

ПОНЯТТЯ “ВІРТУАЛЬНОГО” І ВІРТУАЛІЗАЦІЯ СОЦІАЛЬНОЇ РЕАЛЬНОСТІ

Тетяна КАМЕНСЬКА

Copyright © 2005

Постановка проблеми. У наукових і ненаукових оцінках сучасності все частіше можна зустріти судження про відсутність умов для “соціального еволюціонізму”, про повсюдне психо- і соціоінженерне конструювання, про сценарні принципи взаємодії в сучасному суспільстві. Більш того, сьогодні, коли все таке підконтрольне активному суб’єкту, котрий конструює, як не дивно, розповсюдженим стає принцип (зі слів П. Фойєрабенда) “anything goes” (усе згодиться) чи “so what?” – (ну і що?) [3, с. 250]. Безумовно, дане положення справ зумовлено розвитком людського розуму і знань, але, на жаль, наслідки подібного прогресу не всіма дослідниками пов’язуються з оптимістичними прогнозами. Часто прослідують прогнози есхатологічного характеру, вказівки на кризове положення, високий рівень ризику, початок епохи скептицизму і парадоксу, що наближається до абсурду. До речі, про наближення епохи абсурду говорили у смутні часи представники російської білої еміграції. Висловлювалися думки, що твір Миколи Васильовича Гоголя “Ніс” саме і присвячений пророкуванню наближення епохи абсурду. Головна ідея цього оповідання полягала в тому, що жодного з героїв розповіді не вражав, не бентежив факт самостійного існування окремої частини людського тіла – носа. Навпаки, з ним усі спілкувалися як зі звичайним

повноцінним суб’єктом, що найвищою мірою є абсурдним.

Досить часто про близький до абсурду стан говорять сьогодні й у наукових колах. Свідченням тому може служити досить широке використання термінів, побудованих на корені “*віртуал*”. У багатьох галузях даються свої специфічні дефініції цього поняття, створена навіть міжгалузева дисципліна “*віртуалістика*”, однак, на наш погляд, соціальна наука ще не звернула належної уваги на смислову парадоксальність розповсюдженого словосполучення “*віртуальна реальність*”. Цей часто уживаний вираз побудований на двох антонімах, де “*віртуальна*” переводиться як неіснуюча, образна картина чогось, а “*реальність*” – доконче об’єктивна, існуюча дійсність.

Вживання даного словосполучення у соціологічній науці вимагає більш детального вивчення. Головною метою нашої дослідницької роботи буде вивчення природи самого терміна “*віртуальний*”, трансформація його у словосполучення “*віртуальна реальність*”, а також уточнення можливості вживання його стосовно соціальних процесів. Оскільки, крім соціологічного дискурсу, нам доведеться мати справу і з семантикою мови, і з психологією образів, кібернетикою, то методичний аспект дослідження буде містити цілий комплекс методів, сполучених на основі додатковості: семантичний

аналіз, дедуктивний логічний аналіз, порівняння і зіставлення на міждисциплінарному рівні, синергетичний принцип.

У попередньому аналізі слововживань з коренем “віртуальний” нами використовуватимуться в основному філософські роботи А.В. Ахутіна, Л.А. Мікешіної, Н.Ю. Опенкова, Н.А. Носова. Трансформація поняття віртуального у соціальну науку прослідковується через вивчення соціальних міфів у роботах А.Ф. Лосєва, К. Леви-Строса. І вже сучасні соціоцентристські парадигми “віртуальної реальності” пропонуються в роботах російських соціологів Д.В. Іванова, М.О. Мнацакяна. Безпосередньо ж у соціологічній галузі особливу увагу необхідно приділити категорії “соціальна реальність”, що розроблена в класичних творах А. Шютца, П. Бергера і Т. Лукмана. З урахуванням властивостей даного явища передбачається операціоналізувати поняття “віртуалізація” стосовно соціальної реальності.

Від соціального міфу до віртуалізації. Перш ніж перейти до безпосереднього вивчення онтології “віртуального”, варто відзначити історико-соціальні особливості широкого контексту, у якому сформувався умови його появи. Як ми вже підкреслювали, віртуальність виявляє собою визначену тенденцію розвитку комплексу соціальних відносин, заданих ще Новим часом чи епохою Просвітництва. З позиції сучасності стало очевидним, що ідея просвітництва є здебільшого утопією, яка не привела до загального благоденства, розширюючи знання та здатності людського розуму. Поряд з іншими досягненнями останнього ми одержали й досліджувану нами проблему віртуалізації.

Знання сьогодні – це інформація, що має практичну цінність, слугує одержанню конкретних результатів. А перехід від загального знання до комплексу спеціалізованих знань-технологій перетворює останні на силу, здатну створити нове суспільство, сформувати нові цінності,

переконавання. Утвердження іміджу тієї чи іншої продукції чи особистості, вартості чи взірця за допомогою знань, формування потреб, перетворилося на професію. Навіть палке проповідування релігій стало справою людей, оснащених технологічним знанням.

Збільшення обсягу відкриттів, переведених у зрозумілі для людини знаки, відповідно до матеріалістичної концепції, повинне обернено пропорційно позначатися на актах релігійної віри, процесах міфотворення. Чи можна сьогодні стверджувати, що процеси деміфологізації світу знаходяться на завершальній стадії? Зрозуміло, ні. Швидше за все, історичний процес можна подати як трансформацію релігійної свідомості мас у міфологізованні форми, а ті, своєю чергою, у форми віртуалізації реальності. Остання, як і попередня, ґрунтується на глибинній людській складовій – ірраціональному ставленні до дійсності (як невід’ємної частини людської природи). Тоді й у трансформаційному процесі змінюються об’єкт віри і механізми соціального впливу (втручання), формоперетікаючи в афективні процеси особистості. Динаміка від “соціального міфотворення” до “віртуалізації реальності” може бути простежена на аналізі наукових праць у цій сфері соціогуманітарного пізнання.

Міф у перекладі з грецької, як власне його і тлумачить К. Леви-Строс, – явище винятково мовного порядку [8, с. 187]. Віртуальна сфера соціальної реальності також користується вербальними та екстралінгвістичними засобами, однак її об’єкти – *віртуалоїди* – можуть бути також і візуального, образного характеру. Водночас, за словами німецького філософа В. Вундта, в основі міфу лежить афективний корінь, тому що він завжди є вираженням тих чи інших життєвих і насущних потреб і прагнень. Щоб створити міф, найменше треба вдаватися до інтелектуальних зусиль. Міфологічна свідомість – це найменш інтелектуальна і розумово ідеальна субстанція. У цьому сенсі О.Ф. Лосєв також

наполягає на тому, що міф є не наука і навіть не метафізика. Він – *найпростіше, до-рефлексивне, інтуїтивне взаємовідношення людини з речами* [9], діалектично необхідна категорія свідомості і буття, віри і знання. При цьому підкреслюється природність походження міфу, що лежить у сфері інтуїції, переживаннях, потребах і, практично, без участі розуму, без належного осмислення. Цього, власне, не можна сказати про раціонально сконструйовані віртуалоїди у вигляді іміджу, різних технологій поведінки (споживчого, дослідницького, електорального та ін.). Останні подійно постають переважно як штучні системи.

Революційні події в Європі та Росії кінця XIX – початку XX століть були головними причинами, що зробили актуальним науковий інтерес до соціальних міфів. Але, як ми бачимо, у О.Ф. Лосєва міф залишився поза раціональною мотивацією, у той час як у французьких філософів Шарля Моррасса і Жоржа Сореля він розглядався у “прагматичному ключі як спосіб мобілізації людей за допомогою впровадження й актуалізації установки на “героїчне” чи “активістське” прочитання “суспільної чесноти”. Крім цього, соціальний міф у них “через концептуалізацію поставав як спосіб символічного попередження бажання, душевних рухів людських мас” [7, с. 148]. І якщо Моррас відтіняв у міфі народну ментальну ілюзію (містифікацію), що і додавала уявлюваній абстракції визначену форму реальності, то Сорель цю ілюзію порівнював з ідеологією. Період творчості Сореля збігається з епохою фашизму, а ця політична ідеологія, як відомо, неминуче підштовхувала до утилітаризації і прагматизації мислення. І вже у повоєнні роки в європейській науці частіше звертаються до термінів “утопія”, “ілюзія”, ніж “міф”.

Міф – це найдавніша форма взаємодії людини зі світом, що оформляє відносини саме там, де відчувається недолік знання, вважає І.І. Кравченко. Дана логіка міркування підказує, що з розши-

ренням сфери пізнання, зі збільшенням обсягу знання зменшується частка міфологічного посередництва в наших взаємозв'язках зі світом. Пізнання, як окрема функція нашої свідомості, котра упорядковує, означає речі і явища, знімає афективні переживання від таємничості невіданого, яке знаходило своє відображення в міфологізованій і релігійній свідомості. Споконвічно людям приходилося жити і діяти, сполучаючи *дві форми реальності* – фактологічну й ідеалістичну. Остання будувалася на повній довірі релігійним текстам, релігійним і міфологічним переказам, підкріпленим афективними переживаннями. І, як виявилося, із зростанням знання інваріантна форма дійсності нікуди не зникла, хоча помітно була потіснена науково-технічним прогресом. Розширення горизонтів наукового пізнання, у тому числі природної, соціальної і духовної сутності людини, відвернуло людське пізнання від проникнення у сферу абсолюту, від пошуку істини і переключило на сконструйовані розумом моделі щастя, задоволення. Сьогодні і філософська думка, і соціологічна збігаються в тому, що так звана наукова картина світу, яка виникла в Новий час, виключила божественну реальність, перейменувавши божественні закони в закони природи, звівши все до однієї природної реальності – моноонтичної [1]. Проте багато явищ, особливо людської психіки, виходять за формат позитивного розуміння. Не маючи можливості пояснювати ці явища, сучасне наукове співтовариство змушене визнати існування *поліонтичності*, тобто, принаймні, іншої реальності, назвавши її у більш ранні часи “міфологічною”, а сьогодні – “віртуальною”.

Поняття “віртуального”. Вже у середньовічних працях схоластів Н.А. Носов знаходить використання терміна “virtus”. М. Кузанський застосовував його для позначення “віртуальної присутності всіх мислимих предметів (зокрема, горіхових дерев) в одному горіховому

насінні”. Ф. Аквінський за допомогою цього кореня пояснює наявність проміжних форм між двома елементарними субстанціями, як, наприклад, між світлом і пітьмою віртуально можуть бути утворені інші кольори [12, с. 152].

Фізика і комп’ютерна техніка відродили в минулому столітті інтерес до властивості віртуальності. Саме в квантовій фізиці було встановлено, що “з нічого” можуть виникнути на короткий час частки-переносники взаємодії, що одержали назву “віртуальні” [11, с. 198–199]. Також і в синергетиці проблема віртуальної реальності знайшла себе в непередбаченій поведінці нерівноважних систем – як “поява раптом”, “раптовість” зміни параметрів системи.

Словник іноземних слів дає переклад з латинської мови *virtualis* – *можливий, такий, котрий може чи повинний проявитися за певних умов*. Отож, сучасна філософія прибігає до цього терміна у позначенні категоріальної опозиції константності. Останньою вважається також модальність, тому віртуальність може виступати синонімом модальності, що позначає різні рівні дійсності, реальності.

За допомогою схоплювання, медитації, натхнення, трансу чи снів (тобто віртуально) намагалися й у психології пояснити когнітивні стани А. Бергсон, О.М. Леонтьєв. До терміна “віртуальний” у психології, на думку Н.А. Носова, прибігають у дослідженнях *образотворення* й у цілому процесів, пов’язаних з образною сферою психіки. Як показують експерименти, “зорова система лише поставляє людині сенсорні стимули, а людина сама буде з них образи предметів, а також переживання і почуття, котрі супроводжують сприйняття цих предметів. Це, своєю чергою, означає, що образ об’єктивного світу є віртуальним” [12]. Крім цього, у психологічному аспекті віртуалізація з’являється ще, на думку Л.А. Мікешіної і Н.Ю. Опенкова, і як “вихід із повсякдення, що супроводжується почуттям свободи поведінки,

розкутості, творчого злету, котре постає саме собою” [11, с. 202].

З упровадженням комп’ютерної техніки у повсякденне життя в науці і побуті з’являється словосполучення “віртуальна реальність”. Сьогодні воно відомо більшості як на високому рівні спрограмована машинна графіка, здатна підмінювати фактологічну реальність мистецьки створеними відеообразами, доповненими слуховими, дотикальними й іншими відчуттями. Властивість віртуальності стала сполучатися і з соціальною реальністю. Російський соціолог Д.В. Іванов поєднує думки західних дослідників з питань віртуалізації соціальної реальності в так звану *техноцентристську* модель. Вона відповідає прагненню “відобразити зриме зростання ролі комп’ютерних технологій у повсякденному житті людей” [6, с. 132]. Безпосередньо це прагнення пояснюється критикою капіталізму. Річ у тім, що створювана капіталізмом культура зорієнтована на панування будь-якими засобами. Відповідно, якщо технічні комп’ютерні засоби мають потенціал оволодіння масами, то вони активно будуть задіяні і в системі капіталістичного виробництва, трансформуючи капіталізм у “кіберкапіталізм” з новими суб’єктами й об’єктами віртуалізації. Початок цієї ідеї покладено ще К. Марксом, Ф. Ніцше, на “волі до влади” якого вже сучасний німецький філософ Артур Крокер розробив свою “волю до віртуальності”. Інший дослідник Ахім Бюль у тому самому детерміністському ключі визначає *віртуальність*, як “опосередкований, ініційований комп’ютеризацією процес заміщення реально існуючих структур віртуальними конструктами” [6, с. 148].

Сучасне опосередкування реальності тісно пов’язується з комунікативними процесами. “Інформаційний капіталізм” М. Кастельса характеризується автором як гнучка глобальна система інформаційних технологій, іншими словами – інформаційна мережа. У ній зберігаються

ті ж капіталістичні ефекти продуктивності, прибутковості, конкурентноздатності та ін. Разом з тим у ній панують не фізичні властивості і процеси, а система взаємозалежних вузлів і потоків інформації, що привело до заміни реальності образами, кодами. Апелюючи до сучасних масових технічних засобів комунікації, теоретики інформаційного суспільства Д. Белл, А. Турен, М. Кастельс сходяться на тій же схемі техносоціального детермінізму.

Сам Д.В. Іванов пропонує *соціоцентристську* модель застосування віртуалізації до суспільства. Він підкреслює, що віртуалізацію реальності можна спостерігати і там, де комп'ютери безпосередньо не використовуються. Техноцентристський підхід відповідав уявленню дослідників про суспільство як про систему інститутів. Постмодерністські ж принципи “anything goes” свідчать про суспільство як про процес реалізації цінностей, а соціальні інститути “стають автономною реальністю, можуть виявитися “привласненими” приватними особами, котрі розпоряджаються ними від імені суспільства” [6, с. 158]. Соціальні інститути замінюються на інституціоналізацію практик, що, з одного боку, веде до втрати спонтанності, а з іншого – до деперсоніфікації індивідів. Контраст між колишньою “реальністю” соціальних інститутів і спрямованістю у бік уявлюваних цінностей і є симуляція (створення образів реальності), тобто віртуалізація.

Множинність практик у просторі, що глобалізується, створює *середовище віртуальної взаємодії*. Більш реальним залишається те, що є локально спостережуваним, емпірично пізнаваним. Те, що віддалено у глобальному просторі, може бути з більшою імовірністю віртуальним (нематеріальним, умовним, ефемерним). Іншими словами, глобалізація і симуляція – це основне підґрунтя для віртуалізації. Безумовно, привнесення комп'ютерних засобів здатне підсилити процес віртуалізації, однак ними, як показав

Д.В. Іванов, не вичерпується сутність віртуалізації соціальної реальності.

В даній роботі обстоюється намір піти до проблем віртуальності і віртуалізації з погляду, котрий властивий постмодерністському плюралізму й змістовно центрується у принципі додатковості, коли “різні способи опису соціально-історичної дійсності не суперечать, а доповнюють один одного [13, с. 29]. Запропонований Д.В. Івановим соціоцентристський підхід до віртуальної реальності можна доповнити або, вірніше, уточнити, звернувшись до його *конструктивістської* складової. Дискурсний аналіз звертає нас до послідовної логіки міркування і стосовно семантики словосполучення “віртуальна реальність”.

Говорячи про віртуальну реальність у форматі соціологічного дискурсу, неминуче треба визначитися з її співвіднесенням з іншою реальністю, що одержала своє стійке місце в інтерпретативній (якісній) методології – *соціальною реальністю*. Вказівки на наявність останньої опосереднено присутні в багатьох класиках соціології, що особливо поцінували значення знання у соціальних процесах. Незважаючи на те, що природа соціальних фактів визначалася Е. Дюркгеймом як надіндивідуальна, він наголошував на можливості конструктивно впливати на них, адже соціальні факти – це “тверде знання” про суспільні явища, котрі походять з колективних звичок, які мимоволі формуються у повсякденному плінні життя. Воднораз, як педагог, цей мислитель вважав, що організацію суспільного знання не можна залишати на самоплив. Цим процесом необхідно свідомо керувати.

К. Манхейм фіксує іншу особливість пізнавальної діяльності, пояснюючи, що розумова праця людей *зумовлена* об'єктивними умовами, конкретним зв'язком між соціальними умовами і структурою мислення. Він пише про наявність *зв'язності* розумової діяльності з буттям. Зв'язаність – це суб'єктивне вираження

зумовленості, яке презентує політичну позицію соціальних груп. Не є винятком у цьому відношенні й учені, котрі мислять, виходячи зі своєї соціальної позиції. Виховна (Дюркгейма) і розумова діяльності з певної ідеологічної позиції (Манхейма) відносяться до формувального впливу, завдяки якому навколишній різноманітний світ постає (з'являється) перед індивідами у різних формах, наприклад, у формі повсякденної реальності, а допитливій свідомості ще й у *формі соціальної реальності*.

У сучасних соціологічних роботах та навчальних посібниках часто можна зустріти термін “соціальна реальність”, зміст якого або не розкривається, або тлумачиться в широкому розумінні, щонайперше як зумовлена діями індивідів постійна мінливість природи, предметів, їх самих і продуктів їхньої діяльності і взаємодіяння, у тому числі установок, думок, цінностей тощо. У вузькому ж витлумаченні “соціальна реальність” має досить специфічне змістове наповнення.

Загалом наукова категорія соціальної реальності являє собою відособлену пізнавальним процесом умовну форму життєвої, повсякденної реальності, ініційовану в соціологічному дослідницькому дискурсі феноменологічною традицією. Знання і процес пізнання безпосередньо перетворюють життєвий світ, перетворюють і відношення до нього залежно від, щонайменше, двох типів установок – наївної і свідомої (критичної, дослідницької).

Роботи М. Вебера і феноменологічна філософія Е. Гуссерля спонукала А. Шютца зайнятися вивченням світу, з яким людина вступає у відносини у своїй свідомості. Описаний Гуссерлем життєвий світ, як світ повсякденного (день у день повторюваної рутинної дії) і неминучої участі людей, можна вивчити за допомогою свідомості, спрямованої на цей світ. Це вже буде не пізнання “речі у собі”, а це буде пізнання того, як речі знаходять відбиток у свідомості, спрямованій на них.

Кожен індивід під впливом природної (невідрефлексованої) установки, на

основі досвіду, з використанням свого і накопиченого іншими знання, конструює свій повсякденний суб'єктивний світ, який постійно взаємодіє з об'єктивним, з іншими іноплеменниками, що робить його світ інтерсуб'єктивним. Особливістю повсякденного життєвого світу, за словами А. Шютца, є те, що він має властивості “простої дійсності для нормальної пильнувальної людини, переживається як безсумнівний, безпроблемний стан справ... Отож це дійсність, що є для людини сама собою зрозумілою”. У цьому визначенні життєвий світ з'являється як “безсумнівна основа природного світогляду”. При звичній рутині тлумачення нашої повсякденності відбувається непомітно, на рівні повсякденного мислення, що Абельс (сучасний дослідник інтерпретаційних теорій) назвав “святою простотою”.

А. Шютц вважає, що у повсякденному житті “свідомість Іншого” для звичайної людини з'являється в типізаціях, запропонованих ще М. Вебером. Виконуючи дії, які відрізняються від поведження тим, що вони спричинені задумом [14, с. 104], актор, на думку вченого, задовольняється у їхньому розумінні типовими мотивами, типовими цілями, типовими засобами, типовими ситуаціями [14, с. 106]. Але “для того, щоб стати соціальним ученим, спостерігач повинен прийняти рішення про вихід із соціального світу, відмовитися від будь-якого практичного інтересу в ньому й обмежити свої “для того щоб” мотиви чесним описом і поясненням цього світу, який він спостерігає” [14, с. 111]. А. Шютц продовжує розвивати ідею розмежування на два типи об'єднання з життєвою реальністю: а) це сприйняття навколишнього світу в *безпосередній ситуації “віч-на-віч”* і б) на основі *знання*.

Роль “усякого людського знання” (здорового розуму і наукового) у конструюванні соціальної реальності розглядають П. Бергер і Т. Лукман. Їхній науковий пошук спирався на досягнення Е. Дюркгейма, К. Маркса, Ф. Енгельса, К. Манхейма, А. Шютца. Долею всіх

“благонадійних членів суспільства” автори вважають “здоровий розум”, завдяки якому існуюче суспільство є найкращим. Здоровий розум, на їхню думку, перебуває в повній упевненості, що існує об’єктивна реальність. “Реальність повсякденного життя за реальність має характер, котрий розуміється сам собою. Вона не вимагає ніякої додаткової перевірки понад те, що вона просто існує”. Повсякденна свідомість завжди “у курсі справи” і перебуває в непохитній упевненості у собі [4, с. 44–45]. Однак *спроба осмислення*, конфлікт або будь-яка *скрутна ситуація* можуть викликати сумнів у реальності. І тоді індивід приходить до думки, що існують “інші світи” і ми перебуваємо в “інтерсуб’єктивному світі”, тоді можна говорити про соціальну реальність. Прагнення кожного індивіда зберегти “своє визначення соціальної реальності” приводить до того, що зростає усвідомлення релятивності всіх “світів”, серед яких і свій світ починає сприйматися як “роль”. Водночас, якщо уявити свою поведінку як роль, то його можна у своїй свідомості віддалити і грати під “маніпулятивним контролем” [4, с. 278–279]. Безумовно, для цього необхідно знання ролі і знання очікувань інших від подібної ролі. Соціальна реальність у тлумаченні П. Бергера і Т. Лукмана також з’являється як вичленовування з повсякденної реальності осмисленого, проінтерпретованого індивідом життєвого світу.

Представники соціологічної науки розуміють соціальну реальність як “гносеологічну категорію, що фіксує особливості суспільства як об’єкта пізнання”. Специфіка соціальної реальності, вважає Г.С. Баранов, полягає в характерному почуттєвому несприйнятті, “непостеріганні” уже на емпіричному рівні відображення більшості утворювальних її явищ і процесів. *Соціальна реальність як фрагмент об’єктивної реальності, що утягнений у процес наукового осмислення, може бути відтворена (репрезентована) у мисленні вченого, як*

правило, лише в теоретично-абстрактних формах. [2, с. 33]. Іншими словами, ця реальність існує тільки у суб’єкта, котрий спеціально пізнає і володіє здатністю, яку Ф. Полак приписує людям з художнім мисленням. З появою культури з’являється у частини людей *розщеплене мислення* як здатність дистанціюватися від реальності і наближатися до іншої дійсності, а також з’єднувати останню з існуючим світом [5, с. 209].

У наведених позиціях чітко прослідковується ініціативна роль суб’єкта, котрий пізнає, наділений здатністю до абстрактного мислення і який використовує цю здатність у привнесенні “Іншого”, “уявленого” у свій життєвий світ й у світ інших. Безпосередньо конструкційний початок навіть для соціального об’єкта або явища припускає соціально-психологічну взаємодію. Представник *онтопсихологічної імагогіки* (що вивчає явища, які не підлягають конкретній об’єктивації, а пізнаються здебільшого через образ) А. Менегетті описує цей процес таким чином: “Дві людини, знаходячись у свідомій організмичній взаємодії, ...пізнають одна одну через постання чогось третього, що становить їхню єдність. Це уможливлене “третє” або поєднує двох в одне, або переходить у володіння того з них, хто має *адекватну свідомість*” [10, с. 266]. Останню він пояснює як “урівноважене знання внутрішнього і зовнішнього світів” [10, с. 269]. При цьому вказує на те, наскільки внутрішній світ – наприклад, стан туги, жаху, шизофренії, неврозу, психосоматичних розладів – здатний привести матеріальну речовину до смерті. І робить висновок: аж ніяк не менше, ніж зовнішні ситуації. З іншого боку, і позитивний внутрішній світ – переконаність, відчуття радості та інше – творить матеріальний світ. Таким чином, людина з адекватним знанням панує над життям, над реальністю, здатна її змінювати. І навпаки, людина, котра нездатна порівнювати цей комплекс відносин, переходить у володіння іншого, більш спроможного.

Отже, у рамках феноменологічної парадигми, зосередженої на заглибленому, десь навіть на інтуїтивному (як у Дільтея) принципі пізнання навколишнього світу, суб'єкт, котрий пізнає, одержав знову відособлений статус – статус суб'єкта, здатного до високоабстрактного мислення, свідомого контролювання свого повсякденного життя і конструювання його бажаного формату, а у підсумку – до володіння всім необхідним, щоб піднятися над повсякденною реальністю і вичленити з неї у своїй свідомості так звану “соціальну реальність”. Це те ж саме, що утопічна ідея епохи Просвітництва – прийти на потенціалі знання, що підсилюється і розширюється на маси людей, до раціональної, деміфологізованої картини світу. Або ще це називають *класичним раціоналізмом*, на зміну якому прийшов посткласичний раціоналізм з так званим “законодавчим розумом”, котрий породжує проекти замкнених – на певній суспільно-політичній теорії – суспільств [13, с. 11].

Ідея загальної освіти не привела до очікуваного результату. Нагромадження знання за умов соціальної диференціації трансформує гуманістичну (засновану на

феноменологічній концепції) парадигму в конструктивістську чи, як ще називають, – інженерний підхід до соціуму. Дана наукова традиція організується навколо визнання того, що вичерпні знання про сутність людської особистості та її соціальної складової саме і задіюються для цілераціонального їх контролювання і використання. Це природно означає, що в новому соціальному структуруванні беруть участь нові фактори – інтелектуального потенціалу особистості, наявності “розщепленого інженерного мислення”, утвердження “адекватної свідомості”, відтак і здатності маніпулювання, різно-рідних впливів на іншу частину населення, наївно “втягнутого у повсякденний світ”.

Соціальна реальність, яка постає над повсякденністю, також виявляє свою неоднорідність. Умовно в ній можна виділити два нашарування (*див. рис.*): перший – це дотичний з об'єктивною реальністю фрагмент життєвого світу, втягнений у процес наукового, розумового осмислення; другий – вибудовується над першим, переважно зорганізований в образах, бажаннях, проектах, чутках, спін-технологіях (технології організації чекань), які перебувають у розпоряд-



Рис.

Модель багатоступеневого співвідношення між віртуалізацією реальності та соціальною реальністю

женні суб'єкта, котрий конструює. Саме цей вищий (сконструйований) пласт соціальної реальності і являє собою те, що може перетікати у вищі нашарування соціальних конструкцій – у сферу *віртуалізації* (див. вертикальну структуру мислєсхеми).

Сфера, в якій створюються умови віртуалізації, розташована також у просторі між двома полярними, чи у пояснювальних межах теорії І. Канта – антиномічними, позиціями (горизонтальна структура мислєсхеми). Якщо врахувати, що психологи використовують термін “віртуальний” для позначення процесу виходу у простір усе більшої волі, а “реальність” указує на зовнішній примус, то умовно можна концептуалізувати “віртуальну реальність” у вигляді семантичного диференціала, або антиномії.

Безпосереднє здійснення справ у вигляді задоволення потреб відбувається у постійному багатоступеневому “примиренні” сутнісно протилежних станів між “волею” і “примусом”. Однак ступінь волі, волевиявлення, повноти виконання бажань тієї чи іншої особистості, групи, спільності у цьому процесі задоволення потреб цілком може задаватися з “висоти” (як на рис.) простору “віртуалізації”. Саме там може вирішуватися питання про волю суб'єкта, котрий конструює, і несвободу суб'єкта, який не володіє достатніми знаннями.

Д. Іванов одним з ознак віртуальності назвав “*ефемерність*”, що в перекладі означає примарність, нереальність. Насправді ж властивість віртуальності, як її тлумачить фізика, а також філософія і психологія, зокрема твердження А. Менегетті, полягає в тому, що через образні сфери суб'єкта можна творити матеріальний світ. А це, зі свого боку, нагадує собою *продуктивний хаос* у синергетичній парадигмі, з тією лишень відмінністю, що в ньому високоінтелектуальний суб'єкт постійно, залишаючись нерозпізнаним, “підкидає ідеї, проекти”. У віртуальності присутній частковий потенціал

втілюваності, що вже не дозволяє говорити про її ефемерність. Тому її визначення було б доцільно подати через процесуальність, континуальність, у результаті якої постійно породжуються умови можливої нової реальності. Отож, якщо для моделювальних версій комп'ютером доречно застосовувати термін “віртуальна реальність”, то у соціогуманітарному пізнанні доречно говорити лише про “соціальну реальність” і про постійні спроби, проекти її конструювання, добування, перетворення, тобто про “*віртуалізацію соціальної реальності*”.

ВИСНОВКИ

1. У результаті проведеного дослідження знайшов чіткий обрис наш довід про те, що процес збільшення знання у цілому в людському суспільстві привів не стільки до деміфологізації світу, скільки скоріше раціоналізував і технологізував *соціальне міфотворення*. Зрозуміло, що дана трансформація відбилася й у науковому термінологічному полі. Оскільки роль раніше невідомих джерел “соціальних міфів” прийняли на себе суб'єкти – ідеологічні натхненники, то й недоцільним виявилось вживання даного терміна. Місце соціального міфу зайняли словосполучення зі словом “віртуальний”.

2. Природжене спрямування людини до інваріантної форми реальності, як і раніше, залишає й у сучасному світі високу потребу у вірі. Накопичені наукою знання про сутність людської психіки і механізми впливу на неї послужили основою нової соціальної диференціації. Полюсами стали, з одного боку, люди з поточними переживаннями повсякденної дійсності, котрі утворюють органічне злиття в єдності соціального світу, з іншого – ті, які мають дослідницьку і конструктивістську установки стосовно навколишнього світу й утримують “розщеплену свідомість”, здатність інтерпретувати дії “Іншого”. Подібні розрізнення були заявлені ще прихильниками фено-

менологічного підходу до соціального світу на початку ХХ сторіччя і полягали у виділенні “життєвого світу” і його фрагмента – “наукового світу”. Властивості останнього пізніше представники інтерпретативної соціології назвали терміном “соціальна реальність”. Цей фрагмент об’єктивної реальності й був утягнений у процес наукового осмислення, відтвореного в мисленні вченого здебільшого лише в теоретично-абстрактних формах.

3. Соціальна реальність стала тим оточенням, у якому суб’єкту зі звільненою від різноманітних соціальних відносин і повсякденних інтересів установкою стає доступним великий ступінь волі в конструюванні і проектуванні нових елементів реальності. Для більшості “наївно вжитих” у повсякденний світ громадян походження цих конструкцій може залишатися настільки ж невідомим, як і походження міфів. Проте ця сфера вже не може називатися цариною міфотворення, а скоріше є простором *віртуалізації соціальної реальності*.

4. Незважаючи на антиномічність вираження “віртуальна реальність”, його цілком можна використовувати для позначення створюваних комп’ютером образів і відчуттів *псевдореальності*. Стосовно ж того, що відбувається в суспільному житті, то можна логічно обґрунтувати скоріше тільки вживання словосполучення “*віртуалізація соціальної реальності*”. Воно означає *безупинний процес суб’єктивного замислювання, проектування і конструювання образів реальності задля їх наступного перетворення в життя*. За умов же соціальної диференці-

ації, у тому числі і за рівнем інтелектуально-креативного особистісного потенціалу, *віртуалізація буде являти собою також і процес постійного “завуальювання” факту однобічного перерозподілу в межах “свободи і примусу”, “випадкового і навмисного”*. Соціальні проекти й образи (зразки поведінки) відносяться до віртуалізованих тоді, коли суб’єкт, котрий їх замислив і впустив у життя, свідомо переносить своє авторство на інших суб’єктів чи докладає зусиль, щоб їхнє походження погоджувалося з об’єктивними причинами – обставинами, випадками, подіями.

1. Ахутин А.В. Понятие «природа» в античности и в Новое время («физюс» и «натура»). – М., 1988. – 217 с.
2. Баранов Г.С. Понятие и образ в структуре социальной теории – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1991. – 172 с.
3. Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну: Пер. с нем. В. Седельника. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – 384 с.
4. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. – М.: Медиум, 1995. – 322 с.
5. Впереди ХХІ век: перспективы, прогнозы, футурологи. Антология современной классической прогностики 1952–1999 гг. – М., 2000. – 480 с.
6. Иванов Д.В. Императив виртуализации: Современные теории общественных изменений. – СПб.: Изд-во С.-Пб. ун-та, 2002. – 212 с.
7. Климов А.И. Социология Жоржа Сореля // Социологический журнал. – 2002. – № 1. – С. 129 – 151.
8. Леви-Строс К. Структурная антропология. – М.: Наука, 1985. – 536 с.
9. Лосев А.Ф. Из ранних произведений. – М.: Правда, 1990. – 655 с.
10. Менегетти А. Образ и бессознательное. – М., 2000. – 445 с.
11. Микешина Л.А., Опенков Н.Ю. Новые образы и реальность. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 1997. – 240 с.
12. Носов Н.А. Виртуальная реальность // Вопросы философии. – 1999. – № 10. – С.152–163.
13. Современные проблемы методологии социогуманитарного познания. – Самара, 2001. – 118 с.
14. Шютц А. Смысловая структура повседневного мира: очерки по феноменологической социологии. – М.: Институт Фонда “Общественное мнение”, 2003. – 336 с.

Надійшла до редакції 21.01.2005.