



**Олена ЯЦЕНКО**

кандидат філософських наук, доцент,  
доцент кафедри менеджменту  
та інноваційних технологій  
соціокультурної діяльності  
НПУ імені М. П. Драгоманова,  
Visiting researcher in Institute for Human-  
Centered Engineering, School of Engineering  
and Computer Science, Bern University of  
Applied Sciences, Biel, Switzerland  
e-mail: yatsenkood@gmail.com  
ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-0584-933X>

**Ключові слова:** соціальність, філософія, діалог, віртуальність, віртуальний комунікативний простір, свобода.

*Аналітика феномену соціальності здійснюється на основі практик рефлексії свободи, що в авторській концепції асоціюється з філософським способом мислення, і відповідно, його внутрішньою метафізичною структурою. Античний ідеал комунікативного дискурсу як реалізація соціальності в плюралізмі конкуруючих нарративів опису дійсності та суспільного устрою трансформується в ході цивілізаційного поступу в різні історичні конфігурації цього феномену. Розвиток ІКТ фундаментально змінює принципи експлікації соціальності, віртуальний комунікативний простір визначено через «4А»: анонімність, актуальність, амнезію та анестезію.*

УДК 1:316.4

DOI 10.31392/NPU-VOU.2022.1-2(84-85).02

**АГОРА АНТИЧНА  
ТА ВІРТУАЛЬНА:  
ДО ПРОБЛЕМИ  
ТРАНСФОРМАЦІЇ  
СОЦІАЛЬНОСТІ**

© Яценко О., 2022



роблему соціальності досить часто аналізують крізь призму волюнтаристичних чинників поведінки та комунікації. Першою історичною формою організації суспільного устрою, що закріплює атрибутивну свободу своїх громадян, є антична культура міст-полісів. Свобода громадян полягала у певному дистанціюванні від уніфікуючої функції традицій родового міфологічного світогляду. Прямим наслідком такого відмежування стає інтелектуальна, ідеологічна, майнова та особистісна автономія. На прикладі античної культури надзвичайно красномовно розкривається основне протиріччя проблеми соціальності, а отже і проблеми культури. Якщо соціальність розуміти як потребу в Іншому, то ми з необхідністю приходимо до проблеми Єдиного та множинного, цілого та частки. Людська особа, наділена свідомістю та самосвідомістю, це завжди певним чином оформлена світоглядна єдність, автономна інстанція та самостійна одиниця. Та будучи окремою єдністю, цілісністю, в людині наявне прагнення до інвестицій власних потенцій, тобто до виконання функцій частини системи більш високого порядку організації. Найбільш важливим моментом у

дискурсі цього феномену слід вважати не стільки його закономірний характер, скільки більш-менш чітке усвідомлення людиною цієї потреби в соціальному. Нарікання на недосконалість соціальної системи відомі ще з апокаліптичних оцінок сучасності, знайдених в давньоєгипетських папірусах, атараксії стоїків та епікурейців до безапеляційного твердження Ж.-П. Сартра: «Інші – це пекло» [8]. Проте ізоляція від соціуму як такого розцінюється або як різновид сакрального подвигу (аскетизм), або як тяжке покарання (остракізм). Закономірно, рефлексія соціальності в тому чи іншому вигляді потребує метафізичного знання. Тому на тлі декларованого Античністю плюралізму думок, поглядів та переконань зростає філософія як специфічний спосіб життя в культурі. Філософія є спекулятивним пізнанням, раціоналізацією стихійної дійсності, пошуком стійких домінант у поточі становлення або «усвідомленою необхідністю».

#### **Філософія як рефлексія свободи: підстави античної соціальності**

Численні дослідники античної культури пов'язують виникнення філософії з демократичним устроєм суспільства, у якому надзвичайного значення набуває слово. Так, «ейдетичний, космізуючий розум (космічний логос) проявляється у мовленні оратора, у раціональному діалозі, у публічному обговоренні, що ініціює народження античної соціальності» [3]. Дійсно, в античному суспільстві роль та значення риторики, практичного та прагматичного виміру словесної творчості складно переоцінити. Проте філософія не зводиться до риторики. Така унія означатиме не просто кризу, а деструкцію філософії як такої. Не випадково класичні витвори античного філософствування виникають як протидія апофеозу прагматики риторики – софістичі. Софістика наочно демонструє надзвичайні можливості та пластичність мови як семіотичного простору змістоутворення. Рушійною силою софістики є не просто свобода, а свавілля. Таким чином, софістика є концептуалізацією випадкового, мін-

ливого, варіативного та довільного. Категоріальне філософське мислення ґрунтується на принципово інших засадах. Широко відомо, що наскрізним стрижнем філософії є метафізика як знання незмінного. Отже, якщо софістика – це свобода і свавілля, то філософія – це закон і порядок. Не даремно, ще творці перших метафізичних систем вели мову про «тоталітарний характер» метафізики. На відміну від плюралізму та строкатості софістики метафізика є знання про Єдине, а отже, воно є знанням інваріантним. Маємо підстави зробити припущення, що софістика та метафізика є двома рівнями ієрархічної структури раціоналізації дійсності.

Питання сутності, її природи та онтології рівнозначне питанню «що є істина?», а тому означена проблематика є основоположною щодо культури. Навіть на підставі найбільш поширеного розуміння культури як традиції, або комплексу знань, що транслюється від покоління до покоління, а пайдейя розуміється як освіта, то такий епістемологічний ракурс проблеми філософської рефлексії культури набуває вирішального значення. Філософська категорія міри має надзвичайно велике значення принаймні у двох суттєвих аспектах. По-перше, якщо вважати, що соціальність розкривається в протиріччі категоріальної зв'язки «єдине/множинне», то саме категорія міри дає змогу якісно та по суті здійснювати аналітику взаємодії соціуму та індивіду, встановлювати лінії детермінації та диференціації між цими сферами. По-друге, діалектична пара «єдине/множинне» становить основний фокус проблеми абстрактного мислення: узагальнення як логічна операція є ніщо інше як перехід від окремого до загального. Тобто основні принципи абстрактного мислення – індукція та дедукція виявляються заснованими на понятті міри. Звісно, розкриття змісту та значення категорії міри у Платона цілком та повністю онтологічне. Для Платона істина як сутність становить певний специфічний горизонт існування, а пізнання є органічною здатністю залучення до цьо-

го непохитного порядку вічного становлення. Аристотель більш послідовний і точний у своїх філософських штудіях. У його філософській системі поняття міри пов'язане з процедурою виміру, порівняння речей та їхніх якостей, предикацій. Тому в Аристотеля поняття міри, з одного боку, слугує запорукою сутності як індивідуальності, «самості» речі в способі її існування. А з іншого – принцип міри в царині логічного мислення реалізується як середній термін силогізму, за наявності якого можливе зростання рівня абстракції, продукування загального інформаційного поля, що становить зміст традиції, а отже, і культури. Тому зробимо висновок, що категорія міри як сталий синтез обчислювальної здатності мислення та одна з фундаментальних характеристик рефлексії є основоположною як для існування феномену культури, так і в процедурі його філософського дискурсу.

Раціональним чином диференційована соціальність у різноманітних іпостасях матиме місце у всіх подальших історичних епохах: «причащаючий розум – у Божому Слові, через співпричасність до якого у вірян народжується середньовічна соціальність (Біблер, 2002); розум, що пізнає, – у договорі – природно-розумному початку, що організує соціальність Нового часу; законодавчий розум – у метанаративах (імпліцитна і невідрефлектована система координат), що виступають основою модерної соціальності; розум, що інтерпретує, – у мінінаративах (безліч мовних ігор), що конституують постмодерну соціальність (Ліотар, 1998)» [2]. Отже, способи уніфікації людських суб'єктивностей, або способи експлікації соціальності, варіативно змінюватимуться залежно від пріоритетів історичної доби. Загалом цю динаміку є підстави характеризувати як зростання суб'єктивності за масштабом, значенням та змістом.

У генезисі спроб рефлексії культури визначальними слід назвати соціальність та історію. Соціальність ми розуміємо як атрибутивну властивість суб'єктивності, що полягає у затребуваності Іншого для експлі-

кації власної сутності. Соціальність – це те, що змушує або зрушує людину трансцендувати від онтичного до онтологічного рівня сприйняття та обізнаності. Становлення суб'єктивності передбачає засвоєння логіки та динаміки культури. Персоніфікація культури в особі суб'єкта є процесом формування культури мислення та духовності особи. Загальнолюдське надбання (історична пам'ять) у комунікативному просторі соціуму екстраполюється в індивідуальну свідомість, яка, своєю чергою, стає рушієм культуротворчого процесу.

Античний космос герметичний, тому природне, соціальне та культурне не диференціюється, а створює загальний контекст філософської аналітики. У Середньовіччі уявлення про час та вічність змінюються, як і просторові орієнтації. Становлення культури отримує чіткий хронометраж, який регламентує перебіг земного буття та його спрямованість до вічності. Трагедія безсилля людини перед світом змінюється на прийняття долі як подвигу. Уявлення про міру людського буття також трансформується до надприродних критеріїв. Символ важливіший за річ, а слово важливіше за дію. Соціальність асоціюється із причетністю до Церкви, спільною працею, а історія – як замисел Божий. Доба Відродження та Новий час акцентують проблему індивідуальності на тлі загального, її пошуку та запитів. Соціальність розуміється як унікальне, що розкривається у потенційну загальність. Тобто індивідуальність стверджує власну сутність та самоідентифікацію через актуалізацію загального. Навіть методологією верифікації анонічного «Я» як у декартівській філософії відбувається ствердження змісту та значення особистого. Німецька класика доводить до абсолютизму об'єктивування індивідуальності, соціальності як імпліцитної якості, а історії як векторно-змістовного процесу.

### **Проблема соціальності в сучасному гуманітарному дискурсі**

Проблема соціальності є надзвичайно актуальною в сучасному гуманітарному дискурсі. Адже відповідно до принципів та

акцентів її розв'язання визначаються кон-тури інтерпретації низки проблем політичного, економічного, етнічного та глобального екологічного гатунку. Так, Марта Редіс (Martha Radice, 2019 [17]) аналізує проблему реалізації соціальності в контексті сучасного урбанізованого ландшафту, специфіку якого авторка називає «мультикультурою». Цієї логіки розуміння феномену соціальності та її ролі дотримується також Джеф Малпас (Jeff Malpas, 1997 [14]). Він доводить, що феномен соціальності лежить в основі просторових уявлень та орієнтацій людини. Інакше кажучи, фундаментальна проблема єдиного та множинного в якості генезису передбачає атрибутивну людні соціальність.

Справедливою буде думка про соціальність як певну передумову, контекст для реалізації інтенцій суб'єктивності. Тому доречно зауважує Сара Пінк (Sarah Pink, 2008 [16]), що інтерпретує цю категорію комплексно як єдність діяльності, соціальності та місця. На її думку, єдність цих факторів продукує своєрідні соціальні локуси, відносно яких доречно виносити судження оцінювального та прогностичного характеру.

Даніель Хьорт (Daniel Hjorth, 2013 [12]) досліджує соціальність із позицій комерціалізації сучасного суспільного життя. Він вважає, що взаємодія суспільства та бізнесу призводить не тільки до становлення поняття «соціальне підприємництво», але й суттєво трансформує зміст дефінітивних практик феномену соціальності. Іншими словами, способи визначення соціальності формуються відповідно до контексту, у якому відбувається формування градації визначення цінності.

Проте більш суттєвим у визначенні змісту категорії соціальності є не капітал, а цінності іншого порядку. Часто категорію соціальності ототожнюють із громадянською свідомістю або позицією. Методологія такого підходу до вивчення соціальності викликає певні сумніви. Так, Тревор Стек (Trevor Stack, 2012 [18]) виділяє чотири категорії визначення громадянства: політич-

не, національне, юридичне та громадська соціальність. Якщо перші три категорії відомі та зрозумілі, то громадська соціальність означає стійкі структури свідомості індивідів, що ідентифікують себе як частину певної спільноти, не обмежену етнічними або державними факторами. Це вмотивоване відчуття приналежності до доволі абстрактної спільноти, спільноти як такої. До такої диференціації автор приходять на основі значної емпіричної бази анкетування та опитування реципієнтів різних категорій. Сам факт такої мотиваційної структури вважаємо аргументом, що підтверджує визначення соціальності як інтенціональності суб'єктивності до соціального. Але громадянство є похідним феноменом як форма втілення і реалізація такої інтенції в об'єктивованих структурах соціального життя.

У контексті визначення соціальності як передумови формує свою концепцію Тревор Бутт (Trevor But, 1998 [9]), який вважає соціальність основою феномену емпатії та досліджує її в контексті екзистенціальної феноменології М. Мерло-Понті. Л. Лейтнер та Д. Фенінгер (L. M. Leitner & D. T. Pfenninger, 1994 [13]) також дотримуються лінії ототожнення соціальності та емпатії. Дещо в іншому контексті досліджує соціальність Маргарет Гілберт (Margaret Gilbert, 1998 [10]). Вона аналізує феномен соціальності на підставі понять «спільний намір» та «спільна дія». Іншими словами, досліджувати соціальність обґрунтовано з позицій соціальної конвенції та колективних переконань. В іншому випадку дискурс соціальності набуває ознак зайвої спекуляції.

Також продуктивним напрямом дослідження соціальності є вивчення специфіки її експлікації з огляду на історичний контекст. Соціальність Античності, Середньовіччя, Модерну вмотивована та ідеологізована різними світоглядними принципами. Відповідно, сьогодення також формує своєрідні принципи соціальності. Так, Лі Томпсон та Джулі Каплс (Lee Thompson & Julie Cupples, 2008 [19]) досліджують ста-

новлення цифрової соціальності в мережевому просторі сучасних ІКТ. На їхню думку, сучасні гаджети не нівелюють соціальність, а змінюють форму її експлікації.

Отже, проблема соціальності і сучасному інформаційному суспільстві набуває нових вимірів аналітики як в теоретичному, так і в праксеологічному відношенні.

### **Соціальність і спілкування: віртуальний простір самореалізації**

Спілкування може здійснюватися у двох площинах: синхронічній і діахронічній. Спілкування в аспекті синхронії означає взаємодію в єдиному просторі-часі, тобто участь у соціальних процесах. Діахронічний контекст спілкування передбачає діалог на рівні культури, акумульованих смислових і ціннісних конструкцій. Таким чином, соціум і культура виявляються сторонами однієї медалі, однієї екзистенціальної сутності людини, яка проявляється в необхідності наявності Іншого, а звідси подолання і трансцендування. Відмова від референції тягне за собою негачію як суб'єкт-об'єктних відносин, так і суб'єкт-суб'єктних зв'язків. Перебування у віртуальній реальності на кшталт «гри в Бога». По-перше, це необмежені можливості, здатність керуватися виключно власними смаками та вподобаннями. По-друге, це повна свобода, що не припускає відповідальності, адже віртуальна реальність – це простір симуляції, ілюзії і копія, що володіє повнотою екзистенціальної напруженості. По-третє, абсолютна свобода передбачає таку ж абсолютну самотність. Це бутєвість *ex nihilo*, що не детерміноване нічим, крім власної суб'єктивності, традиційно вважалося виключно прерогативою Абсолюту. Зникнення або вигнання Іншого руйнує фундаментальні підстави соціальності людини. Тисячі і десятки тисяч віртуальних друзів у соціальних мережах не виключають самотності, страху і відчаю, не означають активну громадянську позицію або високий рівень духовної культури. Гіперсоціальність, неймовірна активність в інформаційному просторі, руйнує архетипічні навички соціальної взаємодії, обертаєть-

ся асоціальністю або соціопатією в більш звичній термінології. Ми маємо справу не просто з інформаційними технологіями, навіть не з ІТ-культурою, а з новим типом екзистування: діалогу з усіма при повній анонімності та імперсоніфікації згаданих «всіх». Метафора романтизму «самотність у натовпі», яка пригнічує і є герметичною трагедією, з якої немає виходу, стає самотністю в мережі, яка не обтяжує, а, навпаки, дає можливість бажаного зразку самоідентифікації. Успішність самоідентифікації в рамках віртуальної реальності пояснюється відсутністю Іншого. Таким чином, спілкування в синхронічному зрізі віртуального світу є, по суті, розмовою з найкращим співрозмовником – самим собою. У зв'язку з чим стає очевидною необхідність шизоаналітичних процедур, які декларуються постмодернізмом.

З'явилися нові дефініції:

1. «"Коллективне віртуальне": родове переживання сьогодення в символічній формі» [7, с. 92].

Виникає ряд питань: у чому полягає родова сутність переживання сьогодення? Чи може переживання носити колективний характер? Це переживання буде ідентичним у різних членів колективу? Які критерії зіставлення та уніфікації переживань? Крім того, віртуальна реальність є сферою симуляції, а не символізації. Про це вельми переконливо писали імениті філософи-постмодерністи.

2. «Internet-соборність – форма єднання особистостей у віртуальній реальності» [6, с. 168].

Поняття соборності передбачає наявність сакрального, об'єднання на підставі віри у вищий ідеал. Які цінності, ідеали і моральні регулятиви продукує віртуальна реальність? Що в просторі віртуального може претендувати на статус сакрального? І про яке єднання особистостей може йти мова, якщо саме поняття особистості володіє неабиякою часткою умовності в кібер-просторі? Автор зазначених дефініцій С. І. Орехов, мабуть, саму віртуальну реальність наділяє статусом сакральності,

здатним привести людство до такого необхідного йому щастя, осмисленості існування і вроджений альтруїзм. Отже, і біологічна, і соціальна природа людини набуває нових якісних показників. Однак людина – істота не тільки біосоціальна, але ще і культурна. Спілкування діахронічне, в плані культури, ґрунтується на іншому розумінні часу. Синхронне актуалізоване в модусі теперішнього, тому досить органічно відображається у віртуальній реальності. Діахронія в моменті справжнього пов'язує минуле як історичну пам'ять, так і майбутнє як інтенцію логічного продовження. Віртуальна реальність представляє собою суцільність сьогодення, отже, не потребує пам'яті і традиції, а майбутнє є безліччю рівнозначних можливостей, реалізація кожної з них не виключає інші. Нелінійність часу – атрибутивна риса віртуальної реальності. Таким чином, втрачається необхідність в культурі як трансляції досвіду і зв'язку поколінь. Крім того, основною функцією культури є захисна. За словами Ф. Ніцше, культура – це «тоненька яблучна кожура над розпеченим хаосом» [5, с. 767]. Її призначення – приховувати непривабливу потворність ества. Культура робить навколишню дійсність прийнятною і придатною для проживання. Віртуальна реальність є твір людини, світ, в якому людина – головний архітектор і творець. І захищатися йому потрібно тільки від себе самого. Чи є в цьому необхідність? Очевидним буде негативна відповідь. Однак, на наш погляд, це широке поле для дискусії.

На думку багатьох дослідників, культура – наслідок природної смертності людини. В актуальності сьогодення людина безсмертна. Для усвідомлення феномену смерті необхідна пам'ять, яка фіксує відхід з життя близьких людей, і знання невідворотності майбутнього. Віртуальна реальність дає відчуття безсмертя, приналежності до Субстанціального початку, яким є інформація. Сама людина у віртуальному просторі – сегмент загального інформаційного потоку. Отже, нова онтологія з необхідністю зачіпає антропогенез на всіх його

рівнях, включаючи архетипи. Зміна комунікативно-психологічних навичок зміщує акценти в процедурах спілкування і в результаті змінює соматіку. Ці трансформації обумовлені інтерактивністю як атрибутивною рисою віртуальної реальності.

### **Віртуальна Агора: становлення «культури участі»**

Віртуальний соціальний простір продукує специфічний спосіб існування та розмірності простору та часу, змінює специфіку сприйняття та переживання цих атрибутів дійсності. Цілком закономірно, що віртуальний простір спричиняє формування специфічного символічного поля, специфіки означення та комунікації. Ця особливість полягає не тільки в способі існування віртуального середовища, але й в новому типі зв'язку та взаємодії. Не опосередкований матеріальним уречевленням, сенс та значення віртуальних об'єктів передбачає принципово інші процедури верифікації та фальсифікації. Так само як і віртуальні спільноти формально виконують ті ж функції соціалізації суб'єктивності, як і реальні угруповання. Зауважимо, що реальні спільноти досить відносно пов'язані із так званим матеріально-уречевленим світом. Те, що становить сутність соціального за змістом, ближче до віртуального, ніж матеріального. Дійсно, соціальні ролі та ієрархії, габітуси та ритуали, інститути та інституції – всі ці феномени неможливо звести до об'єктів матеріального світу у звичайному розумінні, оскільки їхній зміст не розкривається в сенсорно-емпіричному досвіді. Проте відмінність між реальною та віртуальною соціальністю очевидні: віртуальність принципово не має атрибутів в матеріальному, історичному або етнічному, що дає підстави стверджувати її стихійний або довільний характер організації та експлікації.

Беззаперечним фактом масштабного впливу на сучасне суспільство є розуміння віртуального простору як комунікативного та публічного. Мартін Оствальд, відомий дослідник історії Афін, стверджує, що розвиток культури та демократії античного суспільства зумовлений традицією вільно-

го спілкування, свободи думки та висловлювання: «Агора функціонувала як центр передачі інформації і вільного спілкування; саме в силу цих причин вона пов'язана з політичним посиленням Греції і з демократичними тенденціями» [1, с. 65]. Ще спочатку становлення інформаційного суспільства метафора Агори як місця вільного обміну думками без цензури та диктатури стала символом віри для адептів свободи як базової цінності суспільного розвитку. Віртуальна реальність при першому наближенні цілком відповідає такій метафорі простору свободи думки та дії. Проте це переконання видається все більш наївним з огляду на розвиток інформаційно-комунікативних технологій. Для прикладу достатньо згадати Систему Соціального Кредиту в сучасному Китаї, коли будь-які вчинки або активності як у віртуальному, так і в реальному просторі жорстко контролюються органами державної влади та невідворотно впливають на перебіг подальшого життя.

Доступність інформації не означає реалізації Просвітницького ідеалу свободи через знання та освіту. Швидше навпаки, цифрова доба постулює тотальність публічності, а отже, і можливостей контролю. Д. Дж. Гункел (David J. Gunkel, 2008 [11]) стверджує, що вибір між червоною та синьою таблетками у фільмі «Матриця» є ілюстрацією складних філософських протиріч і структурних конфліктів, що пов'язують з інформаційним суспільством та його становленням. Такий бінарний код є метафорою нашого розуміння соціальної реальності. Автор спростовує «правильний» вибір червоної таблетки як єдино прийнятний революційний хід соціальних трансформацій. Він переконаний, що «підірвати» систему можливо альтернативними методами послідовної критики та концептуалізації опозиції.

Інший шлях пропонує Г. Дж. Паппін (Gladden J. Pappin, 2012 [15]), який розмірковує над проблемою свободи в контексті віртуальної реальності. Якщо традиційно свобода була постульована в якості важливої цінності як для особистого, так і для соціального виміру людського життя, то

останнє століття надає протилежні акценти цій етичній проблемі. Вагомий вплив у цій трансформації відіграє розвиток технологій, із якими тісно пов'язують рівень добробуту сучасної людини. Крім того, у минулому зміст соціальної місії технології означав володарювання над природою, а в сьогоденні віртуальні технології фактично постають заміною природи. Дієвим інструментом протидії тотального впливу технологій на свідомість автор називає постмодерністську іронію. Та чи достатньо сучасній людині тільки іронії для того, щоб жити в техногенному цифровому світі?

Продукована розвитком технологій віртуальна реальність вже цілком обґрунтовано володіє предикатом соціальності: «Віртуальна соціальна реальність – це, з одного боку, інтерсуб'єктивна реальність як результат комунікативної взаємодії різних суб'єктів, з іншого – інтерсуб'єктивна реальність як множинність ідентичностей, що конституують суб'єктів і їх численні образи» [4, с. 23]. Або «віртуальна соціальна реальність як потенційна соціальна реальність (онтологічний підхід) і віртуальна соціальна реальність як її образ або конструктор (гносеологічний підхід) є «заміщення» актуальною константною соціальною реальністю, тобто такої соціальної дійсності, яка залишила «сліди» і стала предметом когнітивного інтересу» [4, с. 24]. Сутність цього «заміщення» полягає у створенні соціального простору, вільного від формальностей, норм регламентації поведінки та оцінок, притаманних сталим інституціоналізованим формам суспільного життя. Фактично, віртуальна соціальна реальність є простором вільного виявлення суб'єктивності, яка не потерпає від морально-етичних та ціннісних регуляторів.

Отже, простір віртуального є «чиствою інтелігенцією», «колективним свідомим», або максимально оперативним когнітивно-комунікативним континуумом, у якому суб'єктивність та соціальність отримують повноту вираження. Оперативність його полягає не тільки у функціональності зв'язку, але в актуалізації модусу тепе-

рішнього, відповідно відбувається становлення інформаційної культури, відмінною рисою якої визначено концепт «ампутованої пам'яті», тобто номадизму як життєвої стратегії та культури участі на відміну від культури знання, логосу та символу. Тому простір віртуального спілкування як кон-

текст експлікації соціальності доречно визначити через «4А»: *анонімність* як відсутність автентичного Іншого, *актуальність* як тотальність теперішнього, *амнезію* як чіткий пріоритет синхронічного діалогу та *анестезію* як перевагу дозвіллево-розважального цілепокладання активності.

## ЛІТЕРАТУРА

1. **Галкин А. І** Философские проблемы виртуальной реальности. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/filosofskie-problemy-virtualnoy-realnosti> (дата звернення 19.08.2019)
2. **Лаптинова Ю. И.** Параструктурность интерпассивной социальности. URL: <http://jurnal.org/articles/2013/filos1.html> (дата звернення 26.08.2019)
3. **Лосев А. Ф.** (2005). Комментарии к диалогам Платона, Компиляция из четырехтомного издания диалогов Платона. Киев: PSYLIB. URL: <http://psylib.org.ua/books/losew06/index.htm> (дата звернення 14.10.2018).
4. **Лубский А. В.** (2011). Социальные науки и социальная реальность: к вопросу о погружении в виртуальность. *Научная мысль Кавказа*. № 4. С. 19–29.
5. **Ницше Ф.** (1990). Злая мудрость // Сочинения: в 2 т. Т.1. 829 с.
6. **Носов Н. А.** (1999). Виртуальная реальность. *Вопросы философии*. № 10. С. 152–164.
7. **Орехов С. И.** (2002). Поиск виртуальной реальности. Омск. 183 с.
8. **Сартр Ж.-П.** Выходу немає. URL: [https://modernlib.net/books/sartre\\_zhanpol/net\\_vihoda/read\\_3/](https://modernlib.net/books/sartre_zhanpol/net_vihoda/read_3/) (дата звернення 17.05.2018)

## REFERENCES

1. **Galkin A.** And Philosophical problems of virtual reality. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/filosofskie-problemy-virtualnoy-realnosti> (access date 08/19/2019) [in Russian]
2. **Laptynova Yu. I.** Parastructurality of interpassive sociality. URL: <http://jurnal.org/articles/2013/filos1.html> (access date 08/26/2019) [in Russian]
3. **Losev A. F.** (2005). Comments to Plato's dialogues, Compilation from the four-volume edition of Plato's dialogues, Kyiv: PSYLIB. URL: <http://psylib.org.ua/books/losew06/index.htm> (access date 14.10.2018). [in Russian]
4. **Lubsky A. V.** (2011). Social sciences and social reality: to the question of immersion in virtuality. *Scientific thought of the Caucasus*. No 4, pp.19–29. [in Russian]
5. **Nietzsche F.** (1990). Evil wisdom. Nietzsche F. Sochineniya. T. 1. 829 p. [in Russian]
6. **Nosov N. A.** (1999). Virtual reality. Questions of philosophy. No. 10. P. 152–164. [in Russian]
7. **Orekhov S. I.** (2002). The Search for Virtual Reality. Omsk, 183 p.
8. **Sartre J.-P.** There is no way out. URL: [https://modernlib.net/books/sartre\\_zhanpol/net\\_vihoda/read\\_3/](https://modernlib.net/books/sartre_zhanpol/net_vihoda/read_3/) (access date 05/17/2018) [in Russian]
9. **Butt T.** (1998). Sociality, role, and embodiment. *Journal of Constructivist Psychology*. Volume 11, Issue 2, pp. 105–116. URL: <https://doi.org/10.1080/10720539808404643>
10. **Gilbert M.** (1998). In Search of Sociality. Philosophical Explorations. *An International Journal for the Philosophy of Mind and Action*. Volume 1, Issue 3, pp. 233–241. URL: <https://doi.org/10.1080/10001998098538702>
11. **Gunkel D. J.** (2008). The matrix reconsidered. Thinking through binary logic in science fiction and social reality. *Information, Communication & Society*. Volume 11, Issue 6: Social Science Fiction: Thinking Beyond the Information Society, pp. 816–830. URL: <https://doi.org/10.1080/13691180802005204>
12. **Hjorth D.** (2013). Public entrepreneurship: desiring social change, creating sociality. *Entrepreneurship & Regional Development. An International Journal*, Volume 25, Issue 1–2: The distinctiveness of the European tradition in entrepreneurship research, pp. 34–51. URL: <https://doi.org/10.1080/08985626.2012.746883>
13. **Leitner L. M., Pfenninger D. T.** (1994). Sociality and optimal functioning. *Journal of Constructivist Psychology*, Volume 7, Issue 2, pp. 119–135. URL: <https://doi.org/10.1080/10720539408405073>
14. **Malpas J.** (1997). Space and sociality. *International Journal of Philosophical Studies*, Volume 5, Issue 1, pp. 53–79. URL: <https://doi.org/10.1080/09672559708570845>
15. **Pappin G. J.** (2012). In the Image of Technology: Modern Freedom, Virtual Reality. *Perspectives on Political Science*, Volume 41, Issue 4, pp. 207–215. URL: <https://doi.org/10.1080/10457097.2012.713266>
16. **Pink S.** (2008). Re-thinking Contemporary Activism: From Community to Emplaced Sociality. *Ethnos. Journal of Anthropology*, Volume 73, Issue 2, pp. 163–188. URL: <https://doi.org/10.1080/00141840802180355>
17. **Radice M.** (2019). Sociality, spatiality, conviviality, community. *Ethnic and Racial Studies*, Volume 42, Issue 3, pp. 395–401. URL: <https://doi.org/10.1080/01419870.2019.1536275>
18. **Stack T.** (2012). Beyond the state? Civil sociality and other notions of citizenship. *Citizenship Studies*, Volume 16, Issue 7, pp. 871–885. URL: <https://doi.org/10.1080/13621025.2012.716197>
19. **Thompson L., Cupples J.** (2008). Seen and not heard? Text messaging and digital sociality. *Social & Cultural Geography*, Volume 9, Issue 1, pp. 95–108. URL: <https://doi.org/10.1080/14649360701789634>