

УДК 321.001

## КУЛЬТУРНО ТА ПСИХОЛОГІЧНО ОБУМОВЛЕНІ ФОРМИ СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНОЇ АТРАКТИВНОСТІ

**Березинський В.**

*кандидат політичних наук*

*докторант кафедри політології*

*Дніпропетровського національного університету імені Олеся Гончара*

Розкрито зміст таких культурно та психологічно обумовлених форм соціально-політичної атрактивності як спонтанно організована юрба, ігрова соціально-політична структура, міфологічна соціально-політична структура.

Раскрывается содержание таких культурно и психологически обусловленных форм социально-политической атрактивности, как спонтанно организованная толпа, игровая социально-политическая структура, мифологическая социально-политическая структура.

The content of such culturally and psychologically conditioned forms of social and political attractiveness as spontaneously organized crowd, a game of social and political structure, the mythological social and political structure.

**Ключові слова:** соціально-політична атрактивність, спонтанно організована юрба, ігрова соціально-політична структура, міфологічна соціально-політична структура.

---

Вивчаючи сучасні політичні процеси та явища, сьогодні дослідники все частіше звертаються до синергетичної парадигми, де провідне місце в якій займає концепт атрактора. Соціально-політичні атрактори розділяють простір усіх можливих станів соціально-політичної системи на сфери притягання, потрапивши всередину якої, система неминуче еволюціонує до відповідного атрактора. Тим самим обумовлюється пороговість усякого зовнішнього впливу на соціально-політичну систему. Вплив може бути ефективним і змінити тенденції системи, але у випадку, коли він переводить стан системи у сфери притягання іншого соціально-політичного атрактора. Що ближче соціально-політична система до асимптотичної стадії розвитку, до свого атрактора, то складніше «перемкнути» її на інший атрактор. Колишній атрактор так би мовити, «не відпускає» систему, і потрібно докласти істотних зусиль, аби перебороти існуючі тенденції, вийти з його сфери притягання. Тривалий, однак занадто слабкий чи топологічно неправильний вплив буде лише порожньою витратою часу й енергії – система знову повернеться на колишній шлях. Зауважуючи ці обставини, можна допустити, що атрактор утримує в сфері свого впливу самоорганізовану систему подібно до того, як стереотип утримує в полі власного впливу суспільну свідомість.

Проблеми атракторів і атрактивних структур досліджували західні науковці І. Пригожин та І. Стенгерс, а також вітчизняні учені Л. Бевзенко, Л. Бойко-Бойчук, В. Василькова, І. Добронравова, В. Кізіма, О. Князева, М. Кузьмін, С. Курдюмов, Я. Любивий, М. Михальченко, М. Ожеван, А. Свідзинський, В. Сугаков та ін.

Мета нашої статті – розкрити зміст основних форм соціально-політичної атрактивності.

Перш ніж розглянути основні форми соціально-політичної атрактивності, окреслимо зміст базового концепту. Під атрактором (англ. attract – притягувати) «розуміють відносно стійкий стан системи, що немовби притягає до себе всю множину траєкторій системи, обумовлених різними початковими умовами. Якщо система потрапляє в конус атрактора, то вона неминуче еволюціонує за цим відносно стійким станом (структурою)» [7, 14]. Соціально-політичними атракторами можуть бути укорінені в суспільній свідомості культурні архетипи, міфи, політичні доктрини, ідеї, символи, а також персоніфіковані або інституційні суб'єкти політики, котрі їх уособлюють (суспільно-політичні лідери, партії, рухи і под.). На думку української дослідниці Л. Бойко-Бойчук, соціально-політичний атрактор – це група чинників, що утримують систему в стійкому стані й складається з таких компонентів, як ідея, лідер, інституція, «параметри порядку» [4, 6].

Похідною від атрактора властивістю самоорганізаційних систем є атрактивність. Під останньою розуміють кооперативність, негентропійність, що у соціальному зрізі виявляє себе як колективність, причому реальна, а не агрегативна [2, 208].

Найбільше умови соціально-політичної атрактивності задовольняють культурно та психологічно обумовлені соціальні структури: спонтанно організована, діюча (каналізована) юрба, ігрова соціальна структура й соціальна структура, що виникає на основі загального міфологічного простору.

Юрба як форма атрактивності – це відмова практично від усіх ступенів свободи, за винятком однієї, що зберігає за собою вся юрба і робить її одностаійною у своїх діях [2, с. 208]. По суті, юрбу можна розглядати як перше локальне структурне утворення, що виникає в точках високої соціальної нестійкості, точках виходу системи на кризові показники соціальної ентропії. Її не можна назвати структурою-аттрактором, але це та праструктура, яка передуює стійкій самоорганізаційній структурованості на перехідному етапі. У спонтанних масових рухах, котрі діють за законами юрби, можна спостерігати перші вияви соціальної самоорганізації, які ще не являють собою серйозні структури, а є лише турбулентними потоками й вихрами в соціальному просторі [2, 195].

Момент виникнення нових атрактивних структур або, принаймні, момент початку системного дрейфу до них пов'язаний зі станом граничних значень параметрів порядку, а водночас – із виходом на граничні значення ентропійних показників.

У контексті самоорганізаційного структурування феномен юрби описав американський дослідник Г. Блумер. У праці «Колективна поведінка» він основну увагу звернув на спонтанні форми колективної поведінки, що виникають у точках зростання соціальної нестабільності (соціальної ентропії). «Часто спостерігається й така колективна поведінка, яка не перебуває під впливом якихось правил або експектацій. Збуджена юрба, біржова паніка, стан військової істерії, обстановка соціальної напруженості являють собою приклади такої соціальної поведінки. У цих випадках колективна поведінка виникає спонтанно й не підкоряється передумовленним угодам або традиціям», [3, 171] – зазначає Г. Блумер.

У подальшому спостерігається деяка подоба соціального броунівського руху, що й знаходить свого приборкувача в організованості юрби. Безладний характер поведінки людей, метушливість, безцільність, за Г. Блумером, завжди передуює тим формам колективних поведінкових виявів, котрі можна позначити як дія юрби. «Люди перебувають у стані напруженості й незручності, почувають сильний потяг до дії...» [3, 171]. Протириччя між відсутністю уявлення про те, що потрібно робити, і несвідомим потягом до дії виливається у наслідок цього в спонтанність такого об'єднання, як діюча юрба.

Юрба володіє властивістю бути погодженою, кооперативним рухом, що відрізняє будь-яку атрактивну структуру. Особливо це характерно для тих різновидів юрби, котрі Г. Блумер характеризує як «експресивна юрба», зазначаючи: здатність до ритмічних, погоджених дій становить одну із найважливіших властивостей цієї форми колективної поведінки. Ця безумовно спостережувана ритмічність у діях юрби може слугувати аргументом на користь віднесення таких соціоструктурних форм до різновидів самоорганізаційної впорядкованості, оскільки й у найзагальнішому випадку когерентність самоорганізаційних структур виникає насамперед за рахунок ритмічної погодженості.

Однак, зазначає Г. Блумер, ці спонтанні форми соціально-політичної поведінки лише започатковує новий порядок, його елементарними складовими. І коли їх розглядати тільки провісниками стійких самоорганізаційних упорядкованостей, то подальша еволюція системи вже пов'язана зі структурами-аттракторами, про які можна сказати, що вони «відносно прості порівняно зі складним (заплутаним, хаотичним, нестійким) ходом проміжних процесів у середовищі» [6, 63].

Для ідентифікації такого виду структурних утворень у соціальному середовищі доцільно звернутися до феноменів, котрі описуються за допомогою понять міфу й гри, а точніше, тими соціальними спільностями, що виникають як певні соціальні цілісності в результаті дії інтегруючої сили загальної гри або загального міфологічного світобачення.

Ще одним локальним структурним утворенням, що виникає в точках високої соціальної нестійкості, точках виходу системи на кризові показники соціальної ентропії є ігрова соціальна структура. Детально проаналізував ігрові структури західний дослідник Й. Гейзінга у праці «Людина граюча» [10]. Він так описує гру. Маленька дитина починає бавитися з тією самою природністю, з якою вона, наприклад, приймає їжу, – без попереднього навчання. І так же плаче й вимагає іграшок, як вимагає їжі, оскільки це для неї не менш життєво необхідна дія. «У грі ми маємо справу з безумовно пізнаваною для кожного, абсолютно первинною життєвою категорією, – пише Й. Гейзінга, – якоюсь тотальністю, якщо існує взагалі що-небудь, що заслуговує на це ім'я», [10, 12]. Отже, гра як форма соціального об'єднання – певний іманентний, властивий соціальності спосіб створювати структури у власному середовищі.

Спроба примусового припинення гри безуспішна. Гра може трансформуватися, змінити форму, але не свою сутність. Коли вона буде примусово припинена в одному місці, то виникне поруч – в іншій, іноді несподіваній формі. Тут важлива сама гра, а не її актуальна форма.

Ще однією властивістю самоорганізаційних структур є те, що їх не можна створити штучно, лише ініціювати і тільки такими, якими вони передіснують у середовищі: це повинне

бути щось, органічно властиве середовищу, а не сконструйоване на основі непритаманного цьому середовищу цілеполягання. Останнє буде рано чи пізно зруйновано, відірвано як щось стороннє, не здатне підтримуватися самими внутрішніми системними законами.

Не можна змусити грати. «Всяка гра є насамперед вільною діяльністю». Гра за наказом уже більше не гра. У крайньому випадку вона може бути якоюсь нав'язаною імітацією, відтворенням гри. Уже завдяки вільному характеру гра входить у межі природного процесу» [10, 17]. Ця властивість гри робить її достатньо складною для спроб приручення, що характеризує ставлення людини до всього природного, всіх природних явищ. Ігрове співтовариство не можна утворити примусово, ввівши до нього тих, хто не заангажований самою грою. Воно не створюється за попереднім планом, а виникає природно там, де починається гра.

Крім юрби і гри, ще одним локальним структурним утворенням, яке виникає у точках високої соціальної нестійкості, точках виходу системи на кризові показники соціальної ентропії, є ігрова соціальна структура, міф, точніше соціальна структура, що виникає на основі загального міфологічного простору.

Утворення загального міфологічного простору можна описати в категоріях аналітичної психології швейцарського дослідника К.-Г. Юнга. Первісна людина у зв'язку з нерозвиненістю свідомості недалеко відстала від своєї тваринної несвідомої основи, але розрив між ними, хоча і невеличкий, все ж таки порушив гармонію людини з природою. Це призвело до внутрішньої та несвідомої драми душі, яка вловлювалась людською свідомістю через проектування, тобто будучи відбитою у дзеркалі природних подій. На початкових стадіях розвитку свідомості гармонізація внутрішнього й зовнішнього світів здійснюється внаслідок виведення міфів із душевного життя людини. Пояснюючи цю тезу, К.-Г. Юнг стверджував: «...душа вміщує до себе всі ті образи, з котрих ведуть своє походження міфи, а наше несвідоме є суб'єктом, який діє і зазнає дій, драму якого первісна людина за аналогією виявляла у великих і маленьких природних процесах» [12, 47 – 48].

По суті, К.-Г. Юнг виводить природу міфів саме з протистояння несвідомого та свідомості, що народжується. «Примітивна духовність не вигадує міфи, але їх переживає, – наголошує він. – Міфи початково є виявленням досвідомості душі, мимовільними висловлюваннями про несвідомі душевні події». У міфосвідомості інтелектуально-вольові функції ще не диференційовані, але перебувають у досвідомому стані це, зокрема, під час розмірковування виявляється в тому, що людина не мислить свідомо, але «думки до неї надходять». Примітивна людина не може стверджувати, що вона думає, але «в ній думається». Спонтанність мисленнєвого акту людини каузально залежить не від її свідомості, від її несвідомого [11, 99 – 100].

Як влучно зазначає радянський дослідник Ф. Кессіді, у міфі людина немовби «розчинює» себе у природі, зливається з нею й опановує сили природи, хоча лише в уяві. Почуття єдності з силами природи та опанування їх в уяві, надаючи впевненості у принципову здійсненість усього бажаного, змінює волю, єднає первісний колектив, активізує його діяльність [5, с. 44].

Міф – продукт саме колективної єдності. Це зауважував ще французький дослідник Л. Леві-Брюль. На його думку, свідомість первісної людини наскрізь соціалізована, вона цілком перебуває під владою колективних уявлень. Людина від самого народження з неминучістю пристосовується до манери чуттєвості, мислення та поведінки, котра нав'язується всім членам спільності з покоління в покоління. У первісному мисленні органічно переплітаються страх, надія, релігійний жах, палке бажання і гостра потреба злитися з «загальним началом», жагучий заклик до оберігаючої сили. Все це, зазначає Л. Леві-Брюль, «складає душу цих колективних уявлень, роблячи їх одночасно дорогими, страшними і в точному смислі священними для тих, хто отримує посвячення» [8, 20].

Міф реалізує пізнавальну потребу людини поясненням фактів дійсності, але поясненням специфічним. Особливість міфологічного пояснення полягає «в об'єктуванні суб'єктивного (колективно-несвідомого) переживання», згідно з яким породження фантазії як результату цього об'єктування приймаються за справжню реальність зовнішнього світу», причому останній «нерозчленований на суб'єктивне та об'єктивне, він єдиний (цілісний)» [5, с. 40]. Міф завжди пов'язаний із минулими подіями, однак, констатує французький дослідник К. Леві-Строс, «внутрішньо притаманна міфу цінність полягає в тому, що ці події, котрі відбуваються, як вважається, у певний проміжок часу, утворюють постійну структуру, яка є одночасною і для минулого, і для теперішнього та майбутнього» [9, 153].

У процесі подальшого розвитку людина все більше і більше відокремлює свою свідомість від глибинних інстинктивних шарів психічного і врешті-решт, від соматичної основи психічних явищ. Це спричиняє ще більшу дисгармонію природи і внутрішнього світу людини. Міф уже не в змозі був погасити цей розрив. Тому міф змінило раціональне тлумачення світу. Як зазначає білоруська дослідниця Т. Алпеева, на всіх етапах історичного розвитку міф (йдеться

про соціальну форму міфу) задає параметри «бачення» та розуміння світобудови. Фіксуючи ілюзії епохи, соціальні міфи «в узагальненому вигляді формують духовний простір, окреслюють межі й визначають домінуючі точки світосприйняття» [1, 53 – 54].

Будучи результатом колективної творчості, міф характеризується відсутністю саморефлексії. Його агенти не відчують, не сприймають міф, оскільки продукування соціальних ілюзій, котрі становлять основу міфу, є функція й іманентна (атрибутивна) властивість свідомості. Міф «не репрезентований свідомістю, а схований у ній» [1, 54].

Важливішою рисою соціального міфу є його ілюзорність, завдяки якій складається природний духовний фон світосприйняття та світобачення. У зв'язку з цим Т. Алпеева пише: «Соціальні міфологеми, фіксуючи цілісний ілюзорний образ епохи в її найбільш практично наочних рисах, постають як істини вищого порядку, як само собою зрозумілі аксіоми, котрі й обумовлюють специфіку відображення окремих сторін суспільного буття та особливостей людської поведінки і дії» [1, 86]. Цей процес пов'язаний із розшаровуванням родової громади, формуванням державності й створенням народностей у наслідок об'єднання родів у протодержавні формування з неминучістю виникає питання: культ якого роду вважати головним, справжнім? Спроби відповісти на таке запитання зумовило прагнення до раціоналізації міфу, що супроводжувалася процесом поступового відокремлювання з нерозчленованої єдності міфу ідеї та образу, раціонального і чуттєвого, це, зрештою призвело до розпаду сутнісної основи міфологічного пізнання світу, в зв'язку з чим образ перетворився на сказання, міф – в епос, а ідея – у філософське світорозуміння. З цього починає розвиток, відповідно, художня, релігійна й наукова форма суспільної свідомості.

Характеризуючи процес розпаду міфологічної свідомості, Ф. Кессиді писав: «Міф є щось несвідоме і об'єктивно дане для того, хто мислить міфологічно. Коли міф усвідомлюється, а його образно-чуттєва форма відокремлюється від ідеї, в ньому знайденої, то підривається безпосередня віра у реальність образу. І міф починає переосмислюватися, становитися засобом вираження зовсім не міфологічних, а художньо-етичних, релігійних, моральних, філософських і т. п. ідей» [5, 55].

Міф як самоорганізаційна структура у своїх культурних виявах корелює із традицією. Тому Л. Бевзенко зазначає: «Це ті атрактори, на котрі випадає система у випадку виняткової переваги в її механізмах регуляції самоорганізаційних складових. Можна припустити, що синергетичне світобачення містить у собі передумови нового культурного простору, що передбачає особливе світопереживання, яке можна було б назвати неотрадиційним, але не відкидає історичного досвіду знаходження людському своїй індивідуальності. Лише тепер цей досвід повинен обернутися не індивідуалізмом, атомізацією, а почуттям відповідальності й розумінням необхідності синергичної взаємодії» [2, 64].

Підсумовуючи розглянутий матеріал доходимо висновку: культурно та психологічно обумовленими формами соціально-політичної атрактивності є спонтанно організована, діюча (каналізована) юрба, ігрова соціальна структура й соціальна структура, яка виникає на основі загального міфологічного простору. Юрбу можна розглядати як перше локальне структурне утворення – воно виникає в точках високої соціальної нестійкості, точках виходу системи на кризові показники соціальної ентропії. Це праструктура-атрактор, передує стійкій самоорганізаційній структурованості на перехідному етапі. Гра як форма соціального об'єднання – певний іманентний, властивий соціальності спосіб створювати структури у власному середовищі. Міф є продуктом колективної єдності; людина, занурена у міфологічний простір, наскрізь соціалізована, вона цілком перебуває під владою колективних уявлень.

---

### Література

1. Алпеева Т. Социальный миф как культурно-исторический феномен / Т.М. Алпеева. – Мн.: Рекламэкспорт, 1994. – 255 с.
2. Бевзенко Л. Социальная самоорганизация / Л.Д. Бевзенко. – К.: Ин-т социологии НАНУ, 2002. – 436 с.
3. Блумер Г. Коллективное поведение / Г. Блумер; пер. с англ. // Американская социологическая мысль: тексты / сост. Е.И. Кравченко; под ред. В.И. Добренкова. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – С. 168 – 215.
4. Бойко-Бойчук Л. Синергетичний підхід у політичних дослідженнях (на прикладі аналізу політико-владної взаємодії у територіальних громадах в Україні): автореф. дис. ... канд. політ. наук за спец. 23.00.01 – теорія та історія політичної науки / Л.В. Бойко-Бойчук; Ін-т політ. і етнонац. досліджень ім. І.Ф. Кураса НАНУ. – К., 2006. – 22 с.
5. Кессиди Ф. От мифа к логосу: (Становление греческой философии) / Ф.Х. Кессиди. – М.: Мысль, 1972. – 312 с.

6. Князева Е. Антропный принцип в синергетике / Е.Н. Князева, С.П. Курдюмов // *Вопр. философии.* – 1997. – № 3. – С. 62 – 79.
7. Князева Е. Случайность, которая творит мир. Новые представления о самоорганизации в природе и обществе / Е.Н. Князева // *В поисках нового мировидения: И. Пригожин, Е. и Н. Рерихи.* – М.: Знание, 1991. – С. 3 – 31.
8. Леви-Брюль Л. *Сверхъестественное в первобытном мышлении* / Л. Леви-Брюль; пер. с франц. – М.: Педагогика-пресс, 1994. – 608 с.
9. Леви-Строс К. Структура мифов / К. Леви-Строс; пер. с франц. // *Вопр. философии.* – 1970. – № 7. – С. 152 – 164.
10. Хёйзинга Й. *Homo Ludens. Статьи по истории культуры* / Й. Хёйзинга; пер., сост. и вступ. ст. Д.В. Сильвестрова; коммент. Д.Э. Харитоновича. – М.: Прогресс-традиция, 1997. – 416 с.
11. Юнг К.-Г. Об архетипах коллективного бессознательного / К.-Г. Юнг // *Архетип и символ.* – М.: «Ренессанс» СП «ИВО Сид», 1991. – С. 95 –128.
12. Юнг К.-Г. *Подход к бессознательному* / К.-Г. Юнг // *Архетип и символ.* – М.: «Ренессанс» СП «ИВО Сид», 1991. – С. 23–94.