактних схем до соціальної конкретики. Напрямок руху задавав той перелік властивостей, що завжди притаманні самоорганізаційним структурам будь-якої природи; паралельно було порушено питання: що відповідає цим ознакам в соціальному середовищі? Ці властивості такі: 1) іманентність відповідному середовищу, зумовленість форми утворюваних порядків особливостями саме цього середовища (так, у воді це можуть бути лише хвилі, у піщаній пустелі — бархани; що в суспільстві — це й становило питання); 2) неможливість бути здоланими зовнішніми зусиллями та здатність до самовідтворення (хвиля з'являється знову скільки не руйнуй; питання — що відповідає цьому у суспільстві); 3) здатність бути осередком тяжіння для навколишніх елементів (отже, до яких форм-структур люди тяжіють самі по собі без зовнішнього примусу?); 4) неможливість тривалого існування в закритому середовищі, саморуїнація з цієї причини (хвилі зникають самі по собі, якщо припиняється течія і вітер; питання — що у суспільстві є подібним до цього); 5) неможливість існувати в статичному, а не процесуальному вигляді (тобто це структури-процеси, які існують лише допоки є процес постійного відновлення — руйнації зв'язків між елементами).

Така процедура реконструкції дала змогу дійти висновку — в основі самоорганізаційно утворюваних соціальних порядків (соціальних структур-процесів, що уявляють ці порядки на соціальній поверхні) лежать *соціальний міф* і *соціальна гра*. Звісно, йдеться про соціальні структури, що виникають на підставі тих зв'язків і стосунків, які утворюються внаслідок перебування людей у спільному ігровому чи міфологічному просторі, на підставі тих правил, ритуалів, символічних взаємодій, що цим просторам відповідають. Нагадаю, що для всіх системних утворень — і соціальні тут не є винятком — первинним у визначенні якості системи та її структурних складових є не сам елементний склад (в нашому разі — це члени суспільства), а якість зв'язків між елементами. (Ігнорування цього факту призводить до здивованих питань в часи різких змін — як могло статися, що такі люди і раптом... Люди ті самі, але стосунки змінилися.) В нашому випадку люди, що є елементами соціальної системи, вступаючи у зв'язки на підставі ігор та міфів, утворюють ті соціальні структури, що їх можна назвати самоорганізаційними.

Звичайно, існує багато тлумачень самих понять міфу та гри. Не вдаватимусь тут до тонких смислових розрізень, лише скажу — що стосується гри, то тут найближчими до мого тлумачення можна вважати ті смисли, що містяться у працях Й.Гейзинга [Гейзинга, 1992]. Гейзинга стверджує, що гра є фундаментальним культуротвірним чинником, основою локальних соціальних порядків. Що стосується поняття міфу, то тут існує багато праць, на які можна було б послатися. Я згадаю лише роботу О.Лосева [Лосев, 2001], бо там є найважливіше для нас — твердження, що на міф треба дивитися лише зсередини самого міфу. Лосев вважав, що міф має свою логіку, недоступну для раціональної свідомості, що спостерігає за виявами міфу ззовні.

Зі сказаного про два основні механізми утворення соціального порядку можна зробити загальний висновок — соціальна організація як механізм порядкоутворення близька до інституціональних механізмів, тоді як самоорганізація — до культурних. Але в тому разі, коли про культуру ми говоритимемо не у звичних для соціологів термінах норм і цінностей, а в термінах, актуальних у даному соціальному середовищі міфів і соціальних ігор. Тут ми, звичайно, порушуємо деякі демаркаційні обмеження, що вибудовувалися на перетині дисциплінарних кордонів. Але зараз вже узвичаїлося говорити не про соціальне, а про соціокультурне, визнаючи тим самим неподільність цих двох складових людського суспільного існування. В рамках даного підходу є сенс говори про *соціо-антропо-культурні* процеси, оскільки запропонована модель не могла бути побудованою без головного припущення про те, що основу соціальної системи в її найзагальнішому розумінні становить людина в її соціо-антропо-культурній представленості. Це означає, що замість традиційного для класичної соціології погляду на людину як суто раціональну та свідому (людина соціологічна) чи таку, що діє в координатах культурно заданих цінностей та норм (людина культурна) ми маємо враховувати і її несвідоме, тілесність як антропологічні чинники, що впливають на соціальну поведінку і зумовлюють інтегральну картину соціального ландшафту. Інший шлях для моделювання процесів соціальної самоорганізації, ніж через цей міждисциплінарний майданчик, знайти було важко.

Отже, перший висновок — поняття міфу та гри в кризовому дискурсі сучасної соціокультурної динаміки є безумовно затребуваними у світлі появи нелінійних підходів до цих процесів, зокрема в контексті запропонованої автором адаптації цих підходів до соціального середовища й отриманої таким чином моделі соціальної самоорганізації.

За законами жанру класичної науки, тут належить подати перелік усіх класичних праць попередників, на які я спиралася в побудові цієї моделі. Але коли ми говоримо про неklasичні чи навіть постнеklasичні погляди на науку, то цікавими є перш за все реальні практики наукового пізнання, ті реальні дискурсивні лінії, які вивели на отримані результати, а не ті смислові асоціації, які виникають апостеріорі. Утім, я спробую віддати належне обом цим традиціям, хоча й доволі коротко.

Що можна сказати про ті траєкторії у просторі класичних соціальних теорій, з якими може асоціюватися дана концептуальна пропозиція й запропоновані висновки щодо понять міфу й гри?

Асоціативні зв'язки тут можуть бути дуже різноманітними, залежно від тих смислових вузлів даної концепції, на які ці асоціації спиратимуться. Тут можливий довгий ряд імен від Е.Дюркгайма (колективні уявлення), І.Гофмана (соціальна драматургія), Ф.Тьоніса (суспільство і спільнота), Н.Еліаса (історія як потік фігурацій), Г.Зиммеля (спонтанні форми) до П.Бурдьє (соціальні поля, практики, габітус), Ю.Габермаса (інструментальна та комунікативна дія), Дж.Александера (ідеї культурсоціології). До цього списку можна додати ще, наприклад, структуралістів на чолі з К.Леві-Стросом. Асоціації з К.Марксом, М.Вебером, П.Штомпкою і П.Сорокіним теж можуть знайти своє місце (тема кризи). І праці російських учених — Л.Іоніна (соціологія культури), С.Кравченко (тема іграїзації) та

Ю.Левади виявляються далеко не останніми в цьому списку. Окреслити чітко ці смислові спорідненості — цікаве завдання, але це були би вправи логічного, а не історичного гатунку. Натомість історично дискурсивна лінія, з якою найбільш пов'язана дана концепція, з'являлася на перетині дискурсів, які допомагали знайти відповідь на певне питання: *“Якщо апіорі припустити, що соціальні системи є нелінійними і в них діють нелінійні закони, то як мають виглядати процеси самоорганізації в цьому середовищі і які соціальні структури виникають внаслідок цих процесів?”* З цієї причини логічна близькість до багатьох перелічених праць ставала помітною вже після того, як основну роботу з пошуку відповіді було закінчено. Виявилось це новим чи лише перевідкриттям уже відомого? Думаю, що важлива вже сама подібність до багато чого з відомого раніше. Адже це означає — в цій концепції ці відомі аспекти дістали органічне поєднання, що є метою багатьох інтеграційних пошуків. Проте, звичайно, це поєднання на рівні найзагальніших смислів, а не на рівні детальних розробок.

Але попри всю схематичність і побіжність наданих посилань на попередників, є автор, на доробок якого я хотіла б послатися окремо. Це не дуже добре відомі широкому загалу праці Юрія Левади. Левада увійшов в історію колись нашої спільної, а потім російської соціології як організатор емпіричних досліджень і засновник досі потужного центру його імені. Але наша пострадянська соціологічна спільнота (а тим паче західна) мало згадує про ті методологічні пошуки, яким учений приділяв велику увагу. І саме вони для мене були свого часу важливими. У працях Левади було позначено ті смислові точки, які нелінійний погляд на соціальну динаміку дав змогу об'єднати в одне ціле. Звичайно, це лише варіант такого об'єднання, що виник на підставі нелінійної методології; можливо, в рамках інших єднальних схем це виглядало б і інакше. Проте саме у Левади я знайшла потужні інтуїції соціальної нелінійності й упевненість у необхідності методологічного оновлення соціології. Головні моменти у вагомих для мене працях Левади — це: прихильність до системного підходу, з одного боку, і цікавість до особистості — з іншого (пізніше це назвуть інтегративними пошуками поєднання системного і феноменологічного полюсів у соціології); неодноразово підкреслювана Левадою необхідність посиленої уваги до міфу, релігії, гри в аналізі сучасних історичних подій; зрештою, увага до кризових станів соціальних систем, що було і є не надто частим у соціологічній теорії.

Передовсім ідеться про кілька невеликих статей видатного соціолога, присвячених динаміці соціального перелому [Левада, 1993а], феномену фашизму (з активним зверненням до категорії міфу) [Левада, 1993б], питанням методології соціальних наук [Левада, 2011] і, найголовніше, двом типам соціальної дії — функціональній та ігровій [Левада, 1993с]. У цих працях, звичайно, немає прямої апеляції до ідей синергетики (інше ім'я нелінійних системних досліджень, яке запропонував Г.Хакен [Хакен, 1985]), хоча слово нерівновага у визначенні особливих соціальних станів пролунало, що дуже показово. Говорячи про методологічні проблеми дослідження таких станів, учений відзначає: “Видається, що тут головні труднощі — у нерозробленості самого методологічного інструментарію соціальної думки, причому не тільки нашої. Соціологія має досить великий досвід вивчення “готових”, устале-

них суспільних структур, взаємодії й балансу їх компонентів. Значно менше вивчені нерівноважні, незбалансовані взаємозв'язки, які характерні для процесів перелому, переходу до нових соціальних структур і типів суспільної організації” [Левада, 1993: (1); с. 159].

Саме названі праці Левади свого часу дали мені підставу думати, що на пошуки моделей поведінки соціальної системи в ситуації кризи та нерівноваги є серйозний соціологічний запит. Поява на той час ідей нелінійності дала потужну міждисциплінарну методологію, що видавалася тут дуже доречною. Те, що поняття міфу та гри показали свою спроможність активно працювати на цей запит, знову повертає нас до Левади. До цих понять вчений звертався неодноразово, підкреслюючи необхідність залучати їх до дослідження саме сучасних соціальних проблем. Дискутуючи з критичним напрямом соціологічної думки, вчений зазначає: “Функція науки — не у “викритті” легенд, а в поясненні суспільних потреб, які привели до формування й панування саме таких продуктів міфологічної свідомості, в аналізі умов, які приводять або можуть привести до переоцінки міфів” [Левада, 2011: с. 316].

Особливо цінним для мене було виокремлення Левадою ігрової складової в системі соціальної дії, введення поняття ігрової структури. “Ігрова структура — це ідеально-типова категорія, що слугує для опису абстрактної гри як соціокультурного типу дії, безвідносно до окремих різновидів гри, їх виокремленості й визнання. З використанням такої категорії виявляється можливим вирізняти ігрові аспекти різнорідних дій”, — писав учений [Левада, 1993: (1); с. 99]. Таким чином, у структурі соціальної дії соціолог виявляє дві складові, присутні одночасно — функціональну та ігрову. Відповідно до моєї концепції, це означає — функціональна складова пов'язана з усіма діями та взаємодіями, що відбуваються в рамках організаційних процесів, тоді як ігрова — в рамках самоорганізаційних. На підставі цього можна говорити про ігрову структуру не лише в системі соціальної дії, а й у структурі соціальної системи як такої. В цьому випадку ігрова соціальна структура — це процесуальна структура, що утворює і неперервно відновлює себе в процесі взаємодій, які виникають на підставі спільного ігрового простору. Те ж саме стосується міфологічної соціальної структури у разі, коли взаємодія детермінується спільним міфологічним простором (міф — це масштабна гра, пролонгована у просторі та часі).

Як кажуть зараз колеги Ю.Левади, згадуючи його творчість, у цих своїх ідеях він вбачав дещо перспективне й фундаментальне. У недавньому інтерв'ю теперішній директор Левада-Центру Лев Гудков відзначає: “Принципова теза Левади полягає в тому, що необхідний *“інший апарат аналізу й опису соціальних явищ”*”. Потребу в такому апараті вчений убачав саме у безсумнівній для нього важливості зокрема і для сучасного суспільства того, що “найбільш архаїчні шари уявлень (регуляції) або значень (міфи, традиції, структури свідомості) в сучасному суспільстві зберігають свою силу, на поверхні вони не з'являються, не усвідомлюються, хоча й стають керівними для інших рівнів організації суспільства й культури” [Гудков, 2014].

Мені здається, нелінійний, самоорганізаційний погляд на соціальні процеси підтверджує ці думки Ю.Левади, пропонуючи цей шуканий “інший

апарат аналізу соціальних явищ”. Нерозривність організації й самоорганізації в цих моделях означає нерозривність функціонального й ігрового, раціонального й ірраціонального, мислення й почуттів, логічного й міфологічного. І тоді поняття міфу і гри зі сфери затребуваності переважно антропологами переміщуються до сфери актуальних соціальних досліджень та соціальних технологій. Понад те, стає зрозумілим, що конструктивний аналіз кризових станів можливий переважно завдяки цим поняттям.

Ще одна відповідь на питання про актуальність повернення цих понять в активний соціологічний обіг лежить уже в площині загальнокультурних змін.

Те, що сучасна соціальна наука з обережністю й навіть певною пересторогою ставиться до включення понять міфу та гри до арсеналу понять, які описують процеси соціальних змін у сучасних суспільствах, значною мірою пояснюється фактом її перебування в *парадигмі мислення, що задається культурою модерну*. Це не дивно — адже класична наука загалом і класична соціологія зокрема з’явилися саме на цьому культурному ґрунті, а проект деміфологізації, який лежить в основі культури модерну, змушує думати, що міфи не є дійовою силою на арені сучасних соціальних подій. Ці поняття виглядають доречними хіба що у дискурсах архаїчних суспільств.

Культура модерну спиралася та і продовжує спиратися як на основне ціннісне та значеннєве ядро на уявлення про високу суб’єктність людини в питаннях перетворення світу, включно зі світом соціальним. Саме тому можна сказати — в усьому, що стосується питань соціального управління та соціальної регуляції, має місце *культурно зумовлена настанова* віддавати пальму першості регулятивним механізмам організаційного типу, покладаючись на логіку та раціональність. При цьому має місце культурно зумовлене зверхнє ставлення до самоорганізаційних механізмів як таких, що нібито відійшли в минуле внаслідок необоротних формаційних змін. Але саме в уявленнях про формаційність та неминучий прогрес в історичних процесах позначилася лінійність парадигм мислення, на які спирається модерна культурна традиція. Хибність такого уявлення може довго лишатися непомітною, аж до того часу, коли об’єктом регуляції стають суспільства нерівноважні, перехідні. Це те, з чим давно не стикалися західні суспільства, але те, з чим маємо справу ми вже майже чверть століття. І не лише ми, а й усі пострадянські країни.

Погляд на самоорганізацію як на самоактивність соціального середовища не вписувався в установку модерної культури на суб’єктність людини, раціональність і деміфологізацію як головні інструменти досягнення соціального блага. Але, як показує історія, благо у вигляді сталого еволюційного розвитку так і не настає, постійно трапляються відхилення — різного роду кризи, революції та війни. Актуалізація якихось нібито вже давно забутих міфів спостерігається знов і знов, вони раптом набирають великої соціоінтеграційної сили, і в проекті деміфологізації знову не виявляється важелів для успішного протистояння. І весь той шквал критичного дискурсу, що намагається обґрунтувати нераціональність (читай — хибність) такого явища, не зупиняє ці процеси. Прикладів історія XX–XXI століть може надати чимало — від Першої світової війни, більшовицької революції 1917



року в Росії через фашизм у Німеччині до подій останнього часу — такого неочікуваного протистояння між Україною та Росією 2014 року. Кожного разу ці події ставали несподіванкою для прогресистськи налаштованого західного мислення.

Що тут постійно дає збій, ніби зненацька, і чому поведінка людей і цілих народів раптом перестає вкладатися у сформовані вірою в прогрес, раціональність, еволюційність очікування, які несла в собі культура модерну? Чому поведінка сучасних людей у найнесподіваніших місцях раптом стає більше схожою на поведінку людей традиційної, ба й архаїчної культури, з якою, як обіцяв модерн, покінчено раз і назавжди, принаймні в географічних координатах західних суспільств?

Логічно припустити — справа у використовуваній пояснювальній моделі, яка при цьому виносить за межі припустимого сумніву. Іншими словами — річ у тому панівному дискурсі суспільних процесів, що задавався культурою модерну і не міг підлягати сумніву для adeptів цієї культурної настанови. Головне в цій культурно заданій моделі — той *фундаментальний образ людини*, її еталонний зразок, на який орієнтується культура модерну, і, відповідно, зумовлені цим зразком очікування із приводу поведінки людини. Ключові слова тут — раціональність, логічність, цілеспрямованість, функціональність.

І тут ми виходимо на ще одну дискурсивну лінію, що повертає поняття міфу та гри в дискурс сучасної соціальної історії. Модерна європейська розумова традиція, філософія й наука, що лежать у її основі, змушують вважати, що людина здатна логічно осмислити будь-яку проблемну ситуацію, вибрати раціонально обґрунтований варіант розв'язку, поставити собі відповідну мету й послідовно рухатися в цьому напрямку. Людина справді здатна так поводитися, але проблема в тому, що такі здатність і можливість є далеко не в усіх і не завжди. Це “не всі і не завжди” модерна культура намагалася компенсувати засобами проекту загальної раціоналізації й деміфологізації. На даний момент ситуація не виглядає так, що ця спроба вдалася.

Потрібно сказати, що ставка суто на розум як джерело знання про світ, яким послуговуються люди, генеруючи ту чи іншу поведінку, виявилася помилковою не в абсолютному сенсі, а щодо тієї соціальної ситуації, яка склалася нині у світі. Це ситуація нестабільності та швидких змін, невідома за тих часів, коли культура модерну з її установками тільки зароджувалася. Людина раціональна, що має змогу спокійно обмірковувати ситуацію й обирати раціонально обґрунтований варіант виходу, — це людина суспільства, що є стабільним, прогнозованим, змінюваним лінійно і повільно (порівняно із тривалістю людського життя). Але цього суспільства вже немає, у вирі сучасних соціальних процесів запропонований модерном образ ідеально-типової людини не видається адекватним [Бауман, 2002; Бауман, 2004; Бек, 2000].

Саме з бачення світу як мінливого, нестабільного, сповненого ризиків та випадковостей виходять у своїй критиці основ культури модерну ідеологи постмодерної філософії. Розкриваючи дуже близьку нам тему взаємного перетинання міфу й реальності, К.Галаніна пише: “Постмодернізм висуває ідею деструкції розуму, уже позбавленого характеристики універсальності,

і стверджує безліч різних раціональних форм пізнання й освоєння дійсності. Розум не є єдиним засобом, що конститує образ світу, таке саме значення надають уяві, бажанню, волі, несвідомому, тілесності як важливим аспектам розуміння природи людини” [Галанина, 2013]. Критику логоцентризму можна знайти у працях багатьох класиків постмодерну — Р.Барта, М.Бланшо, Ж.Бодриєра, Ф.Гваттарі, Ж.Дельоза, Ж.Деррида, С.Жижека, Ю.Кристевої, Ф.Ліотара, Р.Рорті, М.Фуко. Для нас важливим є висновок — нова культура повинна прийняти те, що *людина не лише логічна, а й міфологічна*, і вся її поведінка — продукт такої подвійності. Людина не тільки *раціональна, а й граціональна*. (Я пропоную тут це поняття *граціональності* навмисне, підкреслюючи, що протилежна раціональній логіці стратегія поведінки не є деструктивним запереченням раціональності, а відповідає іншій, ігровій логіці. Це і є те, що Левада позначав як ігрову складову у структурі соціальної дії.)

Це вже новий образ людини, що приходить на зміну людині раціональній, сконструйованій культурою модерну. Це людина логічна та емоційна, раціональна та іграціональна одночасно, але це “одночасно” для його наукового осмислення вимагає нових, незвичних ходів. Тут поєднання *дискурсу соціальної нелінійності та постмодерного соціального дискурсу* можуть бути досить плідними.

Повертаючись до запропонованої моделі соціальної самоорганізації, її організаційної й самоорганізаційної складових, можна сказати — в цій моделі присутні два виміри людини, до яких апелює, з одного боку, модерна раціональність (організація), а з іншого — постмодерн, тобто іграціональність (самоорганізація). Кожен із них має своє місце в соціальних процесах, і пов’язане це з особливим місцем у цих процесах соціальної кризи та нестабільності. Міф, гра — поняття, необхідні в наш час для адекватного розуміння саме переломних соціокультурних станів, коли домінують самоорганізаційні механізми.

Подивимося на це докладніше, чітко артикулюючи, що називатиметься стабільністю/нестабільністю. І тут у запропонованого самоорганізаційного підходу є власний поняттєвий апарат, що дає змогу зробити це достатньо конструктивно. Для цього нам знадобляться три основні поняття — *соціальна ентропія, соціальна біфуркація та ентропійний коридор*.

Не заглиблюючись у тонкощі, суть поняття *соціальної ентропії* можна описати так — на макрорівні соціальної реальності воно покликане відображати міру непов’язаності між собою членів соціуму, нещільності, нетривкості соціальної тканини. Чим вищою є ентропія соціуму, тим вищою є ймовірність соціальних розривів. Але це досить метафоричне висловлювання стає більш предметним, коли ми подивимося на високоентропійний соціум у розрізі практик повсякденності, на мікрорівні соціальної реальності. На цьому рівні дане поняття фіксує міру неузгодженості повсякденних практик. Але — що дуже важливо — ми говоримо про ту узгодженість, яка не є результатом прямого примусу або актуальних домовленостей, а зазвичай присутня в узвичаєному, дорефлексійному, зумовлена габітуальними налаштованостями, як сказав би П.Бурдьє [Бурдьє, 1995]. Це той рівень, де працює соціальна самоорганізація — до певного часу непомітно і нібито

вторинно щодо організаційних процесів. Але саме цей рівень нас цікавити-ме надалі найбільше, бо він має прямий стосунок до того, що відбувається у кризових станах; понад те — має там вирішальне значення.

Зростання некогерентності повсякденних практик — головна ознака зростання соціальної ентропії. Є усталені соціологічні поняття, здатні відображати цю некогерентність; найперше серед них — недовіра. В ситуації недовіри узгоджувати щось стає важко, тим паче коли йдеться про узгодженість не формальну, а ту, якій не передують слова та підписані протоколи. В цей ряд понять-супутників можна поставити багато таких, що мають префікс “не” — нелюбов, неповага, нечемність, нечесність. Все це може бути інтегроване у понятті ентропії, для якого є ще одне відоме визначення — це міра хаосу, у нашому випадку — міра соціального хаосу. Завдяки введенню поняття ентропії з’являється можливість чіткішого розуміння соціального хаосу.

Але постає питання — виглядає так, що більшість західних суспільств є високоентропійними? Адже саме організаційним узгодженостям там надають найбільшої ваги, тоді як на звичаєво зумовлені практики мало хто покладається. Так, ентропія цих суспільств досить висока, але річ у тому, що не можна сказати однозначно — добре це чи погано з точки зору можливостей утримання стабільності, адаптивності та здатності до еволюційного розвитку суспільства, того, що останнім часом називають “сталим розвитком”. Усе залежить від міри цієї ентропії. А от про міру дає змогу говорити поняття ентропійного коридору.

Поняття *ентропійного коридору* вказує на діапазон ентропійних показників, тобто діапазон припустимих коливань міри хаосу, в рамках якого цей хаос є радше позитивом, ніж негативом для суспільства. Для соціальної системи, що перебуває в цьому коридорі, є можливість зберігати гомеостазис і еволюційно розвиватися. Саме еволюційно, і це важливий наголос, бо вказує на високий адаптивний потенціал суспільства, його можливість відповідати на всілякі виклики, уникаючи глибоких кризових станів.

Щоб ліпше побачити прагматику поняття ентропійного коридору, треба вдатися до певних кількісних означень. Але кількості тут орієнтовні, не підтверджені строгими викладками й не мають суто практичного значення, оскільки точне вимірювання соціальної ентропії є проблематичним. Але ці цифри потрібні як певна опора для уявлення та розуміння того, що є різні типи соціального хаосу — соціальний хаос, що являє собою ризики та справжню кризу, і соціальний хаос, що відкриває шлях до продуктивних змін. Межа між ними часто мало помітна, що і стає причиною недолугостей в управлінні соціальною системою. Різні рівні хаосу вимагають різних типів управління. Рівень ентропії — це те, що допомагає таку межу побачити.

Ентропійний коридор легко уявити, якщо взяти числову вісь, з лівого боку поставивши позначку 0,0, що відповідатиме нульовому рівню ентропії, чи іншими словами — повному непорушному порядку, а з правого боку поставити 1,0, що відповідатиме найвищому ентропійному показникові, повному хаосові, коли вже ніякої системності немає, бо всі елементи діють абсолютно автономно. Броунівський рух, одним словом. На цій осі для нас важливими будуть дві точки — 0,2 і 0,4. Це і є межі ентропійного коридору, ті

межі, де хаос у вигляді ентропії працює на позитив. Я не випадково не вживаю тут ніде слова “соціальний” — ідеться про універсальну закономірність, що працює в усіх системах, де можна говорити про стабільність, рівновагу, порядок, хаос.

Про це докладніше.

Спочатку — звідки цифри. Ідею та обґрунтування я взяла із праць двох російських учених — Є.Сєдова [Сєдов, 1982;1985; 1993] і А.Давидова [Давыдов 1988; 1994]. Перший висловив ідею існування такого явища, як ентропійний коридор, вказав на ліву його границю і рівень ентропії, що їй відповідає. Другий вивчав проблему золотого перетину в соціальних науках, і в нього я взяла ідею правої границі (0,4 — це округлене 0,38, що відповідає золотому перетині, але з огляду на зазначену умовність цифр я дозволила собі це округлення). Повторю, цифри досить умовні, але це дає змогу говорити про три якісно відмінні стани у динаміці соціальної системи й визначитися з розумінням соціальної кризи. Таких якісно відмінних станів є три.

Перший — це *реально стабільний стан*. На нашій умовній шкалі це стан з коливанням ентропійних показників у проміжку 0,0 — 0,2. Тут динаміка системи демонструє практично повну самототожність упродовж тривалого часу свого існування. Механізм підтримування цього порядку є переважно самоорганізаційним, що означає — існує велика Гра, макроміф, який об’єднує всіх членів соціуму, зумовлює їхнє світобачення, світопереживання, символічний світ, пантеон Героїв, сягаючи повсякденних практик, норм і форматів повсякденної взаємодії. Сила самоорганізаційної атрактивності (тяжіння до належності до міфологічної соціальної структури) породжує досить монолітне міфологічно зумовлене соціальне утворення у вигляді стабільного й інтегрованого суспільства.

Звичайно, найпершим прикладом описаних стабільних суспільств є архаїчні, традиційні спільноти. Мономіфи були тими культурними обгортками, які без особливих організаційних зусиль давали змогу утримувати суспільство в інтегрованому стані. Окрім архаїки до таких типів суспільств треба віднести тоталітарні суспільства в тій фазі, коли є єднальний мономіф — байдуже соціальний, релігійний, расовий, етнічний чи імперський, головне — є потужна міфологічна сила, що працює на об’єднання на рівні соціальної самоорганізації.

Позитив стабільних станів — гарантовані єдність і стабільність. Негатив — висока вразливість, залежність від зовнішніх впливів і відсутність соціальних ресурсів для адаптації у разі зміни зовнішніх умов існування системи. Бо, хоч як це парадоксально, ці ресурси полягають в наявній інаковості, маргінальності, що виглядають непотрібними й навіть шкідливими за часів стабільності, але раптом виявляються джерелом практик (нових культурних ігор), що вможливають адаптування до нових умов. А маргінальність — це і є джерело ентропійних надходжень, джерело зростання внутрішнього хаосу. Коли ентропійні показники низькі, маємо рівень маргінальності, недостатній для адаптивних процесів у разі зовнішніх викликів.

Другий з названих суспільних станів — це *нестабільність першого роду*. Цей стан можна називати ще умовно стабільним. Це той суспільний стан, що характеризується рівнем ентропії, яка коливається в межах ентропійного коридору (0,2–0,4). Щільність соціальної тканини вже не є такою, як у першому випадку, спостерігається велика кількість різних соціальних ігор (на поверхні це різні субкультури, різні групи, поєднані одним стилем життя, бізнесові, професійні, споживацькі та усі інші ігрові порядки, які не прийнято вирізняти як ігрові, але вони мають реальну ігрову складову на рівні практик взаємодій). Зв'язок між різними ігровими групами є значно слабшим, ніж всередині самих груп. Тобто у випадку суспільств з нестабільністю першого роду палітра соціальних ігор і локальних міфів є значно більшою, ми вже не можемо говорити про ситуацію мономіфологічності, на якій тримається процес самоорганізаційного підтримання соціального порядку в стабільних суспільствах. Але — що важливо — у станах умовно стабільних, або нестабільних першого роду обов'язково має бути *макроміф*, який поєднує всі ці групи, все суспільство, охоплюючи всі локальні ігри та впорядкованості. Саме через цей макроміф утворюються ті самоорганізаційні (культурні) взаємодії, які роблять таке суспільство єдиним системним утворенням. Повторю, система — це перш за все відносини зв'язки, а вже потім — самі елементи (люди). За відсутності цього макроміфу на рівні самоорганізаційних механізмів порядкуутворення відсутній потенціал інтегрованості суспільства, суспільної єдності. Якраз поєднання макроміфу з локальними іграми та міфами дає суспільству у такому стані можливість розвиватися і відповідати на виклики. В локальних порядках є ресурс відповіді на виклики, що потребують адаптаційних перетворень. У макроміфі — ресурс утримання соціальної єдності.

Що стосується прикладів, то країни західних демократій можна вважати одним з найочевидніших. Демократичний міф є тим макроміфом, в рамках якого існує багато інших субкультурних і стильових порядків, уgruntованих на різних етнічних, релігійних, гендерних, поселенських, регіональних, статусних, бізнесових, споживацьких субкультурах та соціальних іграх. Ще раз нагадаю: у науковому, а не публіцистичному розумінні міф — це не протилежність правді. Це спосіб бачення реальності, обґрунтований не лише очевидним, а й вірою в неемпіричне. Те, що демократія тримається не лише на раціональних аргументах, а й на вірі людей в її здатність нести благо, заперечувати важко вже з огляду на наявність емоційного компонента у висловлюваннях щодо неї як у її прибічників, так і у противників. Тут можливий досить тривожний прогноз щодо подальшої долі західних демократій — у разі, якщо цей (або якийсь новий) макроміф перестане працювати і соціальна тканина почне розриватися за мікроміфологічними лініями, загрози цілісності цих держав зростатимуть. Руйнування макроміфу — це реальна ситуація швидкого збільшення соціальної ентропії, виходу ентропії за межі показника 0,4. Тут ми переходимо до феноменології наступного типу суспільного стану.

Стан, коли рівень соціальної ентропії виходить за межі 0,4, назвемо *нестабільністю другого роду*, щодо якої лише і можна використовувати означення кризи. Саме цей стан вимагає ряду незвичних теоретичних концепту-

альних поворотів для його опанування. Якщо і є моменти в соціальному житті, яким найменше відповідають лінійні уявлення про соціальні зміни, то йдеться саме про ці моменти. Для таких станів є ще одна назва — *точки соціальної біфуркації*. Це поняття поступово стало набирати популярності в соціологічній та навколосоціологічній риторичі останнього часу. Про ці стани ще часто говорять і як про точки неповернення. Останнє є справедливим, але далеко не вичерпує всієї феноменології поведінки соціальної системи у станах нестабільності другого роду. Що є, мабуть, найважливішим в річищі нашої теми, — це перенесення важелів соціорегулювальних впливів з організаційних (умовно інституціональних) на самоорганізаційні (умовно культурні), коли спонтанні активності різних міфів та ігор набирають великої соціоперетворювальної сили.

Сказати про точку біфуркації, що це *точка неповернення* — це лише констатувати: вже ніколи не буде того соціального порядку, що їй передував, вже ніколи не можна повернутися в те суспільство, що було до цього. Але й про майбутнє тут нічого не можна говорити з упевненістю — однозначний прогноз його є принципово неможливим. Це ще одна дуже важлива характеристика біфуркаційного, кризового соціального стану — *непрогнозованість майбутнього*. Це не абсолютна непрогнозованість, вона варіативна, але неоднозначна. Ці варіанти обмежені тими потенційними макроміфами, які можуть претендувати на те, щоб у суспільстві виникли інтегративні взаємодії. Але серед можливих варіантів є і розпад суспільства за лініями мікроміфів, що раніше не виходили на поверхню.

Порівняно недавнім і яскравим прикладом такого виходу на нестабільність другого роду, на стан біфуркації, є розпад Радянського Союзу. В точці соціальної біфуркації, яка накрила ентропійним стрибком ту країну в 1990-ті роки, не знайшлося нового макроміфу, який змінив би комуністичний, був би сприйнятий всіма народами СРСР і міг би утримати країну як єдине ціле. Окрім соціального міфу, яким і був комуністичний, не було ані етнічного, ані релігійного, ані якогось іншого, що став би на його місце і однаково сприймався всіма народами в тій країні. (Заперечення щодо сприйняття далеко не всіма є справедливим, але в даному разі йдеться про певну статистичну більшість, поряд з якою незгодні, маргінали, що протестують, були б не надто численними.) Натомість швидко і несподівано відродилися етнічні, релігійні міфи, що жили приховано, підпорядковано всередині цього основного міфу. Таке на той час дивне та непрогнозоване відродження етнічностей і тогочасний релігійний ренесанс є цілком прогнозованими та очікуваними під кутом зору пропонованої концепції. Доки СРСР існував у рамках ентропійного коридору, доти можливим був прогрес і розвиток. Щойно ентропійні показники вийшли за припустимі межі, масштабні потрясіння вже неможливо було зупинити.

Саме з цієї причини, що це є точки неповернення, можна стверджувати — повернення в ту країну вже неможливе принципово, хоча сам міф про можливість повернення може працювати і працює. Але він утворює зовсім інші соціальні порядки, ніж за радянських часів. Це приблизно як різниця між відносинами людей, яких поєднують близькі стосунки, і тими відносинами, що виникають на підставі згадки про минулу близькість.

Часто в моменти соціальних криз як пояснювальну модель використовують популярну нині риторику “керованого хаосу”, але своєї мети — знати того, хто зорганізував самоорганізацію, — ця риторика досягає на рівні маніпулятивному, а не на рівні теоретичної обґрунтованості. Хаос справді можна допомагати підсилити, використовуючи для того різні важелі — інформаційні, провокативні й навіть іноді більш ризиковані. Але в рамках запропонованої моделі можна сказати — керувати цим можна лише до виходу на точку біфуркації, прискорюючи зростання ентропії та руйнацію попереднього порядку. Але скерувати напрямок подальшого розвитку подій неможливо, система стає надто чутливою до малих поштовхів та випадковостей. Іншими словами — скерувати шлях до хаосу ще можливо, а от вихід на бажаний порядок — вже ні. Тому часто так трапляється, що той, хто, умовно кажучи, “розхитує човна”, виявляється рано чи пізно накритим цим човном, що перевернувся. А зверху несподівано опиняється хтось інший.

Історія України останнього року (час написання статті — грудень 2014-го) дає дуже багато матеріалу для інтерпретацій подій на підставі запропонованої схеми. Свого часу саме на цій підставі авторка прогнозувала як настання Майдану 2004 (за два роки до початку) [Бевзенко, 2002; с.274–290 ], так і Майдану 2014 (теж за два роки до подій) [Бевзенко, 2011]. Саме настання, а не результат. Більш детальний аналіз цих подій вимагає певної історичної відстані, та й результат останньої соціальної біфуркації для нас ще виглядає надто варіативним.

Тут може постати питання щодо прогностичної сили нелінійних концепцій. Наука свою силу обґрунтовує здатністю до раціональних прогнозів. Але тут ми маємо ситуацію принципової непрогнозованості. Що це означає для науки як такої? Поділю відповідь на дві частини.

По-перше, непрогнозованість, як я вже сказала, є частковою. Наближення системи до точки біфуркації, настання цього моменту виходу соціальної ентропії на критичну позначку цілком можна передбачати. Звичайно, за відсутності інструментів вимірювання соціальної ентропії це можливе лише теоретично, але і простих спостережень за суспільними подіями часто буває достатньо для тих прогнозів, хоча і не з точністю до днів. Так, авторці вдалося передбачити обидві точки соціальної біфуркації в сучасній Україні, що призвели до двох Майданів. Для цього не знадобилися жодні конспірологічні побудови — лише спостереження за суспільством, стрімким зростанням недовіри, відчуженості, неконсолідованості, побутової агресивності та аномійності — всього, що є побічним свідченням зростання ентропійного показника. Важливою ознакою наближення масштабної соціальної біфуркації є поява локальних протестів (на кшталт відлуння Врадівки, податкового Майдану тощо). А потім, якщо наявні організаційні механізми не можуть “вирівняти” ситуацію, якщо бракує зусиль для відтягнення суспільства від межі ентропії 0,4, передбачити подальші соціальні потрясіння вже не важко. На поверхню виходить соціальна самоорганізація (згадаймо, як це слово набуло популярності за часів Майдану 2013–2014). Її феноменологія не є зрозумілою поза застосуванням поняття міфу, в такі моменти важко пояснювати дії людей лише в термінах раціональної доцільності. Головний аргумент — ця доцільність існувала і раніше, але чому все трапляється

саме зараз і саме у такій формі, далекій від раціональної узгодженості? До поняття міфу активно зверталися ті, хто пробував зрозуміти дивну злагоженість, солідарність, толерантність, що спостерігалися серед учасників Майдану-2013 [Карноза, 2014; Заводюк, 2014]. Саме перебуванням майданівців у просторі спільного міфу Свободи та Гідності можна пояснити той факт, що для людей, які були з іншого боку барикад, побачити і зрозуміти все це було неможливо. Особливо якщо вони перебували на іншій міфологічній території, а не просто були кимось до того зорганізовані за грошову винагороду. Жодними логічними засобами не можна зруйнувати ті погляди, що зумовлені міфом і вірою, тому виявилися неефективними спроби переконувати та пояснювати щось тим, хто діє під впливом іншого міфу. Правда, завжди є ілюзія, що на нашому боці реальність, а на іншому — міф. Але такий погляд — знову ж таки результат модерного бачення світу й, тим самим, віри в ефективність деміфологізації.

Другий момент, пов'язаний з питанням непрогнозованості, яку тягнуть за собою нелінійні моделі, заторкує вже ситуацію в науці як такій. Тут поява нелінійних загальнонаукових поглядів веде до досить революційних її трансформацій. Наука при цьому переходить у свою *постнекласичну фазу*, де багато принципів класичної науки вже не працюють [Степин, 2003; 2009]; натомість з'являються власні засади, нетипові для науки класичної. Принцип прогнозованості тут природно трансформується у принцип варіативного прогнозу.

### **Висновки**

Таким чином, ми можемо окреслити ті головні дискурсивні потоки, на перетині яких актуалізується запитованість понять міфу та гри в осмисленні кризових подій у сучасних соціальних процесах. З одного боку, це потужний постмодерний дискурс і продуковані ним постмодерні бачення людини, яка комунікує зі світом не лише на рівні розуму, інтелекту та логіки, а й на рівні емоцій, уявлень, несвідомого, тілесного. З другого боку, це соціосамоорганізаційний дискурс, який розгортається навколо актуальних викликів соціальної реальності з її дедалі більшою нестабільністю, неврівноваженістю. І нарешті, з третього боку, це новий постнекласичний дискурс науки як такої, що природно переходить в постнекласичний дискурс соціальності. Ідеї, присутні у філософії й соціології постмодерну, постнекласична соціальна наука легітимує на зовсім інших підставах. Це не шлях критичного заперечення культури модерну, яким іде постмодерна соціологія, а шлях переходу від лінійних моделей бачення соціальних процесів до нелінійних. Тому найважливішим для нас у межах обраної теми постає нелінійний дискурс соціальності, який є потужним постнекласичним способом обговорення соціальних процесів і спирається на самоорганізаційні моделі соціальних змін. Такі моделі на підставі власної логіки виходять на доречність і необхідність використовувати поняття міфу та гри в моделюванні соціальних процесів, включно із сучасними, особливо коли йдеться про кризові, біфуркаційні моменти соціальної історії. Саме в такому стані перебуває зараз наша країна.



Розглянувши кризь окреслену концептуальну рамку сучасні українські події, можна стверджувати, що реальну інтеграцію нашого суспільства на самоорганізаційному рівні забезпечить лише поява масштабного мономіфу, який би об'єднав усіх громадян України, не вступаючи в конфлікт з їхніми національною, релігійною, мовною, регіональною належністю і відповідними міфами. Той міф Свободи та Гідності, який самоорганізував Майдан 2013–2014, продовжує зараз жити у добровольчих загонах та численних волонтерських рухах. Довіра, жертвовність, заперечення споживацького ставлення до світу — лише певні риси цього міфологічного простору, що відбиваються у повсякденні людських стосунків. Коли ці події символічно описують як боротьбу Добра зі Злом, ми можемо впевнено говорити — йдеться про потужну міфологічну стихію. Але які контури матиме інтегрована цим міфом спільнота, сказати важко. Це і є непередбачуваність соціальної історії суспільства, що вступає у біфуркаційну кризу. Проте можна стверджувати, що повернення до старого вже не має бути. Про це подбає принцип необоротності соціальної історії в її русі через такі кризи. Хоча інший принцип — непередбачуваності — унеможливує гарантії або позитивного, або негативного перебігу подальших подій, тим паче, що останнє вже є оцінною категорією і залежить від позиції оцінювача.

### *Джерела*

- Аршинов В.И. Когнитивные основания синергетики / В. Аршинов, В. Буданов // Синергетическая парадигма. Нелинейное мышление в науке и искусстве. — М. : Прогресс-Традиция, 2002. — 496 с.
- Бауман З. Глобализация. Последствия для человека и общества / Бауман З. ; пер. с англ. — М. : Весь Мир, 2004. — 188 с.
- Бауман З. Индивидуализированное общество / Бауман З. ; пер. с англ. ; под ред. В.Л. Иноземцева. — М. : Логос, 2002. — 390 с.
- Бевзенко Л. Социальная самоорганизация. Синергетическая парадигма: возможности социальных интерпретаций / Любовь Бевзенко. — К. : Ин-т социологии НАН Украины, 2002. — 437 с.
- Бевзенко Л. Страна: вид из окна / Любовь Бевзенко // Зеркало недели. Украина. — 2011. — № 45, 9–16 дек.
- Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну / Бек У. ; пер. с нем. В. Седельника, Н. Федоровой ; послесл. А. Филиппова. — М. : Прогресс-Традиция, 2000. — 384 с.
- Бурдьё П. Структуры, habitus, практики / Пьер Бурдьё // Современная социальная теория: Бурдьё, Гидденс, Хабермас : учеб. пособие. — Новосибирск : Изд-во Новосибир. ун-та, 1995. — С. 17–26.
- Галанина Е.В. Миф как реальность и реальность как миф: мифологические основания современной культуры [Электронный ресурс] / Екатерина Галанина. — М. : Академия Естествознания, 2013. — Режим доступа : <http://www.rae.ru/monographs/173>. — Дата обращения 20.06.14.
- Гудков Л. “Нормальная наука” и “нормальное” время? [Электронный ресурс] / Лев Гудков, Борис Дубин, Алексей Левинсон // Материалы Левада-центра, беседа. — Режим доступа : <http://www.levada.ru/10-04-2014/normalnaya-nauka-i-normalnoe-vremya>. — Дата обращения 25.06.14.
- Давыдов А.А. Модульный анализ и конструирование социума / Давыдов А. — М. : Ин-т социологии РАН, 1994. — 192 с.

Давыдов А.А. Существует ли мера социальной гармонии? // А. Давыдов // Социологические исследования. — 1988. — № 5. — С. 72–74.

Добронравова И.С. Синергетика: становление нелинейного мышления / Добронравова И.С. — К. : Лыбидь, 1990. — 147 с.

Заводюк А. Донбасс. Война за потерянный рай [Электронный ресурс] / Алексей Заводюк // Хвиля. — 2014. — 16 черв. — Режим доступа : <http://hvylya.org/analytics/politics/donbass-voyna-za-poteryannyiy-ray.html>. — Дата звернення 17.06.14.

Карноза С. Неостаня битва [Электронный ресурс] / Сергій Карноза. — Режим доступу : <http://www.litsa.com.ua/show/a/13569>. — Дата звернення 17.06.14.

Князева Е. Сложное мышление: Э. Морен, Ф. Варела, К. Майнцер // Елена Князева // Философия мышления: сб. ст. / ред. кол. Л.Д. Богатая, И.С. Добронравова, Ф.В. Лазарев; отв. ред. Л.Н. Богатая. — Одесса : Печатный дом, 2013. — С. 17–40.

Курдюмов С. Законы эволюции и самоорганизации сложных систем / Елена Князева, Сергей Курдюмов. — М. : Наука, 1994. — 238 с.

Левада Ю. Динамика социального перелома: возможность анализа / Юрий Левада // Статьи по социологии. — М. : Фонд Макартуров, 1993а. — С. 159–176.

Левада Ю. Игровые структуры в системах социального действия / Юрий Левада // Статьи по социологии. — М. : Фонд Макартуров, 1993с. — С. 99–122.

Левада Ю. Историческое сознание и научный метод / Юрий Левада // Памяти Юрия Александровича Левады / [сост. Т.В. Левада]. — М. : Издатель Карпов Е.В., 2011. — С. 298–352.

Левада Ю. Фашизм / Юрий Левада // Статьи по социологии. — М. : Фонд Макартуров, 1993б. — С. 123–135.

Лосев А.Ф. Диалектика мифа / Лосев А. — М. : Мысль, 2001. — 558 с.

Пригожин И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой / Илья Пригожин, Изабелла Стенгерс; пер. с англ.; общ. ред. В.И. Аршинова, Ю.Л. Климонтовича, Ю.В. Сачкова. — М. : Прогресс, 1986. — 432 с.

Седов Е.А. Информационно-энтропийные свойства социальных систем / Е. Седов // Общественные науки и современность. — 1993. — № 5. — С. 92–100.

Седов Е.А. Взаимосвязь энергии, информации и энтропии в процессах управления и самоорганизации / Е. Седов // Информация и управление (философско-методологические аспекты) / под ред. Л.Г. Антипенко, В.И. Кремьянского. — М. : Наука, 1985. — 286 с.

Седов Е. Одна формула и весь мир / Седов Е. — М. : Знание, 1982. — 252 с.

Степин В.С. Классика, неклассика, постнеклассика: критерии различения / В. Степин // Постнеклассика: философия, наука, культура. — СПб. : Мирь, 2009. — С. 249–295.

Степин В.С. Саморазвивающиеся системы и постнеклассическая рациональность // В.С. Степин // Вопросы философии. — 2003. — № 8. — С. 16–17.

Хакен Г. Синергетика: Иерархия неустойчивостей в самоорганизующихся системах и устройствах / Герман Хакен; пер. с англ. — М. : Мир, 1985. — 423 с.

Хейзинга Й. Homo Ludens. В тени завтрашнего дня / Хейзинга Й.; пер. с нидерланд. — М. : Прогресс, 1992. — 462 с.