

ІНСТИТУТ СОЦІОЛОГІЇ НАН УКРАЇНИ

СМИСЛОВА МОРФОЛОГІЯ СОЦІУМУ



Київ 2012

ББК 60.5

С 52

С 52 Смылова морфология социума / За ред. Н.Костенко. — К.:
Институт социологии НАН Украины, 2012. — 420 с.

ISBN 978-966-02-6564-6

Автори запрошують читача подивитися на суспільство з перспективи смислу. У монографії досліджується соціологічна традиція й сучасні дискурси щодо феномена смислу, особливостей його продукування й трансмісії в соціумі та пропонується концептуальна модель соціологічного пізнання змістовних галузей культури й дії. На її основі реконструйовані смислові порядки різних гуманітарних сегментів (ціннісних систем, інтелектуальних практик, етнічних і релігійних ідентифікацій, продуктів мистецтва й телебачення, мови Інтернету, уявлень молоді про сенс життя, про світ «дому»), розкрита їхня специфіка, яка регулює соціокультурну диференціацію в суспільстві.

Для науковців, викладачів, діячів культури, журналістів, аспірантів, студентів.

ББК 60.5

Авторський колектив:

**Л.Аза, Н.Костенко, С.Макеєв, І.Мацко-Демиденко,
М.Парашевін, А.Ручка, Л.Скокова, К.Тягло, Р.Шульга,
О.Зернецька** (Інститут світової економіки і міжнародних
відносин НАН України), **М.Наумова** (КНУ ім. Т.Г.Шевченка)

Наукові рецензенти:

доктор соціологічних наук **В.Бурлачук**
доктор соціологічних наук **В.Щербина**

*Затверджено до друку Вченою радою Інституту соціології
НАН України (протокол №1 від 28 лютого 2012 р.)*

В оформленні обкладинки використано фрагмент репродукції
картини Джіно Северіні «Динамічний ієрогліф Бала Табарен»
(1912, Нью-Йорк, Музей сучасного мистецтва)

ISBN 978-966-02-6564-6

© Інститут соціології НАНУ, 2012

ЗМІСТ

ВСТУП	5
1. Перспективи смислу: аналітична рефлексія	13
1.1. Нові метафізики: соціологічний опис (<i>Н.Костенко</i>)	14
1.2. Методологічні напруженості розуміння смислу в соціології (<i>Н.Костенко</i>)	38
1.3. Культуральна соціологія: в пошуках сми́слів соціального життя (<i>Л.Скокова</i>)	58
2. Легітимні смислові порядки	88
2.1. Цінності і смисли як компоненти соціокультурної реальності (<i>А.Ручка</i>)	89
2.2. Смислові порядки інтелектуальних практик (<i>С.Макеєв</i>)	123
2.3. Конституювання етнічності у смисловому контексті (<i>Л.Аза</i>)	151
2.4. Сенси медіального (<i>М.Наумова</i>)	174
2.5. Телебачення як транслятор смислів (<i>Р.Шульга</i>)	199
2.6. Релігія в полі смислів (<i>М.Паращевін</i>)	251
3. Смислова проекція дії	293
3.1. Смислова сегментація соціуму (<i>Н.Костенко</i>)	294
3.2. Дім: реалії і проекції (<i>Л.Скокова</i>)	311
3.3. Виправдання іммобільності в малому місті (<i>І.Мацко-Демиденко</i>)	353
3.4. Рух смислів у глобальному інтернет-середовищі (<i>О.Зернецька</i>)	371
3.5. Образи «єдиної Європи» та «європейськості» в сучасній українській літературі (<i>К.Тягло</i>)	390
ЛІТЕРАТУРА	403

ВСТУП

Розуміння смислу завжди вразливе. Ця істина легко засвоюється і здатна охолодити запал будь-кого, хто поставив би далекосяжну мету. Тим не менш вона непереборно приваблює як усе ще недоведена теорема, ніби ми вже на порозі розгадки. Культура та гуманітарна наука завжди тримали цю тему в полі зору, послаблюючи або нарощуючи дискурси і щодо нез'ясованості самого феномена смислу, настільки явного та одночасно примарного супровідника людського існування, і про контексти, механізми його виробництва і трансляції в суспільстві, і про те, як треба його досліджувати. Знання про смисли велике й витончене, і традиції багатьох наукових і культурних практик плідно турбувалися про його накопичення. Обізнаний читач, напевно, в курсі їхніх досягнень. Соціологія в горизонтах «наук про культуру» також чимало привнесла в це знання. Але щоб не залучитися наразі в такі дискурси, випереджаючи зміст книги, позначимо межі нашого інтересу. А він цілком виразний. Ідеться про дослідження соціокультурної диференціації сучасного суспільства, яка в результаті різно-рідних впливів підвищує рівень суспільної нестабільності, що продукує, як відомо, і спокуси стагнацій, і фантоми оновлення.

У попередніх роботах авторського колективу увага фокусувалася на соціокультурних відмінностях і нерівностях, які виробляються та відтворюються згідно з демографічними і статусними підставами, типологіями культурних ідентичностей і споживання медіа, субкультурною варіативністю соціуму¹. Серед визначальних регуляторів диференціації

¹ Див. монографії «Соціокультурні ідентичності та практики» (Київ, 2002), «Новини vs. новини. Виборча кампанія в новинних телепрограмах» (Київ, 2005), «Медіа. Політика. Культура» (Київ, 2008), «Субкультурна варіативність українського соціуму» (Київ, 2010); навчальні посібники: «Культура—суспільство—особистість» (Київ, 2006), «Якісні дослідження в соціологічних практиках» (Київ, 2009) тощо.

суттєва роль належить також суб'єктивним значимостям, *смыслам*, здатним організовувати індивідуальні та колективні дії. Останнім часом серед дослідників культури різних напрямів спостерігається помітне підвищення інтересу до проблематики смислів, метафізичних ідей та змістів, які супроводжують сьогодні модернізації та трансформації суспільних систем.

У сучасній динамічній та фрагментарній культурі питання про існування людей у смисловому світі лише загострюється, оскільки цей смисловий світ стає аморфним і мультимодальним. Можна припустити, що як мінімум дві тенденції діють тут одночасно. По-перше, відбувається вивільнення, *лібералізація* смислів, що збуджується культурною та буденною рефлексією з приводу їхньої втрати, мутації, підміни в компенсаторних, імітаційних і маніпулятивних практиках, або, навпаки, виявлення «нових смислових горизонтів» і способів їхньої креативності. По-друге, не припиняється, звичайно ж, і *відтворення смислових універсалій*, загальноприйнятих обґрунтувань людської активності і «уваги до життя», що дозволяють розуміти хід подій, орієнтуватися в обставинах, приймати рішення. У полікультурному суспільстві всі ці процеси та їхні різні прояви поєднуються неординарним чином, що і форматує смислову морфологію соціуму, яка в умовах нашого національного простору дії тяжіє до традиційних зразків. Але це вже не ті звичні зразки, які малюються уявою, що ностальгує, і предметність, що виблискує новизною, нові алгоритми життя не складають їм жорсткої альтернативи, але часто зміщуються, склеюються з ними і рояться на спільному ринкові смислів.

Завдання дослідити взаємодію цих двох тенденцій, поспостерігати за еволюцією смислів, зсувами смислових конфігурацій суспільного життя, смислових порядків, смислових операцій – і зробити це прийнятними для соціології способами – вимагало розгляду методологічних проблематизацій у соціологічному пізнанні феномена смислу. Такі проблематизації породжуються як онтологічною множинністю буття смислів, так і напруженістю між сформованими мовами досліджень інституціональної культури, тобто легітимізованими змістами, і смислів як суб'єктивних значи-

мостей, інкорпорованих у дію. В результаті запитання про те, як розуміти смисл і як тлумачити осмислену дію, залишається предметом конвенцій і дискусій, породжує особливі методологічні пропозиції. Вони розглянуті в першій частині книги **«Перспективи смислу: аналітична рефлексія»**.

Лейтмотив теоретичних міркувань зводиться, мабуть, до того, що силове поле, яке тривалий час розводило соціологічні теорії по полюсах, продуктивно зосереджуючи навколо них інтелектуальні зусилля, все більше видозмінює свої властивості, все виразніше оголює схильності тяжіння альтернатив, створює ефекти відлуння, вступаючи в резонанс з сучасною культурною ситуацією. Таке взаємопроникнення й сумісність у поповненні знання про смисли виявляють сьогодні і рефлексії з різним теоретичним родоводом щодо метафізичних контекстів у дослідженнях культури і суспільства (а саме з метафізикою і пов'язана історія знання про смисли). Вони, як представлено в розділі **«Нові метафізики: соціологічний опис»**, спираються на нерозривну взаємопов'язаність соціального і матеріального світів, на методології «глибини» і «поверхні», що переробили та увібрали в себе інсайти герменевтики і дельозової інтерпретації смислу як «чистого становлення», «безтілесної сутності на поверхні речей» (*Наталія Костенко*). Досвід поєднання герменевтичного та структурного підходів, поєднання американської та європейської традиції *cultural studies* у «сильній програмі» культури, яку пропонує Дж.Александр, один із тих соціологів, хто сьогодні прицільно дебатуює проблему «соціальних смислів», – предмет аналізу розділу **«Культуральна соціологія: в пошуках смислів соціального життя»** (*Людмила Скокова*).

Проаналізувавши парадигми і словники Вебера, Шюца, Парсонса, Дельоза, Лумана, що артикулюють увагу до смислу і належать до різних дослідницьких традицій, а також урахувуючи сучасні версії дискурсу про метафізику, в розділі **«Методологічні проблематизації розуміння смислу в соціології»** розроблена концептуальна модель соціологічного пізнання смислових сфери культури і дії. Ставлячи настільки загальне завдання, смисл доцільно визначати відсиланням до бергсонівської «уваги до життя», що дозволяє

включити у смислову зону всі можливі його імплікації та контексти. На цій підставі пропонується «*матриця смислових порядків*» – генералізована аналітична конструкція, яка має соціологічні референти й інструментальний ресурс. Така “матриця смислових порядків” сформатована як мережа певним чином взаємозалежних і співвідносних понять, які розмічають контексти дослідження смислових перспектив і відповідних смислових структур, смислових конструктів, засобів і середовищ трансмісії смислів у соціумі та створюють основу для виявлення й зіставлення смислових порядків різних сегментів соціальної організації (*Наталія Костенко*).

Орієнтація на використання цього концептуального інструменту дозволила реконструювати смислові порядки низки гуманітарних сфер, вибір яких свідомо обмежений інтересами і можливостями авторського колективу, залишаючи перспективу подальших досліджень. Із результатами дослідження трансформацій у смисловій організації цих областей читач ознайомиться в другій частині книги «**Легітимні смислові порядки**».

Методологія емпіричного дослідження базується на комбінації кількісних та інтерпретативних версій аналізу смислових перспектив сучасного культурного виробництва і споживання, специфіки смислової трансляції текстів культури й смислових орієнтацій різних категорій громадян. Емпіричною базою для фіксації існуючих смислових порядків слугували дані соціологічного моніторингу Інституту соціології НАН України «Українське суспільство» (2002–2011), останніх хвиль Європейського соціального дослідження (2007–2009), ISSP (2009), а також результати серії фокус-груп за участю студентів київських вузів, проведених за спеціально розробленою для цілей дослідження методикою (2011).

У розділі «Цінності та смисли як компоненти соціокультурної реальності» специфіковано один із традиційно соціологічних контекстів співвіднесеності смислів та цінностей, які можуть являтися реально нероздільними утвореннями або ідентифікуватися як близькі концепти. Тим не менш ціннісні та смислові порядки неправомірно ототожнювати, оскільки вони не збігаються цілком і повністю, особливо

якщо це стосується середніх і нижніх рівнів ціннісних і смислових ієрархій (*Анатолій Ручка*).

У термінах смислів і смислових структур розглядаються інваріанти інтелектуальних практик у гуманітарних науках, які втілені в уявленнях про науковий метод, характерних для інтелектуалів різних культурних епох. Незважаючи на маніфестацію відмінностей, ці уявлення про метод можна порівняти між собою з огляду пропорційності тих смислових конструктів, які вводяться в їхнє обґрунтування, таких як цінності, правила, спрощення, метафізичні достовірності й квазіметафізичні репрезентанти реальності, інтерпретаційні схеми. Їхня присутність у тексті утверджує і символізує смислові порядки, як показано в розділі «Смислові порядки інтелектуальних практик» (*Сергій Макеєв*).

У розділі «Конституювання етнічності у смислового контексті» аргументується марність розгляду особливостей формування етнічної ідентичності в сучасних умовах у межах лише однієї методологічної моделі – «конструктивізму» або «примордіалізму». І не тільки через їхнє ідеологічне протистояння, але також і тому, що, відтворюючи смисловий порядок конституювання етнічності, ці моделі артикулюють відмінні темпоральні перспективи, апелюючи до «належного майбутнього» або до «належного минулого». Зафіксовано, що у процесі зростання етнічної самосвідомості на тлі спрощеного наслідування етнокультурних цінностей особливо актуалізується смислова структура «традиційності без традиції» (*Лариса Аза*). Схожі трансформації смислових порядків спостерігаються і в сфері релігійної свідомості, досвіду віруючих, де віра в абсолютні істини сьогодні не безапеляційна для тих, хто відносить себе до таких. Цьому присвячено розділ «Релігія в полі смислів», де на великому емпіричному матеріалі аналізуються установки українських віруючих різних конфесій щодо трансцендентних та соціальних смислів, які транслиуються інститутом релігії, і сприймаються ними з різним ступенем лібералізації (*Максим Паращевін*).

Смислова трансмісія в сучасній культурі нерозривно пов'язана з медіа та медіальним середовищем, яке ніяк не є виключно службовим, передатним, що забезпечує доставку смислів, але має креативний ресурс щодо соціальних зна-

чень та змістів. І ці властивості й атрибути медіа мають онтологічні гарантії, трансформують нашу рефлексію й нашу тілесність, їх культурні статуси, що активно обговорюється сьогодні в медіа-теоріях, як це презентовано в розділі «Сенси медіального» (*Марта Наумова*).

Розділ «Телебачення як транслятор смислів» стосується тих істотних змін в імперативах організації смислового простору сучасних художніх телепродуктів, які стимулюються ринком, автономією їх виробництва і споживання, що визначає нову культурну ситуацію, яка не сприймає просування нормативних смислів засобами мистецтва. На прикладі телебачення проаналізовано зміщення смислових порядків у бік «втрати подієвості» у сприйнятті телепродуктів і культивуванні смислового конструкту «надмірності», що створює середовище розмивання рефлексій аудиторії (*Раїса Шульга*).

Третя частина книги «Смислова проекція дії» являє собою невелику колекцію текстів, виконаних скоріше в жанрі case study, де у фокусі знаходиться певний фрагмент соціальної реальності й ті смислові регулятори, яким слідує залучені в нього актори.

У розділі «Смислова сегментація соціуму» на емпіричному рівні зафіксовано смислову морфологію українського соціуму, що складається щонайменше з п'яти сегментів з особливими смисловими пріоритетами, але загалом залишається втіленням соціальних структур, і в ній домінують орієнтири традиційного суспільства. Смисли громадянського вдосконалення, як з'ясовується, більш значимі для соціально заземлених категорій громадян, у той час як екзистенційні значимості людського існування – привілей благополучної публіки. Реалізація творчих задумів та досягнення висот професійної кар'єри витісняється на периферію смислових областей. І зовсім незначна частина, переважно молодь, вбачає сенс життя у прагненні бути сучасним, освоєнні нових комунікацій і технологій.

Ця молодіжна когорта, «активісти ніжного віку», була в дослідженні об'єктом пильної уваги щодо смислового насичення нею основних життєвих світів, в яких вона перебуває або має намір освоїти (*Наталія Костенко*). У розділі «Дім: реалії і проекції» із застосуванням якісних проек-

тивних методик детально аналізується одна з найважливіших сфер ініціювання соціальної дії та акумуляції екзистенціальних змістів – сфера «Дому» і специфіка його смислового сприйняття студентською молоддю в режимах близькості та функціональності завдяки відмінним культурним кодам (*Людмила Скокова*).

Розділ «Виправдання іммобільності в малому місті» також відсилає до базових сенсів «дому та сімейного благоденства», але в іншій ситуації, зверненій у минуле, – ситуації соціальних потрясінь, які продукують резони осілості, коли люди змушені здійснювати свої дії, керуючись інтенцією знизити ризики втрат наявного матеріального і соціального капіталу (*Ірина Мацко-Демиденко*).

Про утвердження нових контекстів смислової реальності йдеться в розділі «Рух смислів у глобальному інтернет-середовищі», де розглядаються лінгвістичні метаморфози комп'ютерної мови, ситуації породження нових значень, конвертації смислів різних культур, які наполегливо входять до нашого побуту в умовах глобального зв'язку (*Ольга Зернецька*). Що ж стосується локальних аспектів у трансформаціях літературної мови, символічних класифікацій поля літератури і смислових конструктів, культивованих у белетристиці, то вони подані в розділі «Образи «Єдиної Європи» та «європейськості» в сучасній українській літературі» (*Катерина Тягло*).

Завершуючи цю розгорнуту анотацію, можна сказати, що в монографії зроблено спробу подивитися на соціум із смислової перспективи, що вельми важливо, якщо ми хочемо точніше розібратися в тих соціокультурних змінах, які відбуваються сьогодні в суспільстві. Яким чином налаштовуються придатні для цих цілей оптичні пристрої, як їх слід було б удосконалювати і яких результатів ми можемо очікувати, володіючи ними, читач зможе оцінити після прочитання книги і, можливо, захоче запропонувати свої рішення.

Наталія Костенко

**1. ПЕРСПЕКТИВИ СМISЛУ:
АНАЛІТИЧНА РЕФЛЕКСІЯ**



Джакомо Балла. *Vortice, spazio, forme*, 1914
Національна галерея сучасного мистецтва, Рим

1. ПЕРСПЕКТИВИ СМISЛУ: АНАЛІТИЧНА РЕФЛЕКСІЯ

1.1. НОВІ МЕТАФІЗИКИ: СОЦІОЛОГІЧНИЙ ОПИС

ЗНАННЯ ПРО СМISЛИ: МЕТОДОЛОГІЇ ГЛИБИНИ ТА ПОВЕРХНІ

Доречніше, мабуть, відсилання до «таємного та явного» або ж «невимовного та очевидного» знання про смисли, але лише для того, щоб увиразнити тривкість романтичної алюзії, котра одразу виникає, щойно ми заговоримо про смисл. Містики, митці, філософи всіляко оберігають такий дискурс, хоча змінюються його цінності та формати, і важливість смислу як чогось такого, що освячує життя людей, надає йому значимості й сакральності або просто даності у світі, незбагненим чином пов'язуючи всіх, хто живе і вже пішов, залишається неспростовною на всі часи. Безліч чудових висловлювань і образів постали би тут на захист. Що мається на увазі в цих випадках, що є предметом таких дискурсів, як, утім, і суджень повсякденності, можна описати детально і ґрунтовно, як це робилося і робиться в багатьох авторитетних дослідженнях. Однак точних констатацій попервах і не потрібно, оскільки спроба визначити, «чим є смисл», навряд чи влаштувала би всіх, хто розмірковує над цим, «позаяк саме питання передбачає, що той, хто запитує, знає, про що йдеться» (Луман, 2007: 97).

Не будемо заходити далеко, архаїчна генетика і зараз дається взнаки, відшаровуючись у покладах ґрунту, на якому зростала проблематика смислу. «Після того, як центр уваги перемістився із Сутностей, що зазнали краху, на поняття смислу, філософський вододіл, напевно, мав пролягти між тими, хто пов'язав смисл із новою трансцен-

денцією, із новим утіленням Бога і перетвореними небесами, – і тими, хто виявив смисл у людині та її безоднях, у наново відкритій глибині й підземеллі» (Делез, 1995: 95). Усі різноманітні уявлення стосовно і самого феномена смислу, і операторів його розпізнавання, досягнення, розуміння в межах гуманітарного пізнання і сьогодні густішають ближче до цих полюсів, незважаючи на те, що історія знання про смисли майже нескінченно складна, як і вся історія західної метафізики, з якою вона нерозривно пов'язана. Особливості дисциплінарних контекстів та інтелектуальних просторів аж ніяк цих полюсів не скасовують, доповнюючи загальну картину новими згущеннями. Чи даний якимось чином смисл від початку, чи визначений наперед, чи завбачений космосом, культурою, системою, світовим досвідом, людською природою, і його лише належить відкрити або розкритися йому назустріч? Або ж вироблення смислу – суто індивідуальна справа, він продукується особистою активністю, сприйняттям і подією як каузальний супровід і цільові, і навіть побічні результати? Ці незбіжні перспективи рефлексії розходяться власними мережами і ризомами, не уникаючи взаємних переходів і переплетінь. І лише сама історія смислу і наша загальна до неї причетність, що змушує вважати очевидними сформовані задовго до нас смислові структури, могла б виправдати простоту логічних роздвоєнь та опозицій мірою наближення до оповіді.

Слід було б розпочати з деяких роз'яснень із приводу інтересу до теми, зумовленого радше реакцією на відчуття примноженої безсенсовності поточного суспільного життя, принаймні у вітчизняному масштабі, та й за його межами. Тривіальною підозрою, ніби людині звичніше жити у смисловому світі, а тому вона вочевидь примудряється цей смисловий світ якимось чином для себе віднайти й у незатишному середовищі, це відчуття не скасовується, і потрібні потужніші стимули. Тим паче, що ХХ століття в усій, здавалось би, повноті й на вагомих

підставах забезпечило нам досвід «утрати смислів» і їх «пошуків», і практики драматичного переживання таких станів мали б уже непогано прижитися. Проте зараз драматизм послабшав, виснажився на тлі того, що спостерігається якесь надто вже легке, ледь вловиме і майже непомітне вислизання смислових аспірацій, що бліднуть у строкатому культурному оточенні й заохочують до більшої пильності та обережності будь-яких ловців цих тендітних, ефемерних утворень. Разом із тим невгамовний культурний адвертисмент не жаліє пропозицій незвичайних або забутих смислових орієнтирів, які за правильного вибору може здобути кожен охочий. Назагал «відчуття таке, ніби змінилася кров або змінилося повітря, таємнича хвороба зжерла невеликі зародки геніальності, що їх мала попередня епоха, але й досі виблискує новизною, і зрештою не знаєш уже, чи насправді світ став гіршим чи просто ти сам став старшим. Отут остаточно настає новий час» (*Музиль*, 1984: 83).

Що це – розгубленість від відчуття незавершеності й незавершуваності модерну, яке вже понад століття переживає західна культура, а тепер ще й транслює її на сусідні території, чи просто накопичена культурою втома від тривалого самодостатнього прагнення досконалості, з упевністю й не скажеш. У розмові про це, здається, постають дві нездоланні постійні перешкоди: побіжність, що підганяє виклад, бо про смисли все вже сказано у добрих текстах різних епох (а на що ще можна покластися?), і тавтологія, що невблаганно переслідує «осмислення смислів», як, утім, і перелік імен, що до нього відсилають. Певно, це все ж таки сумнівні причини ухилитися від уваги й до двох важливих аспектів стосовно предмета і методу, якщо в еволюції смислів (хоч як ми назвемо її – відтворенням, трансформацією чи мутацією), у зміщеннях смислових конфігурацій соціуму, смислових порядків, практик і операцій необхідно пересвідчитися прийнятними для соціології способами.

Передусім уточнимо в загальних рисах особливості сучасних станів того умоглядного простору, де дозволено

міркувати з приводу смислів, а отже, де наявні, виникають, циркулюють, існують і вони самі, і при цьому співвідносяться з усілякими контекстами життя людей і суспільства, природи і техніки, а також з модусами й інструментами їх пізнання. Це – простір, що з античних часів іменується «метафізикою», яка відсунута у спекулятивному образі світобудови на дистанцію від фізики і яка щоразу віднаходить саму себе в деякому протистоянні до суто матеріального. Хоча й існує чимало уточнень у такому розумінні. За тисячоліття існування західної культури цей простір втілювався й у форми релігійного одкровення, і в концептуалізації науки про «мислення Буття», і уявлявся місцем присутності «рефлектувальної інстанції», очищеної у висхідній фазі модерну до безтілесного *cogito*, якому підвладно визначати й обґрунтовувати цілком тілесне людське існування. Взаємовідносини «духовного» й усвідомлюваного з речовим світом періодично коригувалися, і рефлексії про структури знання й умови їх продукування наражалися час від часу на парадокси, які так і не знайшли радикальних, вичерпних розв'язань в ареалі дихотомії «Ідеї» і «матерії», розумового та чуттєвого і які донині збуджують інтелектуалів. Як, припустімо, уявити онтологічну двоїстість матеріальних тіл, у яких є те, на що Ідея впливає, і те, що уникає її впливу, перебуваючи у становленні й рухаючись у двох смислах-напрямах одночасно (Делез, 1995: 13–15). Або інакше: можна зрозуміти, що логіці свідомості з її заборонами на суперечності під силу видалити з пам'яті розбіжність мислення з буттям, але чим пояснити, що вона ж одночасно використовується для впорядкування відносин мислення і буття (Луман, 2007: 147)?

Сучасним інтелектуальним практикам, які резонують на метафізичні пресупозиції знання, властиві, як відомо, різні схильності та перформативи. Необов'язково, щоб метафізичні питання викликали особливу занепокоєність, що зрештою підтримується традиційним кредо

соціології, яка впадковує прогресистські інтенції модерну, як, утім, і подальші пізнавальні зобов'язання «наук про культуру», і що деякою мірою охороняє дисципліну від роз'їдливого епістемологічного скепсису. Серед тих самих гуманітаріїв і соціологів – тих, хто по-особливому сприйнятливий до оновлених останнім десятиліттям умов інтелектуального досвіду, які спонукають якщо не до повторного перегляду взаємовідносин суб'єкта й об'єкта його дослідження, то, щонайменше, до більшої лояльності першого стосовно світу речей; до розуміння технологій і всеосяжних медіа як чогось більшого, ніж просто засоби комунікацій і людської активності (чого саме, ще доведеться з'ясувати); до зосередження уваги на симетричності онтологічних структур, на розподіленій участі людей і речей у відтворенні світу і суспільства, – мабуть, три типи таких реакцій видаються найвиразнішими, ба навіть парадигматичними. Кожна по-своєму виставляє рахунок метафізичним намірам і досягненням модерну, аби якомога точніше зрозуміти сучасну ситуацію.

РЕАБІЛІТАЦІЯ ЕФЕКТІВ ПРИСУТНОСТІ МАТЕРІАЛЬНОГО СВІТУ

Невгамовне бажання «залишити метафізику позаду», оминувти її як інтелектуально-силове поле, щоб насильницьким чином не відривати людину від світу, примирити впорядкований досвід зі сприйняттям, порушує питання про «можливість поєднувати опанування світу через поняття зі спостереженням світу через чуттєвість» (*Гумбрехт, 2006: 50*). У гуманітарних науках, вважає Ганс Ульрих Гумбрехт, для цього вже підготовлено вельми суттєві передумови. Перехід від середньовічної космології до концептів самоопису культури, запропонованих Ренесансом і раннім Новим часом, вирішальним чином вплинув на утворення того образу і місця, що їх ми й досі називаємо «сучасним світом». Відомо, що історія згодом поступово і ривками накопичувала сумніви у плід-

ності уявлень щодо ексцентричного становища суб'єкта, поки нарешті не заговорила про «кризу репрезентацій» і класичної раціональності. Симптоми виявилися вже на піку Просвітництва, і найвідоміший приклад – епістемологічна неузгодженість проекту «Енциклопедії», який усупереч очікуванням так і не зібрав до купи все нове знання і не встановив базову структуру всього речового світу. Саме тому й семантична двозначність офорта Гої – «сон» чи «марення» розуму породжують чудовиськ – ніяк не розсіюється дотепер (*Гумбрехт, 2006: 48–49*). Від середини XIX століття ця криза визнавалася очевидною, пригнічуючи найкращі розуми і надихаючи критичну думку наступного століття. Неважко вловити тут тональність, близьку до аналізу Мішелем Фуко археологічних глибин розумових алгоритмів культурних епох, які вимагають особливого співвідношення слів і речей в історичному часі культури. Досліджувати його стосовно нашої культурної ситуації означає досліджувати не просто мову і технології, але ту істоту, за словами Фуко, яка перебуває всередині форм виробництва і спільного життя, всередині мови, одночасно створюючи уявлення про свої потреби, смисл слів, свободу, а зрештою й уявлення про саму економіку, мову і суспільство (*Фуко, 1994: 372–374*). Тобто сучасна людина мислиться як поєднання емпіричного і трансцендентального, оскільки для пізнання, утвердження якихось емпіричних достовірностей вона надає простір своїй живій тілесності, що існує в історично відзначеному місці культури.

Артикулюючи важливість розроблення понять, які б указували гуманітарію на буттєві моменти «суб'єкта», Гумбрехт, мабуть, більшою мірою схильний дотримуватися німецької філософської традиції, в якій вихований. Саме в ній, як він гадає, створено прецедент «ідеального» розвитку картезіанської концептуальної схеми розбіжності між людиною і світом, ґрунтованої на протилежності між чистою духовністю людського існування і

чистою матеріальністю світу. Ідеться про феноменологію Едмонда Гуссерля. Згідно з її постулатами смисл світові та людині приписується рафінованою свідомістю, що набуває стерильності в результаті акту редукції, коли будь-які об'єкти потрапляють у його обрій і постають перед ним як феномени свідомості, особливі конструкти. Кожен смисл «інтенціонально міститься у внутрішній сфері нашого власного життя, що відчуває, мислить, оцінює, і формується в нашій суб'єктивній генезі свідомості» (Гуссерль, 1994: 10). За аргументами на користь буття і субстанціональності Гумбрехт звертається до філософії Мартина Гайдегера, і насамперед до її поняття буття-у-світі, *Dasein*, такого людського існування, «яке завжди вже перебуває в субстанціональному, а відтак, і в просторовому контакті з речовим світом» (Гумбрехт, 2006: 74), має здатність йому не противитися і тим самим робити свій внесок у розкриття Буття, котре не є чимось концептуальним, а є віднесеним до сфери речей. Причетністю до «розкриття буття» *Dasein* бере участь у здійсненні істини, яка по-різному виявляє свою речовість, як це відбувається, скажімо, в художньому творі, поезії, архітектурі, живописі. На відміну, наприклад, від екзистенціалізму, який потребує як середовище, додатне для продукування «достеменних» смислів, помежеву ситуацію за кордонами повсякденності, за межами *Man*, Гумбрехт вбачає в понятті «буття-у-світі» («бути-у-світі», а не «бути-перед-світом») невичерпаний ресурс опанування значимої для людини сфери, але за посередництва не трансцендувальної уяви, проектування і конструювання, а сприйманої присутності (Гумбрехт, 2006: 79).

Ті людські стани, про які Гумбрехт говорить мовою метафізики і які зазвичай випадають з поля зору соціології, хоча й мають безперечні ефекти впорядкування спільного життя людей, самоцінність цих станів не надто просто перекладається в терміни смислів. Точніше в їхні загальнозрозумілі експлікації як значень і мотивів, що стосуються культури й дії. Якщо вже культура, то йдеть-

ся про два «ідеальні типи», що опонують одне одному, – *культуру значення* і *культуру присутності*, ілюстровані Гумбрехтом у рамках тезауруса раннього Нового часу і Середньовіччя. У самоописі першої панує дух, суб'єкт, що витлумачує світ, опізнає і наділяє його значенням і цінністю перетворень, котрі легітимні, бо створені ним самим. У культурі присутності визначальними поняттями є тіло, річ, а знання про порядок речей постає в одкровенні або через «подію саморозкриття світу» і не має суто концептуального характеру. Тобто речовий світ понад своє матеріальне буття має ще й якийсь внутрішній смисл, що саморозкривається, а не просто наділений смислом, наданим йому при тлумаченні. Витлумачити світ для Гумбрехта означає «йти по той бік його матеріальної поверхні, проникати крізь цю поверхню з метою розпізнати смисл (тобто щось духовне), котрий, як передбачається, приховується за або під нею. І навпаки, [в культурі значення] стає дедалі більш загальноприйнятим мислити речовий світ і людське тіло як поверхні, які «відображають» собою глибинні значення» (Гумбрехт, 2006: 38). Виникає таким чином ще одна опозиція – між глибиною і поверхнею, значимість якої слід було б реабілітувати. І річ, звісно, за методом.

Привілейований статус глибини, співвіднесеної із суттю речей і порядків, із вектором наукових і повсякденних уявлень у бік істини, марно спростовувати, якщо ми визначаємо глибину метафорично або тільки як вимірювальний інструмент, із поняттєвою строгістю або за шаблонами звичної лексики. І герменевтиці структур і значень, яка щоразу з більшою чи меншою переконливістю наближає нас до розуміння і демістифікації світу, що стала практично незамінною в дослідженнях продуктів культури, навряд чи можна щось протиставити належним чином. Обмеження поверхні й поверховостей також добре відоме, приміром, критиці творів мистецтва, де характеристики такого стибу досі вважаються доречними. Нерідко, у вигляді докору, вони здатні заганяти

творців у глухий кут. Наприклад, Мілана Кундери, роздратованого ремарками щодо «поверхневих», «описових» творів Клемана Жанекена, композитора XVI століття, котрий насправді, на думку самого Кундери, нагадав про те, що «акустичний світ поза душею людини» вартий високої музичної форми, і заторкнув фундаментальну онтологічну проблему музики: проблему співвідношення шуму і музичного звуку (Кундера, 2006: 80–82). Наскільки значуща ця проблема для розуміння того, як продукується смисл, відповідає Луман, артикулюючи функціональний бік питання і свідомо уникаючи метафізичних контекстів. «Преферування смислу світові, порядку – перешкодам, інформації – шумові є лишень преферуванням. Воно не робить протилежності непотрібними. У цьому плані смисловий процес живе за рахунок хаосу, живиться безладом, поширюється шумом і вимагає для всіх технічно точних, схематизованих операцій “виключеного третього”» (Луман, 2007: 127). Чи слід дивуватися тому, як співвідношення поверхні та глибини змінюється комп’ютером, коли онлайн-комунікація стає зримою в реальному часі, а глибиною її значень можна управляти за допомогою команд, виконання яких, як і дружній інтерфейс перед очима, – лишень ефекти прихованих операційних систем. Технологічні форми забезпечують семантичні простори й обрії смислів витончено ламаним шляхом, реконструкція якого не принесе нам досконалішого знання про комунікацію. Але саме вони на сьогодні продукують будь-яке розуміння і будь-які ілюзії, тому аналіз інформаційних технологій, як вважає Фрідріх Кітлер, має передувати аналізу семіотичному (Kittler, 2009). Власне, наратив про те, як «форми впливають на смисл», доволі тривалий; заміна, наприклад, *сувію* як давньої книги *кодексом*, книгою сучасною, розповідає Роже Шарт’є, відіграла воістину революційну роль у смисловому читанні, й електронний текст – новий розділ у цьому наративі (Шарт’є, 2006: 230–231). І загадковість форми, з котрою, як гостро відчував Зім-

мель, може бути пов'язаний духовний смисл, «зобов'язаний своїм існуванням тільки чистій і власній фактичності даної форми» (Зиммель, 2006: 98), – ця загадковість досі приваблює і захоплює.

Шуми, форми, будь-які інші явища «поверхні» здатні транслювати миттєвий дотик або несподівані поштовхи матеріального світу за посередництва оптичного, акустичного, тактильного контакту. Тобто продукувати «ефекти присутності», як називає їх Гумбрехт, – те, що має принаймні «мінімум буття» і виникає незалежно від «ефектів значення» або поряд з ними. Напевно, їхні онтологічні характеристики уявляються при переході у простір мови, звичну зону існування смислів. Такі «ефекти поверхні», як вважає Жиль Дельоз, посилюються на стоїків, пропорційні чистому становленню, події, втіленій у мові. Ту саму природу має і смисл – «безтілесна, складна і нередукована ні до чого іншого сутність на поверхні речей; чиста подія, що властива реченню і живе в ньому» (Делез, 1995: 34). Дельоз убаचाє в смислі особливе, четверте відношення у реченні – *те, що виражається в реченні*, на додаток до відношення денотації (позначення або вказування на зовнішній світ), маніфестації (зв'язку між реченням і суб'єктом, який говорить і виражає себе) і сигніфікації (зв'язку слова із загальними поняттями і взаємопов'язаності елементів речення як «означальника» поняттєвих змістів). Для Дельоза те, що виражається, або смисл має, складний статус. Смисл не існує поза реченням, яке його виражає, тобто поза своїм вираженням, але й не зливається з ним цілковито, позаяк у ньому є дещо «об'єктивне», зовсім відмінне від речення, не схоже на те, що в ньому є. Радше смисл – це те, що надається як атрибут, але атрибут не речення, а речі або стану речей. «Вимогливий характер об'єктів», зауважив би Курт Левін. Простіше кажучи, смисл виражається реченням, але присутній у речах (Делез, 1995: 26–38).

Які ж засоби доречні й доступні для того, щоб «убачати» і фіксувати онтологічну двоїстість смислу, сказа-

ного людиною і випромінюваного світом? Резонно не наполягати на однозначному виборі й не вітати конкуренцію «жорстких» і «м'яких» методів дослідження, «сильних» і «слабких» його програм. Вочевидь, що нон-герменевтична позиція Гумбрехта ґрунтується не тільки і не стільки на визнанні проблематичним опанування текстових глибин, що артикульовано й у самому герменевтичному підході. «Мовна форма вираження, – констатує Гадамер, – не просто неточна і не просто потребує поліпшення – вона, хоч би якою вдалою вона була, ніколи не встигає за тим, що пробуджується нею до життя. Адже глибоко всередині мовлення присутній прихований смисл, здатний уявнитися лише як глибинна основа смислу й одразу зникнути, щойно йому надано якоїсь форми вираженості» (Гадамер, 1991: 65). Сумнів у Гумбрехта викликає неподільно домінантна позиція герменевтики в культурних дослідженнях, підкріплювана поширеністю перебільшених і спрощених форм конструктивізму, які залишають небагато можливостей спостерігати за тією реальністю, котра не є суто результатом «соціального конструювання» і зберігає чарівність і мерзотність матеріального світу. Схоже, що спробою такого досвіду і є його книга про 1926 рік у Європі, де інструментом дослідження визначено саме письмо, мовлення, замкнуте в матеріальних лініях знаків без жодної підтримки фотографічних чи інших зображень, здатних викликати інтерпретативний запал. Мета цієї праці – досягти максимуму «поверховості» й конкретності в описі способів сприйняття нових матеріальних явищ, а також типів світогляду в річному інтервалі більш як півстолітньої давнини, викликаючи у читачів відчуття присутності в іншій культурній епосі (Гумбрехт, 2005: 8). Принагідно зауважмо, що сприйняття візуальних зразків – хитромудрих креслень фортечних споруд, принагідних сімейних фото, марки адміністративної одиниці, якої вже не існує, світлини Національної бібліотеки – не меншою мірою може продукувати такі відчуття. Це від-

бувається без жодної сигніфікаційної роботи, крім авторської маніфестації із натяками на символи влади в усіх цих образах, як це виходить у романі В.Зебальта, котрий проводить свого героя лабіринтом упізнання колись понівеченої ідентичності, аби розібратися у смислі та безсенсовності сьогоденного життя (*Зебальт, 2006*).

Якщо витлумачувати і присвоювати значення не є єдиним способом ставлення до речового світу, то можна запропонувати класифікацію таких способів, яка не претендує на вичерпність, але містить цілком операціональні вказівки для дослідника. Гумбрехт окреслює чотири класифікаційні позиції, які мають свою історію і доволі виразно подані у сьогоденні, які неважко наповнити живими прикладами поточних практик із реклами, медіа, моди, політичної риторики, технологій, повсякденності: *поїдання* речового світу, *проникнення* у речі й тіла, *містицизм* і, зрештою, *тлумачення і комунікація* (*Гумбрехт, 2006: 92–95*). І хоча автор розташовує ці позиції в континуумі від «культури присутності» до «культури значення», кожна, як видається, містить інтенції як тієї, так і іншої, зміщуючи акценти, іноді дуже суттєво, закриваючи або розгортаючи смислові царини. У соціології всі ці онтологічні порядки потрапляють сьогодні в орбіту уваги, хоча найчастіше не виходять за межі «соціокультурного» підходу та «соціокультурних» інтерпретацій і диференціацій.

«МИ НИКОЛИ НЕ БУЛИ МОДЕРНИМИ»

На відміну від літературно викладеної гуманітарної рефлексії, Бруно Латур заторкує класичні розриви «природи» і «духу» в царині наукознавства і є доволі оптимістичним з приводу наведення мостів між цими двома універсумами. Хоча іронічне письмо і радше памфлетний стиль «відчайдушного реаліста» не приховують у його маніфесті (*Латур, 2006*) принципової занепокоєності методологіями пізнання, що утвердилися у сфері, яка

Його цікавить, як і влаштуванням «нашого» інтелектуального життя взагалі. «Ніхто не може забути про Буття, оскільки ніколи не було новочасового світу і, отже, метафізики. Ми завжди залишалися досократиками, докартезіанцями, докантіанцями, доніцшеанцями. Жодна радикальна революція не може відокремити нас від цього минулого» (*Латур*, 2006: 134). Однак, переконуючи в цьому себе та інших, він не має на увазі стан справ у соціальних науках, що надихаються сьогодні щонайменше трьома відособленими один від одного підходами в дослідженні навколишнього середовища і суспільства: натуралізацією, соціалізацією і деконструкцією, кожна з яких має свої переваги, пояснення й акцентуації. У результаті дослідження науки розчленовано на три різноманітні сукупності, що представляють *факти* з їхньою претензією на об'єктивність, *владу* як основу будь-яких ієрархій і байдужості до змісту, *дискурс*, в якому за мовними іграми і структурами смислу наряд чи помітні реальні феномени, наприклад, нейрони мозку або озонові діри. Зрозуміло, що джерела статус-кво слід шукати в очищувальному пафосі Нового часу, іменованому Латуром критикою, котра за всього непохитного аналітизму модерну – не пов'язувати «воедино небо, індустрію, тексти, душі та моральний закон», розмежовувати автономні онтологічні зони людей і nonhumans, – все одно не є єдиною можливою й наявною практикою пізнання (*Латур*, 2006: 64–73).

Інша, аж ніяк не протипоказана модерну інтелектуальна практика, згідно із гіпотезою Латура, полягає у виробленні та зміцненні мережі об'єктів змішаного типу, гетерогенних утворень, гібридів природи і культури. І це можна продемонструвати в перебігу ретельного спостереження за процесом перетворення подій матеріального світу на наукове твердження, в якому на рівних беруть участь і амазонські ліси, і дослідники, і обладнання, і наукові тексти (*Latour*, 1999). У сучасному суспільстві такі мережі, соціобіотехнічні сплетіння «квазіоб'єктів»

суттєво збільшуються, породжуючи те, що можна було б назвати «кризою об'єктивності», оскільки їм не можна знайти звичного або наперед установленого місця у світі речей. «Об'єкти, вільні від ризику, “гладкі” об'єкти, до яких ми привчалися дотепер, поступаються місцем *ризикованим приєднанням, “заплутаним”* об'єктам» (Латур, 2006а). І іншого шляху, ніж розкривати «чорні скрині» видимих результатів мережної роботи і відтворювати ланцюжки мережі, мабуть, немає, якщо ми не бажаємо дотримуватися приписів відокремлювати «об'єктивний світ» від соціальних конструкцій або, навпаки, вважати його прояви суто такими конструкціями. «Гладкі» об'єкти мають чіткі межі й легко впізнавані властивості, вони безперечно належать світу речей і зберігають ідентичність, незалежно від того, яким чином і хто їх виробляв, запускав в обіг і які наслідки у зв'язку з їх використанням доводилося відчувати людським істотам, продукуючи, за словами Ульрика Бека, «штучне виробництво впевненостей» (Латур, 2006а). В об'єкти «заплутані» інкорпоровані всі можливі ризики та наслідки, вони містять дії та наміри творців і споживачів, правові та інші проблеми і продукують непевності, незрозумілості та непояснюваності.

Розростання мереж здійснюється за рахунок *перекладу* мов і ідентичностей одних акторів у мови й ідентичності інших – індивідів чи колективів, humans чи nonhumans. Тим самим, пояснює Мішель Калон, відбуваються «зсуви цілей чи інтересів, або зсуви інструментів, людей, прихованих смислів чи інскрипцій» (Коркюф, 2002: 102), а також встановлюються еквівалентності між різномірними засобами й акторами, що робить їх сумірними і такими, що спільно функціонують. За посередництва такого процесу світ конструюється і демонтується, утверджується і розхитується, і концепт мережі, не такої наперед визначеної, як система чи структура, спрямовано на осмислення цієї рухливої стабілізації, що формується з різного роду подій і явищ, за участю людей і предметів,

які щоразу взаємовизначають одне одного. Немає необхідності прояснювати зараз, наскільки Латурові та його колегам удасться поєднувати реалізм і конструктивізм, утримувати прийнятну міру релятивізму, дотримуватися антропологічних принципів Девіда Блура щодо неупередженості й симетрії і зневажати опозицією макро і мікро, що віддаляє від розуміння зв'язного і спільного світу. Як немає і необхідності перейматися наївним питанням про можливість розкрити всі чорні скрині. У нашому випадку тут важливе інше. Якщо Дельоз може розглядати структуру як машину з вироблення смислу, то мережі, які залучають у свої процеси силу-силенну акторів із їхніми стратегіями, засобами, точками дотику, взаємозсувами, альянсами, не можуть не переробляти і не продукувати смисли з достатньою інтенсивністю, до чого відсилає ключовий концепт «перекладу».

Механізми смислової трансляції і смислових зміщень (поданих у термінах інтересів, намірів або ж очікувань), викидів смислу на поверхню у вузлах мережі з певними втратами, як це трапляється в будь-якому перекладі, власне, ґрунтовно подані Латуром в описі роботи лабораторії Пастера з виявлення мікробів сибірської виразки (*Латур*, 2002). Послідовні кроки в перебігу здійснення лабораторного проекту кінця XIX століття (експерименти з пошуку причини невивченого захворювання, перенесення лабораторії на ферму і повернення в Еколь Нормаль для виділення культури мікроорганізмів, публічна «інсценізація» вакцинації худоби за участі журналістів, учених, фермерів, представників комерційних кіл, подальше впровадження її у фермерські практики, фіксація зниження рівня захворюваності інститутами статистики) супроводжувалися відповідними перекладами мови вчених мовою релевантних груп і їх взаємним коригуванням. Попервах адресоване ветеринарам і фермерам смислове повідомлення Пастера (про якого вони не чули, але кому вдалося пов'язати «заражене поле» із «фазами спори» і привернути їхню увагу) формулювалося так:

«якщо ви хочете розв'язати *вашу* проблему сибірської виразки, то спершу вам доведеться пройти через *мою* лабораторію». Після серії кроків і перекладів воно уточнювалося до необхідності купувати флакони з вакциною і використовувати її на будь-якій французькій фермі відповідно до лабораторної інструкції, а для гігієністів – до розуміння залежності контролю над епідемією від успіхів мікробіології (Латур, 2002).

У результаті детальної реконструкції мережі та її коротких ланцюжків, що вимагало відмови від дихотомії внутрішнього й зовнішнього, «інтерналістського» й «екстерналістського» бачення науки і визнання сумірності масштабу мікроорганізмів і соціального контексту, з'явилася можливість простежити трансформаційні суспільні процеси. Сутність їх полягає в тому, що «*самою своєю роботою всередині лабораторії Пастер активно модифікує сучасне йому суспільство і робить це безпосередньо* (а не побічно) *тим, що коригує деякі з його найважливіших дійових елементів*» (Латур, 2002). Пастер, вважає Латур, відкрив значущий статус мікробів як реальної сили і як дискурсивної, смислової одиниці, на що не можна було тепер не зважати, вибудовуючи економічні, екологічні та інші відносини, змінюючи інфраструктуру міст, правила догляду за тваринами і спосіб життя багатьох людей. Зрештою, змінюючи прийняті пояснювальні засади, можна було б констатувати, що «коригування мікропаразитів дало змогу багатіти макропаразитам».

Крім того, що в реконструктивній практиці треба було б скасувати методологічні преференції соціології на кшталт дотримання меж мікро і макро, лояльніше поставитися до антропологічного методу і не задовольнятися суто «соціальною інтерпретацією» об'єктів, слід також «віднайти спосіб, що дає змогу об'єктам гідно протистояти нашим висловленням про них», тобто зберегти їх передуючими. І це останнє за визнанням самого Латура, є вельми проблематичним (Латур, 2003: 27). Потрібне ще й інше: точне і конкретне знання про реле-

вантні речі, історичні відомості про дівців, які коли-небудь мали відношення до цієї мережі, і про те, що з ними і поза ними відбувалося, а крім того, треба володіти не меншою, ніж в улюбленого персонажа Латура, захопленістю справою і здатністю переконувати в її правоті й легітимності. Вимогливість до знання елементів фізичної матерії, про яку міркуємо, стає дедалі нагальнішою в соціальному дослідженні. Іноді вона могла би здатися й зовсім непомірною для того, щоб їй відповідати, як наприклад, у Фрідріха Кітлера, який наполягає на «точних хімічних розрізненнях між вогнем і світлом» при відкритті «чорної скрині» родоводу телебачення і комп'ютера (Киттлер, 2009: 133). І примирити з цим може тільки розуміння важливості його медіатеорії як способу говорити про сучасність.

Латурове «Ми ніколи не були модерними» означає, мабуть, позірність прірви між суб'єктом і об'єктом, хоча, вважає він, це корисний міф про раціональність Нового часу, оскільки спонукає переглянути вкорінені та нелабільні інтелектуальні прийоми наших пошуків. Метафізику, подібно до фізики, включено в необхідні експлікації й імплікації пізнання зв'язного світу, які для «спостерігача другого порядку» (Луман), напевно, не останньою чергою, як демонструє сам Латур, забезпечені його «унікальною достатністю».

КАПІТАЛІЗМ СТАЄ МЕТАФІЗИЧНИМ

Скот Леш пропонує академічну аргументацію засад для метафізичних запитань у соціології. У статті «Капіталізм і Метафізика» він не закликає, як Латур, звернутися до практик маніпуляції «квазіоб'єктами», які, власне, здійснювалися в науці й раніше, тобто бути тими, ким ми були завжди, але розглядає проблему з позицій соціальних змін, соціальної онтології, переносить її в контекст економіки та політики (Lash, 2007). Із категоричністю «ідеальної типізації» Леш пояснює, що класич-

ний, Марксовий, капіталізм був таким механізмом, де фізичні засоби виробництва зчеплювалися з фізичною працею, щоб виробляти фізичний продукт, а капітал – як «соціальні відносини» – працював на підґрунті абстракції товару і робочої сили. Метафізичне виникало на рівні суперструктур, гегемонії як деякий «дух суперструктур», *Geist*, у термінах Грамші. І ця метафізика, зумовлена завданнями економічної репродукції, зводилася до простої функції системи. Натомість сучасний капіталізм стає метафізичним за суттю, не обмежуючись «надбудовною» сферою, а проникає в економічну інфраструктуру, у виробництво, в «серце товару», оскільки «сьогодні метафізичний принцип інфікує матеріальну базу саму по собі і детермінує фізичне» (*Lash, 2007: 2*).

У соціологічному дискурсі тут не оминати апеляцій до Вебера, який досліджував світові релігії, котрі задовго до Різдва Христового і до Ренесансу маркували панування метафізичного, що ввійшло в західну культуру через Платонову Ідею, субстанціональні форми Аристотеля та ідеологію Томи Аквінського. Але вже Відродження у злагоді з Реформацією і протестантською етикою дало знати про піднесення фізичного, що пізніше прирівнюватиметься до ньютонівського часу, картезіанської протяжності й ренесансної перспективи в мистецтві й архітектурі, а нова епоха свідомо визначатиме себе за контрастом із метафізикою. Філософські засади розрізняти фізичне і метафізичне запропонував, ми знаємо, пізній Кант, давши фізікалістську оцінку знанню в науці та математиці, але зберігши простір для метафізики в етиці й мистецтві, відомому царстві свободи, Бога, нескінченності й речі-в-собі, чим на тривалий час визначив джерело для всіляких референцій з цього приводу.

Для розуміння метаморфоз, що сталися з капіталізмом, Леш запроваджує чотири опозиції фізичного і метафізичного, спираючись на класичну філософію, політ-економію, досягнення теорії систем та неомарксизм і долучаючись до пошуків нової субстанціональності сучас-

ного світу. Фізичне передбачає *екстенсивність*, *еквівалентність*, *баланс*, *феномен*, тоді як метафізичному відповідає *інтенсивність*, *нерівнозначність*, *дисбаланс*, *ноумен* (Lash, 2007: 3–9). Розглянемо ці опозиції.

Екстенсивність versus інтенсивність. Логічно було б, вважає Леш, замінити одну із двох субстанцій Декарта і протиставити *res extensa*, фізичну субстанцію, не *res cogitans*, мислячій субстанції (що виявляється також і в рефлексивній самоорганізації тварин, телеології non-humans, як показав ще Аристотель, і має власну потужну енергію), а субстанції інтенсивній, *res intensive*. Остання залучається до самопричинності, є неподільною, відмінною від будь-якої іншої – як нескінченні монади у Ляйбніца або сингулярності в онтології відмінностей Дельоза. Екстенсивна субстанція залежить від зовнішніх причин, поділяється на частини, ідентичні одна одній, подібно до атомів Демокрита або Лукреція, працює за принципом ідентичності, залишаючись метричною, вимірюваною в одиницях простору і часу. У цих термінах Леш описує «пост-гегемонію» як підґрунтя нового онтологічного режиму влади і «політики інтенсивності», де влада зміщується від домінації «над» до влади «зсередини», до влади як потенції та генерувальної сили, скеровуваної інтенсивною комунікацією (Lash, 2007a: 56–68; Костенко, 2010).

Еквівалентність versus нееквівалентність (відмінність). Атомарність означає, що речі гомогенні, складаються з атомів певного типу. Як і Марксовий товар, що має мінову вартість і, таким чином, зіставний із будь-яким іншим. Контроль над параметрами еквівалентності покладається на протестантську етику, закон і соціальні інститути. Індивідуальна споживча вартість, що також властива фізичному товару, втілюючись у товарі-фетиші, породжує абстрактну нерівнозначність. Цілком авторитетно (Маркс, Бенямін, Бодріяр) її вважають фантазмагорією, невловимою ілюзією, різною в кожному випадку. За умов сучасного ринку абстрактна нееквівалент-

ність товару дедалі більше поглиблюється, підтримуючись «романтичною етикою» культури споживання. Час праці, витраченої на товар, також стає дедалі більш абстрактним, не піддається точному вимірюванню через нерівноцінність часових та інтелектуальних витрат на задуми продуктів, їх складне виробництво і подальше життя. Бренд добре показує цей змінений стан фізичного товару, переміщуючи його в «море нееквівалентностей», оскільки кожен бренд відмінний від іншого і не може, подібно до товару, ділитися на частини, не втрачаючи своєї «брендової» цінності.

Політичне буття і його наукові концептуалізації також уміщуються в цю опозицію. У політичній філософії Гоббса держава пов'язана зі світом колізій атомів, які пізніше стають громадянами Руссо і пролетаріатом Маркса, тобто ідентичними атомами в класі. У визначенні класів, вважає Леш, діє принцип класифікації відповідно до генів і видів, що нагадує логіку атомізму, логіку фізичного. «Коли ми починаємо класифікувати індивідів як види, як ідентичних суб'єктів-громадян держави, ми маємо справу з екстенсивністю, еквівалентністю і фізичним» (Lash, 2007: 5). Ранньому фізичному капіталізму притаманна логіка атома, «політична логіка атома», що передбачає рівнозначність, згідно з якою один атом, один громадянин, один пролетарій ідентичний будь-якому іншому. Сучасний метафізичний капіталізм уникає такої раціоналізації політичної ідентичності на користь політики відмінностей, політики «мультитьюдів», як «колективів сингулярностей» в описі Гардта і Негрі (Хардт, Негрі, 2004).

Баланс versus дисбаланс. Інкорпоруючи сучасне знання фізики й біології про самоорганізаційні системи, соціологія також рухається від «фізичних» моделей балансу соціальних систем до моделей «метафізичного» дисбалансу. Від лінійних систем Парсонса, які навіть при подальшому введенні кібернетичних концептів повертаються до рівноважного стану, моделей простого відтво-

рення Бурдьє до рефлексивної модернізації Бека, де рефлексивність веде до незапланованих наслідків, що хронічно розхитують системний еквілібріум. До аутопоезису системи у Лумана, який слідує за Варела і Матурана, моделюючи, як структурне приєднання привносить інформацію ззовні за рахунок опрацювання шумів і пертурбацій, якщо самоорганізація системи така, що забезпечує відкритість до її навколишнього середовища, але зберігає операційну захищеність. І це дає їй ліпші шанси на виживання.

Феноменальне і ноуменальне. Від Платона і далі фізика мала справу з феноменами, речами-для-себе або для нас, метафізика – із ноуменами, річчю-в-собі. У фізичному капіталізмі феномени і ноумени присутні та діють у суворо розмежованих просторах – як абстрактна еквівалентність мінової вартості товару і конкретна нееквівалентність його споживчої вартості, подібно до речі-в-собі. У капіталізмі «метафізичному» абстрактна нерівнозначність видається ефективним зчепленням ноуменів і феноменів. Ноумени, будучи трансцендентальними, якимось чином стають емпіричними, Ідея – імпліцитною виробництву, а власність – інтелектуальною власністю. «Трансцендентальні монади Ляйбніца стають емпіричними системами Варела. Ляйбніцеві імматеріальні сліди стають матеріальною історією структурного приєднання Варела» (Lash, 2007: 9). Оскільки онтологічні відмінності між феноменальною основою і ноуменальною суперструктурою втрачають визначеність, товар перетворюється на те, що можна було б назвати «нео-товаром». Якщо класичний фізичний товар є актуальним, то «нео-товар» – віртуальним із цілим рангом можливих актуалізацій, лише частина яких здобувають реальний шанс. «Нео-товар – це інформаційний генотип, що представляє алгоритм мутацій, лише деякі з яких будуть структурно сполучені з навколишнім середовищем» (Lash, 2007: 9). Тому в сучасному віртуальному суспільстві можлива економіка віртуального.

Віртуальність як потенціал реалізацій – це, мабуть, той кодний концепт, з яким багато хто пов’язує шлях до розуміння не уявлюваної раніше, хоча й гіпотетично усвідомлюваної «метафізичної матеріальності»; той акведук, що може з’єднати можливе і дійсне. Наприклад, у версії Дельоза, який визначає віртуальне «відмінністю-в-собі», якимось ноуменом структурної диференціації й одночасно фізичною інтенсивністю, що породжує актуальне, тобто чимось близьким до «де-диференціації» самого Леша (Lash, 2007: 16); або ж у версії Антоніо Негрі, для якого онтологія Дельоза, інспірована поглядами сучасної не-лінійної науки і математики, послугувала підставою визначати «метафізичну матеріальність» як онтологію політичну. Політику в глобальному «імперському» світі, де всі локальності підпорядковані загальній а-локальності й не існує жодної зовнішньої суб’єктивності, неправомірно і далі вважати трансцендентальним явищем, трансцендентальною владою. Сьогодні наші тіла і розуми цілковито занурені у сфери соціального і політичного. Політика дана безпосередньо, вона – поле чистої іманентності, біополітична тканина, насичена віртуальністю, котра не вимірюється за колишніми стандартами, перебуваючи «по той бік будь-якої міри» і впливаючи на межі можливого. Під віртуальністю тут слід розуміти «сукупність притаманної масам здатності діяти (бути, любити, перетворювати, творити)» (Хардт, Негрі, 2004: 332). І конституують цю антропологічну віртуальність «сили науки, знання, афекту і комунікації», що діють «на поверхнях Імперії» (Хардт, Негрі, 2004: 339).

Така ваблива віртуальність, яку розуміють по-різному, але неодмінно як прямо-непрямо споріднену з реальністю, матеріальність інформації і нематеріальні активи сучасного виробництва потрапляють нині у фокус у контексті не тільки онтології, функціональної організації життєвих сфер, а й, звісно ж, ідеології, стратегій роботи з удосконалення станів і структур (Smith, Jenks, 2005).

Це дає підстави говорити, наприклад, Люку Болтанські та Еву К'япелло про «новий дух капіталізму», смислове виправдання для людей їхньої залученості в сучасний капіталізм, яке, коригуючи за нинішніми правилами Веберовий етос підприємництва і праці як покликання, пов'язується з бонусами самоорганізації, креативності, проектного мислення, спрямованими на автономію і захищеність працівників, справедливість і загальне благо (*Болтанські, К'япелло, 2011*).

* * *

Три, здавалось би, концептуально різні, відмінні за стилем і предметною увагою випадки рефлексії, співвіднесеної з метафізичними контекстами в дослідженні культури і соціуму, виявляються доволі близькими в тому, що артикульовано ставлять під сумнів переконливість ортодоксальних способів пізнання суспільства, яке за тривалою інерцією готове відокремлювати себе від «природи» і «техніки». І посилаються при цьому на дивовижні інтуїції гносеологічної традиції, що підтверджуються в сучасному світі, сповненому спогадів про метафізику і дух, але який дедалі більшою мірою претендує на те, щоб бути сприйнятим у всій його складності й неординарності будь-яких диференціацій. Неважко співвіднести між собою «заплутані об'єкти», «нео-товар» й «ефекти присутності», де звичні онтологічні членування відступають, виснаживши розпізнавальний ресурс і поступаючись місцем «рівню інтенсивності», градієнту очевидності та преференціям, які все одно залишаються «лише преференціями». І всім їм (цим рефлексіям), попри особливу манеру закидати конструктивізму підозріло сміливі форми або, навпаки, надлишкову редукцію, схоже, властива і спільна схильність до прямолінійності «ідеальних типів». Ці «ідеальні типи» знаходять, проте, нові операціоналізації щодо зміненої дійсності, тобто відреговані схеми операцій з упорядкування пізнавальних

ресурсів: у вигляді класифікацій на інших, ніж це було заведено раніше, підставах у континуумі «культура присутності» – «культура значення», бінарного алгоритму еквівалентності–нееквівалентності у продуктах і взаємодіях або програми нарощування мереж гібридів засобами мовного перекладу. Пов'язане із суспільною еволюцією відтворення смислів, що не поглинаються інструментальними поясненнями, зберігаючи «метафізичний» присмак, якщо й не обіцяє позбавлення від метафізики, то принаймні підводить, за пропозицією Лумана, до її розуміння як «учення про самореференцію буття», точніше про те, як «буття створює в собі ставлення до себе» (Луман, 2007: 147). Методології глибини і поверхні, що переробили й увібрали в себе інсайти герменевтики і Дельозової інтерпретації «чистого становлення» у ранній скептичній філософії, стримують невгамовні конструктивістські пориви, але водночас продукують нові конструкти, яким ще належить стати об'єктами, якщо випробування їх виявляться успішними. Впливаючи із принципово відмінних джерел, ці методології не виключають взаємопроникнення і сумісності у формуванні знання про смисли, пропонуючи свої версії сьогоденського дискурсу з їх приводу.

1.2. МЕТОДОЛОГІЧНІ НАПРУЖЕНОСТІ РОЗУМІННЯ СМISЛУ В СОЦІОЛОГІЇ

Оновлені контексти смислів та їх вивчення не скасовують старих, несподівані акценти не скасовують осаджуваних у культурі уявлень про те, що рухає людьми і людством. Розумоосяжне як завжди конкурує тут із відчуттям і бажанням, яке перехоплює імпульс активності, докса, що наполягає на конкретності та нормі, – з утопією смислоскасування, звільнення від смислу, з уявленням «після-смислія» у Ролана Барта як перепочинку в примусі до смислу і його тривіально здорового обґрунтування (*Барт, 2002: 100*). Досягти стерильної прозорості в загальній картині побутування смислів, створеної чи то задумом метатеорії, чи то оптикою спеціальних концепцій, – намір надто самовпевнений; занадто вже небагатьом випало його втілювати, хоча на будь-якому зі шляхів залишаються сліди й образи правдоподібності, помітні спостерігачеві. Цілком зрозуміло, відтак, рішення Джеффри Александера (який прицільно дебатувє сьогодні проблему «смислів соціального життя») не претендувати на створення нової моделі культури і не занурюватися в генералізовану і дедуктивну теорію, курсуючи «між теоретизуванням і дослідженням, між інтерпретацією і поясненням, між культурною логікою і культурною прагматикою» (*Alexander, 2003: 5*). Одначе картографію таких подорожей доведеться щораз уточнювати, бо території смислових проєкцій у межах «доступної» і «потенційної досяжності» для індивіда, і соціолога в тому числі, точно змінюються. Навіть, здавалось би, найбільш рутинна «маніпуляторна царина», як називав її Мід, що утримує речі й об'єкти на короткій дистанції від індивіда, серцевина тієї самої верховної реальності, якою для Шюца є повсякденність, що дає матеріал подальшої рефлексії та осмислення досвіду,

істотно модифікується завдяки, приміром, новітнім засобам зв'язку і комунікації.

ЗАГАЛЬНІ МІСЦЯ Й ПРОБЛЕМАТИЗАЦІЇ

Феномен смислу, як відомо, усталено присутній в соціології у двох найважливіших перспективах: культури та дії (*Culture and Society*, 1990). У першому випадку його зазвичай співвідносять із цінностями, значеннями, символами, культурними об'єктиваціями, із великими культурними системами, такими як мистецтво, наука, релігія, міфологія. У другому – його вбачають у значущостях каузальних і телеологічних схем поведінки у вигляді цілей, інтересів, орієнтацій і преференцій, очікувань і мотивацій активних і взаємодіючих суб'єктів. Цей загальник дисциплінарного знання пов'язаний із тривкими методологічними проблематизаціями, що соціологія тримає їх в полі зору постійно. От деякі з них.

Зберігається напруженість між мовами досліджень інституціональної культури, легітимованих смислів і смислів як суб'єктивних корелятивів, інкорпорованих у дію, взаємна неперекладність їхніх словників, нерідко сприймана як принцип у концепціях і як прикрість в емпіричних проектах, яку долають завдяки методології «змішаного» типу або прагматичних рішень. Тобто і сьогодні все ще розрізняють «об'єктивні» та «суб'єктивні» смисли, що не отримує ані остаточно переконливих спростувань, ані вагомих аргументів «за». Власне, цю напруженість і передбачають сформовані культурні порядки самої соціології, підґрунтя яких пошматоване лініями «побутування – рефлексія», «нормативність – спонтанність», «система панування – внутрішній досвід», «культурні структури – смисли». Усім тим, що, хоча і непрямим чином, підпадає під одвічну роздвоєність «духовного – матеріального», кожен з обріїв якої намагається просунутися, відвойовуючи ділянки домінації, що набуває безліч імплікацій і варіацій (Александр, 2007), зокрема й тих, про які йшлося у зв'язку з «новими мета-

фізиками». Не можна сказати, що в інших близьких дисциплінах це не так, наприклад, у психології, що має власну багату традицію артикулювати проблему смислів (Леонтьєв, 2007). У соціології широко використовуваний словник Парсонса передбачає, що культурна система, здійснюючи соціалізаційну роботу, транслює індивідові деяку загальну культурну, ціннісно-смыслову модель, що містить критерії цілей та інструментів дії, нормативний зразок, який інтерналізується індивідом і його групою, а в разі відхилення прирікає його на санкції. Тобто це має цілком «реальну силу». Така культурна модель може не збігатися зі змістом соціальних інтеракцій, інспірованих не стільки смисловими зразками, скільки дефіцитами різноманітних соціальних ресурсів, але також і особистісними властивостями. Осмислена дія, таким чином, має і культурну, і соціальну, і психологічну референції, встановлювані на відокремлених аналітичних рівнях. Проте з точки зору технології здійснення смислу, що конституюється в тій чи іншій «суб'єктивній генезі» і підлягає «феноменологічному випитуванню» в історії досвіду, рафінованим словником, безперечно, залишається гусерліанський – той, що поряд із соціологічною постановкою питання про смисл дії у Вебера спонукав Альфреда Шюца розбиратися у «смысловій будові соціального світу». Розрізняти опис переживання (ноезис) і те, що пережите (ноема), покладання і тлумачення смислу, відповідно до цього тезауруса, мабуть, становить обов'язкову інтелектуальну процедуру суб'єкта пізнання. Звернення до логіки смислу Дельоза, де смисл дарується нонсенсом, де він ширяє, ледь торкаючись поверхні, будучи ефектом події, де він невіддільний від парадоксів нескінченного поділу і розподілу сингулярностей, – усе це спокушає відірватися від досвіду і змінити кут зору в поглядах на віддиференційовану сучасність, насичену «негладкими» об'єктами, на вироблення смислів новою машинерією. Уведення в ужиток і цього словника, здавалося б, тільки нагнітає напруженість і поляризацію, зобов'язує розрізняти тих, для кого смисл відкривається в останньому

джерелі (дарованому небесами або суб'єктивно ізольованому, онтологічному або антропологічному), і тих, для кого він завжди продукується як епістемологічний поверхневий ефект (Делез, 1995: 96). Але водночас це підвищує шанс змістових приєднань у дискурсах про смисл, натякаючи на їхнє глухе перекукування. Є також і словник Лумана, що вбудовує смисл у «проблемно зорієнтований функціональний аналіз» складних систем як демонстратор можливості охопити найвищу комплексність, а саме комплексність світу, роблячи її доступною для системних операцій (Луман, 2007: 98). Як часто уявляється, така мова доречна тільки для описів системної механіки, не сприйнятливої до вишуканих імпульсів свідомості, але, між тим, розуміння смислу як «еволюційної універсалії», «еволюційного досягнення» дає змогу розглядати найрізноманітніші особливості цього феномена.

Потрапляння дослідника у множинні простори океану смислів й операторів їхньої очевидності неминуче. Тому рефлексії іноді безпечніше відступитися, обірватися, ніж торувати шлях у, здавалося б, «хаотичній» ба навіть «зв'язній надмірності», як Умберто Еко визначає сукупності, що перелічують різнорідні або якимось чином пов'язані між собою імена та речі. Хіба що відчуті самому і «дати відчуті читачеві всю привабливість незв'язного цілого», що, мабуть, робить Джойс, скрупульозно і довго описуючи вміст шухляди столу Блума в Уліссі (Еко, 2009: 283).¹ Звісно, у тренованій соціологічній уяві все більш строге і схематичніше. Щонайменше доречно припустити дві такі множини, в межах яких смисли конституюються, відтворюються і транслуються в часі та в суміжні зони.

¹ Ми скористалися ідеєю У.Еко в оформленні вставок до розділів монографії. Це здалося доречним хоча б через те, що соціологія, як і будь-яка інша гуманітарна наука, не може не пам'ятати, що в розмові про змісти в неї є постійний впливовий співрозмовник або конкурент, — мистецтво.

По-перше, це **множинність легітимних порядків**, санкціонованих культурою, яка набуває дедалі більшої автономії (Александр). Непіддатливість їх у різноманітних царинах життя добре відома, культурні порядки частково узгоджуються між собою, але також конфліктують і конкурують за переважання, за лояльність соціальних акторів і культурних агентів. У своєму багатоманітті вони розгортають «риннок смислів», сповнений каталогом смислових, інтерпретаційних алгоритмів соціальної дії, про які можна знати або які вибірково можна опанувати. Оскільки засоби культурної легітимації помітно спрощуються, значно пришвидшуються її темпи, позаяк медіа невимушено комуніціюють і легітимують усе, що завгодно, такі акти й вибори активізуються найрізноманітнішими соціокультурними, соціобіотехнічними і суб'єктивними механізмами, в тому числі й емерджентного кшталту. Втілені в культурних продуктах, легітимні культурні порядки пропонують особливі стилі сприйняття світу, правила його рефлексії й оцінювання, окреслюють межі загального семантичного поля. І ці всілякі продукти-тексти, циркулюючі у суспільстві, ці по-своєму «записані прояви життя» (Дільтей), з яких вичитують смисли і які їх «приховують – показують», зовсім не ґарантують визначеності у їх потлумачуванні. Різні герменевтики, спрямовані, скажімо, на «демістифікацію хибних смислів» або, навпаки, на ліпше розуміння їхньої взаємопов'язаності, як демонструє Поль Рікер, принеситимуть також несхожі плоди внаслідок цільових розбіжностей (Рікер, 1995: 99). Є й куди суттєвіші перешкоди в розумінні множинності смислу, полісемії символізму, такі як принципова невичерпуваність смислу «кумулятивною інтенцією» тексту, проясненою в дискурсі, бо «семантичні можливості, що залишилися, не знищуються, вони ширяють навколо слів як не остаточно знищена можливість» (Рікер, 1995: 109), і тільки контекст здатен їх якомось відфільтрувати й упорядкувати.

Не менш проблематичним є й зіткнення аналітика із «множинними реальностями», сегментами преференцій-

ної дії якогось із культурних порядків, що подаються Вільямом Джеймсом як «субуніверсуми», правила яких приймаються на віру, як світи, або «скінченні царини смислу» у Шюца, оскільки саме смисл конститує світ як реальність, і не існує формули трансформації одного світу в інший (Шюц, 2003: 17–19). До таких світів, або скінченних царин смислу, належать світи сновидінь, мрій і фантазій, мистецтва, релігійного досвіду, наукового споглядання, ігровий світ дитини і світ безумства. Усі вони наділені специфічним «когнітивним стилем» і особливим «акцентом реальності», яка забезпечує послідовність і сумісність переживань у межах світу. В соціології виправдання Лорана Тевено та Люка Болтанські, спонукуваних прагматикою дії й координації відносин між людьми і матеріальним світом, такі множинні реальності – світи або Міста – зорганізуються навколо «порядку величі», загальнозначущої для людей цінності-блага, визнання якої проходить практичну перевірку (Тевено, 2006). Це світи натхнення, популярності, ринку, а також патріархальний, громадянський та індустріальний світи, до яких, цілком ймовірно, можуть додаватися й інші, такі як екологічний і проектний. Культура Інтернету, практики і стилі участі в мережі також надають сьогодні неординарні та змішані, гібридні зразки «субуніверсумів», де діють власні правила і порядки величі, що іноді викликають здивування невтаємничених. Скажімо, світ веб-блогів, нагадуючи нам про забуту тезу «існувати – значить бути сприйманим», центрується «цінністю зв'язку», linking value, не вміщуючись у реальність гри, розмови друзів чи самопрезентації (Больц, 2011: 106–108).

По-друге, це «множинні» індивіди» з їхніми розпорощеними ідентичностями, їхніми намірами, бажаннями, когнітивними й афективними проявами, кожен з яких захоплює і продукує переживання, що потрапляє потім в орбіту осмислення. Включення такого переживання в загальний контекст досвіду може здійснюватися в настільки різноманітні способи, що сукупний образ цього дійства здатен відштовхувати своєю заплутаністю. Що,

однак, жодним чином не зменшувало аналітичної рішучості, наприклад, у Альфреда Шюца, який цілком усвідомлював це. «Воно [співвіднесення переживання з досвідом] може відбуватися в усіх варіаціях від поняттєво-логічного формулювання у предметностях судження до простого схоплювання в Зараз і Так даної миті, воно може охоплювати всі види активності розуму, душі або волі, воно може відбуватися шляхом вільного блукання надзвичайно складними заданими смисловими контекстами, шляхом навалного кидка або покроковим відтворенням актів, що конституюють проблематичне переживання, шляхом невиразного звичного впізнання або за максимально експліцитної ясності. Кожному з-поміж цієї нескінченної множини складно переплечених способів включення відповідає своя (або по-своєму модифікована) схема, котра, в свою чергу, може виступати на різних рівнях ясності від невиразності до максимальної експліцитності» (Шюц, 2004: 784). У рефлексії з приводу власних переживань такі схеми досвіду використовують як схеми інтерпретації, але те, як саме обирають серед них релевантні й, тим паче, як потлумачуються унікальні переживання, з якими досвід не мав справи, залишається інтригуючим питанням.

У сучасних прагматичних версіях внутрішня гетерогенність осмисленої активності заявляє про себе за посередництва *множинних режимів* дії, доступних одному індивідові. У термінах режимів дії, вважають Тевено і Болтанські, можна точніше пояснювати поведінку людей у суспільстві та предметному середовищі, з огляду на відкриті й приватні обґрунтування цих дій самими індивідами (Болтански, Тевено, 2000). Дотримання режимів близькості, функціональності чи публічності залежить від міри залученості акторів у культурні порядки величі. Тут смисли виникають не тільки як наперед дані або наперед задані, не тільки як модуси досвіду – вони не позбавлені спонтанності й можуть породжуватися подією. Спроби впоратися з усім цим багатоманіттям, поєднати дві великі множини – культурних порядків та індивідів –

у перспективі смислу ще більше ускладнюють онтологію смислових контекстів, указуючи на разючу неординарність того феномена, що йменується смислом. Підстави для такої комбінаторної роботи, безперечно, знаходяться, але здебільшого в емпіричних розпізнаваннях образів. Або переходячи на рівень метааналізу і віддаляючись від фактичності, як це виходить у Лумана, який використовує системний критерій співвіднесеності цих множин і розглядає соціальні й психічні системи як наділені особливими перевагами і приреченістю стосовно смислу. «Не всі системи переробляють комплексність і самореференцію у формі смислу, але для тих, що здійснюють це, існує *лише* така можливість. Для них смисл стає формою світу і долає тим самим відмінність системи і навколишнього світу» (Луман, 2007: 101).

Як розуміти смисл і як витлумачувати осмислену дію, залишається предметом переговорів і недомовленостей, попри те, що гострі дискусії з цього приводу давно повищували. Щільний зміст їх ще тридцять років тому ґрунтовно проаналізував Юрген Габермас у «Теорії комунікативної дії» (Хабермас, 2008), де фокус припадав на раціональність як невіддільну соціологічну категорію, хоча її абсолютність у нинішніх антропологічних потягах соціології не передбачається. Перше слово залишається, звісно, за Вебером, фундатором розуміючої соціології, який запропонував базову модель інтерпретації смислу в цілераціональній дії, зіставній із деяким стандартом оцінювання, що рівною мірою поділяється дієвцем й інтерпретатором і не потребує додаткових психологічних роз'яснень чи апеляцій до багат шарової герменевтики. Щоправда, будь-які інші дії у Веберовій і подальших типологіях будуть більшою чи меншою мірою відхиленнями від цього рідкісного зразка, що не викликає різночитань, і раціональне тлумачення їх неминуче потребує належної віртуозності. Та й із самої цілераціональної інтерпретації не знімається наліт гіпотетичності, оскільки вона відрізняється лише «найбільшою очевидністю» (Вебер, 1990: 495).

Невизначеність, що не дає нам спокою, стосується того, на що соціологові варто спиратися для зрозуміння вчинків інших, тих, хто взаємодіє в уже проінтерпретованому ними і ще до них світі, у символічно сформатованому середовищі із загальновідомими й оригінальними кодами. Як виважено розв'язати цю подвійну герменевтичну задачу (Гіденс) і дійти генералізованих констатацій і вільних від будь-якого тиску висновків? Тут, вочевидь, замало тільки старанно спостерігати і фіксувати результати, тут потрібна особлива, здатна вловлювати смисл компетентність, особлива процедурність її здійснення, що не піддається надто жорсткому методичному контролю. Виходячи з інтерсуб'єктивної природи смислу, передбачається, що це можливо лише в комунікації: «Символічно наперед структурована реальність утворює універсум, котрий залишатиметься герменевтично закритим, тобто незрозумілим для поглядів нездатного до комунікації спостерігача. Життєвий світ розкривається лише суб'єктові, котрий використовує свою мовну компетентність і компетентність діяти» (Хабермас, 2008: 10). Привілейовані позиції дослідників, як ми знаємо, пропонувалися різноманітні, – від зміни систем релевантності (Шюц), тобто переходу з природної настанови на теоретичну, що одразу поміщає його в якесь «позасвітове» місце, до Гадамерового напередрозуміння із подальшим розчиненням у діалозі, «злиттям горизонтів» інтерпретатора й інтерпретованого; від прийняття випадковості практики інтерпретації, нездоланної залежності смислових пояснень від контексту, оказійного характеру висновків соціального вченого в етнометодології до схоплення ним перформативної настанови хоча б віртуального учасника комунікації у Габермаса, який обґрунтовує універсальну раціональну підставу комунікативної дії, спрямованої на взаєморозуміння. Для дослідника така позиція вигідніша удвічі, оскільки «ці самі структури, що вможливають взаєморозуміння, забезпечують і можливість рефлексивного самоконтролю процесу взаєморозуміння» (Хабермас, 2008: 16). Бентежить, одначе,

всіх те, як партикулярний характер знання, набутого в кожному окремому або типовому випадку розуміння смислу чужої дії, може бути зведено до рівня загального знання, яке б мало тверде підґрунтя. Але навіть строгому раціоналістові Габермасу, який моделює невикривлену смисловою комунікацію «без метафізичної підстраховки», за його ж словами, важко обійтися без такої «соліпсистської» претензії на значимість взаєморозуміючих суб'єктів, як щирість.

Власне, вся діалогічна традиція, мовні й культурні дослідження, когнітивні парадигми так чи інакше стикаються із проблемою інтерпретації смислу, котра, – навіть якщо декларувати відмову від вигадувань і різного штибу тлумачень щодо іншого, керуючись лише прагматичними мотивами, проголосити «геть інтерпретацію», телепатично зчитуючи смисли з буквальностей, з видимої поверхні культурного тіла або сприймаючи значимості на дотик, відчуваючи їх шкірою, через колір, звучання, форму, осягаючи культурне несвідоме, – не позбавляє нас своєї нав'язливої присутності. Розуміння смислу завжди уразливе. Точніше формулювати локальні завдання й удосконалювати методи – гарний заклик, але він не елімінує проблему і не розряджає ситуацію остаточно. Утім, рух від «невиразного схоплювання» в бік «експліцитної ясності» смислової організації людей і спільнот залишається заворожливою перспективою.

МАТРИЦЯ ОСНОВНИХ КОНЦЕПТІВ

Якщо, зрештою, спробувати визначити, чим же є смисл, то більш доречного відсилання, ніж до Берґсона, мабуть, не знайти. *Attention a la vie, увага до життя* як співвіднесеність із ним, що переживається в нашій свідомості «притямного Я». Те, що Гусерль називав «спрямованістю Я на життя», а Шюц – «напруженням між мисленням і життям», порівнюючи таке звернення до життєвих переживань «із променем прожектора, що освітлює окремі фази потоку тривалості й тим самим

вичленовує ці фази: от вони освітлюються, і ми стверджуємо, що вони світлі» (Шюц, 2004: 767). Те, що, можливо, мав на увазі Гайдегер, кажучи про «настрої» як екзистенційні моменти наявного буття, а Гумбрехт сьогодні пов'язує зі словом *Stimmung*, особливим станом з'єднаності із зовнішнім світом, що може виникати, тільки з усвідомленням присутності смерті в самому процесі життя (Гумбрехт, 2008). Або те, як це подає захищений від філософського флеру Луман, коли відносить їх до функціональної роботи смислових систем: «Феномен смислу з'являється у формі надлишку вказівок на подальші можливості переживання та дії. Щось перебуває в центрі уваги, наміру, а решта визначається лише маргінально як обрїй «і-таке-інше». Усе, що входить у намір, у такій формі залишає для себе відкритим світ загалом, завжди гарантуючи тим самим і актуальність світу у формі його доступності...» (Луман, 2007: 97–98). Абстракція «увага до життя», незалежно від автентичного Берґсонового вжитку, вдала вже тим, що охоплює всі можливі імплікації й контексти смислу, моменти його конституювання і репродукції, про які ми могли б міркувати, не побоюючись порушити предметних меж. Але головне, звісно, що вона фіксує зчепленість свідомості та буття, не забороняє рівнозначності акцентів обох складових і, встановлюючи поріг у вигляді «того, що відбувається у свідомості», не інструктує, наскільки буття здатне в нього прорватися, спонтанно або в результаті спеціальних розумових операцій. Тобто тут утримується певна міра свободи і примусовості смислу, але й не забороняється нею нехтувати. До того ж це дає змогу відсторонитися від трансцендентального аналізу породження й побутування смислів і відшукати їм соціологічні кореляти, прийнятні в емпіричних проектах.

Власне, ця остання збентеженість підводить до того, щоб, оглянувши напруженості у вивченні феномена смислу, його продукування і трансляції в культурі й суспільстві, а також уявлення з цього приводу, розвинені в парадигмах і словниках, які артикулюють інтерес до нього,

пов'язати їх у якусь узагальнену смислову конструкцію, що має інструментальний ресурс. Тут не мається на увазі ані їхня повна конгруентність, ані часткова узгодженість, ані згладжування несумірностей і тим паче ані склеювання і навіть комплементарність їх. Щоб оперувати такими термінами, знадобилася б інша логіка дискурсу. Радше можна було б говорити про смислову сумісність цих уявлень, що продукують резонанс відлуння й мають схожі та несхожі концепти. Мабуть, це й не дивно, якщо пам'ятати про спільну історію смислових структур і ментальної культури, спільні засади наших інтелектуальних практик; про те, що «хоч би якого рівня охоплення цілого досягало знання, воно залишається лише наближенням до реальної тотальності мови та мовлення» (Делез, 1995: 68), тому й так важливо було брати до уваги, наприклад, авторський стиль в описі «нових метафізик»; і нарешті, про те, що «той, хто запитує про смисл, знає, про що йдеться».

Каталог основних концептів наведемо у вигляді матриці «смислових порядків», значимість яких розумітимемо в дусі Вебера: вони відтворюються, і їх дотримуються, незважаючи на будь-які інші вимоги системи (див. таблицю 1). Як варіації культурних порядків вони специфіковані «на смисл», заслуговують на самостійне ім'я і можуть бути в першому наближенні втілені в певним чином взаємозалежній, взаємопов'язаній мережі понять. Кожен сегмент або блок наділено тут автономністю, достатньою для того, щоб стати особливим предметом дослідження в якості смислових утворень і процесів. Але й у цьому разі матриця смислового порядку даватиметься взнаки, створюючи більш-менш розмічений контекст або контурний образ і вимагаючи до себе апеляцій. Слід надати деякі пояснення.

З точки зору загальнодоступної або загальнозрозумілої декомпозиції «смислу», смислові порядки, де він перебуває і відповідно до яких функціонує, проглядаються із трьох перспектив. Тим самим складний (такий, що підпадає під рефлексію) світ набуває певної структури-

Таблиця 1

Матриця смислових порядків

Смислові перспективи	Смислові структури	Смислові конструкти	Засоби і середовища трансмісії
<p>Предметно-просторова Інтенціональність <i>(спрямованість на..., увага до якоїсь царини життя, її проявів, значимість чогось, відсилання думки)</i> Зовнішнє & внутрішнє</p>	<p>Системи релевантностей встановлюють: ▪ Значиму область ▪ Пріоритети благ/цінностей</p> <p>Конвенції еквівалентності між предметами, фактами і людьми</p>	<ul style="list-style-type: none"> ▪ «загальні блага», цінності ▪ інтерпретаційні схеми <i>(причини-наслідки, цілі-засоби, міфологеми, парадокси)</i> ▪ герої, події, ситуації <i>(унікальні, харизматичні & типізації)</i> ▪ nonhumans <i>(символічне & утилітарне, активне & пасивне)</i> 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ дискурси <i>(ефекти значення)</i> ▪ контексти <i>(соціоструктурний, історичний, культурний, ситуативний)</i> ▪ культурні форми <i>(жанри & наративи, вербальне & візуальне)</i> ▪ технології, комунікації <i>(цифрові & інтермедіальні)</i> ▪ матеріальність <i>(ефекти присутності, звуки, запахи, шуми, форми, тіло)</i>
<p>Часова Інтенсивність <i>(комбінації часових модусів)</i> Минуле & майбутнє</p>	<p>Типології часових перспектив Проекції минулого, теперішнього, майбутнього</p>		
<p>Соціальна Інтерсуб'єктивність <i>(співвіднесеність з Іншим, групою, культурою)</i> Консенсус & дисенсус</p>	<p>Режими сигніфікації ▪ Визначають взаємовідносини означуваного, означника, референта в репрезентаціях реальності</p> <ul style="list-style-type: none"> ▪ Символічні генералізації ▪ Реальне & Віртуальне <p>Проекції дії Цілі, наміри, преференції, очікування <i>(шанси/ ризики)</i></p>		

ваності. Предметно-просторова і часова перспективи відсилають до будь-якої реальності, соціальна перспектива вказує на світ людей. Саме в такій послідовності вибудовує Шюц свою статтю «Про множинні реальності», написану після обсяжної праці, присвяченої смислу (Шюц, 2003). Саме так подає їх Луман, обґрунтовуючи як смислові виміри з чіткими операціональними вказівками (Луман, 2007: 115–139). Перспективи перетинаються, переходять одна в іншу, сплітаються так, що аналітичним зусиллям їх, здається, неможливо роз'єднати, проте не настільки, щоб бути нерозрізнюваними. Зміни світу, спостережувані й осмислювані з однієї перспективи, не обов'язково зафіксуються, якщо дивитися з іншої. Скажімо, можливість миттєвого охоплення всього глобального простору завдяки електронним мережам, що роблять непотрібною протяжність і гранично скорочують дистанції між місцями, периферією і центром, не обов'язково нівелює як ієрархічні структури в соціумі, так і, відповідно, наші уявлення з цього приводу. Соціальна ностальгія не передбачає часової адекватності, а реклама, як відомо, щоб досягти такої відповідності, модифікує образи предметного світу. Водночас кожна перспектива готова поглинути інші й надати загальну панораму смислового порядку, підключаючи інші як епіфеноменальні. Політична ідентичність, просуваючись до тотальності, намагається цілковито заповнити собою всі можливі «скрізь і завжди». Це не означає, нібито перспективи можуть бути ізольовані, радше у розпізнаванні будь-яких смислових конструктів ми маємо справу з комбінаціями їх і рекомбінаціями (Луман, 2007: 131–132).

Предметно-просторова перспектива рефлексії формується через спрямованість уваги на переживання, моменти життя, власні й чужі, на будь-які предмети смислового зазіхання, захоплені у фокус інтенції, на тематику смислової комунікації, у випадку соціальних систем. Перспективі властивий ефект «пливкості», вона постійно зміщується в результаті перетворень або «модифікацій уваги», як каже Шюц, використовуючи гусерліанську

лексику. Тобто йдеться про ідеальну предметність, сконструйовану інтенціональністю свідомості й серіями виборів відповідно до прагматичних завдань, усвідомлюваних чи ні, оскільки «логіку смислу надихає дух емпіризму» (Делез, 1995: 36). Якщо смисли набувають певної сталості, готові до повторення за першої ж рефлексивної спроби, вкорінюються в культурних артефактах і об'єктиваціях, відтворених щоразу інтерпретаційних схемах, як правило, їм приписують атрибут «об'єктивності», незалежного від дедалі нових інтерпретаторів існування. У такому механізмі багато неясного, адже залишається нерозв'язуване питання про легітимність осмисленого і безсенсовного і про те, ким вона здійснюється. Настільки ж непросто розрізнити внутрішню і зовнішню предметність щодо індивіда, який рефлектує і діє, позаяк усередині кожної, віднесеної до того чи іншого полюса, можливе те саме розрізнення аж до нескінченності, хоча Веберове протиставлення звернених усередину буддійського споглядання та християнської аскези економічної поведінки, зорієнтованої назовні, надає ясний, чіткий приклад. Напруження цих двох обріїв продукують умови конституювання смислу і – як стимул первинної диз'юнкції – рухають рефлексію далі, від смислу до смислу, виявляючи його самореферентність, як сказав би Луман.

Не менш важливе і напруження між глибиною і поверхнею, що резонує з попереднім, але не виключає й особливого парадоксального зв'язку: у смисловій рефлексії не тільки зламається поверхня задля досягнення глибини, а й падіння в глибину здатне винести нас, як Алісу в Керола, на поверхню смислу. Для Дельоза, який не дає читачеві «Логіки смислу» завагатися в сентенції Поля Валері «найглибше – це шкіра», глибина не має елітарного статусу, оскільки смисл продукується як поверхневий ефект, як «тонка плівка на межі речей і слів» (Делез, 1995: 48), як чисте становлення. Шюц примиряє глибину і поверхню, бо вважає їх скоригованими прагматичним мотивом, щоб стати доступними безпосередньому сприй-

няття: «Безпосередньо даним виявляється той глибинний шар, що за певних умов Зараз і Так уявляється зверненому до нього рефлексивному погляду (внаслідок прагматичної зумовленості) таким, що не потребує подальшого аналізу» (Шюц, 2004: 772).

Смислові структури, відтворені в цій перспективі, складаються в *системи релевантностей*, тобто резонансності тієї чи іншої модифікації уваги, що встановлюють значиму для індивіда царину реальності, пріоритети в ній благ і цінностей, правил і стилів «множинних реальностей» Шюца або Міст Тевено. Інша смислова структура перспективи – *конвенції еквівалентності*, співвимірності предметів, фактів і людей, що досягаються індивідами в режимах повсякденності й публічності, або смисловими формами – мистецтвом, наукою, як показує нам Латур, або медіакультурою, що повідомляє про «неотвар» Леша.

Осмилення переживань життя відбувається в контексті часу і місця дії, тому *часова перспектива* рефлексії надійно в нього вмонтована. Питання про час конститування смислу виникає постійно, оскільки смисл, як це розуміється у феноменології, завжди відстає від безпосереднього переживання, що не відволікається на рефлексію, а осмиленню підлягає вже спогад про переживання, що трапилося, тобто перейшло в досвід. Темпорально досвід доволі складно структурований, і розцінювати смисл як модус досвіду не означає відсилання винятково до минулого, до минулого часу. Утім, надання смислу тому, що відбувається сьогодні та можливе завтра, здійснюється лише в теперішньому доконаному і майбутньому доконаному часі, оскільки будь-які задуми й очікування, фантазії й передбачення проектують результати уже виконаної дії, як ніби вона відбулася. Досвід виробляє різноманітні *типології часових структур* смислу, як повсякденні, так і аналітичні, де минуле, теперішнє і майбутнє мають власні форми скорочення і розтягування, комбінацій і домінацій. Минуле сприймається недавнім або далеким, із відповідною оцінюваль-

ною атрибутивністю, і те, як воно в'їдається в структури теперішнього, добре видно уважному спостерігачеві в періоди радикальних зсувів. Теперішнє також має безліч градацій – від розпростертого уздовж стріли часу, що триває й триває, до зім'ятого, спресованого в мить, у стан «між». Може бути актуальним, «живим» (Шюц), що його проживають у кожен теперішній момент, і напевно можливим, що настане зранку. Сама ж рефлексія триває в нашому внутрішньому часі, Берґсоновому *duree* або Я, що триває, і це не збігається з астрономічним часом або культурно-історичним часом епох і періодів, – осмислене теперішнє не синхронне ані тому, ані тому. У смислових координатах часової перспективи, в обрїях незворотного та зворотного, як бачить це Луман, теперішнє, по суті, обмежене процесом постійного поділу на «до» і «після» і постає як «парадоксальна симультанність минулого і майбутнього» (*Gumbrecht, 2001: 51*). Смислові операції з майбутнім часом також іноді ускладнюються. Про це сьогодні свідчить поширеність образів «невизначеного» і «туманного» майбутнього, що поряд із політичним і рекламним підґрунтям спричинюється ускладненням предметного середовища, захаращенням простору, в якому нелегко орієнтуватися (незважаючи на достатність показників правильного руху), із віртуальним накопиченням варіантів можливого вибору й інформаційного шуму тощо, цілком гідного потрапити в релевантну область соціологічного аналізу.

Соціальна перспектива вирізняється тим, що налаштована на дію та інтерсуб'єктивний світ, спільний для індивідів. Якщо розібратися зі своїм переживанням під силу і самотньому Я, то дія відбувається з огляду на іншого. Відособленість Я завжди оманлива, адже утвердитися в ній можна лише за контрастом з іншим подібним «я» або «ти», що його спостерігає, розглядаючи себе як *Alter Ego* свого *Alter Ego*. Розрізнення переживання і дії дає підставу Луману розрізняти репродукцію смислу і репродукцію системи (*Луман, 2007: 129*). Макса Вебера цікавило саме друге, а не смисл як такий, коли він за-

дався ідентифікацією і розумінням соціальної дії, «яка за передбачуваним дійовою особою або дійовими особами смислом співвідноситься з дією *інших* людей і орієнтується на неї» (Вебер, 1990а: 603). Для Вебера співвіднесення зі смислом першою чергою є критерієм типологізації дій. Зрозуміти цей смисл, «суб'єктивно передбачуваний» або такий, що ми маємо на увазі, – означає зрозуміти дію. Про проблемність такого розуміння вже говорилося, воно завжди лише приблизне, як добре знав це Вебер, бо інтерпретація «констеляцій мотивів» дієвця, вирішальним з яких не обов'язково буде найочевидніший і навпаки, залишається лише різною мірою ймовірною. Шюц із вдячністю до цілераціонального еталона сумлінно досліджує ланцюжки осмислених переживань актора й інтерпретатора, з огляду на розуміння ними задуму, цієї «репетиції» дій, контекстів їх перебігу, очікуваних результатів, а також часові модифікації переживань і спогадів про неї, трансформації мотивів «для того щоб» у мотиви «тому що». Тим самим уявляються вади неузгодженості й асиметрія в інтерпретаціях одних і тих самих актів. Напруженість консенсусу і диссенсусу, що надає енергії соціальній перспективі смислової рефлексії, втілюється в численних *проекціях дії* – цінностях, нормах, преференціях, очікуваннях, оцінюваннях шансів і ризиків, у вивченні яких сучасна соціологія доволі майстерна. Щоправда, якщо і вважається, що такі проекції якимось чином відповідальні за специфічні імплікації дії, готують її, регулюють або супроводжують, то через поняттєві рамки і жорсткі способи фіксації вони нечасто розглядаються в термінах суб'єктивно передбачуваних смислів.

Комунікація, де шліфується інтерсуб'єктивність, щоб бути успішною, зобов'язує підвищити планку порозуміння, для чого використовуються смислові спрощення і схематизми, зведення до загальнозрозумілого, здорового глузду, відомих символів, тож шанси над-банального і над-унікального, сприйманих як шуми і перешкоди, тут невеликі. Тобто відтворюються особливі *режими сигні-*

фікації осмислення предметного світу, простору і часу спільного існування. Стосовно індивідуального досвіду Шюц називає такий механізм узагальненого схоплювання рефлексією цілої серії переживань «монотетичним», «однопроменевим» зверненням напротивагу «політетичному», ретроспективному, покроковому відтворенню (Шюц, 2004: 769–777). У Дельоза «символізацією» визначається та операція, «якою думка переінакшує завдяки своїй власній енергії все те, що відбувається і проектується на поверхні», хоча символ «настільки ж нередукований, як і те, що символізується» (Делез, 1995: 263). Луман розвиває концепт символічних генералізацій смислу як способу оперативного опрацювання множинності, завдяки якому потоки переживань наділяються ідентичностями і будь-яка осмислено зрозуміла даність забезпечує собі можливість повторного звернення; у тому числі й за складніших умов для циркуляції смислів, у комунікації з різними партнерами засобами мови, обмежуючи можливості смислового відбору, але й виявляючи інші, тематизуючи та структуруючи комунікативну взаємодію. Механізми символічної генералізації діють у всіх перспективах смислової рефлексії, установлюють поріг подальших проблематизацій, наприклад, розмежувавши онлайн і офф-лайн реальності, хоча насправді важко покласти край їхньому взаємному впливу, не впадаючи в «парадокс регресу» або «невизначеного розмноження» (Дельоз), працюють у науці та мистецтві, літературі та медіа.

Таких символічно генералізованих *смислових конструктів* чимало. У матриці смислових порядків (див. таблицю 1) подано деякі, найважливіші з них, звичні фігуранти соціокультурного аналізу, за посередництва якого їх все частіше інтерпретують з точки зору норм і зразків, дешифрують символи і встановлюють відмінності у сприйнятті їх різними аудиторіями, не артикулюючи продуктованих при цьому смислових резонансів. До смислових конструктів можна віднести *ціннісні пріоритети*, тобто бажані результати ціннісних обґрунтувань, *інтерпретаційні схеми*, що пояснюють і виправдують дію або

бездіяльність, що їх пропонує, наприклад, реклама, яка апелює до досвіду цільових груп, сформованого не без її ж допомоги, або денні ток-шоу, де впродовж години дістає розв'язок нерозв'язне, що легітимізує людські слабості. Не кажучи вже про міфи, гумор і парадокси. З іншим рівнем конкретності в цьому переліку присутні *герої* – від майже обов'язкового в міркуваннях про смисл «лісоруба» зі зрозумілою дією і безліччю мотивів до анонімних Ніхто або Кожен, що мають «спільну долю» і опиняються на кораблі дурнів у Мішеля де Серто (Серто, 2007), тобто в якомусь порожньому місці. Це стосується *подій*, відмінних від простих випадків, *ситуацій* як смислових єдностей місця і часу. Сьогодні дедалі виразніше набирає обертів уже згадувана генералізація *non-humans*, надміру навантажена смисловими суперечностями і навіть нонсенсом, із яких, утім, конституюються смисли, адекватні доконаному майбутньому часу. Зрозуміло, усе це активно силкується потрапити у спеціальні дослідницькі проекти. Як і особливі *медіа-трансмисії смислів* і *середовища*, де це відбувається, ті поверхні, якими пробігає тремтіння смислу, і ті глибини, де він відшаровується: дискурси, контексти, культурні форми, технології та комунікації, матеріальність, добре натреновані роздвоювати орієнтири (див. таблицю 1).

* * *

Словом, є можливість подивитися на світ людей, культуру і суспільство зі смислової перспективи. Загальні місця й проблематизації, про які тут увесь час велась мова, – саме те, з чого народжується смисл. Треба лише ледь-ледь повернути об'єктив, аби ця перспектива стала зримою. І, не уникаючи асоціацій цілком традиційного гуманістичного кшталту, можна тимчасово спинитися на словах пост-мислителя Жюльєн Дельоза: «Завдання сьогодення в тому, щоб змусити порожнє місце циркулювати, а доіндивідуальні й безособові сингулярності змусити говорити, коротше, щоб виробляти смисл» (Дельєз, 1995: 97).

1.3. КУЛЬТУРАЛЬНА СОЦІОЛОГІЯ: В ПОШУКАХ СМИСЛІВ СОЦІАЛЬНОГО ЖИТТЯ

ПЕРЕОСМИСЛЕННЯ ТРАДИЦІЙ

Останніми десятиліттями «культура» стала одним із популярних і важливих напрямів соціологічних досліджень у США. Відбувається повернення цієї категорії в аналітичне поле порівняно з періодом 1960–1970-х років, коли спостерігалось масове падіння інтересу дослідників до культури, нег'ативне асоціювання її з парсонсіанством, нормативним функціоналізмом. У популярних напрямках тих часів – від теорій конфлікту, теорій раціонального вибору до феноменологічних, етнометодологічних підходів – культуру не сприймали як важливий чинник. Розпочаті наступним поколінням соціологів дослідження субкультур, організаційних культур, виробництва і сприйняття культурних продуктів дозволяли відійти від абстрактного, уніфікованого бачення культури як системи. Поступово запановує розуміння високосегментованого, багаторівневого, часто суперечливого поля культури, символічних систем. Ідеї мікротеоретиків також було переосмислено, що підводить до усвідомлення мультимірних характеристик соціальної дії стосовно культури та способів, якими агенти використовують культуру в конкретних інтеракційних ситуаціях.

На сьогодні в теоретичній соціології та соціології культури все впливовішим стає напрям культуральної соціології, як правило, пов'язаний з ім'ям Джефрі Александера. Саме він упродовж двох останніх десятиліть активно розпрацьовує цей «бренд» на теоретичному й організаційному рівнях в американській соціології, хоча загалом цей напрям є результатом зусиль науковців багатьох країн. Теоретичною вершиною проекту куль-

туральної соціології Александера на сьогодні вважається праця «Смисли соціального життя» (Alexander, 2003a). Із 2007 року видавництво «SAGE» почало випускати часопис «Cultural Sociology» за підтримки соціологічної асоціації Великої Британії. Передбачається, що часопис стане простором для дискусій, обміну думками науковців, які займаються соціологічними дослідженнями культури з різних теоретичних і методологічних позицій та у різноманітні національних контекстів. Таким чином, різні аналітичні традиції культуральної соціології й соціології культури мають збагачуватися.

Сучасну американську культуральну соціологію трактують як продукт взаємовпливу власних теоретичних традицій цієї дисципліни і європейських напрямів. У 1960–1970-ті роки, коли парсонсівський нормативний аналіз вичерпав себе, в Європі динамічно розвиваються структуралістські й постструктуралістські підходи. Такі науковці, як К.Леві-Строс, М.Фуко, Ж.Лакан, М.Дуглас, Ж.Бодріяр, Ф.Ліотар, П.Бурдьє, наголошували на ролі дискурсів і міфів, символів і знаків, кодів, ритуалів, вірувань у соціальному житті. Американських соціологів ідеї європейських теоретиків приваблювали не стільки методологічною обґрунтованістю або змістовним рішенням емпіричних проблем, скільки креативністю мислення та інструментів, розроблених для нового динамічного стилю аналізу культури (Smith (ed.), 1998: 4). За часів панування структурного функціоналізму 1950–1960-х років у культурному аналізі використовували обмежений набір понять – «норми», «цінності», «вірування» тощо. Імпонувала їхня придатність для операціоналізації в репрезентативних опитуваннях, але результати часто виявлялися надто загальними, аісторичними й апроцесуальними. Про розкриття структури та смислів культурних систем під кутом зору герменевтичних підходів теж не доводилося говорити.

*Відмінності культуральної соціології
і європейської традиції культурних досліджень*

Моделі культури, що розвивалися в рамках європейського структуралізму та постструктуралізму, були інноваційними для американської соціології за часів «культурного повороту». До того ж, вони не викликали негативних асоціацій з огляду на функціональний підхід. Адаптація європейських ідей на американському ґрунті спричинилася до виникнення культуральної соціології зі своїми характерними рисами. Багато в чому це пояснюється організацією і культурним етосом американської соціології, які відрізняють її від європейської континентальної традиції «високої теорії» (Ю.Габермас, М.Фуко, К.Леві-Строс), а також від британських культурних студій (С.Голл, Дж.Фіске, Л. Гросберг).

Ці три напрями, на думку Ф.Сміта, є зовсім різними (Smith (ed.), 1998: 7–9). По-перше, відмінність полягає у дисциплінарній належності: європейські науковці часто працюють у міждисциплінарному полі, публікують тексти для досить широкої аудиторії, досягаючи статусу авторитетних інтелектуалів, для частки з них характерною є активна політична заангажованість, проведення аналізу з погляду наявних соціальних нерівностей, домінації та влади й пов'язані з расою, класом, ґендером. Американська культуральна соціологія набагато тісніше пов'язана з предметною проблематикою, соціологічною традицією; зв'язки з іншими дисциплінами розвинені слабше. Актуальними є веберіанські і дюркгейміанські ідеї щодо релігії, символізму, ритуалів, соціальної структури, солідарності, харизми, що підтверджує дотримання дисциплінарних рамок. Орієнтирами часто є канонічні тексти, зокрема, К.Гірца (про бої півнів), Е.Шилза (про харизму), Р.Белла (про громадянську релігію). Рівень заангажованості в політичні проблеми, соціальні рухи набагато нижчий.

По-друге, ці відмінності щодо дотримання дисциплінарних рамок/ міждисциплінарності втілені у формах самоідентифікації: назва «культуральний соціолог» є звичною для американського контексту, тоді як у континентальній Європі це поняття практично не використовують. Прихильники британських культурних студій говорять, що вони займаються «культурними студіями», а не культуральною соціологією. Важливим є й інституціональне підґрунтя: впливовими є Американська соціологічна асоціація та утворена в 1987 році секція культуральної соціології як окремий напрям. Велике значення мають соціальні мережі науковців цього поля; розвитку і підтриманню цих мереж сприяють конференції, бюлетні, дискусійні групи.

Інша відмінність американської культуральної соціології – це надання переваги емпірично уґрунтованим дослідженням середнього рівня. В європейській традиції «високої теорії» переважає концептуалізація впливу культури в абстрактних і загальних поняттях. В американській культуральній соціології та британських культурних студіях більше уваги приділяють тому, як культура «працює» в окремих специфічних сферах. Це пояснюється домінуванням англо-американської емпірицистської традиції у формуванні академічної системи у Великій Британії та США на відміну від більш філософського, літературного і дискурсивного стилю в європейській традиції. Зрештою, в американській традиції емпіричні дослідження є впливовішими і популярнішими, ніж теоретичні трактати.

«СИЛЬНА ПРОГРАМА» КУЛЬТУРАЛЬНОЇ СОЦІОЛОГІЇ: ОСНОВНІ ПРИНЦИПИ

Александр спеціальну увагу зосереджує на методології культурального аналізу. Підхід культуральної соціології він називає «сильна програма», протиставляючи її «слабкій програмі» традиційної соціології культури.

Перший розділ праці «Смисли соціального життя», написаний разом із Ф.Смітом, присвячено висвітленню засад цієї програми. Саме поняття «сильна програма» відсилає до когнітивної соціології науки (Д.Блур, Б.Латур, С.Вулгар), згідно з якою методи соціологічного аналізу науки не відрізняються від дослідницьких підходів до таких феноменів культури, як міф, релігія, мораль. Наукові ідеї є культурними і лінгвістичними конвенціями, наука – різновидом мовної гри, що відображає колективні моделі діяльності з конструювання смислів. «Соціологія в своєму продукуванні і устремлінні до істини – це перформанс, що складається з мовних актів – символічних і конотативних тією мірою, якою вони є констатуючими і денотативними» (Александр, Рид, 2011: 9). «Сильна програма» соціології науки наголошує радикальну необхідність відокремлення когнітивного змісту від природної, «об’єктивної» детермінації, детального аналізу процесів конструювання наукових пояснень. Александр вважає, що ці ідеї можна застосувати для розвитку культуральної соціології, й підкреслює, що «сильна програма» (радикальний культуралізм) означає фокусування досліджень на процесах соціального конструювання смислів/символічних процесах та їх «соціологізації».

Пропонується переглянути соціологічне *розуміння смислу в зіставленні із соціальною дією*, продовжити розроблення цих категорій для соціальних досліджень загалом (Alexander, 2007). Можливість і необхідність створення культуральної соціології ґрунтуються на тезі, що «кожна дія, незалежно від того, наскільки інструментальною, рефлексивною чи вчиненою під тиском вона є стосовно зовнішнього середовища, є вбудованою певною мірою у перспективу афектів і смислів» (Alexander, Smith, 2003: 12). Останні утворюють внутрішнє середовище дії, яке формується культурою – символічними структурами щодо сакрального (добро) і профанного (зло), наративною телеологією, створюючи хронологічні уявлення й визначаючи драматичний сенс життя (Alexander, Smith, 2003: 15).

Це внутрішнє середовище, ідеальний ресурс дії, частково обумовлює, частково обмежує її, забезпечуючи і відтворення рутинного, і інновацію, тим самим і репродукуючи, і трансформуючи соціальну структуру. Осмислити, рефлексувати вплив цього внутрішнього середовища на дію в цілому актор не може сповна.

Соціальні інститути так само мають ідеальну основу, що фундаментально зумовлює їхні цілі та організацію. Отже, в традиційному підході культуру розглядають як залежну, слабку, амбівалентну змінну, «об'єкт» впливу, тоді як для культуральної соціології вона є «незалежною змінною», яка має відносну автономію у формуванні дій та інститутів. Постулюється чітке аналітичне розрізнення культури від соціальної структури, тобто культурна автономія.

ПРОТИСТАВЛЕННЯ КУЛЬТУРАЛЬНОЇ СОЦІОЛОГІЇ І СОЦІОЛОГІЇ КУЛЬТУРИ: ОСНОВНІ ПОЗИЦІЇ

Подібність соціології культури і культуральної соціології – однаковий термінологічний апарат (цінності, символи, дискурси тощо), акцентування важливої ролі культури в житті суспільства та необхідності її вивчення, врахування «культурного повороту» як ключового моменту сучасної соціальної теорії – є, попри те, на думку Александера, вдаваною. Глибший аналіз показує принципові відмінності. Перша, як вже зазначалося, – це акцентування в рамках культуральної соціології *відносної автономії культури від соціальної структури*, і, навпаки, залежний, «м'який» її статус у традиційній соціології культури, який виходить із зумовленості культурних структур (ідеологій, надбудови) більш «реальними», об'єктивними чинниками. Александер пише про це вже у вступі до збірки «Культура і суспільство: сучасні дебати» (1990), намагаючись знайти спосіб відійти від структурного аналізу, від причинності в її традиційному

розумінні, «зайти з іншого боку», з боку культури, її внутрішніх структур смислів. Як пояснював в інтерв'ю Александер, поняття «відносної автономії» культури пов'язане з впливом марксизму. Вже у «Теоретичній логіці» він посилається на працю Енгельса «Лист Блоху», де висловлено ідею відносної автономії надбудови щодо економічного базису (Cordero, Carballo, Ossandon, 2008).

Друга відмінність має методологічний характер і стосується *герменевтичної реконструкції соціальних текстів* (В.Дільтей), *використання «насиченого опису»* (К.Гірц). Для «слабких програм» є характерним пов'язувати смисли із соціальною структурою, зводити дослідження до опису реіфікованих цінностей, норм, ідеологій тощо. Сильна програма постулює необхідність реконструкції, своєрідного картографування культурних структур як соціальних текстів. Коди, наративи, символи створюють текстуальну мережу соціальних смислів. Для аналізу цього окремого аспекту соціального життя необхідне своєрідне «взяття у дужки» більш широких несимволічних відносин (за аналогією з феноменологічною редукцією Гусерля). Можна широко залучати ресурси літературознавчих, мистецтвознавчих досліджень, які розвиваються з часів «Риторики» Аристотеля і до наших днів: аналіз наративу, аналіз жанру, дискурс-аналіз, семіотичний аналіз тощо. Александер пропонує концепт «спіралі означення» (*spiral of signification*), підкреслюючи конструйованість символічних репрезентацій і мінливість культурних смислів (Alexander, 2003a: 93).

Операції аналітичного вирізнення об'єктів культури та їх герменевтична реконструкція дають змогу перейти до наступного етапу – аналізу взаємовідносин культури з іншими соціальними силами в конкретних реаліях. Третя відмінність сильної програми – постулювання *можливості встановлення причинних залежностей* відповідно до критеріїв соціальних наук, визначення конкретних механізмів, на підставі яких «працює» культура.

МІСЦЕ СМИСЛОВИХ КОМПОНЕНТ У КЛАСИЧНИХ І НЕОКЛАСИЧНИХ КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯХ

Для глибшого окреслення сутності сильної програми культуральної соціології Александер і Сміт вдаються до історичного екскурсу щодо місця культури в соціальній теорії та аналізу слабкостей у провідних напрямках її дослідження. У класичний період елементи сильної програми можна знайти у працях Вебера, котрий вважав, зокрема, що прагнення до спасіння є культурною універсалиєю, тобто акцентував значущість смислів у динаміці світових цивілізацій. У соціології пізнього Дюркгейма йдеться про те, що вирішальну роль у соціальній інтеграції навіть модерного суспільства відіграють ідеали й вірування, духовно-символічна компонента. У працях молодого Маркса стверджується важливість об'єднання людей на основі не лише матеріальних, але й моральних, ідеологічних чинників. Але у більшості класичних концептуалізацій модерну наголошувано, що капіталізм, індустріалізація, секуляризація, раціоналізація породжують у суспільстві аномію та егоїзм, розрізнених, відчужених індивідів, елімінують упорядковану ієрархію священного і профанного, характерну для традиційного суспільства. Своєрідні спроби створити ширші смислові рамки, ресакралізувати сферу сенсів можна вбачати в ідеологічних системах комуністичних і фашистських суспільств.

У неокласичній соціології функціоналістська теорія Парсонса підкреслює важливість цінностей, центральність їхнього впливу на дію та соціальні інститути для нормального існування і розвитку суспільства. Але Парсонс не пояснює природи цінності самої по собі, а також зводить аналіз лише до ролі цінностей, а не символічних систем як таких (Alexander, Smith, 2003: 16). У його концепції інтерпретація обмежується лише інституціоналізованими смислами, увага спрямована на те, яким

чином культура стає частиною реальних структур соціальних систем. Цінності є засобом обговорення центральних інституційних проблем (рівність – нерівність, повага до влади – критична поведінка тощо). Актор робить вибір у межах реальних альтернатив, актуалізуючи ціннісно-нормативні стандарти. Коли стандарт стає специфічною особливістю ролі актора, він інституціоналізується. Отже, у функціональному аналізі сутність культурної системи та її внутрішні процеси випадають з поля зору внаслідок фокусування на інституціоналізації культурних патернів через соціалізацію, матеріальні винагороди, підвищення статусу тощо. Дослідження смислів у рамках ціннісного підходу значною мірою залежать від поняттєвого апарату, розробленого суто для соціального аналізу. Працям Парсонса бракує герменевтичного заглиблення в соціальні тексти, і зостаються непроясненими символічні феномени (наприклад, ритуали, сакралізація, забруднення, метафора, міф, нарратив, код). За функціоналістською логікою культурні форми настільки пов'язані із соціальними функціями та інституційною динамікою, що губиться можливість автономного існування культури в емпіричному світі, відбувається відмежування соціальних наук від методів гуманітарних наук (Александр, 2007: 20).

Як уже згадувалося, у 1960-ті роки привабливість функціонального аналізу для американської соціології було вичерпано. У європейській соціології в цей період розвиваються підходи, за яких велику увагу приділяють інтерпретаціям соціальних текстів та аналізу дискурсивного характеру людської діяльності (К.Леві-Строс, Р.Барт, М.Фуко). На думку авторів, із сучасного погляду «сильної програми», такі підходи залишилися занадто абстрактними; вони, як правило, не можуть визначити причинну динаміку. У своїх вадах вони схожі на Парсонсовий функціоналізм. Проте вони створили теоретичний фундамент, надали герменевтичні ресурси для усвідомлення важливості автономії культури і розроблення «сильної програми».

СУЧАСНІ ДОСЛІДЖЕННЯ КУЛЬТУРИ У ПОРІВНЯННІ ІЗ ЗАСАДАМИ «СИЛЬНОЇ ПРОГРАМИ»

Аналізуючи «слабкі» програми в сучасній культурній теорії, Александер і Сміт спиняються на декількох підходах. Перший – *підхід Центру сучасних культурних досліджень* (Бірмінгемська школа). Інноваційність дослідників полягала у вдалому синтезі ідей текстуального аналізу соціокультурного життя з неомарксистськими ідеями А.Грамші щодо культурної гегемонії. Культуру тут трактують як складник процесу класового панування у стратифікованих суспільствах. Поняття «класова свідомість», хоча й дістає визначення через культурні смисли, розміщують у рамках соціальної системи (див. дет.: *Щербина, 2010: 29*). Добровільне прийняття панівних ідей сприяє інтеграції суспільства. Таким чином, отримуємо теорію інституціоналізованої культури в її марксистській формі. За висновком Александера, дослідники цієї школи дуже близько підійшли до «сильної програми» у спробах реконструкції соціальних текстів і смислів, але водночас недооцінювали роль автономії культури.

Другим підходом, розглядуваним у межах критики слабких програм у соціології культури, є *концепція П.Бурдьє*. Порівняно із Бірмінгемською школою з притаманною їй відсутністю дотримання чіткої процедури соціологічного дослідження підхід Бурдьє є більш привабливим у зв'язку з широким використанням емпіричних даних кількісного і якісного характеру. Такі праці, як опис кабільського будинку чи французького селянського танцю, свідчать про вміння декодування культурних текстів, створення «насичених описів». Незважаючи на ці переваги, доробок Бурдьє також характеризується як слабка програма в рамках соціології культури. «Культура, працюючи через габітус, діє радше як залежна, ніж незалежна змінна. Це коробка передач, а не двигун. Коли

мовиться про те, як саме відбувається процес репродукції, Бурдьє висловлюється нечітко. Габітус виробляє відчуття стилю, зручності та смаку. Щоб знати, наскільки ці впливи стратифікації є чимось більшим, потрібне детальне вивчення конкретних соціальних умов, в яких приймаються рішення і забезпечується соціальна репродукція», – пишуть Александер і Сміт (*Alexander, Smith, 2003: 18*). Вони критикують також розуміння взаємозв'язків культури і влади з боку Бурдьє, яке не задовольняє вимоги «сильної програми». Ідеї про те, що культурні ресурси відіграють допоміжну роль для конкуренції соціальних груп у різних царинах, що домінантні групи намагаються мати свої культурні коди, які мали б сприймати як легітимні, на думку авторів, дуже нагадують підхід Веблена до культури як до стратегічного ресурсу для індивідів, як зовнішньої умови дії. Водночас бачення культури як тексту, що в іманентний спосіб формує світ, відсутнє у підході Бурдьє.

Третій підхід, що вирізняється як «слабка програма» – це *праці Мішеля Фуко і пов'язані з ними постмодерністські й постструктуралістські теорії*. Александер і Сміт наголошують, що, незважаючи на яскравість і привабливість цих підходів, вони пронизані суперечностями. Ідеї Фуко, висловлені в роботах «Археологія знання» і «Слова і речі», забезпечують важливе підґрунтя для «сильної програми», пояснюючи, що дискурси діють у довільний спосіб, класифікуючи світ і створюючи формації знань. Емпіричне застосування з боку Фуко цієї теорії викликає повагу за використання великого масиву історичних даних із наближенням до реконструкції соціального тексту. Проте проблематичним, з погляду Александера, є генеалогічний метод Фуко, його наполягання на тому, що влада і знання сплавлені воедино як влада/знання. Результатом є редукціоністська лінія аргументації, подібна до функціоналізму, коли дискурси є гомологічними інститутам, потокам влади і технологій (*Alexander, Smith, 2003: p. 19*). Тісний зв'язок дискурсу

із соціальною структурою не залишає місця для розуміння того, як автономна культурна сфера заважає або сприяє акторам в оцінках, критиці, наданні трансцендентних цілей, що структурують соціальне життя.

Ще один різновид «слабкої програми» становить *напрям «виробництва і реценції культури»* в американській соціології культури (П.Блау, Р.Петерсон). До його переваг можна віднести увагу до методичних питань, опору на емпіричні дані, відсутність теоретичної бравади, наполегливий пошук причинно-наслідкових зв'язків між культурою і соціальною структурою. Головною вадою є спрощення. Виробництво культурної продукції пояснюється інтересами авторів, еліт, інститутів. Отже, в центрі уваги перебувають питання влади, престижу, прагнення до отримання прибутку або ідеологічного контролю. Сприйняття культурних продуктів є детермінованим соціальним статусом (класова належність, раса, ґендер тощо). Мета аналізу – не стільки пояснити вплив смислів на соціальне життя та формування ідентичностей, скільки відшукати соціальні обмеження для формування потенційних смислів. Самі смисли залишаються нерозкритими, своєрідною «чорною скринькою», а фокус перенесено на умови культурного виробництва і сприйняття.

КОНЦЕПТУАЛЬНЕ ПІДҐРУНТЯ «СИЛЬНОЇ ПРОГРАМИ»

Спеціальної уваги заслуговує аналіз джерел і ключових фігур у царині формування «сильної програми» культуральної соціології. Авторитетним класиком у розвитку «сильної програми» є, зокрема, *Вільгельм Дільтей*. «Гуманітарні науки» – це звичний переклад «*Geisteswissenschaften*» (науки про дух) Дільтея. Він називав свою філософську позицію герменевтикою, підкреслюючи значущість витлумачення порівняно із спостереженням фактів. Інтерпретація посідає центральне місце в гуманітарних науках, бо внутрішнє життя є вирішальним чинником

соціальної дії та колективної суб'єктивності. Дільтей вважав, що перебільшена концентрація на зовнішній, видимій оболонці людської дії порівняно із внутрішнім невидимим духом, а також впровадження таких понять, як об'єктивні сили та причини, є помилковими для гуманітарних наук. Натомість їх метою є створення генералізованих моделей. Александер вважає, що ці глибоко оригінальні й суперечливі положення Дільтея ніколи систематично не сприймали в сучасних соціальних науках. Замість цього між ними і гуманітарними науками зростала прірва.

Однією із ключових постатей для сучасного формування «сильної програми» є *Кліфорд Гірц*. Саме його можна вважати впливовим соціальним мислителем повоєнного періоду, який не лише будував міст через цю прірву, а й руйнував підвалини її існування, перебираючи на себе завдання Дільтея. Гірц наполегливо стверджував гуманітарну природу соціальних наук та її інтерпретативний характер, виступаючи не лише проти вкорінених дисциплінарних інтересів, але й проти позиції таких міждисциплінарних мислителів, як його вчитель, Талкот Парсонс, котрий є «невиліковним теоретиком». Результатом праці Гірца є переконлива концепція культури як тканини, мережі смислів, що визначають дії. Культура в його розумінні є складним і багатим текстом, який «м'яко» впливає на соціальне життя (Гірц, 2004; Гірц, 2010). Герменевтична адекватність аналітики Гірца, його розуміння автономії культури багато значать для формування «сильної програми», кристалізації її засадових теоретико-методологічних елементів. «Насичений опис» Гірца є потужною реконструкцією емпіричного світу, а не просто деталізованим спостереженням. Як зазначає Александер, локальні знання укорінені у більш всеосяжних структурах значень (Alexander, 2008: 159).

Треба сказати, що разом з тим Александер висловлює певні сумніви щодо можливостей «насиченого опису». Яким саме чином, через які механізми відбувається

вплив мережі смислів на соціальну дію, зостається, на його думку, непроясненим і культура набуває ознак трансцендентності (Alexander, Smith, 2003: 22). Отже, вадою концепції Гірца є невідповідність третьому критерію «сильної програми» – встановленню каузальних зв'язків. Гірц наголошував, що саме деталізований опис локального здатен замінити теорію, суспільства треба прочитувати як тексти; вони містять у собі власні пояснення. На його думку, метою стає накопичення деталей та розроблення моделі культурного тексту, локалізованого в конкретних умовах. Александер закликає *не зупинятися на герменевтиці партикулярного, а розвивати герменевтику універсального*. Яким чином це можна зробити?

Рух у напрямі побудови більш загальної теорії може забезпечити використання структуралістських підходів, а також пропонуваній у рамках «сильної програми» підхід «структурної герменевтики». В цьому плані особливо важливими для Александера є дві постаті: Еміль Дюркгейм і Фердинанд де Сосюр. Александер говорить про значну і не випадкову подібність між ідеями Дюркгейма і де Сосюра (Alexander, Smith, 2003: 24). Останній був присутній на лекції Дюркгейма у Сорбонні, про що пише Александер у вступі до праці «Соціологія Дюркгейма: культурні дослідження» (1988), припускаючи, що ідеї де Сосюра фактично мають дюркгейміанське коріння. Йдеться про інтерес обох науковців до побудови структуралістської теорії культури, ґрунтованої на баченні культурних утворень як символічних систем, елементами/полюсами яких є структуровані зв'язки між символами та сукупності практик. У випадку Дюркгейма маємо символічні класифікації й ритуальні практики, тоді як у випадку де Сосюра, – мову (langue) і мовлення (parole). У працях Дюркгейма та його учнів першого десятиліття ХХ століття знаходимо розуміння культури як системи класифікацій, що складається з бінарних опозицій (таких,

як сакральне – профанне). У той самий період де Сосюр розробляє структурну лінгвістику, стверджуючи, що смисли генеруються з відносин – подібностей і відмінностей – установлених між словами, між знаками лінгвістичної системи. Кілька десятиліть по тому ці лінгвістичні та соціологічні підходи до класифікації продовжив Леві-Строс у новаторському дослідженні міфу, спорідненості та тотемізму. Іншим значущим джерелом натхнення для структурної герменевтики в рамках «сильної програми» є праці представників культурної/символічної антропології – Мері Дуглас, Віктора Тьорнера, Маршала Салінса, в яких ідеї семіотики, структуралізму розвинуто в нових напрямках. Відіграли свою роль також постмодернізм і постструктуралізм.

Цей синтез є важливим засобом для розуміння автономії культури. З огляду на те, що значення/смисли є довільними та створюються в рамках системи знаків, вони мають певну автономію від соціальної детермінації. Наголос на складності внутрішньої структури культурних систем у семіотиці не дає змоги редукувати символічні коди до цінностей чи ідеологій, а останні, своєю чергою, – до механістичних компонентів соціальних систем. Культура стає структурою настільки ж об'єктивною, як і будь-який матеріальний соціальний факт. Разом із тим Александер застерігає й від однобічності семіотичного аналізу, коли культурні структури починають розглядати як детермінанти соціальних моделей (Александер, 2007: 26).

Важливим напрямом сучасних досліджень у культуральній соціології є спроби узгодити дві аксіоми сильної програми – текстуальність соціального життя і автономію культурних форм – із третьою вимогою, а саме з ідентифікацією конкретних механізмів, на підставі яких культура «працює». У пошуку відповідей щодо механізмів дії культури допомагає американська традиція прагматизму й емпіричних досліджень. Європейська традиція відрізняється відносно трактування культури і причин-

ності. Мислення в поняттях змінних не є настільки популярним, більшу увагу приділяють взаємопов'язаності культурного, матеріального і соціального, ніж їх аналітичному розрізненню. Цей інший стиль дискурсу пояснює фрустрацію, яку часто відчують американські науковці та студенти, читаючи праці європейців, на кшталт Фуко, Леві-Строса, коли окремі «змінні» і лінії причин і наслідків часто неможливо ідентифікувати (*Smith (ed.)*, 1998: 9). Цей тип письма характерний і для таких мислителів, як Маркс, Дюркгейм і Вебер.

Натомість американський прагматизм породжує такий різновид дискурсу, де поціновується ясність, де вважають, що складні мовні ігри можна звести до простих констатацій, де стверджують, що актори мають відігравати певну роль у втіленні культурних структур у конкретні дії та інститути. Александер знову-таки підкреслює, що в його розумінні культурні структури не детермінують, а радше «інформують» соціальні дії поряд з іншими рівнями структурування і непередбачених/контингентних обставин. Саме в цьому сенсі важливим є синтез структуралізму із прагматизмом.

Окрему увагу звернено й на активне використання представниками культуральної соціології можливостей теорій наративу і жанру, зацікавленість якими характерна для сучасної філософії, історії, літературознавства (П.Рікер, Н.Фрай, П.Брукс, Ф.Джеймсон, Г.Уайт та ін.). Текстуальне тлумачення соціальних явищ, використання герменевтичних і семіотичних підходів, можливості розроблення формальних моделей для порівняльного та історичного аналізу є дуже привабливими. Наприклад, такі жанри, як мелодрама, трагедія чи комедія, можна розуміти як «типи», «програвання» котрих зумовлює особливі наслідки в соціальному житті. Політичні події, представлені як трагедія або як п'єса моралі, сприймаються по-різному і викликають різні емоційні реакції в соціумі (згадаймо різні теледискурси тих самих подій за часів «помаранчевої революції»).

ДИСКУСІЙНІ ПИТАННЯ ПРОЕКТУ КУЛЬТУРАЛЬНОЇ СОЦІОЛОГІЇ

Треба підкреслити, що проект культуральної соціології активно розвивається на сьогодні і цей розвиток супроводжують постійні обговорення в колі колег Александера і зацікавлених цією проблематикою дослідників різних країн. Такі обговорення, звісно, є корисними і допомагають прояснити основні позиції, ключові проблеми підходу.

Так, деякі критики вважають підкреслення важливості сфери культури, символічних структур в соціальному житті перебільшенням і ухилом в ідеалізм (*McLennan, 2005*). На це Александер відповідає, що його важко звинуватити в недооцінюванні матеріального: він постійно цікавився теоріями диференціації та де-диференціації (Дюркгейм, Парсонс, Луман), які дають аналітичний доступ до об'єктивних аспектів соціальності. Разом із тим він і критикував ці підходи за їх ухил до телеології та абстрактності, за акцентування «системності» і недооцінку емерджентних інтересів (ідеальних і матеріальних) соціальних груп (*Alexander, 2005b*). На його думку, необхідно концептуалізувати процеси диференціації та де-диференціації як результат контингентно пов'язаних інституційних структур і ситуативних групових інтересів. Отже, ця критика ідеалістичних основ теорій диференціації ясно показує позицію культуральної соціології в цьому питанні. На емпіричному рівні зацікавленість «реалістичними» (а не «ідеалістичними») проблемами представлена у дослідженнях таких проблем, як соціальні конфлікти, суперечності, домінування тощо. Ці емпіричні розвідки показують, що умови, які діють зовні, поза власними культурними конструкціями акторів, здатні створювати нездоланні бар'єри для реалізації певних ідей. Проте претензії «реалізму» щодо існування гомологічного зв'язку між ментальними репрезентаціями і зовнішніми структурами є необґрунтованими.

Значущість культурного виміру Александер доводить не лише на рівні інституційного аналізу, але й на мета-теоретичному рівні, розглядаючи реалізацію соціальної дії на перетині внутрішнього середовища (особистість та культура) та зовнішнього матеріального середовища (економіка, політика тощо). Цей концепт багатовимірності побудовано на перепрочитанні Дюркгейма, Дільтея і Парсонса (частково) з критикою за їх ухили в ідеалізм, та Маркса і Вебера (частково) за їх ухили в матеріалізм (Alexander, 2005b). Метатеоретичні зусилля направлено, таким чином, на відхід від дихотомій, властивих класичній і сучасній соціології, зокрема, за рахунок інкорпорації культури як автономної сфери до соціальної теорії.

Інша проблема, яка примушує замислитися після прочитання праць Александера та його колег – *суперечливість методологічних засад*. Шлях поєднання структурного аналізу з інтерпретативними підходами досить складний. Саме поняття «структурна герменевтика» може викликати здивування, бо поєднує підходи, які традиційно вважаються протилежними – структурний та розуміючий/герменевтичний, на що й вказують деякі критики (Alexander, 2005a). Ці проблеми – сходження від одиничних фактів спостережень до теоретичних узагальнень, ідіографічний vs. номотетичний аналіз – дискутуються дуже давно у колі прихильників і противників якісних підходів.

Сам Александер у своїх відповідях на критичні зауваження формулює декілька таких дихотомій, важливість врахування яких він усвідомлює і прояснює таким чином теоретико-методологічні засади пропонованого підходу. Перша з них – це «універсальне–партикулярне», яка виявляється на методологічному рівні у відмінності дослідницьких підходів. Унікальність одиничного випадку потребує його монографічного, насиченого, герменевтичного опису, тоді як рівень виявлення універсалій передбачає теоретичні генералізації. Можливість такого синтетичного бачення, переходу від унікального до за-

гального доводять талановиті дослідники (К.Гірц, наприклад), тоді як більшість кейс-стаді дійсно застаються фіксацією особливостей окремих розрізнених випадків. Александер наголошує на необхідності такого аналізу, який давав би можливість побудувати *відносно універсальну матрицю понять*, а не зупинятися на серії кейс-стаді. На його думку, теоретична валідність такого аналізу полягає у тому, що з його релевантністю погоджуються інші науковці, спеціалісти в цій проблематиці. Александер вважає, що і його емпіричні розвідки треба оцінювати за цим критерієм (Alexander, 2005a).

Власне, він вимушений для обстоювання своєї позиції йти тим же шляхом використання постпозитивістської термінології (обґрунтованість, науковість, достовірність), що й інші прихильники якісних підходів: «Я виступаю проти розуміння інтерпретативної реконструкції як релятивістської, ідіографічної, ідеалістичної чи ненаукової» (Alexander, 2005a). Автори якісної технології аналізу даних (grounded theory) А.Штраус і Б.Глейзер у 1960-і роки теж мали доводити «науковість» свого підходу, тобто відповідність якісних інтерпретацій тим канонам, які утвердилися стосовно об'єктивістських, кількісних досліджень в соціології. Якщо й досі ця проблема застається невирішеною, то, мабуть, її лише силою переконання не подолати, хоча зусилля в цьому напрямі є корисними в будь-якому випадку.

Александер звертає увагу й на такий важливий момент: досвід самого дослідника не є повністю унікальним та ідіографічним, його інтерпретативні зусилля спираються на теоретичні традиції, тобто на узагальнення колективного наукового досвіду, які тяжіють до універсальності, апартикулярності. Ці узагальнення не є уніфікованими, вони можуть бути внутрішньо суперечливими, спиратися на ту чи іншу наукову традицію. Таким чином, доводить Александер, протиріччя між універсальним та партикулярним є властивим будь-якій інтерпретації, не важливо, усвідомлює це науковець чи ні.

Опис чи пояснення? Наступний закид, який звичайно отримують інтерпретативні реконструкції з боку представників «об'єктивних», «реалістських» підходів, – яким чином оцінити їх цінність, як довести, що це дійсно пояснення, а не просто опис. Якщо культуральна соціологія не пропонує пропозиціональних стверджень, то цей аналіз не можна ні спростувати, ні підтвердити (McLennan, 2005: 6). У відповідь на це звинувачення Александер вказує, що структурна герменевтика не є описом, вона продукує реконструкції соціальних смислів, соціальної дії та соціальної структури. «Ми пропонуємо альтернативу бравим одиноким соціологам, що «спостерігають» і «проводять тести», мають справу з оголеною емпіричною чи онтологічною реальністю глибоких структур, що тиснуть. Емпіричне вивчення суспільства означає комплексне двійчасте читання. Соціальні актори «читають» реальність, рухаючись прагматично у своїх смислових системах; ми «читаємо їх» і, у намаганні проникнути в їхні власні уклади, використовуємо свої смисли. Якщо це вдається, то ми отримуємо начала соціологічного пояснення (Александер, Рид, 2011: 12).

Ці пояснюючі реконструкції передбачають можливості обґрунтованої критики і застосування теоретичних та емпіричних стандартів оцінювання. Інтерпретації є основаними на сильних теоретичних засадах щодо природи та взаємопов'язаності символічних форм та зв'язків цих форм із соціальним життям. Культуральна соціологія ставить за мету ідентифікацію індивідуальних та колективних акторів як агентів, ураховує роль соціальних ієрархій та інститутів і вказує на соціальні причини. Можливо, ці наукові пояснення перебувають під впливом смислових структур нашого історичного часу, але навряд чи можливо вийти з-під їхнього впливу (Alexander, 2005b).

Цього питання торкається й М.Емірбаєр, вказуючи, що Александер розглядає причинність як зв'язок культурних форм з акторами та інститутами, але не завжди показує конкретні і ясно окреслені причинні механізми,

які можна використовувати в подальшому. Виключеннями є два його есе: про Уотергейт (1988), де він презентує набір таких механізмів (сакралізація, забруднення і очищення), і есе про соціальне конструювання морального універсалізму (2001), де обговорюються такі каузальні процеси, як символічне розширення та емоційна ідентифікація; кодування, зважування і нарація; метонімічна та аналогічна асоціації (*Emirbayer, 2004:11*).

Інший дискусійний аспект побудов у руслі структурної герменевтики – *синхронія vs. діахронія аналізу*. Слідуючи засадами структуралістських підходів, культуральна соціологія може перебирати на себе їх вади, тобто зосереджуватися на синхронії та стабільності культурних структур. Тим не менше Александер відкидає такі звинувачення і вважає, що його завдання якраз і полягає в тому, щоб синтезувати підходи до аналізу соціальних смислів, поєднати переваги структуралізму, семіотики та герменевтики з історичністю, із врахуванням темпоральності і контекстуальності соціального життя. Він охарактеризовує свій підхід як порівняльний та історично контекстуалізований насичений опис (*Alexander, 2005a*). Попередником вказується Маршал Салінс (*Marshall Sahlins*), котрий у своїх роботах багато уваги приділяв динаміці історичних процесів, ритміці соціального та культурній обумовленості цих ритмів. Не треба забувати й про наголошення Александером на принципі контингентності соціальної дії (на теоретичному рівні) та можливості впровадження елементів історичної контингентності до емпіричного аналізу.

Певним спасінням від вади синхронії є використання наративного аналізу, трактування наративу як цілісної концептуальної одиниці. Александер вказує, що сильна програма фокусується на суперечливих соціальних наративах, які рухаються в часі і просторі. Наративи є засобами, що допомагають набувати темпоральної форми культурним конструктам. Класичний приклад – лінійний та апокаліптичний наратив спасіння М.Вебера

(Alexander, 2005a: 10). Серед емпіричних праць Александера, оснований на нарративному аналізі, можна назвати, зокрема, розкриття теми Голокосту (аналіз таких форм, як нарратив «прогресу» і нарратив «смерті»), особливості аргументації інтелектуалів (Alexander, 2004; Alexander, 2003b). Нарративна теорія, таким чином, слугує сполучною ланкою між «насиченим описом» Гірца і рухом у напрямі побудови загальної культурної теорії.

Наративи репрезентують небінарний тип структурної логіки. Разом із тим культуральні соціологи широко використовують *принцип бінаризму*, характерний для структурного аналізу. Протиставлення на кшталт «сакральне – профанне» пронизує емпіричні розвідки Александера (Александр, 2001). Він пояснює, що спирається не стільки на класичний структуралізм, скільки на загальнотеоретичні знання щодо реляційної організації одиниць мови й одиниць культури у відносинах відмінності та подібності. Розуміння реляційної конструйованості смислів є поширеним у культурній теорії, лінгвістиці. Багато мислителів, від М.Вебера (з його розрізненням на «цей світ – потойбічний світ») до К.Леві-Стросса, Р.Барта, М.Дуглас, К.Бьорка, широко використовували бінарні протиставлення. Александер підкреслює, що для нього є важливим і такий момент, як навантаженість бінарних кодів моральними й афективними властивостями, які метафорично і частково емпірично можуть бути описані в поняттях сакрального та профанного (Alexander, 2005a). Тут наголошується на використанні ідей пізнього Дюркгейма, пов'язуванні його аналізу примітивних релігій і впливу сакрального на сучасну людину. Таким чином, бінарні опозиції, скеровані на відрізнєння сакрального від профанного, трактуються як впливовий механізм структурування культурних смислів (див. дет.: Куракин, 2011).

Власне, ці поняття є важливими й в іншому проекті Александера і його колег – культурній прагматиці.

КУЛЬТУРНА ПРАГМАТИКА ЯК ЕЛЕМЕНТ КУЛЬТУРАЛЬНОЇ СОЦІОЛОГІЇ

Концепція культуральної соціології набула подальшого розвитку у праці «Соціальний перформанс: символічна дія, культурна прагматика і ритуал» (*Alexander, Giesen, Mast, 2006*). Основні ідеї цього підходу викладено у вступі під назвою «Символічна дія в теорії та практиці: культурна прагматика символічної дії» (*Alexander, Mast, 2006*), першому розділі «Культурна прагматика: соціальний перформанс між ритуалом та стратегією» (*Alexander, 2006*) та есе щодо перспективи Дюркгейма у перформативному повороті в суспільних науках, яке завершує цю книгу (*Giesen, 2006*). Більшість інших розділів є тематичними дослідженнями певних соціальних явищ через призму соціального перформансу.

Автори вступу підкреслюють, що за аналогією з відомою ідеєю нерозривності теорії і практики в соціальному житті культурна прагматика має поєднувати культуру і практику, тобто вимір соціальної дії і вимір культурних структур з їх символічністю і текстуальністю. Без цього синтезу бачення буде спотвореним, як у випадку концентрації лише на рівні практик (П.Бурдье, Е.Свідлер, Дж.Тернер), так і в разі захоплення лише герменевтичними реконструкціями (В.Дільтей, П.Рікьор). Цю обумовленість дій символічними структурами демонструють й соціальні актори, коли у своїх орієнтаціях на інших поводять себе як на сцені, вибудовуючи (не завжди усвідомлено) свою лінію поведінки відповідно до установлених у культурі жанрів, кодів, наративів тощо в пошуках відповідної реакції, розуміння, відгуку від своєї аудиторії.

Поняття символічної дії запровадив відомий американський літературознавець Кеннет Бьорк ще в 1940-і роки. Його ідеї вплинули і на К.Гірца, і на Е.Гофмана, які розвивали їх далі, кожен у своєму ключі. Пізніше, в рамках культурного повороту, більше уваги приділяється вив-

ченню смислів/смилових структур, акцентуючи потужність їх впливів на соціальне життя. Проте увага до дії зменшується, зостається не розкритим (операціонально) її нерозривний зв'язок із культурою. Отже, необхідно рухатися вниз – від метатеоретичних узагальнень – до побудови моделей і емпірично уґрунтованих пояснень. Наголошується, що сильна програма культуральної соціології розглядає смисли як тексти, вивчаючи їх *синтаксис та семантику* (за допомогою аналізу кодів, наративів, метафор, цінностей тощо), тоді як культурна прагматика націлена на прояснення *відносин* між культурними текстами й акторами в повсякденному житті (Alexander, Mast, 2006: 2). Саме на систематичному опрацюванні схеми понять-медіаторів, які б дозволили поєднати метатеоретичні узагальнення щодо структури/агента з емпіричними фактами, закликають зосередити зусилля автори. Таким чином, культурна прагматика має вийти за рамки поділу між структуралістськими і прагматичними підходами, в результаті чого з'являється можливість по-новому поєднувати смислові структури, контингентність, владу і матеріальність. Матеріальність практик, на думку Александера, повинна бути замінена більш багатовимірним концептом *перформансу* (Alexander, 2006: 29).

У зв'язку з цим, зокрема, розглядається питання вирішення критеріїв успішного перформансу. Одним із них є *вдалість* (felicitous) – поняття, що використовує Джон Остін. Як відомо, саме він розробив концепт перформативного мовного акту (Остін, 1999). Перформативне висловлювання, на відміну від констативного, слугує інструментом здійснення певної дії, в потенціалі може реалізувати свій смисловий зміст у конституюванні соціальної реальності. Для оцінки успіху в реалізації цих намірів Остін і пропонує критерій вдалості/невдалості, а не істинності мовного акту. На жаль, Остін (як і Е.Гофман) зупинився на дослідженні інтеракційних/ситуативних контекстів, не враховуючи контексти культурні,

зміст знаків, на які спирається промовець. Зміст знаків є довільним (Соссюр), і зрозуміти їх сенс можна лише у системі їх співвіднесень – метафоричних, метонімічних тощо – з іншими знаками. Ці системи (мови, культури) є символічними структурами, які ми сприймаємо нерелексивно, як природні. Відповідно, соціальна дія, якщо аналітично трактувати її як перформативну, може оцінюватися з точки зору вдалості. Таким чином, умови вдалості, поряд зі способами і контекстом, є важливими для інтерпретації перформансу. Успіх/вдалість залежить від вмілого врахування тих дискурсивних кодів, смислів культурних структур, які структурують когнітивне середовище, в якому й розгортається мовлення/перформанс. Для пояснення соціальної дії необхідно використовувати здобутки герменевтичних, постструктуралістських і прагматичних теорій смислу. Культурна прагматика, наголошують автори, стверджує, що культурні практики фундаментально взаємозалежні із символічними структурами, в той же час і практики, і структури смислу в аналітичних цілях мають бути концептуалізовані як автономні одиниці аналізу (*Alexander, Mast, 2006: 5*).

Інший важливий момент для розуміння концепту соціального перформансу – це проблема *реальне/штучне* (конструйоване). Власне, вона відома з давніх часів і сформульована в класичних рядках «Весь світ театр, а люди в нім – актори». Приклади таких «постанов», «спектаклів» у різних країнах та їх презентація засобами мас-медіа відомі кожному (похорони принцеси Діани, фальшиві фото немовби з арени бойових дій під час війни в Іраку, перший приїзд Папи Яна Павла II до Польщі, весілля спадкоємця британського престолу тощо) і їх можна продовжувати. Багато з таких подій було проаналізовано, зокрема в соціології масової комунікації, в рамках конструкціоністського підходу. Хоча штучність, конструйований характер багатьох подій та поведінки їх головних героїв є зрозумілими, тим не менше ці фігури і події можуть ставати іконічними/знаковими репрезентаціями

усталених культурних форм. Отже, критичні констатації щодо втрати реальності та підміни її гіперреальністю, насиченості нашого життя симулякрами (Бодріяр) є певного роду тяжінням до есенціалістських способів бачення відмінностей між реальним і штучним. Натомість культурна прагматика підкреслює історичну і культурну специфіку балансу між сприйняттям реального як аутентичного та засобами презентації. Аутентичність є інтерпретативною категорією, а не онтологічним станом. Статус аутентичності є контингентним, він досягається (або ні) у процесі соціального конструювання. Штучний, побудований характер символів не робить їх менш реальними і впливовими. Автори не погоджуються з ідеями щодо когнітивних основ сучасних перформансів, і акцентуванні на питаннях контролю і маніпуляції еліт за допомогою замовлюваних сценаріїв. Ці «прописані» сценарії так чи інакше використовують ресурси культурних структур, і їх успішність залежатиме від ступеня афективності/емоційної залученості глядацької аудиторії.

Далі Александер аналізує, яким чином елементи його концептуальної моделі – колективні уявлення, актори, засоби символічного виробництва, мізансцени, влада та аудиторії – взаємодіють у виконанні/програванні сучасних соціальних реалій. Успіх перформансу залежить від його здатності «переплавити», злити воедино всі його елементи (*re-fusion*). Досягнення «фузії» – сплаву, злиття, синтезу – відбувається в тому випадку, коли аудиторії ідентифікують себе з акторами, відбувається вдала трансляція культурних смислів і успішна комунікація, культурні сценарії сприймаються правдоподібно через використання ефектних мізансцен. Невміння переконати, наочність штучності, навмисної режисури, роз'єднаність елементів призведе до невдалого перформанса. Чим простіша колективна організація, тим менше її соціальні та культурні сфери сегментовано і диференційовано, тим краще сплавлені елементи соціального перформансу. Ці елементи стають все більш роз'єдна-

ними (*de-fused*), чим складнішими, більш диференційованими, сегментованими і фрагментованими стають суспільства.

У традиційному суспільстві важливу роль у досягненні колективної ідентифікації, солідарності відігравали ритуали (Тэрнер, 1983; Дуглас, 2000). Перехід до модерніті означає раціоналізацію, бюрократизацію всіх сфер життя. Раціональні способи комунікації – переговори, узгодження тощо – не завжди досягають мети соціальної інтеграції, конфлікти і дезінтеграція є поширеними явищами. Раціональність публічної сфери (Габермас) не завжди виправдовує сподівання. Сучасні суспільства є секуляризованими, разом із цим вони, як і раніше, насичені сакральними дискурсами. Власне, краще говорити про діалектику сакралізації і секуляризації. Соціальні інститути продовжують триматися на фундаментах культурних смислів, розробка акторами стратегій поведінки відбувається в рамках інституційно сегментованих бінарних кодів. Отже, і в модерному суспільстві, незважаючи на його секуляризацію, продовжують існувати культурні практики, подібні до ритуалів (*ritual-like*). Вони пронизують усі рівні суспільного життя, від макро- до мікро-рівня, до них залучені як окремі індивіди, так і колективи. До речі, цю здатність ритуалів поряд із міфами, традиціями створювати систему колективних почуттів, а також формувати схеми соціальної поведінки і дії, детально проаналізовано й у працях інших сучасних авторів (Бурлачук, 2002; Вульф, 2009).

Александр визначає *культурний перформанс* як соціальний процес, в якому актори, індивідуально або спільно з іншими, демонструють певній аудиторії смисл своєї соціальної ситуації. Ця постановка/виконання не обов'язково збігається з їхнім суб'єктивним баченням ситуації, а радше націлена (усвідомлено або неусвідомлено) на створення враження, трансляцію іншим бажаного смислу (Alexander, 2006: 32).

ОСНОВНІ ЕЛЕМЕНТИ ПЕРФОРМАНСУ

Фонові символи і сценарії переднього плану/авансцени є елементами багатшарових систем колективних репрезентацій/уявлень. Сценарії переднього плану треба розуміти як конститутивні для безпосереднього референційного тексту вистави, тоді як фонові символи пов'язані з більш загальними уявленнями про фізичні, природні і космологічні світи, в яких живуть актори і глядачі. Обидва типи символів структуровано наративами, які надають їм темпорального виміру, і кодами, що дозволяє використовувати різноманітні риторичні прийоми у намаганні досягти когнітивного й емоційного відгуку аудиторії. Зміст цих символічних систем може бути будь-яким: від стародавніх міфів до героїв чи фраз з класичних кінокомедій, від всім відомих сюжетів історії до вигаданих спічрайтерами/журналістами обставин подій.

Актори. Логіка перформансу, відрізняється від логіки тексту, у перформансі текст має заговорити, його треба «зіграти», і бажано переконливо. Відповідно, потрібні «талановиті» актори, здатні перевтілюватися у своїх героїв (самі ж вони суб'єктивно можуть усвідомлювати, що лише «грають»). Переконати свою аудиторію можливо, лише викликавши у неї під час вистави відповідні емоції, що базуються на конвенційних моральних засадах.

Спостерігачі/аудиторія. Аудиторія декодує закодовані послання перформансу, але робить це різними способами. Для успіху є бажаним досягнення психологічної ідентифікації аудиторії з тими характерами, які їм демонструють актори. Це не завжди вдається, негативними чинниками можуть бути розсіювання уваги, відволікання, відсутність зацікавленості, а також соціальні фактори: відмінність статусів, вимушене спостерігання, втручання критиків тощо. Сприйняття інформації лише на пізнавальному рівні, без емоційної залученості і переймання закодованих у виставі моральних принципів призведе до нереалізованості потенціалу перформансу. Так,

аналізуючи президентську кампанію 2008 року в США, Александер зазначає, що «боротьба за те, щоб забезпечити цілісність оратора й аудиторії, щоб пов'язати членів громадянського суспільства завдяки «вдалому» спектаклю – ось сутність демократичної боротьби за владу», відповідно цей процес потребує переосмислення в категоріях смислу (Александер, 2008: 75).

Засоби символічного виробництва. Об'єкти, речі, певний фізичний простір, засоби комунікації – все це обладнання допомагає створити виставу, зробити її реалістичнішою. До то ж об'єкти можуть слугувати іконічними репрезентаціями, допомагаючи увиразнити і підкреслити ключові ідеї дійства.

Мізансцени. Отже, все і всі наготові, настає час і місце розігрування акторами тексту перед аудиторією. Тут є важливими розташування акторів, гармонійне поєднання звуків, жестів, реквізиту, декорацій, тобто всі відомі зі світу театру естетичні вимоги до гри на «сцені». Для вдалої постановки, як правило, стають потрібними такі фігури, як режисер і продюсер.

Соціальна влада. Звісно, що на перебіг перформансів дуже сильно впливає розподіл політичної, економічної, інтерпретативної влади в суспільстві, відносини між елітами. Від цього може залежати сама можливість перформансів, втручання до їх змісту, складу акторів, регулювання аудиторій, визнання їхньої легітимності, надання повноважень їх інтерпретації.

Вирізнення автономних елементів перформансу, кожен з яких є необхідною, але не достатньою його умовою, дозволяє, на думку Александера, забезпечити основу для інтерпретативної реконструкції смислів перформативних дій, вибудовуючи тим самим модель причинності. Далі, розвиваючи свою аналітичну модель, він вказує, що в умовах ускладнення і сегментації соціальної структури і культури, елементи перформансу стають диференційованими, відокремленими не тільки аналітично, але й в емпіричному світі. Виявлено такі ознаки роз'єднання/

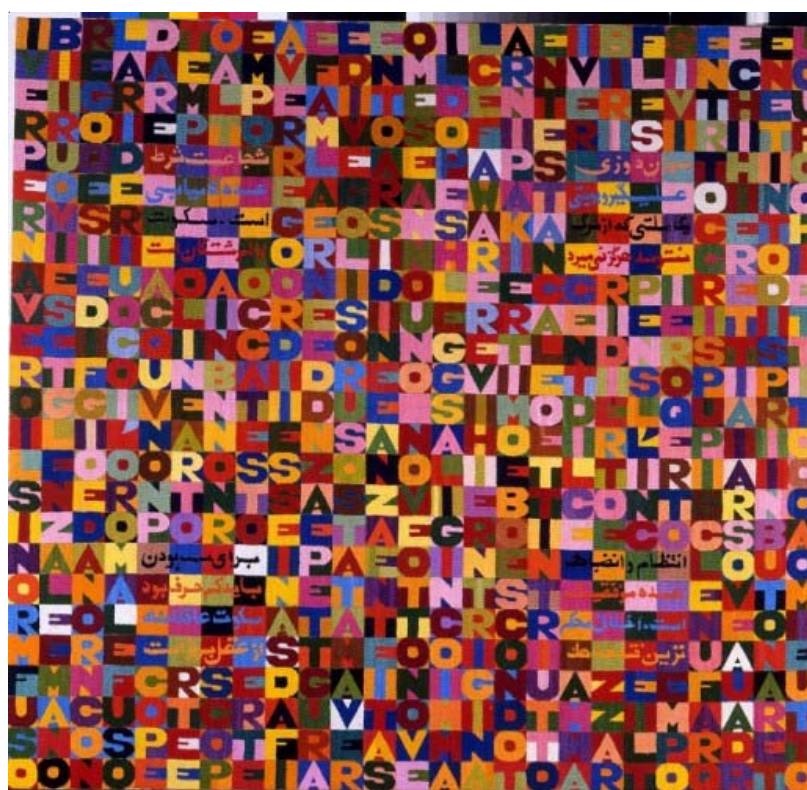
недосягнення фузії серед елементів перформансу: відсутність злиття текстів передього плану/авансцени і фонових колективних уявлень; відчуження засобів символічного виробництва від маси соціальних акторів; відмежовування еліт, які здійснюють центральні символічні дії, від масової аудиторії (Alexander, 2006: 45). Таким чином, культурно-прагматична перспектива дозволяє розробляти макромодель соціальної дії як культурного перформансу.

* * *

Отже, можна вирізнити такі теоретико-методологічні засади культуральної соціології з її націленістю на пошук смислів соціального життя:

- спрямованість на вивчення колективних смислів, які базуються на всезагальних моральних принципах, емоціях і цінностях і мають домінуючий, формувальний вплив на окремих осіб і групи;
- націленість на роз'яснення внутрішньої архітектури соціальних смислів шляхом аналізу культурних кодів, наративів і символічних дій;
- картографування культурних структур як текстів (герменевтичний, лінгвістичний, семіотичний аналіз, «насичений опис»);
- визначення конкретних механізмів, причинних зв'язків, на підставі яких «працює» культура, обумовлюючи мінливі оцінки, значення, цілі соціальних акторів і структуруючи соціальне життя;
- пошуки шляхів пов'язання символічних структур із соціальними структурами, практиками, історичними процесами, формування концепції культурної прагматики і соціального перформансу.

2. ЛЕГІТИМНІ СМИСЛОВІ ПОРЯДКИ



Алджеро Боетті. Без назви, 1987
Музей Хесен Кассель, Нова галерея

2. ЛЕГІТИМНІ СМИСЛОВІ ПОРЯДКИ

2.1. ЦІННОСТІ І СМИСЛИ ЯК КОМПОНЕНТИ СОЦІОКУЛЬТУРНОЇ РЕАЛЬНОСТІ

ПОПЕРЕДНІ ЗАУВАЖЕННЯ

Ціннісно-смилова проблематика належить до дуже складних і малорозроблених питань сьогоднішніх соціо-гуманітарних наук. Основна складність пов'язана з епістемологією як цінностей, так і смислів. Як свідчить спеціальна наукова література, цінності, наприклад, перебувають у центрі наукових дискусій. Вважається, що на рівні суспільства в цілому цінності здатні виконувати фундаментальну функцію, а саме функцію інтеграції соціуму, підтримки його цілісності та стабільності. Отже, зацікавленість науковців феноменом цінностей спричинена тим потенційним значенням, яке він має для нормального суспільного життя. Зрозуміло, цінності мають значення і для життєдіяльності окремих людей як важливі її орієнтири та мотиватори. Колись відомий американський дослідник цінностей М.Рокіч у своїй книзі «Природа людських цінностей» (*Rokeach, 1973*) стверджував, що соціологія, яка вивчає людину у зв'язку з культурою і суспільством, є власне наукою про цінності людини і суспільства; у будь-якій теорії суспільства, вочевидь або ні, все одно присутня якась теорія цінностей. Ще один американський автор, а саме Ф.Коуелл, який досліджував ціннісну проблематику в працях П.Сорокіна, прийшов загалом до висновку, що «соціологія у своїй основі є дослідженням цінностей» (див.: *Каган, 1997:28*).

На сьогодні в науковій літературі накопичений достатньо значний матеріал, який присвячений різним підходам до вивчення феномена цінностей. У цьому аспекті в межах соціологічної науки увагу привертають два підходи: теоретико-соціологічний та емпірико-соціологічний. Перший вивчає на макрорівні питання генези цінностей, їх соціетального відтворення, впливу на суспільне життя, трансмісії наступним поколінням та зміни у часі. Другий досліджує на мезо-мікрорівні механізми та наслідки функціонування цінностей в різних суспільних сферах, соціальних групах і верствах, у межах ментальності окремих людей. Передбачається, що в обох випадках орієнтувальний і мотиваційний потенціал цінностей спрямовує і мотивує як розвиток суспільства, так і реальні дії людей. Щоправда, в соціогуманітарній літературі зараз пропонується значна кількість підходів для визначення особливостей реалізації зазначеного потенціалу цінностей. На цій підставі виникають різні непорозуміння теоретико-методологічного штибу. Те саме стосується теоретичної інтерпретації ключового концепту «цінність». З цього приводу в науковій літературі існує не одна сотня дефініцій даного концепту.

Якщо не вдаватися детально до нюансів дискусії науковців щодо визначення змісту і значення цінностей у людському житті, то можна стосовно зазначеного концепту висловитися таким – узагальненим – чином. З давніх-давен людство під цінностями розуміло різні блага, чесноти, ідеали. З XIX ст., коли термін «цінність» отримав у філософії та науці концептуальний статус, його стали приписувати ідеям, предметам, властивостям, ситуаціям тощо, які люди відчують і сприймають як важливе і бажане у своєму житті й одночасно визнають як необхідне й обов'язкове для розвитку суспільства і людства в цілому. В даному випадку ціннісні оцінки, ціннісні вибори людей базуються на їхньому *преференційному мисленні*, що формується в молодому віці і функціонує протягом усього людського життя. Характерною особли-

вістю цього мислення є те, що воно вбирає в себе не тільки належне, але й бажане, пов'язане з відносно незалежним, вільним вибором людини. При цьому йдеться не просто про якісь конкретні бажані явища, а про ті, що *варто бажати*. Таким чином, коли людина ставить собі питання на кшталт: до чого варто прагнути в житті? заради чого необхідно докласти зусиль, зазнавати страждання, йти на жертви? в чому сенс людського життя?, вона, прагнучи відповісти на них, звертається, так чи інакше, до світу цінностей.

І дійсно, люди кожного дня у своєму житті звертаються до цінностей – повсякденних, матеріальних, соціальних, духовних і т.п., щоб прийняти певне рішення, здійснити певний вибір, розпочати якусь справу тощо. Питання цінностей особливо помітне в так званих граничних пунктах людської екзистенції, коли йдеться про явища життя і смерті, щастя і страждань, любові і ненависті, ідентичності та її втрати тощо. При виборі професійного шляху, визначенні життєвих цілей і завдань, добору відповідних засобів для їх реалізації люди також спираються на певні ціннісні критерії. У всіх подібних випадках вирішальна роль належить *преференційному* мисленню людини.

Адже основною функцією цього мислення є не тільки встановлення цінного, важливого і бажаного в людському житті, а й впорядкування зазначеного за ранговим критерієм. У цьому випадку одним явищам і подіям віддається перевага, вони вважаються найбільш важливими як для окремих людей, так і для соціуму в цілому, інші тлумачаться як другорядні, менш важливі. Інакше кажучи, на підставі преференційного мислення людини вибудовується *ієрархія* її екзистенціальних цінностей.

Загалом цінності окремої людини, тих чи інших соціальних груп, суспільств, культур утворюють певну *ціннісну систему*, яка має, як правило, ієрархічний характер. У складі будь-якої ціннісної системи можна виділити передусім *домінантні* цінності. Це пріоритетне

ядро ціннісної системи. Друге місце за ієрархією займають *субдомінантні* цінності, які можуть з часом переміщуватися як до складу ціннісного ядра, так і в зворотному напрямі, до складу напівпериферії ціннісної системи. Цінності *середньої важливості*, що становлять саме ціннісну напівпериферію, займають третє місце в межах ціннісної системи. Вони можуть з часом переходити як до складу субдомінантних цінностей, так і до складу периферії ціннісної системи. Останнє, четверте, місце за ієрархією займають *маловажливі* цінності, які є периферією ціннісної системи.

Преференційне мислення становить основу ціннісно-орієнтаційного потенціалу людей, який реалізується в їхньому ціннісному підході до навколишнього природного і соціокультурного середовища. За своєю генезою такий підхід залежить не тільки від потреб, інтересів, життєвої ситуації людей, а й від їхньої культурної ментальності, що формується в процесах соціалізації, інкультурації та акультурації під впливом сім'ї, школи, медіа, церкви, субкультур тощо.

Зрозуміло, ціннісний підхід до навколишнього середовища постійно опосередковується тими змінами, які відбуваються як на макросоцієтальному, так і на індивідуально-особистісному рівнях. Проте в умовах перехідного періоду зміна цінностей населення не завжди відбувається синхронно до макрозмін в політиці, економіці, соціокультурній сфері. Їхня спрямованість і темп залежать, по-перше, від послідовності, повноти та ефективності здійснюваних реформ. А по-друге, характер ціннісних пріоритетів людей в умовах економічних, політичних і соціокультурних змін зумовлюється їхньою належністю до тих чи інших соціальних угруповань соціуму. Бо одна справа, коли, наприклад, говориться про ціннісні пріоритети малозабезпечених, а інша, коли до уваги беруться ціннісні пріоритети добре забезпечених людей.

Як би там не було, але зараз соціологічні дослідження цінностей населення виходять з того, що ціннісні пріори-

тети людей є найважливішими орієнтирами бачення, розуміння і відчуття їхнього життєвого світу. Їх вплив спостерігається практично у всіх сферах і вимірах людського життя. Намагання реалізувати найкращі з них надає людському життю повноту і смисл, робить дії людей осмисленими і цілеспрямованими.

Щодо феномену смислу та його присутності у таких концептах, як «смысл життя», «смыслжиттєва орієнтація», «смыслжиттєва концепція», «життєвий смысл», то їх вивчення у вітчизняній соціології було досі обмежене (Роцин, 2010). Тому тут зустрічається немало концептуальних труднощів. Одне з них пов'язується з неоднозначним тлумаченням самого концепту «смысл». Потрібно зазначити, що, як підкреслює відомий російський психолог Д.Леонтьєв у своїй капітальній книзі «Психологія смислу: природа, будова та динаміка смислової реальності», численні визначення смислу, які використовуються сьогодні в науковому дискурсі, часто-густо є несумісними, мають нечітку операціоналізацію (Леонтьєв, 2007: 5).

Тим не менше, незважаючи на брак загальноприйнятого визнання, поняття смислу останнім часом набуло в науці значної популярності. Частота його використання в різних контекстах та в межах різних теоретико-методологічних підходів продовжує зростати. Вихідною точкою поширення такого концепту був, мабуть, так званий герменевтичний поворот, коли німецькі мислителі (В.Дільтей, Е.Шпрангер та ін.) дійшли до усвідомлення того, що зрозуміти людину можна тільки через розуміння смислу її об'єктивно-життєвих проявів. Це означає, що розуміння смислу передбачає знання смислових зв'язків людини чи певних людських угруповань як з актуальною життєвою ситуацією, в якій вони перебувають у даний момент, так і з життєвим досвідом попередніх поколінь або проектами організації людського життя на майбутнє. У розуміючій соціології М.Вебера концепт смислу стає одним з ключових у розумінні природи не тільки людсь-

ких дій, а й людської культури загалом. Соціолог підкреслював, що трансцендентальна передумова всіх наук про культуру полягає в тому, що «ми самі є культурними людьми, маємо відповідну здатність і волю, які дозволяють нам свідомо обирати відповідну *позицію* щодо світу і надавати останньому *сенсу*. Яким би цей сенс не був, він є основою наших *суджень* про певні явища дійсного людського життя і змушує нас ставитися до них (позитивно чи негативно) як до чогось *значимого* для себе» (Вебер, 1998: 226–227).

На підставі подальшої розробки проблематики смислу в науковій літературі сформовано низку універсальних припущень, як-от: кожна людська дія має певний сенс; люди живуть у світі смислів, які керують їхніми діями; у своєму житті люди постійно намагаються відшукати і реалізувати якісь смисли; осмисленість життя завжди пов'язана з належністю людини до певного соціального угруповання та її субкультури, прийняття нею до реалізації в житті певних цілей і цінностей, активним ангажуванням її в якісь життєві справи, події, процеси; міра осмисленості життя змінюється протягом життя тощо.

Отже, життя людей, соціокультурний світ, в якому вони перебувають, їхні прагнення та дії можна уявити як цілісну *смислову реальність*, яка має множинний прояв у різних формах і на різних рівнях людської життєдіяльності (Бурлачук, 2011). І тут потрібно погодитися з думкою Д.Леонтьєва про те, що «не існує окремого об'єкта під назвою «сенс», який можна було б точно визначити» (Леонтьєв, 2007: 486). Смилова реальність є множинною, тому вона не вичерпується якимсь одним модусом. Проте пошуки домінантних смислових модусів з боку дослідників не припиняються. Так, наприклад, харківський дослідник Д.Роцин визначає смисл життя людини як «мисленнєве одномоментне охоплення свідомістю усієї протяжності життя особистості: досвіду вже прожитого минулого, значення своєї поточної сьогочасності і планів передбачуваного і можливого майбутнього

є метою відшукати (відкрити, побачити, знайти) деякий загальний знаменник, пояснювальний принцип, що виправдовує доцільність вектора життєдіяльності особистості, усього її існування в цілому» (Роштин, 2010: 106). Це визначення, хоча й складне за формою, але правильно вказує цілісну перспективу смислу життя людини, яка дійсно може черпати смисл свого життя як з минулого, так і з сьогочасності або майбутнього. Не виключається також те, що людина може черпати сенс свого життя із усіх трьох часових перспектив.

Л. Сохань вважає, що «смысл життя – це найбільш узагальнена життєва мета, головний принцип життя, спосіб реалізації особистості». На її думку, він виступає як соціально-психологічний регулятор життя людини. Його можна визначити як домінуючу спрямованість особистості на реалізацію певних життєвих цінностей. Звідси смисл життя як найбільш узагальнений регулятор життя людини може існувати у двох формах: як свідоме уявлення людини про головні цілі та цінності її існування і як реальна спрямованість її життя на реалізацію певних цілей і цінностей (Сохань, 2010: 535–536). З цього визначення модусів існування смислу життя випливає, на мій погляд, характерна його властивість, яку яскраво демонструє у своїх міркуваннях Л. Сохань, а саме *інтенціональність* смислу життя. Інакше кажучи, смисл життя завжди характеризує спрямованість на якийсь об'єкт чи об'єкти, це завжди є усвідомленням, розумінням, бажанням чого-небудь як певних життєвих цілей і цінностей.

В свою чергу, Д. Леонтьєв визначає смисл «як відношення між суб'єктом і об'єктом або явищем дійсності, яке встановлює місце об'єкта (явища) в житті суб'єкта, виділяє цей об'єкт (явище) в образі світу і втілюється в особистих структурах, що регулюють поведінку суб'єкта щодо даного об'єкта (явища)» (Леонтьєв, 2007: 144). У цьому твердженні, здається, теж підкреслено інтенціональність як провідну характеристику феномену смислу.

Водночас тут простежується й інша фундаментальна властивість смислу, а саме його *контекстуальність*. З такого погляду смисл завжди визначається через віднесення до більш широкого життєвого контексту. Не тільки до модусів суб'єктивної раціональності, а й до об'єктивних відносин між суб'єктом і навколишнім світом. Явища, об'єкти, події дійсності, власні дії людей, які охоплюють їхній життєвий світ, стають для них смислом життя завдяки тому, що вони не є байдужими для їхнього життя, спричиняють певний вплив на його стан та перебіг.

КУЛЬТУРА ЯК ЦІННІСНО-СМИСЛОВА РЕАЛЬНІСТЬ

У науковій літературі існує, як відомо, значна кількість підходів до трактування феномену культури. Один з них, наприклад, розглядає культуру як сукупність усього того, що людство напрацювало за всю історію свого існування на планеті Земля; інший тлумачить культуру як технологію, спосіб людської життєдіяльності; третій – як сукупність вироблених людьми матеріальних та духовних цінностей тощо. У певному розумінні концепт культури має міждисциплінарний характер, і це не дивно, бо ним користуються багато наукових дисциплін. При цьому майже всі підходи щодо вивчення феномену культури мають об'єктивне обґрунтування, оскільки спрямовують увагу на ті чи інші дійсно важливі її сторони.

Соціологи теж не залишаються осторонь від певних узагальнень щодо культури. Так, Т. Парсонс, визначаючи сутність культури, акцентував увагу на трьох вузлових моментах цього феномену: «По-перше, культура *передається*. Вона становить спадщину або соціальну традицію; по-друге, це те, чого *навчаються*, по-третє, вона є *загальноприйнятою*. Отже, культура, з одного боку, є продуктом, а з іншого – детермінантою людської взаємодії (Соціологія, 2008: 133).

Низку плідних ідей щодо сутності культури висловив М. Вебер, підкреслюючи наступне: тільки тоді, коли навколишньому світові надано сенсу, він сприймається як «світ культури». Культура в цьому аспекті є центральним виміром людського існування і смислового тлумачення життя. Вона має не тільки інструментальний смисл, значення і цінності, а й є світом самодостатніх антропоморфних цінностей і значень. Відповідно, поняття культури постає «ціннісним поняттям». Узагалі ідея, поняття і реальність культури, на думку М. Вебера, завжди ціннісно наповнені. Він зазначав, що «емпірична реальність і є для нас «культурою», тому що ми зіставляємо її з ціннісними ідеями; ... культура охоплює ті – і лише ті – компоненти дійсності, які завдяки віднесенню до цінності стають *значущими* для нас» (*Соціологія*, 2008: 129–130).

П. Сорокін, визнаючи сутність категорії соціальної взаємодії, вказував, що суттєвою характеристикою останньої є її *смислова, значимісна опосередкованість*. Тобто соціальна взаємодія є «смисловою», «значимою» взаємодією, в межах якої «вплив, спричинюваний однією стороною на іншу, має значення або цінність, які піднесені над суто фізичними та біологічними властивостями відповідних дій». Якщо взаємодія не має значення, не є смисловою, то вона не становить соціокультурного явища, а є лише фізичним чи біологічним утворенням. Отже, культурна ціннісно-смислова опосередкованість є неодмінною умовою та головним компонентом соціальної взаємодії, тому зовсім невипадково Сорокін віддає перевагу застосуванню словосполучення «соціокультурна взаємодія» (*Соціологічна теорія: традиції та сучасність*, 2007: 116–117). Згідно з його судженнями, культура формує ментальність людей у напрямку того, що слід вважати достеменним, вірним, справедливим, важливим, корисним, «своїм», а що – ілюзорним, неправдивим, несправедливим, неважливим, некорисним, «чужим». У результаті виникає «культурна ментальність», яка охоплює, по-перше, внутрішню сторону людського досвіду

(сферу розуму, цінностей, сенсу), а по-друге, його зовнішню поведінкову форму. Як вважає П.Сорокін, «між ментальністю та поведінкою навряд чи можна провести будь-яку чітку межу. Вони непомітно переходять одна в одну, і багато явищ ментальності є водночас явищами поведінки і навпаки (Сорокін, 2000: 704).

У наведених міркуваннях П.Сорокіна приваблює його наголос на ціннісно-смысловій опосередкованості форм людської активності, а також те, що цінності й смисли належать до внутрішньої сторони людського досвіду, яку він позначає як «культурну ментальність».

Сучасні дослідники Ф.Тромпенаарс і Ч.Хемпден-Тернер, які займаються крос-культурними дослідженнями, теж вважають, що культура є багатошаровим утворенням, і виділяють її зовнішній шар та серцевину (внутрішній шар). Зовнішній шар культури представляє зовнішньоатрибутивну культуру, яка охоплює конкретну фактичність (мову, харчі, архітектуру, пам'ятники, сільське господарство, релігійні споруди, мистецтво тощо). Її серцевину складають базові (смыслові) передумови культури. Саме тут знаходиться смыслове ядро культури, яке так чи інакше має вияв у різних її зовнішніх формах.

Крім зовнішньої і внутрішньої сторін культури зазначені дослідники виділяють також проміжний, середній її шар. Останній є більш глибинним, аніж форми зовнішньої експлікації культури; він охоплює цінності та норми людського життя. Цінності орієнтують людей на те, «що варто бажати», а норми – «як треба себе поводити» (Тромпенаарс, Хемпден-Тернер, 2004: 50–56). Отже, позицію цих авторів можна зрозуміти наступним чином: серцевину культури складають певні латентні смисли, базові передумови будь-якої культури, до яких дуже важко «добратися» шляхом раціонального пізнання.

Тим не менш, базові смисли культури, пронизуючи людські цінності й норми, роблять їх осмысленими. І через це цінності й норми підлягають інституціоналізації, стають мотивуючим чинником людських дій і реалізу-

ються в різноманітних формах культурної фактичності. Таким чином, базові смисли культури через низку опосередкувань роблять як певні дії, так і артефакти цих дій *значимими* для людей даної культури.

У зв'язку з тим, що в подальшому аналізі головна увага приділяється цінностям і смислам соціокультурного простору, культуру можна концептуально представити як *ціннісно-смислову* реальність, в межах якої відбувається продукування культурних цінностей і смислів. У цьому продукуванні беруть участь усі існуючі угруповання соціуму та його інститути. Водночас звичаї, традиції та моральність попередніх поколінь становлять особливий соціокультурний сегмент ціннісно-смислового продукування. Справа в тому, що цей сегмент цінностей і смислів підлягає активному випробуванню з погляду ціннісно-смислових інновацій сучасних генерацій. Тому нерідко традиційні цінності і смисли девальвуються, стають безглуздими в умовах нових соціополітичних і соціоекономічних реалій.

Незважаючи на аналітичні спроби специфікувати культурно-просторову автономність цінностей і смислів, історичний і соціокультурний досвід все-таки свідчить, що цінності й смисли є переважно нероздільними як в інтелектуальній, так і емотивній перспективах. Більше того, в науковій літературі концепт смислу часто-густо ідентифікується з концептом цінностей. Чинники, які так чи інакше впливають на життя людей, не є для них байдужими, вони означаються, набувають осмисленості, стають – в контексті бінарних опозицій – важливими, корисними або неважливими, некорисними. Ті речі, події, ідеї, які не заторкують потреби й інтереси людей, залишаються поза їхньою увагою, не мають для них цінності. Отже, суб'єктивне продукування смислів, смислоутворення, смислонаділення з боку людей є одночасно й наданням цінності наявному оточенню.

Проте не все наявне є цінністю і має сенс для всіх людей. У повсякденному житті, як свідчать соціологічні

опитування, те, що є цінним, важливим для одних груп людей, не є таким для інших людських груп. Навіть у межах однієї людської групи її члени можуть бути диференційованими за різними ціннісними орієнтаціями. Також зустрічаються як безглузді, так і неосмислені речі та людські дії. Так, реактивну поведінку людини дуже важко уявити осмисленою.

Єдність цінностей і смислів не виключає певних дисоціацій, які тут мають прояв. Одна з них стосується напруженості, що існує або виникає між цінностями і смислами, з одного боку, і модусами фактичності – з другого, з приводу нереалізації перших. Результатом розв'язання даної напруженості стають наступні варіанти: або досягається якийсь компроміс між першим і другим, або девальвуються цінності і смисли, або відкидаються відповідні модуси фактичності. Ще одна дисоціація, яка наводилась вище, стосується протилежності різних ціннісних позицій, які нерідко маніфестуються в різних ціннісних конфліктах. Зрозуміло, ціннісні конфлікти не уникають зіткнень із протилежними смислами. Хорошим прикладом у цьому сенсі є протилежні політичні позиції «лівих» і «правих» щодо рушійних сил суспільного розвитку. Цікаво, що позицію «центристів» із зазначеного питання можна вважати компромісною щодо непримиренних смислів «лівих» і «правих».

Виявом дисоціації супроводжується також неузгодженість декларованих і реальних цінностей. Коли інститути суспільства декларують і пропагують певні цінності, а вони не реалізуються з різних причин у життєвих практиках, тоді створюється ситуація неузгодженості з приводу нереалізації декларованих цінностей і смислів. Нерідко це відбувається у зв'язку з офіційним проголошенням найбільш абстрактних цінностей (Щастя, Свобода, Справедливість, Рівність, Добро, Краса, Істина тощо) як головних орієнтирів (пріоритетів) повсякденного життя. Проте подібні найбільш абстрактні цінності не редукуються відповідно до конкретного емпіричного субстрату,

якого їхні смисли загалом не мають. В даному випадку смисли пов'язуються з трансценденцією, трансгресією, віртуальністю, образами, знаками, символами, текстами, а не з конкретною якістю якихось емпіричних реалій. Можливо, тут має місце той випадок, коли абстрактні цінності не узгоджуються із смислами відповідних «приземлених» цінностей, які частково реалізовані чи реалізуються на практиці.

Таким чином, у полікультурному соціумі соціетальні цінності і смисли являють собою, з одного боку, деякий соціокультурний інваріант, який так чи інакше опосередковує життєдіяльність даного соціуму, а з другого – існуючі групові (субкультурні) та індивідуальні (особисті) цінності і смисли можуть як узгоджуватися із соціетальними цінностями і смислами, так і – під впливом різноманітних обставин – відхилятися від них. Ціннісно-нормативні системи в соціумі на підставі діяльності інститутів намагаються тримати ціннісно-смисловий мейнстрим в офіційному руслі. Тому, безперечно, групові (субкультурні) та індивідуальні (особисті) цінності і смисли продукуються з урахуванням змісту і спрямованості ціннісно-нормативних систем соціуму. Але сприйняття та інтерналізація соціетальних значень (цінностей і смислів) варіюється в контексті різноманітних угруповань. Така варіативність залежить від особливостей життєвої ситуації, в якій перебувають певні угруповання соціуму. За своєю інтенціональністю (спрямованістю) і контекстуальністю (впорядкованістю) їхні цінності і смисли можуть як сприяти, так і блокувати відповідні життєві практики.

ЦІННІСНО-СМИСЛОВІ МЕТАМОРФОЗИ В УМОВАХ СУСПІЛЬНИХ ПЕРЕТВОРЕНЬ

Інколи виникає ілюзія, що цінності та смисли мають історично незмінюваний, вічний характер. Німецький філософ М.Шелер подібну тезу відстоював щодо природи

та ієрархії цінностей. Він уважав, що цінності є особливою цариною об'єктивних якісних феноменів, у яких утілені вічні, надемпіричні сутності. Звідси цінності є незмінюваними та об'єктивними. Незмінюваною і об'єктивною є також їхня ієрархія, в якій пріоритетне місце належить релігійним цінностям. Далі за порядком розташовуються духовні цінності (пізнавальні, моральні, естетичні), потім – вітальні та гедоністичні. Отже, німецький мислитель утверджував трансцендентний, апіористичний, аісторичний сенс людських цінностей та їхньої ієрархії.

З такою позицією дуже важко порозумітися, бо будь-які людські цінності та їхня ієрархія все-таки так чи так історично зумовлені, мають, як правило, досвідний характер. Культурні цінності, які втілені та діють у соціальному світі, здається, становлять ніби апіорну передумову соціального пізнання та соціальних дій. Однак самі культурні цінності є продуктом історичного часу, у виробництві якого беруть участь люди різних поколінь. Так було в минулому, так є й тепер.

Правда, в процесі своєї трансмісії, тобто передавання від покоління до покоління, певні культурні цінності та смисли можуть, як підкреслювалися вище, підлягати девальвації. Особливо це стає помітним у кризові історичні періоди, коли відбуваються переходи від однієї культурно-цивілізаційної епохи до іншої. Сьогодні людство вступило, як відомо, у черговий перехідний період свого існування – *від індустріальної цивілізації до постіндустріальної*. Про це свідчать такі ознаки історичної динаміки, як швидкість змін, їхня глибина та масштабність. Ідеться перш за все про економічні, політичні, соціальні та культурні перетворення, що охопили майже всі країни світу. Саме у контексті зазначених перетворень можна нерідко спостерігати таке: те, що вчора здавалось непо-рушним, сьогодні радикально змінюється як за своїм змістом, так і спрямуванням. Зрушення, що відбуваються зараз, торкаються усіх суспільних сфер, сегментів, струк-

тур і процесів. Вони, зрозуміло, заторкують і суспільну аксіосферу.

За своїм змістом сучасний культурно-цивілізаційний перехід характеризується змішаним типом технологічних, економічних і соціально-політичних структур і процесів, які певною мірою зберігають ознаки попередньої (індустріальної) та нової (постіндустріальної) цивілізації. Але з часом даний баланс культурно-цивілізаційних ознак поступово змінюється на користь постіндустріальної цивілізації. Це відбувається за рахунок перш за все деіндустріалізації, поширення комп'ютерно-інформаційних технологій, становлення інформаційної економіки. Американський дослідник Дж.Нейсбіт, автор відомої книжки «Мегатренди» (2003), зазначав, що в розвинутих країнах мають місце ще такі процеси, як переходи від централізації до децентралізації, від представницької демократії до партисипативної, від ієрархій до мережевих структур, від обмеженого вибору можливостей до множинного. І все це відбувається в контексті феномену глобалізації, який демонструє посилення взаємопов'язаності і взаємозалежності всіх основних складових життєдіяльності людства у планетарному масштабі. Активна реалізація цього посилення є прикметою нашого часу. Загалом воно означає *зміну* світового порядку в напрямі до загальносвітової та міжцивілізаційної інтеграції. Проте правила цієї зміни визначають здебільшого розвинені країни світу, могутні глобальні корпорації (ТНК і ТНБ) і впливові міжнародні організації (ООН, МВФ, СОТ та ін.). Як показує досвід, наслідки, до яких спричиняється феномен глобалізації, дають підстави розцінювати його як неоднозначний процес, який продукує як позитивні, так і негативні ефекти для країн, що перебувають в орбіті його впливів. І тим не менш, сьогодні можна вважати, що глобалізація є неусувною умовою суспільних перетворень (див.: Бек, 2001:34).

В епоху глобалізації, коли тема змін у всіх суспільних царинах стає генеральною, особливої уваги заслуговує

характер взаємовідносин індивіда і суспільства. За свідченням провідних західних соціологів і політологів, економічні, політичні і соціальні зміни, що відбуваються зараз у розвинених країнах, супроводжується *зростанням ролі індивідуалізації* в житті людей. Саме ця обставина знаменує принципові зміни в характері взаємовідносин індивіда і суспільства. Як суспільний процес індивідуалізація пов'язується з вивільненням індивідів з історично усталених суспільних форм і традиційних суспільних зв'язків, із втратою минулої певності щодо існуючих цінностей і смислів, а також здатності до творення нових суспільних зв'язків. Сьогодні вже немає однієї спільності, до якої індивід безроздільно належить. Підставою такого тлумачення є припущення, що не навколишній суспільний світ як зовнішня даність підпорядковує собі індивіда, а людське „Я” є основною дійсністю, навколо якої концентруються зусилля, що орієнтовані на задоволення індивідуальних потреб. Якщо це так, то ми маємо справу із зміною сенсу певного традиційного бачення: замість суб'єкта, що орієнтований на зовнішній світ, на передній план висовується зовнішній світ, що орієнтований на індивіда.

І справді сьогоденне розвинене суспільство пропонує індивіду порівняно багато можливостей вибору. В цих умовах людське «Я» стає своєрідною центральною дійсністю. Переставлення місцями «Я» і зовнішнього світу спричиняє початок *суспільства вражень* (Erlebnisgesellschaft). Ця обставина стимулює людину до прийняття ролі селекціонера, який вибирає з множини можливостей те, що йому подобається. При цьому вибір серед різних можливостей стає культурним імперативом, майже життєвою необхідністю і навіть сенсом життя. Отже, сучасне суспільство є суспільством багатьох опцій, а процес індивідуалізації виступає процесом вибору людиною різних опцій.

Водночас сучасне розвинене суспільство нерідко розглядається як період падіння авторитетів. Ця обставина

змушує індивіда до самостійного програмування свого життя. У даному випадку індивід мусить сам розвивати власну ідентичність, він може і повинен здійснювати самореалізацію протягом усього життя, в умовах різноманітних цінностей, смислів, опцій і життєвих стилів. Те, що колись було завжди визначено заздалегідь, сьогодні знаходиться, зазвичай, в межах компетентності й креативності індивіда, стає показником його можливостей. Звідси зростаюча індивідуалізація спричиняє не тільки помітну незалежність від авторитетів, різноманітних соціальних систем, а й стає програмою життя, що зосереджується на враженнях, приємностях, задоволеності власних потреб, автономії, самореалізації тощо. Наголос при цьому робиться на значущості особи, окремого індивіда, його прав і справ. У ціннісно-смисловій площині процес індивідуалізації означає перехід від цінностей-обов'язків до цінностей саморозвою.

У зв'язку з цим у сучасних розвинених суспільствах відбувається гостре розмежування публічної і приватної сфери. Це свідчить про масову появу нових зразків мислення, соціальних дій, міжлюдських контактів. Відбувається сегментація соціального світу, в якому виділяються відносно автономні простори, в яких індивід намагається більш повно самореалізувати своє «Я». Дана обставина, особливо зростаюча автономізація приватної сфери, зрозуміло, зміцнює позиції індивіда відносно суспільства, його публічної сфери. Але це водночас може поглиблювати ціннісно-смисловий дисенсус, несумісність приватних і публічних цінностей і смислів, тобто створювати загрозу для згуртованості суспільства в цілому. Тому разом з тим, що в сучасному розвиненому суспільстві домінують процеси плюралізації, індивідуалізації, сегментації, які багато в чому є носіями ризику і невизначеності, виникає принципове питання про форми інтеграції у нових високоіндивідуалізованих соціумах.

І дійсно, якщо кардинально змінюється характер взаємовідносин індивіда і суспільствам, то які виникають

нові форми інтеграції людського суспільства? Якою в цьому контексті стає природа людини і якою вона може і повинна бути? Аналіз відповідної наукової літератури вказує на те, що сучасні суспільні реалії активно сприяють поширенню моделі “мозаїчної”, множиннісної природи сучасної людини. Такою вона стає під впливом новітніх різноманітних чинників. До останніх потрібно віднести в першу чергу наступне (див. про це: Ручка, 2011: 28–30):

1) реальні глобалізаційні процеси (політичні, економічні, культурні), що охопили сьогодні більшість країн світу;

2) прогресуюча диференціація соціального простору, його плюралізація і сегментація;

3) створення ситуації тотального вибору з усіляких альтернатив, які існують і виникають;

4) заміна примусу з боку суспільства на «примус» індивідуального вибору;

5) посилення приватної сфери суспільного життя в порівнянні з його публічною сферою;

6) руйнування або розмивання попередніх ціннісно-нормативних систем;

7) створення нового культурного, аксіонормативного порядку, в межах якого суттєве місце займають симулякри і симуляційні практики.

Якщо все це взяти до уваги, то місця для сумніву щодо певних ціннісно-сміслових метаморфоз за умов суспільних перетворень майже не залишається. Це означає, що в умовах кардинальних суспільних змін активно змінюється ментальність сучасної людини. Під впливом, наприклад, телебачення, реклами, моди, Інтернету вона ніби «відривається» від свого звичного життєвого контексту і починає все більше «прив’язуватись» до ситуації *ad hoc* («тут і тепер»). Відповідно змінюються її ціннісні орієнтири, ідентифікації, смислова інтерпретація навколишнього світу. У цій ситуації життєве завдання індивіда «полягає не стільки в тому, щоб набути вибрану ідентич-

ність і схилити оточуючих визнати її, скільки у тому, яку ідентичність вибрати і як зуміти вчасно зробити інший вибір, якщо вибрана ідентичність утратила цінність» (З.Бауман). Якщо це так, то можна стверджувати, що сучасна людина завжди перебуває в процесі пошуку, вона постійно щось вибирає.

Новітнім ціннісно-смисловим метаморфозам приділяється, як зазначалося вище, серйозна увага у світовій соціальній науці. Стрижневе питання тут наступне: якщо в країнах світу відбуваються суспільні перетворення, то чи змінюються разом історично напрацьовані цінності та смисли людського життя? Відповідь на це запитання ніби не така вже й важка. Колись на нього відповів П.Сорокін, який вказував, що усі явища соціокультурного світу «змінюються в процесі свого емпіричного існування» (Сорокин, 2000: 731). Отже, цінності та смисли людського життя підлягають історичній зміні. Але в якій спрямованості? Що робиться із змістовністю історично напрацьованих цінностей і смислів? І як виглядає їхня історична трансмісія?

Сучасний російський філософ П.С.Гуревич стверджує, що сьогоденний людський світ перебуває у кризі ціннісних орієнтацій. При цьому поширюються «відчуття смисловтрати». Це відбувається тому, що девальвуються людські універсальні цінності. Сучасна людина зайнята переважно задоволенням своїх потреб. Вона не переймається реалізацією якихось піднесених цінностей і смислів, а обмежується в основному пошуком засобів задоволення своїх потреб. Звідси усе більше людей відчувають безцільність і пустоту свого життя. Тим самим створюється ціннісно-екзистенційний вакуум, який потрібно долати за допомогою нових універсальних цінностей і смислів (Гуревич, 2008: 144–146).

В західних соціальних науках сучасні ціннісно-смислові метаморфози активно вивчаються за допомогою як відповідних концептуальних моделей, так і всеохопних емпіричних досліджень (Міжнародні дослідження цін-

ностей, Європейські дослідження цінностей тощо). У науковій літературі вивчення зазначених метаморфоз у контексті суспільних перетворень пов'язується з розробкою проблематики *ціннісної зміни*. На сьогодні існує три відомі концепції ціннісної зміни (Р.Інглгарта, Е.Ноель-Нойман, Г.Клагеса), які пропонують теоретичне бачення спрямованості, чинників і наслідків ціннісно-сміслових метаморфоз у сучасному світі. Причому усі три моделі ціннісної зміни отримали певне обґрунтування в результаті проведених емпіричних досліджень. Цікавим тут є те, що автори у своїх моделях виходять з одного: сьогодні кожне суспільство підлягає ціннісній зміні, яка йде рука об руку з економічними, соціальними і технологічними змінами. Однак висновки про спрямованість і змістовність ціннісно-сміслових метаморфоз автори вказаних моделей роблять різні.

Одна із моделей ціннісної зміни належить американському досліднику Р.Інглгарту. Він вважає, що підґрунтям масштабних змін у політичній, соціальній і культурній сферах людського суспільства є його рівень соціально-економічного розвитку. Ця теза підтверджується даними соціологічних опитувань, які проводились у 81 країні світу (1984–2001 рр). Зібрані емпіричні дані показують, що основні цінності та переконання, що притаманні населенню розвинутих країн, радикальним чином відрізняються від цінностей і переконань мешканців менш розвинутих країн (див.: *Інглхарт, Вельцель, 2011: 10*). Це означає, що соціально-економічний розвиток суспільств стимулює ціннісну зміну в певному напрямі, а саме: від матеріалістичних цінностей, які пов'язані з потребами виживання, фізичної та матеріальної безпеки, до постматеріалістичних цінностей, які виражають потреби самореалізації, самоекспресії, зацікавленість якістю і комфортом життя. Крім того, сучасна ціннісна зміна охоплює, за Інглгартом, певну девальвацію традиційних зразків сімейного життя, традиційних інститутів, авторитетів, вірувань, орієнтацій і зростання світсько-раціо-

нальних цінностей, які підкреслюють індивідуальні досягнення, ефективність і самостійність, демократичну партиципацію, а також раціонально правову легітимність інститутів суспільства. В цілому Інглгарт висловлює оптимістичну позицію щодо перспективи глобальної ціннісної зміни. Згодом зростання соціально-економічного розвитку людського суспільства створить ґрунтовну підставу для подальшого людського розвитку, утвердження гендерної рівності, демократичних свобод, зміцнення нових моральних цінностей і норм тощо.

Таким чином, згідно з моделлю Інглгарта, ціннісна зміна сьогодні зводиться до *заміни* “старих” цінностей (традиційних, матеріалістичних, модерних) на інші, «нові» цінності (ліберальні, постматеріалістичні, постмодерні). Такий само тренд притаманний і життєвим смислам. У цілому це означає, що в сьогочасних умовах попередні ціннісно-смислові пріоритети втрачають своє колишнє значення. З’являються нові ціннісно-смислові пріоритети, які разом із соціально-економічним розвитком суспільства успішно утверджуються в житті людей і повністю усувають (заміняють) “старі” цінності та смисли.

Якщо Інглгарт тлумачить ціннісну зміну, що відбувається в розвинутих країнах, як перехід до більш високої якості людського життя, високого рівня суспільного і політичного розвитку, відома німецька дослідниця громадської думки Е. Ноель-Нойман виступає з попередженням про *загрозу* з боку спостережуваної ціннісної зміни. Вона вважає, що утвердження цінностей саморозвитку за рахунок традиційних цінностей (буржуазних чеснот) має своїм наслідком суспільну дезінтеграцію. Звідси сучасна ціннісна зміна є не що інше, як *падіння* класичних цінностей суспільства. Користуючись моніторинговими даними, Ноель-Нойман наводить приклади такого падіння зазначених цінностей. Про це свідчать, зокрема, ослаблення зв’язків людей із релігією і церквою, зниження обмежень щодо індивідуальної свободи, девальвація авторитетів та ієрархії, втрата важливості таких

традиційних чеснот, як ввічливість, добрі манери, пунктуальність, акуратність, чистота, бережливість, зміна етики досягнень (професійного успіху) на зростаючу орієнтацію на вільний час і гедонізм, зниження смислу існуючих спільнот і здатності людей до взаємозв'язку. Подібна спрямованість ціннісної зміни, зазначає дослідниця, багато в чому залежить від впливу мас-медіа (див.: *Noelle-Neumann, Peterson, 2001*).

Отже, Ноель-Нойман тлумачить сучасну ціннісну зміну з песимістичних позицій. Вона вбачає в цьому процесі певну загрозу для плюралістичного суспільства. Можливість нейтралізації даної загрози німецька дослідниця пов'язує з сильним ціннісно-орієнтованим вихованням молоді та зміною громадської думки щодо класичних цінностей.

Третя модель ціннісної зміни в розвинутих суспільствах належить маловідомому у нас німецькому соціологу Г.Клагесу. Проте в німецькій соціології він користується заслуженим авторитетом, бо є одним з провідних спеціалістів у царині ціннісної проблематики. Згідно з його моделлю ціннісної зміни, остання в умовах сьогочасності полягає у переміщенні акценту з цінностей *обов'язку і прийнятності* (*Pflicht und Akzeptanzwerte*) на цінності *саморозвою* (*Selbstentfaltungswerte*). Причому в межах даної ціннісної зміни відбувається не просто одновимірний перехід одних цінностей до інших. Тут спостерігається створення певних ціннісних конфігурацій. Клагес виділяє чотири такі конфігурації, які характеризуються певною ціннісною домінантою: 1) *ціннісний консерватизм* (*Wertkonservatismus*) вирізняється сильним визнанням цінностей *обов'язку і прийнятності* та водночас низьким рівнем орієнтації на цінності *саморозвою*; 2) *ціннісний переворот* (*Wertumsturz*), який демонструє низьке визнання цінностей *обов'язку і прийнятності* та водночас значне визнання цінностей *саморозвою*; 3) *ціннісна втрата* (*Wertverlust*), що означає низьке визнання обох типів зазначених цінностей; 4) *ціннісний синтез*, який

характеризується визнанням як цінностей обов'язку і прийнятності, так і цінностей саморозвою (див.: Klages, 2001, 2006).

Згідно з Клагесом, ціннісний консерватизм притаманний такій типологічній групі суспільства, як *конвенціоналісти*. Саме конвенціоналісти показують сильне визнання цінностей – обов'язку і прийнятності та водночас низьке визнання цінностей саморозвою. Як правило, це люди старшого віку, забезпечені, орієнтовані на традицію, сім'ю, порядок. Своєю чергою ціннісний переворот охоплює типологічну групу *нонконформістів-ідеалістів*, які демонструють сильне визнання цінностей саморозвою і незначне цінностей обов'язку і прийнятності. В середовищі нонконформістів-ідеалістів панують критицизм щодо існуючих суспільних реалій, орієнтація на автономію, свободу, рівність, демократію. Конвенціоналісти і нонконформісти-ідеалісти є носіями двох «чистих» протилежних ціннісно-смислових типів людської ментальності, які протилежним чином заявляють про себе в суспільному житті.

Крім цього, Клагес виділяє ще два «змішані» ціннісно-смислові типи. Один із них охоплює *розчарованих (Resignierte)* людей, які втратили перспективу життя і демонструють низьке визнання як цінностей обов'язку, так і цінностей саморозвою. Ціннісно-смислова втрата перспективи життя нерідко супроводжується тіканням від суспільних реалій, замиканням у собі, відстороненням від соціального життя. На думку німецького теоретика, в контексті ціннісної зміни *Resignierte* являють собою неперспективний тип людської ментальності. Натомість другий «змішаний» (ціннісно-смисловий) тип ментальності, який характеризується значним визнанням як цінностей обов'язку і прийнятності, так і цінностей саморозвою, розглядається в даному контексті корисним і перспективним. У цьому випадку «старі» традиційні цінності (дисциплінованість, любов до порядку, акуратність, слухняність, працьовитість тощо) не відкидаються,

а доповнюють «нові» постмодерні цінності (автономія, самоствердження, самозабезпечення, вільний час, розмаїтість тощо). Внаслідок цього виникає своєрідний синтез двох типів цінностей, який репрезентує собою значущий варіант ціннісної зміни в сучасних розвинених суспільствах. За Клагесом, носіями даного синтезу є група *активних реалістів*.

Емпіричні дані свідчать, що активні реалісти позитивно і творчо поєднують потенціали цінностей обов'язку і прийнятності та цінностей саморозвою. Вони вирізняються своєю дисциплінованістю, готовністю до співпраці, орієнтацією на сім'ю, професійні досягнення, поважають право і порядок, відстоюють свої права перед владою. Водночас активні реалісти схильні до розвитку власної ініціативи, вони цікавляться смисловою стороною соціального життя, готові брати на себе відповідальність за справи, охоче включаються в дії публічного штибу. Особливий різновид активних реалістів становлять *гедоністичні матеріалісти* (Hedonistische Materialisten). Це, як правило, молоді люди, які схильні здійснювати на практиці гедоністичні складові цінностей саморозвою (самоекспресія, самореалізація, розмаїтість, вільний час, задоволеність життям тощо) разом із деякими цінностями обов'язку і сприйнятності (добре сімейне життя, довіра партнерам, виконання обов'язку, соціальна справедливість тощо). Клагес вважає, що *гедо-матеріалісти* є не просто носіями гедоністичного матеріалізму як особливої ціннісної домінанти. Вони представляють перш за все окремий варіант ціннісної зміни, який німецький дослідник називає «малим синтезом» старих і нових цінностей.

Загалом «ціннісний синтез» у Клагес виступає ключовим поняттям його моделі сучасної ціннісної зміни. У цій моделі старі і нові цінності не обов'язково перебувають в опозиції одна до одної, а можуть у ментальності багатьох людей (перш за все у активних реалістів) створювати продуктивну взаємодію і відповідним чином мати прояв

у їхній реальній поведінці. Таким чином, переміщення акценту з цінностей обов'язку і прийнятності на цінності саморозвою не означає, за Клагесом, утрату таких класичних цінностей, як виконання обов'язку, любов до порядку, старанність, надійність, працелюбство. Дані цінності продовжують мати значний рейтинг у ментальності багатьох людей розвинутих суспільств. З другого боку, нові цінності саморозвою (самореалізація, самоекспресія, креативність, любомудрість, толерантність тощо) не обов'язково означають егоцентризм і безвідповідальність. Навпаки, синтез певних класичних і новітніх цінностей може мати наслідком справді продуктивний (як з індивідуального, так і соціального огляду) вплив на ментальність і поведінку людей.

Отже, модель ціннісної зміни Клагеса займає десь проміжне становище між моделями Інглгарта і Ноель-Нойман. З одного боку, дослідник згоден із Інглгартом, що в розвинених суспільствах зараз відбувається ціннісна зміна. Але її спрямованість і зміст, згідно з Клагесом, не можна зводити до простої (одновимірної) заміни матеріалістичних цінностей постматеріалістичними. Він вважає, що в розвинутих суспільствах ціннісна зміна відбувається скоріше за рахунок переміщення акценту з цінностей обов'язку і прийнятності на цінності саморозвою. Тим самим традиційні цінності не зникають і не замінюються, а лише втрачають (не повністю!) свою попередню значущість. У нових суспільних умовах остання може відроджуватися, про що наочно свідчить «ціннісний синтез» Клагеса. В цілому німецький дослідник пропонує багатовимірний підхід до пояснення сучасної ціннісної зміни в розвинутих суспільствах. На відміну від Інглгарта (оптимістична позиція) і Ноель-Нойман (песимістична позиція) модель Клагеса стверджує, що зазначена ціннісна зміна має прояв у різноманітних комбінаціях і варіантах, у тому числі як оптимістичної, так і песимістичної спрямованості. Водночас підкреслюється, що в сьогочасних умовах найбільш важливим типом

ціннісної зміни виступає, як зазначалося вище, ціннісний синтез, носієм якого є типологічна група активних реалістів.

Розглянуті моделі ціннісної зміни, хоча й дещо розрізняються між собою, тим не менш, можна охарактеризувати однаковим чином: за своєю суттю вони є емпірико-соціологічними підходами до вивчення феномену цінностей і смислів. Саме на такій підставі автори зазначених моделей намагаються дати пояснення ціннісно-смісловим метаморфозам, які відбуваються в сучасних розвинених суспільствах. І це заслуговує уваги, вивчення і узагальнення з урахуванням актуальних завдань вітчизняної соціальної науки, що пов'язані з розумінням і поясненням ціннісно-сміслових змін у перехідних суспільствах.

Ціннісно-сміслові метаморфози у перехідних суспільствах виникають і відбуваються теж під впливом чергового культурно-цивілізаційного переходу – від індустріальної до постіндустріальної цивілізації. Правда, тут відповідні тренди мають нерідко зародковий, незрілий характер. Така ситуація перехідних суспільств ускладнюється ще тим, що на культурно-цивілізаційну кризу накладаються кризи локально-трансформаційного штибу: економічна, політична, ідеологічна, психологічна, соціальна тощо.

В таких умовах ціннісно-сміслові метаморфози набувають переважно негативного характеру. Як зазначає відома російська дослідниця В.Г.Федотова, сучасні ціннісні зрушення в перехідному російському суспільстві пов'язуються перш за все з втратою людиною контролю над соціальними процесами, сприйняттям їх як квазі-природних; нездатністю людини і суспільства контролювати переміни, що відбуваються, у зв'язку з чим починає панувати ситуація невизначеності; нездатністю людей у перехідному суспільстві планувати і досягати довгочасних цілей, формувати і здійснювати відповідні життєві стратегії. Зростання соціальних дисфункцій, соціальна ексклюзія, втрата довіри щодо людей та ідеа-

лів, відмова від формування соціальних зв'язків, від підтримки універсальних чеснот – усе це, зрозуміло, не сприяє позитивним ціннісно-смисловим змінам у перехідному суспільстві (див. про це: Федотова, 2005).

Своєю чергою відомий польський дослідник у царині соціології моралі Я. Мар'янські зазначає, що сьогодні в польському суспільстві наочно помітні ціннісно-смислові зміни за шкалою від цінностей обов'язку до цінностей саморозвою (самореалізації). Це пов'язується зі спробою відходу від традиційних етичних систем (напр., релігійних), з критикою усіляких авторитетів і стремлінням – особливо молодих людей – до емансипації, автономізації, самоекспресії. В перехідних умовах значна кількість поляків звертається не до універсальних критеріїв добра і зла, а до ситуаційної етики. Внаслідок цього моральний вибір рідко визначається універсальними принципами і правилами; про те, що є добром або злом, кожний намагається вирішувати по-своєму. Тому в соціумі поширені релятивізм, пермісивізм і навіть моральний нігілізм. На думку польського автора, подібне становище не вічне. Разом із виправленням соціально-економічної ситуації воно зміниться на краще. Суспільство загалом не може ефективно функціонувати без певного ступеня ціннісно-нормативного консенсусу. Для цього потрібні усталені аксіологічні та нормативні дороговкази перш за все універсального штибу, які б надавали позитивного сенсу діям і життю людей (див. про це: *Marianski*, 2006).

В українському суспільстві як перехідному соціумі теж відбуваються подібні ціннісно-смислові метаморфози. В медійних джерелах нерідко висвітлюється щодо цього така думка: сьогодні у нас панує ціннісно-смислова криза. Це викликано тим, що на першому місці серед ключових пріоритетів нашої людини – матеріальні цінності, успіх, кар'єра, стремління заробити «швидкі гроші», а загальнолюдські (універсальні) цінності, такі як чесність, правда, повага до життя, віра в Бога тощо, відійшли на другий план. Щоб виправити це становище, потрібно, мабуть, почати з виховання людини в сім'ї та

школі на підґрунті достеменних цінностей. Не виключено, що останніми можуть бути християнські цінності. Головне тут полягає в тому, щоб людина в складних життєвих ситуаціях, коли потрібно здійснювати той чи той вибір, могла спиратися на перевірені часом ціннісно-смислові орієнтири.

До цих констатацій і побажань представників громадськості потрібно, зрозуміло, прислухатися. Соціологи, як правило, це й роблять, коли вивчають громадську думку нашого населення. Щодо цінностей і смислів, то тут в першу чергу є потреба встановлювати ієрархію ціннісних пріоритетів громадян та їхню зміну за певний період (див. про це: *Ручка, 2011*). Наукове з'ясування порядку даних пріоритетів має пряме відношення до визначення значущості певних смисложиттєвих орієнтирів для тих чи тих угруповань соціуму.

У зв'язку з тим, що наше перехідне суспільство є неоднорідним у соціальному відношенні, питання смисложиттєвих орієнтирів набуває неабиякого значення. Тому вивчення їх варіативності та спрямованості становить актуальне завдання соціологічної науки.

СМИСЛОЖИТТЄВІ ОРІЄНТИРИ ВІКОВИХ І СТАТУСНИХ УГРУПОВАНЬ СУЧАСНОГО УКРАЇНСЬКОГО СОЦІУМУ

Аналіз смисложиттєвих орієнтирів різних угруповань сучасного українського соціуму, який здійснюється нижче, базується на емпіричних даних моніторингу Інституту соціології НАН України 2010 року. Респондентам ставилися наступні запитання смисложиттєвого штибу: «У чому Ви вбачаєте сенс життя?», «Чим, перш за все, є для Вас світ?», «Що більшою мірою допомагає Вам орієнтуватись у житті, розуміти хід подій, приймати правильні рішення?». З цих питань ключовим є, зрозуміло, перше.

У соціологічному інструментарії воно мало закритий вигляд. «Кафетерій» можливих відповідей на нього становив дванадцять змістовних позицій, які означають

різні виміри фактичного людського життя. Підставою цього «кафетерію» слугує аналітична розробка французьких дослідників Л. Тевено та Л. Болтанські (*Костенко, 2010*) щодо типології множинних реальностей (множинності загальних світів), в яких перебувають люди і які вони певним чином сприймають. Агрегування щодо однорідних вимірів людського життя дає змогу при аналізі отриманих даних користуватися типологією шести смисложиттєвих орієнтирів. При цьому об'єднання позицій «Душевний спокій, згода з самим собою, єднання з природою» + «Реалізація творчих задумів» репрезентує узагальнений смисложиттєвий синдром під назвою «Гармонія + Креативність»; позицій «Досягнення висот професійної кар'єри» + «Популярність, публічне визнання своїх заслуг» = «Кар'єра + Популярність»; позицій «Сімейне благополуччя, діти та онуки як своє продовження» + «Велике кохання до жінки/чоловіка» = «Сім'я + Любов»; позицій «Соціальна справедливість, громадянська згода» + «Демократичний розвиток суспільства» = «Справедливість + Демократія»; позицій «Матеріальний добробут» + «Можливість жити для власного задоволення» = «Добробут + Гедонізм»; позицій «Успішно планувати та організовувати свої дії» + «Бути сучасним, опановувати та використовувати нові технології» = «Раціональність + Сучасність».

Моніторингові дані дають можливість визначити рівень інтенціональності (спрямованості) респондентів щодо зазначених смисложиттєвих синдромів, також з'ясувати контекстуальність.

Також цікавим, здається, є питання про узгодженість/неузгодженість смисложиттєвих орієнтацій різних угруповань нашого соціуму. Нижче до уваги братимуться лише вікові та статусні угруповання загалом.

Нижче (таблиця 1) наводяться відповідні соціологічні дані щодо вікових груп українського соціуму. Як бачимо, рівень інтенційності серед опитаних показують такі смисложиттєві синдроми (за порядком) «Сім'я + Кохання», «Добробут + Гедонізм», «Гармонія + Креативність». У серед-

2.1. Цінності та смисли як компоненти соціокультурної реальності 119

ньому найвищі значення цих синдромів показують молодша та середня вікові групи опитаних, а найнижчі – старша вікова група. Водночас рівень смисложиттєвих

Таблиця 1

Інтенціональність і контекстуальність смислових синдромів вікових угруповань соціуму, 2010, %

Смисложиттєві синдроми	Вікові угруповання			Вибіркова сукупність в цілому (N=1800)
	Молодь, до 30 р. (N=356)	Середнього віку, 30–55 р. (N=938)	Старшого віку, 55 років (N=506)	
Сім'я + Кохання	52,2	49,6	37,7	48,7
Добробут + Гедонізм	45,2	40,3	26,5	37,4
Гармонія + Креативність	25,6	29,0	22,7	26,6
Справедливість + Демократія	18,0	24,2	18,4	21,3
Раціональність + Сучасність	22,2	16,9	4,5	14,5
Кар'єра + Популярність	18,0	7,4	1,8	7,9

синдромів «Раціональність + Сучасність» та «Кар'єра + Популярність» з віком, як бачимо, знижується.

А ось рівень смисложиттєвого синдрому «Справедливість + Демократія» найвищий серед респондентів середнього віку. Отже, найбільш продуктивне вікове угруповання соціуму є найбільш вразливим щодо такого виміру суспільного життя, як «Справедливість + Демократія». В свою чергу, смисложиттєвий синдром «Кар'єра + Популярність», хоч і займає в цілому аутсайдерське місце серед усіх значимих смисложиттєвих синдромів, має найвищий рівень серед молоді до 30 років. І це, мабуть, природно. Щодо контекстуальності (впорядкованості) смисложиттєвих

синдромів, то вона в цьому сенсі не диференціює відповіді групи.

Тепер щодо статусних угруповань нашого соціуму. Дані соціологічного моніторингу дозволяють виділити тут кілька угруповань. З урахуванням основних параметрів економічного капіталу (доходу, матеріального становища сім'ї) і культурного капіталу (освітнього рівня, наявності і використання предметів культурно-рекреаційного призначення) та їх розподілу серед опитаного населення можна виділити такі статусні угруповання: *високостатусні*, які мають показники вище середнього рівня зазначених капіталів; *середньостатусні*, які мають відповідні показники середнього рівня; *низькостатусні*, які мають у даному відношенні показники нижче середнього. При цьому до уваги беруться як зайняті, економічно активні верстви населення, так і ті, що у сфері суспільного виробництва або ще не працюють (учні/студенти), або вже чи тимчасово не працюють (пенсіонери, домогосподарки, безробітні).

Згідно з отриманими соціологічними даними, в 2010 р. до високостатусних угруповань українського соціуму можуть бути віднесені працівники державного управління, спеціалісти технічного профілю (з вищою або середньою спеціальною освітою); спеціалісти гуманітарного профілю (освіта, наука, культура, охорона здоров'я, дошкільне виховання тощо) з вищою або середньою спеціальною освітою. У свою чергу, до середньостатусних угруповань можуть належати працівники правоохоронних органів, військовослужбовці (з середньою спеціальною освітою); підприємці середнього і малого бізнесу; робітники промисловості, будівництва, транспорту, сфери послуг (без вищої освіти), самозайняті у сільському господарстві, сфері послуг, торгівлі; учні-старшокласники, студенти, аспіранти, курсанти. Низькостатусні угруповання охоплюють допоміжний персонал у всіх галузях народного господарства (без вищої або середньої спеціальної освіти); працівників сільськогосподарських підприємств, непра-

2.1. Цінності та смисли як компоненти соціокультурної реальності 121

цюючих пенсіонерів, домогосподарок, зареєстрованих і незареєстрованих і безробітних.

У таблиці 2 наводяться відповідні соціологічні дані щодо виділених статусних угруповань нашого соціуму. Як бачимо, високий рівень інтенціональності серед респондентів різних статусних угруповань показують ті

Таблиця 2
Інтенціональність і контекстуальність смислових синдромів статусних угруповань соціуму, 2010, %

Смисложиттєві синдроми	Статусні угруповання			Вибіркова сукупність в цілому (N=1697)
	Низького статусу (N=1047)	Середнього статусу (N=444)	Високого статусу (N=206)	
Сім'я + Кохання	43,0	52,9	51,9	46,7
Добробут + Гедонізм	33,1	43,0	45,6	37,2
Гармонія + Креативність	23,1	29,5	36,4	26,3
Справедливість + Демократія	19,1	23,1	26,7	21,1
Раціональність + Сучасність	10,1	21,6	19,4	14,3
Кар'єра + Популярність	4,5	13,5	13,1	7,9

самі, що й серед опитаних різних вікових груп, смисложиттєві синдроми (за порядком): «Сім'я + Кохання», «Добробут + Гедонізм», «Гармонія + Креативність». Водночас не важко помітити, що рівень більшості смисложиттєвих синдромів із зростанням статусу респондентів лінійно підвищується. За винятком смисложиттєвих синдромів «Раціональність + Сучасність» та «Кар'єра + Популярність». У цьому випадку спостерігається найнижчий рівень цих синдромів серед опитуваних низького статусу та однаковий їх рівень серед респондентів середньостатусних та високостатусних угруповань.

Резюмуючи наведені соціологічні констатації, можна зробити декілька узагальнюючих висновків.

➤ Смісл життя опитаних респондентів незалежно від їхньої вікової і статусної належності пов'язується перш за все з такими смисложиттєвими синдромами, як «Сім'я + Кохання», «Добробут + Гедонізм», «Гармонія + Креативність».

➤ Молодша вікова група (до 30 років) показує серед інших вікових груп найвищу ідентифікацію з такими смисложиттєвими синдромами, як «Добробут + Гедонізм», «Раціональність + Сучасність» та «Кар'єра + Популярність».

➤ Середня за віком група (30 – 55 років) показує серед інших вікових груп найвищу ідентифікацію з такими смисложиттєвими синдромами, як «Гармонія + Креативність», «Справедливість + Демократія».

➤ Старша вікова група (> 55 років) має серед інших вікових угруповань переважно найнижчу ідентифікацію з більшістю смисложиттєвих синдромів. Виняток становлять такі синдроми, як «Гармонія + Креативність» та «Справедливість + Демократія». Рівні цих синдромів тут є такими самими, як і серед респондентів молодшої групи.

➤ Серед статусних угруповань виділяються респонденти високого статусу. Вони мають найвищу ідентифікацію з такими смисложиттєвими синдромами, як «Добробут + Гедонізм», «Гармонія + Креативність», «Справедливість + Демократія».

➤ Респонденти середнього статусу мають найвищу ідентифікацію з такими смисложиттєвими синдромами, як «Сім'я + Кохання», «Раціональність + Сучасність». Водночас у них однакова ідентифікація з респондентами високого статусу та таким смисложиттєвим синдромом, як «Сім'я + Кохання», «Добробут + Гедонізм», «Раціональність + Сучасність», «Кар'єра + Популярність».

Респонденти низького статусу показують переважно найнижчу ідентифікацію з виділеними смисложиттєвими синдромами. Виняток становить тільки синдром «Справедливість + Демократія», який є однаковим з респондентами середнього статусу.

2.2. СМИСЛОВІ ПОРЯДКИ ІНТЕЛЕКТУАЛЬНИХ ПРАКТИК

Сенси, варіативність трактувань яких у сучасному соціально-гуманітарному знанні узагальнена в матриці смислових порядків (Розділ 1), взагалі-то байдужі до предмета. Речовий, соціальний, знаковий або віртуальний носії не важливі, істотним виявляється спосіб їх послідовного розщеплювання на не менші, але на принципово або відносно нові частини. Плюральність методологій, тематизацій, актуалізацій, проблематизацій, схематизмів вироблення і легітимації сенсів свідомо припускає складну їх комбінаторику. Звідси примусова обов'язковість її редукції до прийнятної невігадливості, що зберігає, проте, простір для побутування змістовних артефактів, об'єктивувань й інтерпретацій. І тому з усього різноманіття видів інтелектуальних практик як об'єкт, якому властивий певний набір смислових порядків, оберемо один: інтелектуальні практики, що претендують іменуватися науковими. Або, по-іншому, фігури розумових небезпідставних дій, що генерують знання, тобто стійкі прийоми розумової праці, що історично неквапно склалися, а також супутні їм експериментальні дії – все це одного разу почали називати наукою. Очевидні успіхи фізики, хімії, астрономії та біології останніх трьох сторіч сприяли закріпленню й розповсюдженню відповідних зразків, що наставляють в тому, як виявляти факти і залежності між ними, а також інтерпретувати їх.

Спочатку вони розповсюджувалися переважно стихійно, без скільки-небудь виразних уявлень про те, що ж саме і яким чином робить природодослідник, а філософія і соціологія досить пізно, у середині ХХ століття, приступають до аналізу і цієї специфічної діяльності, і її інституційного оформлення. У позаминулому і минулому століттях на статус «наук» почали претендувати соціальні й гуманітарні дисципліни: визначився їхній предмет, знайшли визнання правила і принципи, що направляють

роботу дослідника світу людей. В імені «наука» їм усім, при безперечній відмінності у прийомах отримання і підтвердження результатів у природничих науках, не було відмовлено – когось переконав інноваційний характер пропонованих способів бачити, сприймати і тлумачити події, стани і процеси в просторі сумісного життя індивідів. Інші, не виключено, погодилися з цим тому, що дотримувалися небезперечної традиції, згідно з якою є універсальні, незалежні від предмета мислення прийоми отримання достовірного знання.

Як би там не було, але всі види наукових інтелектуальних практик інтенціональні, а тому є одним з модусів нерозривної співвіднесеності мислення і буття, вони інтенсивні й вітальні виключно внаслідок зосередженості на предметі, пильній, неослабній увазі до нього. У першому розділі було показано, що в такій нерозривній зв'язаності, строго орієнтованій спрямованості, як у природно-сприятливому середовищі продукуються та існують сенси. Продукуються остільки, оскільки інтелектуальним практикам іманентно властиві смислові матриці, які є *генеративними асамбляжами (змішення й зближення елементів)*, що *управляють* діями дослідників. Якісь змістовні (небезглузді), більш стимулюючі, ніж такі, що регламентують, повчання й вказівки з вироблення як безперечного знання, на всі часи і простори, але якого, запевняє нас в тому Латур, не так вже і багато, так і правдоподібного, тобто не безумовного, знання. Нижче представлені результати прочитання окремих класичних текстів у концептуальній оптиці матриці смислових порядків. Але «оптика» невірна метафора, вона марно живить нездійсненні претензії на адекватне бачення. Матрицю доречніше трактувати як інструментальну можливість розпізнавання того, що мається на увазі, що завуальоване, що стає зрозумілим пізніше, що піддається дешифруванню, інакше – смислу. Відкриває список «наукознавче» есе Декарта, згідно з яким інтелектуальні практики обґрунтовує не предмет, а метод.

НАУКОВІСТЬ: ПРІОРИТЕТ МЕТОДУ

*... я мав щастя з юності ступити на такі шляхи,
які привели мене до міркувань і правил,
що дозволило мені скласти метод, за допомогою якого
я можу, як мені здається, поступово удосконалити
мої знання і довести їх мало-помалу до вищого ступеня,
якого дозволяє досягти посередність
мого розуму і короткий термін життя.*

Рене Декарт

Так повелося з часів «Нового Органону» і «Міркування про метод»: наука є організована, інтенціональна діяльність розуму з пізнання й опису «книги світу». «Міркування про метод, щоб вірно направляти свій розум і відшукувати істину в науках», Декарт склав з шести частин, в яких сповідувальні й довірчі інтонації, неприховане автором здивування від повсюдного поширення і прийняття помилкового досвіду мислення, невимушено співіснують з переконливим узагальненням знань і навиків, знайдених ним в ході наукових занять. У якийсь момент вже було не ухилитися від підбиття якогось підсумку, що вимагає не пояснення, а буквальної демонстрації. Нічого і віддалено схожого на виниклі три сторіччя потому прийоми тонкої сублімації сенсів, що не формалізуються, в манері серйозної герменевтики, якусь алхімію сенсів, або ж на структурні роз'єми феноменів на те, що означає, і те, що позначається. Навпаки, чи не буквально відповідно до зробленого Людвігом Вітгенштейном спостереженням в 217 фрагменті «Філософських досліджень»: коли підстави вичерпані, лопата упирається в скельну породу, гнеться, і не залишається нічого іншого як показати – от так я дію.

Кожна частина есе є компонентом методу – ефективних у своїй сукупності інтелектуальних засобів вирішення пізнавальних завдань. У короткому викладі їхній зміст приблизно такий. По-перше, науки визначаються як такі сфери застосування здібностей індивідів, де особливо

важливо критично ставитися до думок й висновків попередників та сучасників, де необхідно мислити точно і ясно, де істина відкривається тому, хто зосереджений на існуючому і працює в лабораторії («вивчає книгу світу»), але також і в кабінеті, заповненому книгами, хто запитує саму природу, а не одні тільки авторитети. Не варто довіряти тим, хто запевнятиме, ніби «книга знань» завершена і прибрана під тверду палітурку, навпаки, не всі питання поставлені, на багато що дано невірні відповіді, а багато запитань і взагалі сформульовані неправильно.

Вчителі не все знають, а світ навколо загадковий, суперечливий, проблематичний – звільняюча і надихаюча Декарта думка, відкрита в роки навчання і подальшої самоосвіти. Науковий погляд направлено в обидві сторони: у книги попередників і на об'єкти та процеси, що знаходяться перед спостерігачем. Своєрідний принцип подвійної інтенціональності, без звернення до якого розшифровка світу (виявлення сенсу) не відбудеться або залишиться проблематичною.

По-друге, існують правила методу, якісь навіювання, імперативи, що не залишають вибору. Їх чотири: а) у думках оперувати винятково ясним і виразним, тим, що не дає приводу для сумнівів; б) проблему слід підрозділяти на стільки частин, скільки необхідно для того, щоб з нею справитися й вирішити; в) сходити належить від простого до складного, «допускаючи існування порядку навіть серед тих, які в природному ході речей не передують один одному»; г) необхідно прагнути до якомога повного переліку, нічого не пропускаючи і не пропускаючи.

У спостереженні та експерименті, що спираються на аналітичний інструменталізм акту пізнання, чи не безпосередньо дана хаотичність окремого й розділеного – якась нерегульована множинність. Ціле, універсальні та тотальності творчим зусиллям належить відтворити з частин і фрагментів неалгоритмізованою евристичною дією. Наукові інтелектуальні практики є практиками невідступництва, а правила методу дозволяють викрити

уявність безладу, подолати його, відшуковуючи просте й знаходячи комбінації простих елементів. Перші два компоненти методу припускають і, фактично, виходять з предметно-просторової смислової перспективи, що вводить для всієї епохи Модерну два основоположні розрізнення. Мається на увазі зіставлення спостерігача і «об'єктивної» реальності, а також первісною неоднорідністю всього суцього у вигляді альтернатив «зовнішнє versus внутрішнє», «просте versus складне», «частина versus ціле», «ієрархічне versus диференційоване», «впорядковане versus хаотичне». Причому пізнавальна дія успішно виявляється лише за умови подолання названих розрізень і альтернатив.

По-третє, в метод інкорпоровано те, що сьогодні називають етосом ученого – три або чотири моральні максими, «загальні блага» у смислових конструктах, якими дослідникові варто і необхідно керуватися. Вони такі: прихильність цінностям суспільства; твердість у переконаннях, в істинності яких немає сумнівів; у складних або вимагаючих вибору ситуаціях, що стосуються людей і взаємних відносин між ними, прагнути змінювати лад своїх думок, але не лад миру. Декарт часу написання «Міркування» не приховував своєї щирої лояльності суспільним засадам і встановленням, мабуть покоряючись зобов'язуючим закликам успадкованого походженням консерватизму. Принаймні він не схвалював поспішне перенесення будь-яких новацій у суспільні й світоглядні структури – і розуміючи ступінь неподатливості соціальної матерії, і, на додаток, зважаючи на неминучість негативної реакції на такого роду ініціативи домінуючих інституцій: пам'ять про особисту долю і долю творів старшого сучасника Галілея була ще свіжа. Він вже знав: нові істини затверджуються в конфліктах, колишні, справжні або визнані такими істини ревно охороняються. Але в тому, що стосується відданості своїй справі й відповідальності перед іншими і самим собою за результати своєї роботи, то в цих проекціях дії слід

бути особливо педантичним і обережним, мінімізувати ризики, не поступаючись преференціями і пріоритетами.

По-четверте, метод містить *метафізичні достовірності* – «я мислю, отже я існую» найвідоміша з них. Ученим, і тут йдеться не про пафос, а знов про інтенціональність, є той, хто існує для того, щоб мислити, тобто вкоринений в світі спостерігач, той, хто неспокійно здивований, у всьому сумнівається і все ретельно перевіряє. Сторіччя опісля, у згоді з Декартом, Іммануїл Кант обґрунтує тезу, згідно з якою тільки спостерігач, перевершуючи те, що існує роздільно, а також альтернативне, вносить зв'язок і єдність до природи, яка для нього є «уявленням про природу». І, навпаки, Георг Зіммель, відповідаючи на кантівське за формою питання «як можливе суспільство?», переконує нас в тому, що єдність елементів суспільства продукується ними самими і ніякий спостерігач не потрібний (Зіммель, 1996), спонукавши, ймовірно, і Нікласа Лумана наполягати на самоописові соціуму. Тобто суспільствознавець є не більше ніж самопроголошеним спостерігачем, який намагається в безлічі наявних зв'язків і відносин між людьми розгледіти стійкі контури і зробити видимим якийсь малюнок – смисл, представлений порядком, причинним або випадковим, стійким або швидко скороминущим, таким, що має минуле і майбутнє або що не має, фактично – нарис контуру значущих областей в системі релевантностей. Достовірно і очевидно існують для Декарта також Бог і Душа – те, що ніколи не залишить Я, що пізнає, в холоді і жаху порожньої самотності. Але Бог Декарта послідовний у діях і твердий в дотриманні їхніх правил: скільки б можливих світів він не створював, всі вони підкоряються раз і назавжди встановленим законам. У цьому сенсі природничі науки його часу мають справу із стаціонарним, аісторичним об'єктом, природа, строго кажучи, перебуває за межами часової смислової перспективи, а еволюціонізм, як відомо, запанує двома сторіччями опісля.

По-п'яте, текст Декарта не забороняє нам припускати або навіть бути переконаним у тому, що наука є надійним

способом пошуку відповіді на питання: «як повинен бути влаштований світ, щоб все в нім відбувалося так, як відбувається?». У природознавстві це питання про закони, ті положення, які описують впорядкованість миру, а також питання про позицію спостерігача. Як азбучну ілюстрацію найдоречніше нагадати про коперніканський поворот і відкриті пізніше закони руху небесних тіл. Птолемей виходив з того, що Земля нерухома, а планети обертаються навколо неї; тим часом кращі пояснення і розуміння дає інша картина – планети обертаються навколо Сонця, так що саме так повинно бути влаштовано світ – причинно-наслідкова інтерпретаційна схема смислового конструкта.

По-шосте, метод орієнтує на отримання практично корисного для людей і суспільства знання і, крім того, містить виклад результатів досліджень (три природничо-наукові трактати додавалися до «Міркування»). Декарту, який разом з іншими філософами і природодослідниками репрезентував людство, що усвідомило свої амбіції і пізнавальний потенціал, наука бачилася як засіб приборкання природних стихій, приведення їх на службу людям для поліпшення умов їх існування. Він не уявляв собі, в чому саме це втілиться, але твердо вірив, що саме так все і буде – смислова структура у вигляді проекцій дії з властивими їм цілями, преференціями й очікуваннями. Але доти практична потреба полягала в тому, щоб без втоми популяризувати ті прийоми роботи, які не є ні умоглядними, ні ремісничими, але – науковими.

Загалом, метод, за Декартом, – це систематизоване уявлення про те, як робиться наука, правила, твердження і допущення, порядок дотримання яких або не ясний, або ж не має значення; найзагальніший план складної роботи з результатами, що підлягають повторній перевірці, а при нагоді й перегляду. На початку трактату він так і говорить: не так важливо мати гарний розум – головне мати хороше керівництво з його застосування. Загалом, наука є головним чином метод – заснована Декартом традиція, що не згасає і до цього дня.

Декарт, здається, не підозрює про витончену хитрість речей, що приховує одне з вимірювань їхньої «глибини» – здатності бути «в собі», «для себе» і «для нас». Але він вже знає, що речі не такі, якими нам здаються або ж якими представляються нам. Метод і є те єдине вірне знаряддя генерації смислу у вигляді знання, свого роду універсальний ключ. Універсальний в двох, мабуть, аспектах. Він щось відмикає, тобто відкриває розумовому погляду весь, без приховування, об'єкт разом із його коректними «рішеннями»: надійно обґрунтованими думками про властивості та особливості того, що доступно спостереженню й експериментальній дії. Але як універсальний ключ він об'єкт і розбирає, розкладаючи складне на простіше, очевидне й елементарне. В русі від цілісного до складеного і, далі, до елементарного, а потім у зворотному напрямі, формується знання, те, в чому матеріальне не відрізнити від мислимого, щось одновимірне, поверхневе, предметнений сенс.

НАУКОВІСТЬ: ПАРАДИГМА Й ЕПІСТЕМА

Все це було сказано тоді, коли наука була справою одинаків, коли зведення індивідуального досвіду в загальність мислилося і можливим, і необхідним, і безперешкодним. Енциклопедія усіх можливих смислів у вигляді знання сенсу, задумана французькими філософами в XVIII столітті і мала, нібито, перспективу увінчатися успіхом, сьогодні рішуче нездійснений проект з причини неозорості накопичених масивів знання і їхнього прискороного поповнення й оновлення. Крім того, спеціально наукові методи, що склалися в останні два сторіччя у відкритий для поповнення список, самою своєю множинністю заперечують ймовірність існування і ефективного використання в інтелектуальних практиках якого-небудь генералізованого методу пізнання. Нова ситуація – ситуація «великої науки» – потребувала нових визначень. І вони з'явилися. У 1962 році Томас Кун опублікував книгу

«Структура наукових революцій», присвячену розгляді домінуючих елементів, що керують роботою природодослідника під час великої науки, час професіоналізації дослідницької діяльності. На відміну від Декарта, «Міркування» якого жодного разу не згадується там, сукупність цих елементів він називає парадигмою. Після того, як якийсь доброзичливий читач нарахував більше двох десятків значень слова «парадигма» в тексті Куна, той в спеціальному доповненні до другого видання дав чіткіші визначення (Кун, 1977: 236–249). В середині минулого століття, порівняно з Декартом, історик мав справу з явно багатшим досвідом того, що і як роблять люди, що іменують себе ученими. Проте схематика детермінант їхньої діяльності у викладі Куна не радикально відрізняється від декартової.

1. Парадигма неодмінно включає якісь *внутрішньо-наукові цінності* – те, що не підлягає обґрунтуванню, смислові конструкти, що приймаються як імператив. Кун, наприклад, говорить про безумовну перевагу кількісного над якісним, маючи на увазі, що в науці належить вимірювати, а не покладатися на умогляди. Але ані міркування Вебера про науку як професію і покликання, ані чотири універсальні норми наукової діяльності (універсалізм, колективізм, незацікавленість, скептицизм) Роберта Кінга Мертона він до розрахунку не бере. В результаті ціннісно-нормативним смисловим конструктам відведене в парадигмі саме незначне місце, вони не заперечуються, але й скільки-небудь детально про них не мовиться, беззастережний пріоритет віддається інтерпретаційним схемам «причина – наслідок», «закон».

2. Парадигма обов'язково містить специфічні передумови (допущення), які Кун називає *квазіметафізичними репрезентантами реальності* – узагальненими уявленнями про те, що входить до загальної конструкції світу. Слідуючи Декарту, пише він, фізики досить довго вважали, що універсум складається виключно з мікроскопічних частинок, корпускул і що явища природи мо-

жуть бути пояснені в термінах корпускулярних форм, розмірів, руху і взаємодії (Кун, 1977: 64–65). Очевидним є обмежуючий характер подібних репрезентантів, оскільки міркування і висновки торкаються виключно такого світоустрою і вони нічого, наприклад, не здатні сказати щодо хвилевої природи універсуму. Тим самим задаються контури і межі епістемологічних домагань у вигляді значущої області в системі релевантностей.

3. Парадигма містить «*неочевидності*», надчуттєві об'єкти або стани речовини. Теплород, флогістон (вогняна матерія), флюїд (рідина, що містить електрику), ефір (речовина в міжзоряному просторі, яка проводить світло) – ось приклади неочевидностей, за допомогою яких фізики впродовж століть пояснювали результати своїх експериментів. Неочевидностями довгий час були, за Куном, і багато фізичних сталих, адже число Авогадро, коефіцієнт Джоуля, заряд електрона спочатку було обчислено, але виміряні далеко не відразу. Якщо мати на увазі тільки ці останні, то слід констатувати, що парадигма нормальної науки містить, у визначенні Куна, *головоломки*. Він роз'яснює: Ньютон сформулював, що сила тяжіння двох тіл при відстані між ними, яка дорівнює одиниці, буде однаковою незалежно від матерії і точки простору. Але що таке гравітація, більш-менш з'ясувала тільки фізика ХХ століття.

Багато з неочевидностей ніби запрограмовані на те, що врешті-решт буде встановлено їхню надмірність. Дуже довго не могли відмовитися від уявлення, що світлу для розповсюдження потрібне якесь середовище – як повітря звуку. Проте і сьогодні жодна нова фізична теорія без неочевидностей не обходиться. Щоб пояснити і погоджувати явища мікросвіту з положеннями спеціальної теорії відносності в 80-і й 90-і роки минулого сторіччя формується теорія суперструн, згідно з якою Всесвіт повинен складатися не з частинок, а струн (одновимірний гранично абстрактний, що неможливо спостерігати об'єкт, основне поняття теорії струн, фактично – квазіметафі-

зичний припис). Проте теорія несуперечлива тільки тоді, коли простір-час має не менше 10 вимірів, причому далеко не всі наслідки з неї доступні для спостереження в експерименті. Три просторові і часове ми бачимо, а шість інших просторових згорнуто; світ, в якому ми живемо, має, отже, не менше десяти вимірів – уявлення, що ніяк не вписується в очевидність. Астро-фізики нині розмірковують про «темну матерію» і «темну енергію» – загадкові стани речовини, зухвалі неочевидності, – за допомогою яких мало що поки вдається пояснити, але присутність яких у Всесвіті вже не заперечується, а приписувані їм властивості і характеристики мають пояснювальну силу.

Іншими словами, в науковій інтерпретаційній схемі як смислового конструкту практично завжди присутнє те, що експериментального не виявляється, певна міфологема, якій притаманний, проте, інтерпретаційний потенціал.

4. Парадигма припускає наявність у своєму складі *спрощень*. Застосовуючи свої закони до руху маятника, Ньютон гирю приймав за точку, що володіє масою гирі, та ігнорував опір повітря. Кун називає такого роду операції законними фізичними спрощеннями, але тут же говорить про їх ціну: спрощення знижують ступінь відповідності теорії та спостережень. У небесній механіці, наприклад, доводиться відволікатися від тяжіння інших планет, в результаті спостереження постійно розходяться з обчисленнями: свого роду когнітивна демпінгова маржа, що виникає внаслідок конвенцій еквівалентності, що вводяться в рамках смислових структур.

5. Парадигма включає *правила*, які утворюють дисциплінарні матриці: символічні узагальнення у вигляді формул і законів, загальноновизнані зразки вирішення проблем і головоломок, а крім того, й алгоритм, дотримуючись якого майбутній дослідник навчається, вважає Кун, зводити ситуації, що зустрічаються в спостереженнях і експериментах, до певного закону. Йому також зро-

зуміло, що самі по собі правила є слабкішими приписами, ніж парадигма в цілому. Дисциплінарні матриці, до того ж, дозволяють відрізнити «правильні» (доречні в її межах питання) від «неправильних», «заборонених» (що не мають відповіді в її межах). Йдеться, отже, про інтенціональність в просторово-часовій смисловій перспективі з її причинно-наслідковими та імовірнісними інтерпретаційними схематизмами.

6. Парадигми уразливі, зношуються, виходять із вживання, змінюють одна іншу під час наукових революцій. В них, інакше кажучи, вкорінено часову смислову перспективу, що надає їм відносність й віщує неминуче переміщення в науковий архів старожитностей – якийсь, апріорі не обчислюваний термін життя, включеність у часовий потік, в рух від минулого до майбутнього. Історизм Кун безумовно визнає, але до тієї обставини, наприклад, що декілька парадигм здатні конкурувати за адекватніший опис й пояснення процесів і подій в один і той же час – до соціальної смислової перспективи з інтерсуб'єктивністю, заснованою на консенсусі або розбіжностях, – він звернеться тільки в пізніших роботах. І там же визнає несумісність парадигм та неможливість практично звести одну до іншої, що, фактично, на якийсь період часу виправдовує рівноправне співіснування різних версій одного і того ж або, інакше, співіснування декількох «можливих світів», їхню взаємно не травматичну конкуренцію, ліберальну, що триває, інтерсуб'єктивність. Зручно й дослідникові: оминаючи загрозу остракізму, він у праві вільно вибирати між ними, цілком усвідомлюючи, що остаточний вердикт щодо того, хто більш, а хто менш має рацію у своєму виборі, або не передбачається взагалі, або ж не очікується в доступному для огляду майбутньому.

У 1966 році публікується книга Мішеля Фуко «Слова і речі. Археологія гуманітарних наук». Вона про те, переважно, як практики організованого й систематичного запитування, що дотримуються критично або за традицією прийнятих методологічних установок й концеп-

туальних схем, проте й такі, що періодично їх ревізують чи то після ненавмисно поміченої трансформації спостережуваних явищ, чи то внаслідок інтуїції, що зобов'язує і раптово дала про себе знати, побачити спостережуване в іншому концептуальному оздобленні, в іншій ціннісно-символічній оптиці, кристалізуються у відносно константні структури (епістеми), що направляють дослідницький пошук кожного окремого гуманітарія (Фуко, 1994: 34–35). Епістеми, так само як і парадигми, втім, самі по собі вельми незначне знання, але вони – умова, передумова пізнання і знання – того, чого не було раніше, що з'явилося і що відтепер, після розповсюдження цифрових технологій, підлягає нетлінному зберіганню. Обидві, інакше, є такими, що в хаосі сил, волю і бажань віднаходять упорядковану структуру, яка стає генеративним принципом мислення й пізнавальної дії.

Присутність Декарта на багатьох сторінках книги не залишає сумнівів у тому, що епістема є варіацією на тему методу, тепер поширюваного на соціальний світоустрій: емоції і переживання індивідів, соціально неоднорідні відносини між людьми, функціонування мови. Третя з описаних Фуко епістем репрезентує схематику роздумів і висновків сучасного дослідника. Третя після двох: історизм тут є метафізичною передумовою модерної гносеологічної диспозиції, вводячи інтенсивність і часову перспективу як її конститутивний елемент (1). Так складається (2) особлива гуманітарна епістема, в якій реальність утворена новими об'єктами («квасітрансценденталії» в його визначенні): людина, життя, праця, мова (Фуко, 1994: 275–278, Фуко, 1994: 366–369, Фуко, 1994: 382). Так окреслюються межі амбіцій і домагань суспільствознавства, значущі області в системі релевантностей як смислової структури, а також затверджується третя конститутивна особливість епістеми: інтерпретаційна схема смислового конструктора у вигляді міфологеми.

По-четверте, єдиний тип раціональності генерується універсальним для гуманітарних наук набором понять.

У тому, що стосується пізнання людини, вважає Фуко, необхідно і досить керуватися трьома парами міждисциплінарних за своєю природою двополюсних моделей категорій: *функція і норма, конфлікт і правило, значення і система* (Фуко, 1994: 376–381), некаузальними інтерпретаційними схемами смислових конструктів. Аргументація на підтвердження наводиться, але така лаконічна, що розцінити її можна тільки як пропозицію довіритися авторові та не спантеличувати себе даремними запитаннями, чому саме трьома парами покривається, а не великою або меншою кількістю. До того ж і саме поняття «епістема» в його пізніших роботах відсутнє – так, ніби тему вичерпано й закрито.

По-п'яте, об'єкти наукового пізнання володіють «глибиною складності», в них неодмінно є труднодоступне для умогляду ядро, що реконструюється концептуально, але емпірично навряд чи спостережуване, а на поверхні соціального життя представлене грою своїх химерних і перетворених форм: інтенціональність у просторово-часовій смисловій перспективі, що вимагає з самого початку заданого розділення на «зовнішнє» і «внутрішнє» як онтологічної та, водночас, метафізичної характеристики. У Фуко читаємо: «... на відміну від інших наук вони прагнуть не стільки досягти більшої узагальненості або точності, скільки скинути оболонку містифікації, перейти від безпосередньої некерованої очевидності до менш прозорих, але фундаментальніших форм. Цей квазітрансцендентальний шлях завжди дається як «викриття»; саме в перебігу цього «викриття» гуманітарні науки тільки і можуть досягти узагальнення або потоншення – аж до можливості помислити індивідуальні явища» (Фуко, 1994: 383). Демістифікація, індивідуація, застосування некаузальних інтерпретаційних схем властиві соціально-гуманітарним наукам, вписаним у сучасну епістему і невід'ємно до неї належать.

Щодо соціології Кун сумнівів не має: оскільки нічого схожого на парадигму в жодному з її розділів не існує

(Кун, 1977: 34), остільки вона не наука. Принаймні, не наука природничонаукового толку. Адепти соціології упевнено міркують про мультипарадигмальність дисципліни, проте кунівська інтерпретація ними і не мається на увазі явно, а Рендал Коллінз, зокрема, вважав за краще нагадувати про теорії та закономірності, що виявлялися, як про спільне для природничих і соціальних наук (Коллінз, 1999: 36–72). Фуко, постійно обмовляючися, що хоча і не зовсім зрозуміло, в якому сенсі соціологія та інші гуманітарні дисципліни є науками, не відмовляє їм в здатності накопичувати достовірні факти й описи про людину, обставини її присутності у світі, розуміння нею себе й світу навколо. Цілком достатньо того, що соціологічні інтелектуальні практики безперечно належать історично до останньої епістеми. Але подібної фактичності, вважає Фуко, недостатньо для віднесення їх ані до науки, ані до шарлатанства. Іншими словами, якщо стати на точку зору «епістеми», то «неправильно» запитувати, чи представляє соціологія собою науку – «науковими» є практики, проте ніяк не «соціологія». До неї близька й позиція Вебера, який стверджував, що релевантні аксіоматиці або ж конвенціональним вимогам й підпорядковані якимсь обмеженням інтелектуально-раціональні практики, здатні стати чиїмсь покликанням, а також такі, що самі мають покликання, мають право називатися наукою (Вебер, 1991: 146–149).

У таблиці 1 представлено вищенаведені констатації.

Було б і корисно і повчально, взявши за основу концептуальне зближення схеми, що розглядається тут, «метод – парадигма – епістема» з матрицею смислових порядків, з метою ментального тренінгу накласти виявлений понятійний схематизм на тексти класиків і сучасників, старанно ухиляючись від тривожних відмінностей в термінології, поклавшись на безсумнівність наявної схожості. Обмежимося пояснюючими прикладами, неминуче поверхневими, без деталей і майже без посилань.

Таблиця 1

Смислові порядки схематизму «метод – парадигма – епістема»

	Descartes – метод	Kuhn – парадигма	Foucault – епістема
1	критика попереднього досвіду, точність і ясність мислення і спостереження = подвійна інтенціональність в просторово-часовій смисловій перспективі	внутрішньонаукові цінності = «загальні блага» у смислових конструктах	відносність епістем (історизм) = інтенсивність, часова смислова перспектива
2	4 правила методу = інтенціональність в просторово-часовій смисловій перспективі	квазіметафізичні репрезентанти реальності = значущі області в системі релевантностей	квазіметафізичні репрезентанти реальності = значущі області в системі релевантностей смислової структури
3	етос вченого = «загальні блага» в смислових конструктах	неочевидності (надчуттєві об'єкти, головоломки) = міфологеми як інтерпретаційні схеми смислових конструктів	відсутність спостерігача = міфологеми як інтерпретаційні схеми смислових конструктів
4	наявність метафізичних достовірностей (Я мислю...), але також і спостерігача = значущі області в системі релевантностей смислової структури	Спрощення = конвенції еквівалентності як смислова структура	двополюсні моделі категорій (<i>функція і норма, конфлікт і правило, значення і система</i>) = некаузальні інтерпретаційні схеми смислових конструктів
5	опис світопорядку, формулювання законів = причинно-наслідкова інтерпретаційна схема смислового конструкта як різновид часової перспективи	правила + опис світопорядку, формулювання законів = інтенціональність в просторово-часовій смисловій перспективі + причинно-наслідкова та імовірнісна інтерпретаційні схеми смислового конструкту	глибина об'єктів (вертикальний вимір) = інтенціональність в просторово-часовій смисловій перспективі
6	виклад результатів досліджень, орієнтація на корисність знання = проекції дії в смисловій структурі	відносність парадигм (історизм) = інтенсивність, часова смислова перспектива	

ІЛЮСТРАЦІЇ

Наука = метод. Перелік відкриємо інтерпретацією методу Карла Маркса. Інтелектуальні практики, застосовані до аналізу соціально-економічної конструкції капіталістичного суспільства, Маркс називав «критикою політичної економії». Такий титул опублікованої ним у 1859 році підготовчої праці до «Капіталу», такий же і підзаголовок останнього. Тим часом головну частину роботи з роз'яснення вживаного методу критики узяв на себе Фрідріх Енгельс. Принаймні предметний покажчик на слово «метод» зібрання творів обох мислителів багато частіше відсилає саме до його опублікованих робіт, і він же надав йому таке «наукове» значення, з яким його друг, мабуть з полегшенням і вдячністю, або якось інакше, погодився. Достовірно відомо, що пізніше Маркс не робив спроб скласти щось схоже на декартове «Міркування», а у Енгельса вже в рецензії на книгу 1859 року читаємо: «Вироблення методу, який лежить в основі марксової критики політичної економії, ми вважаємо результатом, який за своїм значенням навряд чи поступається основному матеріалістичному переконанню» (Енгельс, 1959: 497). Невипадкове «ми» в цитаті дезавує узгодженість. Але розширений наратив про метод так і не склався. У післямові до другого видання «Капіталу» (1873 рік) Маркс наводить велику цитату про суть діалектичного методу із статті І.І.Кауфмана в петербурзькому «Віснику Європи» за 1872 рік, що підсумовує передумови політико-економічної критики в основному теоретичному творі марксизму. Цитування сприймається не інакше як неприховане і щиросерде ухиляння від закликів пояснитися щодо засад і регулятивних принципів інтелектуальних практик, що резюмувалися у вражаючих концептуальних конструкціях основного твору марксизму. За нинішніх, та й за тих, часів щось екзотичне: досвідчений дослідник посилається на аспіранта, адже в 1872 році І.І.Кауфман, недавній випускник Харківського університету, повернувся з наукового відрядження до Європи

і знайомив співвітчизників з останніми досягненнями західного суспільствознавства.

Завдання екстрагування марксового методу вирішувалося радянськими філософами, причому деякі їх роботи все ще зберігають своє значення (*Ильенков, 1960, Вазюлин, 1968*), а також розшуками сучасних російських дослідників, опублікованих в «Логосі» (*Кондрашов, 2011; Майданский, 2011; Мареев, 2011*). Сергій Мареев, наприклад, вважає методом Маркса матеріалістичне розуміння історії (*Мареев, 2011: 102*). Але нижче почнемо апелювати виключно до термінології, що запозичена з робіт Декарта, Куна, Фуко. Для полегшення подальшого читання і розуміння короткий огляд методичних передумов і установок (їхня послідовність довільна й випадкова) супроводимо відсиланнями до змісту вищенаведеної таблиці, причому заголовна латинська буква позначатиме прізвище, а номер – рядок в таблиці (порядок, в якому складові методу, парадигми й епістемі з'являлися в даному тексті).

Методу Маркса, чи називати його «діалектичним» або визнати таким «матеріалістичне розуміння історії», власлива часова смислова перспектива, що охоплює як рефлексію про предмет, так і сам предмет. Відносність понятійно-термінологічних побудов економічної науки (К6; F1) похідна від іманентної нестационарної її об'єкта, яким є споживання суспільних благ на все досконаліший зразок, чому відповідає перехід від «царства необхідності» (минуле і сьогодні) до «царства свободи» (майбутнє). Крім того, розуміння сьогодні стає «ключем» до розуміння минулого й релевантною проекцією в майбутнє. Проте власне критиці політичної економії передуює винесений за її рамки опис дійсності (D5; K5), коротко викладений в «Маніфесті Комуністичної партії». Багатство, представлене сукупністю товарів, розподіляється вкрай нерівномірно; економіка періодично впадає в кризи; класові конфлікти у своїй вищій формі соціальної революції перетворюють колишній соціальний порядок у новий. Обурена, неспокійна, несправедлива фактичність соціального жит-

тя утворює ядро «основного матеріалістичного переконання» як в історичному плані, так і синхронно. У «Капіталі» Маркс експлікує те, що відбувається під поверхнею, в глибині (F5). Але не смисл, безумовний аттрактор пізнавальних практик соціального вченого за Вебером, він розшукує, а потаєний, витончено складний механізм, недоступний для розуміння переважною більшістю учасників, що їх механізм мобілізує й маніпулює.

«Правильне» запитання формулюється таким чином: «Як повинен бути влаштований світ і яким повинен бути процес, що відтворює фінансову і майнову поляризацію, обумовлює періодично виникаючі кризи, кристалізується у великі групи людей, конфлікт між якими підтримує соціальну динаміку?» (таку ситуацію Кун називає «головиломкою»). Відповідь на поставлене запитання міститься в 52 розділах «Капіталу», починаючи з першого розділу про елементарну і найбільш поширену форму капіталістичного багатства (товар) і закінчуючи останньою, так і не завершеною, про великі групи людей, якісь соціальні кристалізації процесів виробництва, обміну і розподілу багатства у вигляді двоелементної (спрощення – К4) класової структури: буржуазія та пролетаріат. Таким є обсяг опису соціально-економічних умов життя індивідів, що претендує на повноту і беззастережну переконливість. Або, інакше, якщо хтось захопиться бажанням дізнатися, як відтворюється нерівність життєвих умов, чому трапляються кризи й революції, то для цього необхідно заглянути в цю книгу і більше ніколи вже не помилятися щодо того, що конфлікт й непоступлива боротьба за домінування були і основним змістом, і основною цінністю всієї попередньої історії. Еміль Дюркгейм, до речі, в роботі «Про розподіл суспільної праці» на схоже запитання представив інше трактування. Але це зовсім особлива історія, що чекає свого вдумливого розповідача.

Розуміння суті того, що відбувається, припускає, читаємо в передмовях до чергових видань «Капіталу», детальне освоєння матеріалу, встановлення зв'язків між

його елементами, виявлення динаміки розвитку, тобто ретельну роботу з первинною інформацією. Але спосіб викладу – епізодичний вислів Маркса про метод – логічно розгорнений від елементарних форм присутності речей на ринку до інституалізованих правил їхнього виробництва й обміну концептуально-термінологічний опис багатшарової реальності, який радикально відрізняється від способу дослідження. Більш того, такий опис набирає форму апріорної конструкції, що якщо і має, то вельми віддалену схожість з емпіричною дійсністю (Маркс, 1960: 21). Сьогодні ми знаємо, що він не може претендувати на онтологічний статус і в однині репрезентувати «справжню, дійсну реальність», він не більше ніж опис одного з «можливих світів», варіант якого незабаром навів Дюркгейм в роботі про поділ праці, а потім були «світи» Вебера та інших.

Обидва види дослідницької роботи, як і водиться, підкоряються певним правилам (D2; K5). Для способу викладу ними, найвірогідніше, виступають підрозділи «діалектичного методу», які в предметному покажчику до другого видання творів Маркса і Енгельса також називаються методами: сходження від абстрактного до конкретного, виявлення простого і рух до складного, як того і вимагав Декарт, історичний і логічний методи в їхній складній взаємодії. Збудована за правилами концепція у своїй цілості виконує як функцію опису, так і, головним чином, пояснення. У «Капіталі» Маркс співчутливо цитує те місце в декартовому «Міркуванні», де висувається вимога до методу мислення завершуватися отриманням практично значущого знання (Маркс, 1960: 401–402).

Легко вказати на квазіметафізичні, узагальнені репрезентанти реальності, значущі області концептуально ефективних релевантностей, що є первинними і такими, що спричиняють (K2; F2): спосіб виробництва, продуктивні сили і виробничі відносини, базис і надбудова. А разом із ними постулюється подвійність (F4) праці та всіх взагалі феноменів світу людей: вони водночас чуттєві й надчуттєві, емпіричні й квазіемпіричні, чим вводяться

також і некаузальні інтерпретаційні схематизми. Першою основою ж суспільного багатства і всього комплексу соціальних відносин є домінантна *генеруюча інстанція* – праця в її абстрактній і конкретній формах. Її первісна і природна дуальність наноситься, подібно до амальгами, на всі продукovanі нею продукти, а в соціально-економічних координатах приймає перетворені форми, фетишизується. Критика політичної економії і є викриттям містифікацій тієї «реальності», якою засліплена і яку зрештою ідеологізує традиційна наука.

Марксів метод включає також етос вченого (D3). На відміну від вимоги Декарта дотримуватися нейтралітету у справах і встановленнях людських, Маркс ставить філософові в обов'язок «змінювати світ», бути діяльним не тільки в лабораторії, але й в публічній сфері. Так може і повинно бути як мінімум з двох причин. Перш за все, спостерігач (D4), що цікавиться, займає не просто позицію, але привілейовану позицію, яка забезпечує найкращу перспективу і дозволяє виявляти закономірності, регулярності, несправедливості. Саме такою є позиція експлуатованих і залежних. І, далі, оскільки встановлено причини нерівностей і визначено можливості й засоби переходу до більш справедливого соціального порядку, остільки вибір з ким бути і за що стояти є етичним вибором.

Тезу про еквівалентність науки і методу, прийнятну, як представляється, у випадку Декарта і не виражену у Маркса зважаючи на відсутність у нього інтересу до метафізики критичного ставлення до політичної економії, охоче розділяв Жан-Поль Сартр. Розділяв якраз тоді, коли серйозно турбувався евристичністю марксової теорії і в 1957 році опублікував роботу «Проблема методу», яка потім перевидавалася під назвою «Критика діалектичного розуму» («проблема методу» збережена, але відтісна в підзаголовок). Збагнення смислу історії, колективних та індивідуальних дій у вигляді «проектів», здійснюваних в структурованих соціальних полях: горизонтально (предметно-просторово), темпорально (у сього-

денні, в наявній екзистенції, збережено минуле й присутнє майбутнє, те, раз вже воно відкрилося, чого бракує тут і зараз, що можливо) і вертикально (вглиб), виявляється справою науки («критики»), що трактується як метод. А оскільки і соціологія в роботі іменується методом, то подібна тоталізація схожа не на конвенцію, а, скоріше, на імператив еквівалентності. Що, втім, зовсім не виключає наявності цілком конкретних методів, а про один з них – прогресивно-регресивний – в роботі мовиться достатньо детально. Сартр, до речі, сумнівається, що Маркс «приймає на свій рахунок» похвали молодого росіянина у «Віснику Європи» його методу. Континуальність «проблеми методу» прямо вказує на спадкоємність інтелектуальної традиції, що підтверджується, крім того, і не тільки французьким соціологічним матеріалом. Він, проте, безперечно первинний.

Правила соціологічного методу. Наприкінці все того ж XIX сторіччя Дюркгейм, прагнучи утвердити науковий статус соціологічних інтелектуальних практик, публікує «Правила соціологічного методу» (у російському перекладі «Метод соціології»). Відбувається це у країні, де, за безліччю свідоцтв, кожен француз є картезіанцем (*Мотрошилова, 1995*). У першому розділі роз'яснюється, що в соціології предметом є індивідуальні і колективні уявлення (соціальні факти, стійкі способи дії), фактично ж соціальні інститути, якісь квазіметафізичні репрезентанти реальності. Будучи сукупністю як поверхневих, так і глибинних, потаєних, механізмів, характеристик і ознак (D5; K5; F5), вони обумовлюють як динаміку, так й інертність структур і процесів у світі людей, а також спонукають і примушують індивідів до дій.

У всіх інших розділах висловлюються положення, підпорядковуючись яким виконують наукову соціологічну роботу – 14 правил, короларієв (наслідок з правил) і принципів (D2; K5). Це: 1 правило і 3 короларії з нього, які вимагають розглядати й трактувати соціальні факти як речі; 3 правила розрізнення нормального і патологічного; 1 принцип побудови соціальних типів; 3 правила пояс-

нення соціальних фактів; 3 правила, що стосуються доказів. Але на відміну від Декарта Дюркгейм не приклав до «Правил» результатів дослідження, опублікувавши їх окремою книгою («Самогубство») і пояснюючи феномен самогубства дефіцитом органічної солідарності, квазіметафізичної репрезентанти, чи не домінуючої значущої області у смисловій структурі його соціологічних переконань. Не знайти в обох книгах і ніяких свідочств про обов'язковість або бажаність того, щоб дослідник дотримувався яких-небудь цінностей у своїй роботі. Метод соціології, за Дюркгеймом, – метод беззастережного превалювання правил. Дотримуючись їх, вчений здатний коректно експлікувати смислові порядки соціуму й переконливо представити їхню топографію. Але яким же ретельним, не втомлюється повторювати Дюркгейм, зобов'язаний бути соціолог, звіряючи і розрізняючи факти, яким сторожким у висновках, послідовно видаляючи домішки, що не задовольняють вимогу соціальне пояснювати соціальним же (D3).

Так в Європі була закладена традиція періодичного підтвердження методом наукового статусу соціології. У 1976 році Ентоні Гідденс, в захопленні картезіанством не відмічений, видає книгу «Нові правила соціологічного методу» (Giddens, 1976; Гидденс, 2002). Через десять років у 1986 році, в Нью-Йорку на конференції Східної соціологічної асоціації він виголосив у доповіді ще 9 тез про майбутнє соціології, безпосереднім приводом для формулювання яких він назвав помітний занепад авторитету соціології в суспільстві, роз'яснюючи собі та іншим, якою ж саме їй личить бути, щоб залишатися на рівні з часом (Giddens, 1987).

Необхідність «нових правил» роз'яснює підзаголовок книги Гідденса 1976 року: «позитивна критика інтерпретативної соціології», але і тут стійкість співвіднесеності «критики» і «методу» не ставиться під сумнів. Згідно з «правилами методу», які сформулював Дюркгейм, суспільство є щось передзадане, і соціолог лише інтерпретує факти, що мають статус «речей». Проте сучасна соціо-

логія трактує соціальний мир як щось таке, що виробляється і відтворюється діями людей, тому все більш затребуваним є новий спосіб інтерпретувати і сприймати світ. Причому в основі такого способу – цілком ясні твердження. Структура, наприклад, «дуальна» – вона не тільки накладає обмеження, але й надає можливості; вона є правила і ресурси (ресурси теж дуальні). Індивіди володіють «практичною свідомістю», вони самі інтерпретують свої дії, а їхні дії інтерпретує дослідник – правило подвійної герменевтики. До середини 80-х років вражаючий проект Гідденса з реконструкції дисципліни за новими правилами соціологічного методу і розгорнений в теорію процес конституювання суспільства (*Giddens, 1984*) був ним в цілому завершений – якраз до того моменту, коли метаморфоз реальності різко прискорився і в глобальному і в локальному вимірах.

З проведеного, але ще не завершеного, огляду ясна функціональна плюральність того, що розуміється під «методом». Він, безперечно, задає як образ зовнішнього світу у вигляді смислових перспектив, порядків і конструктів, так і спосіб його бачення, що далеко не завжди слід або доречно намагатися диференціювати. Він, звичайно ж, виявляється прийомом більш-менш успішної боротьби з надмірністю відмінностей шляхом їхньої асиміляції або не тотальної інтеграції, повчанням в основних пізнавальних діях, що дозволяють визнавати і їх, і отримувати знання, достовірними, а значить – науковими. Чимось таким, інакше кажучи, що легко пізнається як наукова бюрократія, але самими дослідниками пред'являється рідко.

Книга Латура про науку й вчених – один з небагатьох винятків (*Latour, 1987*). У двох додатках, що завершують її, він формулює сім правил (одне правило – у «Передмові» і шість у розділах), а також шість принципів, якими він керувався у своєму аналізі (*Latour, 1987: 258–259*). До слова відмітимо, що до чистої випадковості ніяк не віднести наступний збіг: «Міркування» Декарта розділено на шість частин, а в «Правилах» Дюркгейма і в «Науці

у дії» Латура – по шість розділів; саме метод виявляється об'єднувальною значущою областю, що забезпечує співвіднесеність і спадкоємність. Правила ж такі: процесами і предметами є «чорні ящики»; в обґрунтуванні об'єктивності або суб'єктивності явищ, ефективності або ступеня досконалості машин і механізмів слід звертати увагу не на їхні внутрішні якості, але на те, що відбувалося з ними в руках і експериментах інших; оскільки вирішення проблем і суперечностей є причиною репрезентації Природи, остільки Природа в цілому не притягується для пояснень того, як і чому існують проблеми і суперечності; оскільки вирішення проблем є причиною стабільності Суспільства, остільки Суспільство не використовується в поясненні соціальних фактів, а людські і матеріально-речові ресурси розглядаються симетрично; в аналізі науки не слід поспішати з остаточними рішеннями, не закриваючи список внутрішніх і зовнішніх обставин і не бентежачись гетерогенністю тих, хто працює в науці; стикаючись із звинуваченнями в ірраціональності, необхідно звертати увагу не на те, які правила логіки порушено або які соціальні структури здатні пояснити спотворення, але переважно на кут і напрям розміщення спостерігачів, а також довжину мережі, ними створюваної; перш ніж приписувати певні властивості мисленню або вживаному методу, належить вивчити різноманітні шляхи, за допомогою яких методологічні і методичні приписи збираються, комбінуються, узгоджуються, і лише вичерпавши подібні можливості і виявивши щось непояснене, варто говорити про когнітивні чинники.

Парадигма мобільності Джона Уррі. На рубежі століть нагальну потребу в «новітніх правилах соціологічного методу» для науки початку XXI століття, яка має справу з мобільним, мінливим у своїх станах і процесах світом, задовольнив Джон Уррі в книзі «Соціологія поза суспільством» (Urry, 2000). А в 2007-му році до 12 сформульованих там правил мобільності для соціологічного методу додав 12 способів, за допомогою яких ці правила

(фактично – форми мобільності) доповнюють або обмежують один одного (Urry, 2007). Не задовольнившись правилами, він представив на розгляд і критику колег парадигму мобільності і релевантні мобільній реальності методи її вивчення (Buscher, 2009; Urry, 2007).

Починає він із квазіметафізичного допущення щодо природи реальності, що підлягає опису і поясненню (K2; F2). Світ людей рухомий, тут спокій виявляється скороминущим станом, паузою, що рідко зустрічається в досвіді, а окремі індивіди бачаться соціологові не виключно як носії цінностей, норм, очікувань або резюмованою в cogito здатністю мислити. Навпаки, вони оточені речами і пов'язані з ними – дорогами, машинами, інструментами, іграшками, документами, інформацією, що забезпечують безперервність соціальної тканини, співвідносять кожного з багатьма іншими, так що індивід завжди і обов'язково соціальний. Цей світ і визначається як «постгуманний», в якому людина належить матеріальним об'єктам не меншою мірою, аніж вони належать йому, в якому об'єкти володіють «силою», притягають, відштовхують, чинять опір, «дають задачі» (Латур). Світ, що виникає в русі і з руху людей, ідей, речей, інформації. Світ і смисл його, що не втомлюються виникати знов і знов, з кожним новим ансамблем учасників переміщень.

Отже, соціальне життя мобільне, а його конституують – так функціонує світ, що перебуває в русі, – 5 взаємозв'язаних «мобільностей» (D5; K5): переміщення людей; фізичне переміщення матеріальних об'єктів; уявні подорожі за допомогою медіа; віртуальний рух за допомогою Інтернету в реальному часі – оплата рахунків, взаємодія з іншими в іграх, форумах; комунікативні переміщення за допомогою телефону, факсу, електронних листів. Парадигма мобільності припускає наявність неоднозначних ефектів п'яти типів мобільності, що спрощують ділову комунікацію, приносять нові враження і відчуття, що породжують нові бажання, що формують смак і критерії оцінювання несхожого і незвичного, що нашаровуються один на одного. Іншими словами, типи

мобільності організують й структурують соціальне життя.

Проте непостійне, таке, що не затримується, постійно оновлюється, швидкоплинне, часто безпричинне і хаотичне вимагає й особливих методів спостереження і дослідження, оскільки парадигмі рухливості можуть відповідати лише «рухомі» в двох сенсах методи. Перш за все, дослідник переміщується разом з об'єктами, що вивчаються, і фіксує все те, що трапляється. І далі його увага фокусується не на правилах, структурах, ресурсах, але на тому, як суб'єкти, що переміщуються, і об'єкти упорядковуються, взаємно орієнтуються, утворюють об'єднання, встановлюють довіру під час *генеративних практик*. Інакше кажучи, спостерігаються не заскнілі структури за допомогою традиційних способів їхнього виявлення і опису, але скороминущі, ситуативні, переважно нерегулярні, деколи одиничні. Такими є нові «*головоломки*» (КЗ), що вимагають для вирішення нестандартних методів акумуляції матеріалу. Проте метод тут не декартове керівництво для розуму, але сукупність технологічних прийомів накопичення первинних даних – те розуміння, яке закріпилося мірою розвитку позитивної соціальної науки. Проте присутність поряд з об'єктами або ж разом з ними обіцяє отримання адекватних, неспотворених уявлень, точність описів та інтерпретацій (D1).

Соціолог дотримується парадигми мобільності добровільно і усвідомлено чутливий до закликів проєкцій дії на основі загальних благ, і йому ніяк не зберегти нейтралітет відносно світоустрою (D3). В його функцію входить і критика сталих порядків, і участь у соціальних і організаційних змінах то як експерта, то як члена ініціативної і креативної групи, що реалізовує певний проєкт, – висунутий парадигмою обов'язок коректувати порядки, модернізувати структури, гармонізувати реальні та віртуальні простори, досягати цілей і задовольняти очікування. При цьому критична і публічна функції, тобто проєкції дії як генеративні і мотивуючі смыслові структури, відтісняють на далеку периферію завдання

пояснювати, чому ж в рухомому світі багато що складається так, як складається. Фактично світ мобільних людей, речей, ідей є двовимірною площиною без третього, «глибинного» виміру (альтернатива F5, двовимірна предметно-просторова інтенціональність), світ, як його трактує Латур, «інтероб'єктивності», який не потребує «неочевидностей» або «квазіметафізичних репрезентантів реальності», але також і поділу на макро- і мікро (*Латур, 2006*).

Загалом немає нічого дивовижного в тому, що формальні елементи тріади «метод – парадигма – епістема» й елементи матриці смислових порядків наявні в публікаціях і можуть бути виявлені в будь-якому класичному тексті – звернемося ми до веберівських лекції про науку і політику чи до детально складеної Талкоттом Парсонсом «інтелектуальної автобіографії» (*Парсонс, 1998*), або ж до резюме відносно плюральності когнітивних форматів та форматів залученості (*engagement*) в статті Лорана Тевено (*Thevenot, 2007*). Так відбувається частково внаслідок властивого інтелектуальним практикам наукового типу універсалізму, відтворюваності і передачі за допомогою навчання. Частково ж в результаті узагальнення цих самих інтелектуальних практик, як трапилося у Декарта, Куна і Фуко.

Або, по-іншому, будь-який текст, тобто інтелектуальні практики, що об'єктивувалися, виявляються «науковими» тою мірою, в якій в них містяться і виразно представлені не тільки загальнообов'язкові навички у вигляді методичної тренуваності й обізнаності про попередній досвід досліджень, але і цінності, правила, головоломки, спрощення, метафізичні достовірності і квазіметафізичні репрезентанти реальності, вертикальні, горизонтальні, часові виміри й інтерпретаційні схеми. Їхня присутність у тексті конститує і символізує смислові порядки, репрезентуючи і підтверджуючи, крім цього, компетентність автора.

2.3. КОНСТИТУЮВАННЯ ЕТНІЧНОСТІ У СМИСЛОВОМУ КОНТЕКСТІ

ПАРАДИГМАЛЬНІСТЬ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ЕТНІЧНОСТІ

Плюралістичність світу, що фіксується дискурсом полікультурності, стає підставою для виявлення етнокультурних відмінностей, забезпечуючи певною мірою відновлення риторики етноцентризму і викликаючи необхідність нової постановки питання щодо смислу етнічності в сучасному житті та принципів відтворення етнічних ознак.

Сучасні глобалізаційні процеси, культура постмодернізму руйнують звичну традиційну ідентичність. Потреба ідентифікації провокується сьогодні комунікативно-інформаційними процесами та нестабільністю існування сучасного суспільства. Людина живе у світі напружених і суперечливих мотивів, прагнень, очікувань. Їй необхідно постійно співвідносити свою поведінку з персоналізованим образом.

Утім і специфіка прояву етнічної ідентичності в сучасній культурі має доволі суперечливий характер, зумовлений розривом її традиційних й інноваційних складових. Така ситуація вимагає співіснування етнічних та інформаційних цінностей, що є важливою умовою цілісності й самототожності людини у просторі та часі. Зароджуючись з практики осмислення нею навколишнього світу, етнічна культура вбирає в собі багато які значення і смисли, спрямовані у першу чергу на самозбереження людини. Будь-який етнос завжди має центр осереддя цінностей і вірувань, що визначають природу сакрального, священного для кожної етнічної культури. Інакше кажучи, етнос володіє деяким внутрішнім, неусвідомленим ні його членами, ні зовнішніми спостерігачами

культурним стрижнем. Причому в кожному випадку унікальним, чим забезпечує узгодженість дій своїх членів і виявляє себе на зовні через різні модифікації культурних традицій.

Взагалі феномен етнічності досить складно адекватно визначити та описати. Тому важливо шукати порівняно несуперечливі, «працюючі» моделі її дослідження. Зараз проблема етнічності розглядається, як правило, в рамках двох основних підходів, які умовно можна позначити як «функціональний» (що включає весь континуум конструктивістських і прагматистськи-інструменталістських теорій) і «онтологічний» (скоріше примордиалістський, есенціалістський). Причому, якщо функціональний підхід базується переважно на абсолютизації мінливості та ситуативності етнічності, то онтологічний – усе ж таки на її усталеності й укоріненості. Утім, не дивлячись на те що забарвлене полемічним пафосом протистояння «конструктивістів» і «примордиалістів» часто-густо має неприховані ідеологічні мотиви, предмет для власне наукових дискусій між ними дійсно існує.

Скажімо, прибічники конструктивізму досі не в змозі дати чіткої відповіді на ряд принципових питань, пов'язаних із особливостями етнічності як сутнісної характеристики особистості (її атрибутивності, усталеності, інтенсивності, а іноді навіть «іраціональності»). Водночас окремі конструктивістські положення є досить переконливими, а соціальні конструкти за певних умов є очевидною реальністю. Як, до речі, не можна не погодитися з прихильниками конструктивізму стосовно того факту, що, маючи об'єктивну природу, етнічність разом з тим фактично базується на її відбитті в самосвідомості, а отже на суб'єктивності (тобто на суб'єктивному феномені, який Ю.Бромлей називав «етнічною самосвідомістю») (Бромлей, 1983). Або, наприклад, вартий уваги випадок, коли абсолютизація етнічних відмінностей є характерною не лише для «примордиаліста» Ю.Бромлея, але й для представника «конструктивістів» Ф.Барта. Говорячи про

«ситуативну етнічність», останній передовсім акцентує увагу на межах між етнічними групами, що визначаються культурними маркерами-конструктами (Barth, 1969). І це, безумовно, не поодинокі приклади, які лише підтверджують думку І.Ю.Зарінова, що «природа етнічного феномену є настільки складною і різноманітною, що збагнути її в рамках однієї методологічної моделі просто неможливо. Що ж стосується вітчизняної теорії етносу і західних концепцій етнічності, то при всій їх видимій протилежності вони повинні мати точки зіткнення, оскільки насправді спрямовані на один і той же соціальний феномен, який лише проявляється через різні історико-культурні реалії» (Зарінов, 2000: 16).

Особливо не занурюючись у специфіку зазначених підходів, в загальних рисах можна сказати, що перші орієнтуються, так би мовити, на «належне майбутнє», нехтуючи часом історією, а другі, як правило, звертаються до «належного минулого», до ретроспективних історичних реконструкцій. Тобто відтворюючи смисловий порядок конституювання етнічності, артикулюють у першу чергу різні часові перспективи. Звичайно, конструктивісти впевненіше «працюють» на матеріалі сучасного модернізованого та урбанізованого суспільства. Але тут є один нюанс, на який, продовжуючи аналізувати особливості конструктивістського підходу, дуже влучно звернув увагу І.Ю.Зарінов. На його погляд, постмодерністські концепції етнічності доцільніше розглядати як спробу усвідомити прояви етнічності в ситуаціях іммігрантських суспільств і великих міст, коли в умовах поширення поліетнічності практично всі історико-культурні одиниці представлені як етнічні групи, а не як етноси. Тому їхня реконструкція у процесі соціальної адаптації та інтеграції людей в новий соціальний організм виявляє етнічність скоріше на індивідуальному рівні (Зарінов, 2002: 14). Проте і в цьому питанні серед конструктивістів не прослідковується чіткої однозначності думок. А пояснюється це, мабуть, за слушним зауваженням Дж.Комароффа, тим, що «конст-

руктивізм – це не теорія, а деяке описове ствердження про те, що політична і культурна самосвідомість є результатом людської діяльності. Під покровом конструктивізму приховується цілий ряд різних підходів...» (*Комарофф*, 1994: 41).

За таких обставин не залишається осторонь проблема етнічної ідентичності, яка, зокрема, в межах методології соціального конструктивізму часто-густо розглядається і як процес, і як результат соціокультурного конструювання реальності за допомогою інтерсуб'єктивних значень, і як інтерпретативна схема якостей суб'єкта, співвіднесених із образом «етносу» як колективного уявлення про групові інваріантні характеристики, а також як уявне віднесення суб'єкта до групи, межі якої детерміновані мовою, культурою, традиціями, спільними рисами тощо. Аби повніше з'ясувати всі ці моменти, є сенс звернутися до схеми соціального конструювання реальності, запропонованої П.Бергером і Т.Лукманом, особливо щодо аналізу соціокультурного конструювання етнічної ідентичності (*Бергер, Лукман, 1995*). Як відомо, за цієї мети дослідники виходили з чотирьох базових процедур: типізації, хабітуалізації, інституціалізації та легітимізації. Оскільки етнічна реальність є для людини простором із певним набором властивостей, що сприймаються як звичні, буденні, тлумачення і конструювання цього простору відбувається на підставі накопиченого особистісного досвіду та засвоєння досвіду інших (відбувається типізація феноменів і упорядкування нового досвіду). Проте процес соціокультурного конструювання етнічної ідентичності не завжди стає об'єктом рефлексії, бо не обов'язково усвідомлюється, відповідно етнічна ідентичність сприймається як даність. Більш того, реальність етнічної ідентичності є вужчою за об'єктивовану, що конструюється смисловим порядком об'єктів, позначених ще раніше. Це має своє пояснення, оскільки, по-перше, етнічна ідентичність, унаслідок своєї історичної протяжності, часто-густо сприймається як те, що є саме собою

зрозуміле. А по-друге, суб'єкт формується в умовах певної культури і етнічної групи, сприймаючи їх як даність. І, нарешті, етнічність «конструюється» на рівні суспільної свідомості і з часом інтеріоризується індивідом.

Однак типізація, зауважують дослідники, виникає не сама по собі, вона вже підготовлена так званою хабітуалізацією. Відомо, що будь-яка дія, часто повторювана, стає зразком. Отже, хабітуалізація означає, що дія, яка зараз розглядається, може відбуватися і в майбутньому (таким же чином і з такими ж зусиллями). А у процесі соціокультурного конструювання етнічної ідентичності важливість хабітуалізації посилюється ще й тим, що вона щільно пов'язана із взаємодією.

Етнічна ідентичність, на думку П.Бергера і Т.Лукмана, не може існувати виключно на рівні свідомості, в абстрактно-конструктивістській формі. Навпаки, вона зумовлює поведінку людини, її взаємодію з іншими людьми. І будучи укоріненою у свідомості людини, етнічна ідентичність виявляється і легітимується в конкретних моделях людського досвіду – в габітусах (які є продуктом хабітуалізації). До того ж і культура, що особливо підкреслюють автори, завжди проявляється як одночасність буття минулих, нинішніх і майбутніх поколінь. У зв'язку з чим типізація набуває характеру безперервності, забезпечуючи тим самим діяхронний і синхронний зв'язок членів етносу. Зрештою і хабітуалізація, і типізація стають історичними інститутами, яким потрібна нова якість – об'єктивність.

Створюючи ті чи інші інститути (традиції) покоління «батьків» усвідомлює деяку штучність їхнього конструювання. Час спливає і виявляється, що для нового покоління інституалізований світ, у процесі передавання, втрачає свою «прозорість» і набуває статусу реальності за принципом «так було колись». Тобто воно отримує існуючі інститути в спадок, так би мовити, з «других рук». І як наслідок, нове покоління може з легкістю відмовитися від звичних соціокультурних смислів, нехтуючи відпо-

відними цінностями, установками тощо, у той час як для збереження останніх усе ж таки необхідна усталена і переконлива інтерпретація смислів культури, установлення їхньої функціональності.

Водночас не можна не звернути увагу на положення, що стосується інституціонального порядку. Останній, поширюючись, створює свого роду «завісу» легітимації, що простягає над ним захисний шар когнітивних і нормативних інтерпретацій. Важливо, що при цьому не втрачається основна функція легітимації – створення уніфікованої моделі поведінки людей, яка має сприйматися як природна. А з розвитком етносу значущість процесу легітимації лише посилюється за рахунок інновацій і запозичень, постійно зростаючих.

Звернення до праці П.Бергера і Т.Лукмана «Соціальне конструювання реальності» зовсім не випадкове, воно продиктоване бажанням залучити до розгляду етнічної ідентичності нестандартне бачення не лише даного феномену, але й проблем, з ним пов'язаних. Зокрема, це стосується повсякденності, особливо тієї частини повсякденного досвіду, яка усвідомлюється як «вища (paramount) реальність» і підтримується в такій якості думками і діями людей, які живуть у цій повсякденності та переживають її. Повсякденна реальність, не дивлячись на свою функцію архетипа реальності для інших «кінцевих галузей значень», виявляється сферою, що потребує поповнення смислом. До того ж не всі наші переживання відповідають когнітивному стилю повсякденності й тому остання за своєю значущістю не є універсальною, хоча й виступає архетипом реальності. Але ж попри все, саме повсякденність бачиться єдиною раціональною, санкціонованою цінністю, тоді як, скажімо, деякі релігійні, етнічні цінності часом сприймаються як «іраціональні», внаслідок чого попадають в «сферу душі» – уяву.

З «оповсякденнюванням» рефлексії (за висловом Е.Гіденса, з її інституціалізацією) пов'язують неусталеність

«образу себе», кризи самоідентифікації, за яких не лише власний образ людини, але й межі всіх відомих їй явищ починають розпливатися. Причому, як виявляється, чіткість цих меж більше залежить від визначеності ціннісного ладу, ніж від великої кількості інформації про світ.

Мабуть, дається взнаки той факт, що в сучасній культурі спостерігаються принаймні два явища. Перше, коли позиція рефлексії поступово переміщується до сфери історичних, культурних і соціальних процесів, де вона практично перестає підноситися над світом людської повсякденності. Внаслідок цього підставою для роздумів про себе, про світ усе частіше стають історичні обставини та культурний і соціальний контексти. І друге, коли все помітніше відбувається розмиття традиційного укладу життя, що, з одного боку, стимулює появу численних приводів для рефлексії про себе і життя в цілому, а з іншого – відповідям на багато які запитання заважає відсутність звичних реакцій і звичних орієнтирів, скажімо, таких як беззаперечні цінності. Щоправда, це зовсім не означає, що їх не вистачає або немає (йдеться про їхню звичність). Навпаки, їх надмір і вони тісно пов'язані з різними обставинами, культурним контекстом, історичними традиціями і тому самі потребують вибору позиції для рефлексії замість того, щоб забезпечувати таку позицію. Причому з огляду на свій зв'язок з певним культурним контекстом та історичними обставинами ці позиції для рефлексії просто занурюються у повсякденність, інакше кажучи, в обставини життя емпіричного індивіда, способи його сприйняття, мислення і діяльності. Але справа в тому, що і сам індивід для формування своєї позиції потребує певних засад для рефлексії. Створюється своєрідне замкнене коло.

Як не дивно, розширення життєвих і соціальних можливостей для людини здатне призвести до парадоксального наслідку – кризи її ідентичності. Тому не випадково актуалізується проблема формування внутрішнього

простору людини, здатного забезпечити їй рефлексію щодо свого життя. Причому можливість мати внутрішній простір і бути самістю не дається автоматично, вона виникає у процесі встановлення межі з іншими. До того ж і самість постійно повинна турбуватися про ці межі, аби залишатися самою собою. Аналогічний взаємозв'язок устанавлюється й у сфері відносин людини з культурою, до якої вона належить, яку вона засвоює і яка є способом формування й утримання її внутрішнього простору. Хоча, якщо розібратися, це завжди було завданням будь-якої культури (особливо етнічної). Просто зараз цей внутрішній простір постійно зазнає агресивного тиску з боку сучасного способу життя, що не лише потребує від людини повсякчасного вибору, але й руйнує сталість позиції встановлення внутрішнього простору, а відповідно і позиції для рефлексії. Їй доводиться по-новому вирішувати проблему розмежування зовнішнього і внутрішнього в процесі самоідентифікації, визначати межі осмислення різних форм предметності, встановлюючи нові конвенції еквівалентності між предметами, фактами й людьми. Відбувається культурний процес, який Е.Гідденс описав як входження рефлексії в усі «шпари» повсякденного існування людини, що постійно і різноманітно втілюється в нові явища та інститути на рівні повсякденності (Giddens, 1991).

Утім, ще на одну особливість сучасної доби звернув увагу З.Бауман. За його спостереженням, зараз ідентичність людини все частіше перетворюється з даності в завдання, що примусово ставиться перед кожним членом суспільства з обов'язковістю його виконання. Унаслідок цього на місце визначеності тієї чи іншої соціальної ролі людини приходять примусовість до самовизначення (Бауман, 2002). Тобто ідея цього висловлювання полягає в тому, що сьогодні в світі немає нічого назавжди даного, причому він виступає як така реальність, за даність якої люди повинні брати на себе відповідальність. Проте цю особливість сучасності важливо аналізувати в контексті

ставлення людини до культурного досвіду, її здатності засвоювати його і робити формою власної життєдіяльності. Звичайно, це довготривалий процес із певними етапами свого розвитку. Але в будь-якому разі здатність людини до розуніверсалізації культурних форм змістовно наближує її до певної культури. Більш того, присвоєння людиною для індивідуального «використання» символічно представленого колективного досвіду є найважливішою складовою її самоідентифікації. А якщо останнє віднести до одного з базових процесів становлення людини, то є сенс прослідкувати його особливості для традиційної і нетрадиційної (сучасної) культури. Здавалося б, на перший погляд тут немає нічого складного. Необхідно просто виходити з відмінностей цих культур у відношенні до традицій, способів здійснення культурної спадкоємності, використання людиною набутого колективного досвіду тощо. А чи насправді все так просто?

У традиційних культурах акцент, як правило, робиться на пошуку засобів культурного засвоєння ситуацій і вироблення способів їхнього «прочитання» для життєвого застосування. Практично йдеться про вироблення засобів ідеалізації світу в формах, що можуть з легкістю бути впізнавані. До того ж тут і суб'єкт діяльності не проблематизований, він традиційний. Але мова йде не про виклик традиції. Її оновлення і розвиток стають можливими завдяки тому, що постійно виникає потреба в інтерпретації традиційних форм при їхньому застосуванні в конкретних життєвих ситуаціях. Причому в існуванні традиційної культури проглядає деяка незвичність, а саме, нова інтерпретація, як правило, вважається успішною, якщо вона усвідомлюється як традиційна.

У нетрадиційних культурах акцент зміщується на самоідентифікацію, тобто на перетворення самого суб'єкта культурної життєдіяльності, який вже сам по собі стає проблемою, а культура у ставленні до традиції – такою, що рефлексується. Усереднені традиційної (міфологічної) культури така рефлексія взагалі є неможливою,

оскільки, як вже відзначалося, суб'єктивність індивіда не стає для нього проблемою. Ось чому самозмінення (самореалізація) є найважливішим для людини в нетрадиційній культурі. Причому творча унікальність розглядається як головний принцип ідентичності. Хоча й тут є своя специфіка. Анонімна ідентичність людей, як носіїв традицій, стає або формою, що передує творчій унікальності, або формою її втрати.

Звичайно, успадкування людського досвіду здійснюється через смислову й діяльну комунікацію. Проте в цей процес можуть активно втручатися різні чинники, зокрема дієвість загальнозначущості ставлення людини до світу. Виявляється, що це дійсно важливий момент, оскільки зараз спостерігається поступова втрата загальнозначущості культурних зразків і форм, в яких історично об'єктивуються суб'єктивні умови життя людей. А це не може не позначитися на їхній самоідентифікації у формах культури. Причому вихід тут бачиться один – необхідно перетворювати зовнішню ситуацію свого життя у внутрішню і тим самим здійснювати пошук істинного смислу. Тим більше, що смислову побудову культури та існування цінностей у повсякденності не розділено непрохідною межею, вони перебувають у рухомому стані як у свідомості, так і в реальному житті людей.

Санкціонована сучасним суспільством загальнозначущість індивіда в культурі не є реалізацією його всезагальності як джерела смислу. Якщо у традиційному суспільстві загальноновизнана особливість індивіда в повсякденному житті, яке регулювалося традицією і міфом, поєднувалася зі всезагальним смислом його існування і була невід'ємною від нього, то сьогодні, завдяки формальному визнанню прав індивіда, їх розділено. І сталося так, що сучасна людина опинилася перед вимогою поєднання всезагального і загальнозначущого. Але ж це поєднання повинно виходити з проблематичності всезагального значення, а не з суцільності, що мала місце в традиційній культурі. До речі, і проблема самоідентифікації виникає

саме тому, що всезагальність і загальнозначущість позиції людини повинні бути первісно відмінними, аби потім їх можна було інтегрувати. Не випадково, мабуть, людина європейської культури відкриває для себе специфічність (навіть можна сказати суперечливість) самого процесу самоідентифікації. Необхідність стати індивідуальністю адресується їй як умова соціалізації, як вимога культури саме тоді, коли проблематичними виявляються ті засади становлення самості, які б людина могла виражати як загальнозначущі, як ті, що здатні забезпечувати їй зв'язок з іншими. Але ж вони завжди були проблематичними, оскільки початкова розрізненість всезагальності і всезначущості залишалася нерозпізнаною через дію різних соціально-культурних санкцій. У сучасній культурі ця розрізненість, як правило, семіотизується, тобто перетворюється у нескінченний ланцюг відсилань, що не мають по-справжньому укорінених підвалин. За таких обставин вирішення проблеми самоідентифікації відбувається в умовах постійної переінтерпретації існування людини. Причому часто-густо в житті їй доводиться мати справу не з чітко артикульованими смислами, а з досить суперечливими їх проявами. При цьому цінності, переконання також починають втрачати свою соціокультурну самодостатність, адже стають предметом вибору людини з претензією на осмислення її життя. Ситуація ускладнюється ще й тим, що людина втягується в рутинні повсякденні практики, що постійно змінюються. Смысл їх зазвичай не визначено. Відповідно, артикульованими є не умови, а результат осмислення «нарису» способу життя, який створює людина у процесі своєї ідентифікації.

ТРУДНОЩІ ЗМІСТОВОГО ВИЗНАЧЕННЯ СМISЛУ ЕТНІЧНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

Втручання глобалізаційних процесів не проходить безслідно. Сучасне життя презентує нове співвідношення між універсальним, локальним та індивідуальним. З посилен-

ням індивідуалізації людських угруповань руйнуються традиційні спільності людей. Причому такий соціальний і культурний динамізм не гарантує усталеності уявлення людини про саму себе. Питання «хто я?» все частіше постає перед нею. І це природно, бо відповіді на нього пов'язані з кризою традиційних цінностей, інститутів, вірувань, традиційного способу життя. Руйнація уявлення про сакральність соціального порядку лише загострює в людині відчуття неузгодженості власних інтересів. Поступово розвивається рефлексія на людську індивідуальність, з якою приходить і усвідомлення необхідності визначення свого місця в житті. І справа навіть не в тому, що людина не може зрозуміти, хто вона є, а в тому, що її ідентифікація і презентація себе іншим стають все більше невизначеними, що зрештою переживається нею як проблема. Так, криза ідентичності, про яку зараз усе частіше говорять, набуває нового соціокультурного смислу, який полягає у відсутності природного образу самого себе. Показово, що про розмитість останнього, як це не дивно, якраз і свідчать релігійний фундаменталізм або, скажімо, завзятий націоналізм.

Слід сказати, що і А.Тоффлер уводить в науковий обіг поняття «*номадична ідентичність*» саме з метою виявлення змін у самовідчутті людини (Тоффлер, 1997: 56). Соціально-психологічна номадизація характеризується тим, що, з одного боку, сучасна людина є більш самостійною і відповідальною за свою поведінку, а з іншого – відчуває неузгодженість із самою собою. А оскільки соціально легітимним стає те, що рефлексивно конструюється, то будь-яке посилення на традиції, заради виправдання власної поведінки або переконання, частіше сприймаються як можливий прояв неусвідомленого, а точніше, як рефлексивно опосередковане. Така ситуація, на його погляд, спостерігається у разі кризи традиційних етнічних цінностей.

Сьогоднішній стиль життя не сприяє цілісності образу людини. З огляду на таку обставину Е.Еріксон особливу увагу зосереджує на труднощах формування зрілої іден-

тичності в сучасному суспільстві (Еріксон, 1996). Враховуючи гомогенізацію останнього, все важче стає виділяти те природне, що раніше (у традиційному суспільстві) складало основу образу людини. А тому спостерігається намагання залишити поза увагою все, що переживається як щось «інше» у відношенні до раціонально сконструйованого і раціонально контрольованого. Така тенденція призводить до того, що з поля зору усуваються колись легітимні (культурно осмислені), пов'язані з традиційними цінностями способи переживання своїх відчуттів.

Неусталеністю власного образу можна пояснити і намагання людей уникати «одвічних» запитань, що Е.Гідденс визначає як феномен «секвестрації» досвіду. Небажання замислюватися над доленосними проблемами, переживати свою причетність до них виникає в ситуації важкості прийняття реалій власного існування. Відповідно у феномені секвестрації досвіду фіксується невпевненість суб'єкта не лише у своїй присутності в реальності, що переживається, але й в ній самій. Унаслідок зникає те, що робило очевидним онтологічний дуалізм суб'єкта і об'єкта. Цікаво, що Гідденс позначає такі запитання саме як екзистенціальні (а не як метафізичні), підкреслюючи цим, що їхній смисл більше не виходить за межі часовості, а перебуває в межах повсякденності. Виходить, що і соціологічні факти навряд чи можуть стати логічною аргументацією зазначеного (Giddens, 1991: 69).

Тенденція гомогенізації в сучасній культурі позначається певним чином і на символізмі, призводячи до однозначності смислів. Останній найчастіше зводиться до простого акту ідентифікації зі своєю етнічною спільністю, збіднюючи при цьому його значущість. А це доволі суттєвий момент, оскільки саме в символі образ узагальнюється і набуває життєвого смислу. Але іноді смисловий зміст символічних образів наближується до положення маркерів, що вказують на групу, яка використовує їх для своєї самоідентифікації. Найяскравіше це виявляється

у процесі міжетнічної взаємодії, коли раніше суттєві, змістовні підстави ідентифікації починають розглядатися лише як привід для розрізнення «своїх» від «чужих». Це притому, що, скажімо, сам смисловий конструкт, культурне наповнення образу «свого» у традиційних суспільствах доволі не змінювалися, адже вони були перш за все змістовним визначником, а не простою позначкою «своїх». І виходить, що відмінність «своїх» і «чужих» часто має лише «іраціональне» підґрунтя, позбавлене змістовно наповненого культурного смислу. Відсутність останнього може сприйматись як щось принципово чуже мові культурних традицій, як те, що виключає смислове співвіднесення. Але, якщо «свої» визначаються лише шляхом відторгнення «чужих», то така ідентичність не має власного внутрішнього смислового змісту. Ймовірно, що сьогодні саме така беззмістовна ідентичність здатна нанівець зводити саму можливість смислового співвіднесення.

Чому так важливо з'ясувати всі ці моменти? Посилаючись на П.Рікера, передовсім для того, щоб зрозуміти і виявити специфіку ідентичності, а саме, її можливості зберігати свою спадковість, здатність до наслідування. Наголошуючи на антиномії ідентичностей, П.Рікер якраз і намагається прослідкувати, як в людині зберігається лише їй властива незмінна основа, а також ті чи інші зміни, що відбуваються навколо неї та в ній самій (Рікер, 1995: 19-22). А от В.Хесле з метою поглибленого аналізу ідентичності пропонує виокремлювати реальну (емпіричну) і формальну (логічну) ідентичності, зосереджуючись на їхній відмінності. Якщо, на його думку, реальна ідентичність – це тотожність собі емпіричного об'єкта у часі, що визначається здатністю його протистояти змінам цього часу, то розуміння самого себе, підпорядковане вимогам самоузгодженості, стає нормативним критерієм ідентичності (Хесле, 1994: 112–113). Безумовно, розгляд ідентичності як здатності збереження себе у часі має певні переваги. З'являється можливість дослідити, з чим саме сучасна людина може себе іден-

тифікувати і що конкретно буде зберігатись у часі. А це, у свою чергу, дозволяє простежити зв'язок способу збереження у часі з характером самої ідентичності (з самістю). Тим більше, що ігнорування смислу ідентичності, що зберігається, не сприяє розумінню смислу існування людини. Лише через зв'язок ідентичності з її смисловою інтерпретацією можна певним чином зрозуміти, як розпад традиційних форм спільності, що сприймаються людьми як природні, позначається на самій ідентичності. Можна навіть припустити, що її смисл скоріше за все не просто виявляється, а з'являється саме тоді, коли щось перестає бути саме собою зрозумілим. Тоді, мабуть, якраз і починається пошук смислу.

Проте за будь-яких обставин навряд чи культурні механізми успадкування не пов'язуються зі змістом того, що зберігається у часі. А якщо це так, то постає питання, наскільки можна апелювати до факту самої ідентичності, ігноруючи її смисл? У разі якогось конкретного завдання соціологічного дослідження, скажімо, фіксації лише факту самої ідентичності, такий крок може бути певною мірою виправданим. Але ж йдеться про більш широкий контекст, пов'язаний скоріше зі смислом існування, ніж простим самозбереженням. Тому зв'язок ідентифікації зі смисловим наповненням ідентичності дозволяє зрозуміти, чому руйнація традиційних форм етнічної спільності, що завжди сприймалися людьми як природні, здатна призводити до проблем з ідентичністю. При з'ясуванні смислового аспекту самоідентифікації слід враховувати, що тотожність уявного процесу (пошуку смислу) і реальності навряд чи просто постулюється або декларується. Необхідність виявлення можливої невідповідності свідчить на користь розгляду ідентичності як наслідку її становлення.

Проблемою самоідентифікації, самовизначення людини продовжують цікавитися представники різних наукових течій. Одні наполягають на важливості підтримання і збереження в її повсякденному житті тих традицій і вірувань, які існували в суспільствах, побудованих

на традиційній основі. Інші вважають за необхідне надання людині можливостей вільної зміни соціальних контекстів у процесі очищення їх від традиційного наповнення. Аби з'ясувати правомірність існування наведених точок зору, звернемося до теоретичних напрацювань З.Баумана щодо проблеми ідентичності з огляду на ситуацію, в якій опинилася людина сучасного соціуму. Аналізуючи наслідки глобалізації способу життя у сфері культури, він, зокрема, вказує на суперечливість такого процесу (Бауман, 2004). А вона криється, на його думку, в тому, що, звільняючись від багатьох традиційних зв'язків, людина потрапляє в ще більш складну ситуацію. Ті, хто за різних причин не в змозі вписатися в динаміку сучасної глобальної культури, опиняються у своєрідній ізоляції, відокремлюючись від інших у просторі та часі. Хоча, з іншого боку, і ті, хто, здавалося б, вписався у цю динаміку, теж опиняються у своєму локусі культури, бо доволі жорстко відокремлюються від тих, хто не вписався в неї. Ця обставина зайвий раз підкреслює важливість простору і часу спільності з іншими у процесі становлення індивідуалізації та розвитку рефлексії людини. Позбавляючись традиційних форм своєї ідентичності, вона частіше опиняється перед вибором відповідного способу поведінки і усвідомлення себе в різних соціальних ситуаціях, вирішуючи при цьому проблему екзистенціальної безпеки. Утім, якщо розібратися, то вивільнення з традиційних форм життя насправді, певною мірою, обумовлено відновленням (нехай навіть в якійсь іншій, опосередкованій формі) традиційності.

Підхід, за яким ідентичність розглядається як здатність збереження людиною себе у часі, має певні переваги. По-перше, він дозволяє враховувати емпіричну реалізацію людиною своєї тотожності. А по-друге, передбачає постановку питання щодо змісту ідентичності. А саме, з чим сучасна людина може себе ідентифікувати і, відповідно, що буде зберігатися у часі? За таких обставин теза про час як основу ідентичності може набувати не лише емпіричного смислу. Зв'язок способу збереження

у часі з характером ідентичності дозволяє перейти у площину розуміння ситуації, за якої, наприклад, байдужість до чогось одних виявляється значущим для інших. Або наскільки індиферентними до змісту, що зберігається, можуть бути культурні механізми успадкування тощо.

Певних ускладнень додає той факт, що деякі традиційні терміни, як-то «самосвідомість», починають втрачати те, що пов'язано з первинністю рефлексивної суб'єктивності. Не випадково ж останнім часом дослідники проблем психосоціальної тотожності індивіда, Я-концепції самовизначення все частіше говорять про «асиметричність ідентичності», акцентуючи увагу на втраті її автентичності. Так само це стосується і етнокультурної автентичності, концепт якої глибоко вкорінено в етнічну ідеологію і дозволяє повніше осмислити відповідність людини певній культурі.

Найбільш прийнятним засобом пошуку власне автентичного в культурі завжди вважалася фольклористика, що забезпечувала «занурення в минуле», будучи середовищем розгортання тимчасової перспективи смислів етнічності. Так, автентичність, як правило, пов'язувалася з ностальгією за втраченим, а намагання знайти «істинну самість» часто-густо поєднувалося зі спробою локалізувати й артикулювати автентичне існування. Але виявляється, що і тут не все так однозначно. Наприклад, М.Коходас вважає, що автентичність – це взагалі не есенціалістський набір рис і практик, а дискурсивно сконструйована межа між модернізованим і «примітивним», яка насправді є ідеологічним інструментом субординації (Cohodas, Hickos, Basketry, 1999). А на думку Р.Бендікс, пошук автентичності зорієнтовано не на що інше, як на відновлення тих культурних елементів, втрата яких може осмислюватися лише завдяки модерну, а їх відновлення може здійснюватися лише сучасними методами (Bendix, 1997: 7–8). Разом з тим останнім часом все частіше лунають сумніви з приводу доцільності розгляду автентичності з позицій її минулого, незмінного, позбавленого внутрішнього динамізму існування, що створює їй імідж

статичного «голосу з минулого». Незгода щодо такого однобічного бачення автентичності викликана здатністю минулого впливати на сучасність. Причому у такий спосіб, аби в сучасному могли з'являтися нові можливості осмислення культурних змін, що відбуваються. Щоправда, зважаючи на істинність певних перформансів, артефактів, особистісних ідентичностей, можна припустити, що в кожній культурі існують свої критерії, за якими може відрізнятися справжня автентичність. Хоча і в теоретичному, і в емпіричному плані не так вже й просто розмежувати істинність і неістинність традиції. Дж.Морган взагалі вважає, що «*вироблення ідентичності*» є доволі складним процесом, який не може зводитися лише до збереження «традиційного» в теперішньому, бо включає артикуляцію колективно відтворених архаїчних форм, збережених із далекого минулого елементів, що можуть значно відрізнятися від своєї традиційної форми, не говорячи вже про сучасні елементи, широко циркулюючі у публічній сфері (Morgan, 2003). Але тут треба зважати ще на один момент. Не дивлячись на те, що автентичність, як правило, виражається в теперішньому, далеко не завжди давність і данність визначають щось як традиційне. Ця обставина уявляється доволі важливою у світлі сплеску традиціоналізму на межі ХХ–ХХІ століть.

Одним з перших на особливості зворотних процесів звернув увагу С.Хантінгтон, впровадивши в науковий обіг поняття «*зворотна хвиля*». Його концепція уможлиблює розуміння широкого кола явищ, пов'язаних з модернізацією, зокрема, зі змінами у співвідношенні традиційної міфологічної і раціональної свідомості доби модерну (Хантінгтон, 2003). Або, скажімо, завдяки «*винаходу традицій*» Є.Хобсбаума стає реальним пояснення незрозумілого на перший погляд звернення до архаїки (*The Invention of Tradition*, 1983: 1–2). На його думку, справа тут скоріше в уявленнях, оскільки норми, цінності, що їх підтримує молодь, іноді лише здаються традиційними

за рахунок набуття новаціями вигляду традицій. Не випадково за слушним зауваженням Е.Гіденса, більшість явищ, які нині сприймаються масовою свідомістю як традиції, насправді є вільними копіями минулого досвіду або його імітацією. Та навіть у традиційних суспільствах міжродове передавання досвіду може супроводжуватися викривленнями і втратами внаслідок свідомої селекції. Тому в сучасних умовах як традиційне часто сприймаються не стільки автентичні трансляції минулого досвіду, скільки його інтерпретації та селекції, що П.Нора назвав «*уявним минулим*» (*Nora*, 1994). Також нерідко селекція минулого здійснюється з метою легітимації нового через акцентування його етнічних особливостей. Звичайно, не всі квазітрадиції здатні приживатися однаковою мірою. І найменші шанси на виживання мають суто ідеологічні конструкти.

Взагалі спостерігається доволі парадоксальне явище – відродження традиційності за якщо не повної, то часткової втрати традицій. А відбувається це внаслідок руйнації традиційної інституціональної матриці. Оскільки традиції – це завжди міжпоколінне передавання культурних норм і цінностей, що легітимують поведінку членів певної етнічної спільноти. Проте таке передавання накопиченого досвіду стає можливим лише зі збереженням певних базових умов трансляції культури і передусім інституцій, що є носіями, зберігачами, а головне, контролерами дотримання традиційних приписів. На сьогодні механізми такого контролю виявляються значною мірою демонтованими. Як наслідок, порушуються смислові порядки культури, її смисло-образне осягнення і проблематизується становлення етнічної ідентичності людини.

Але у будь-якому випадку історично сформовані соціокультурні риси, які визначають специфіку етнічних спільнот і установлюють символічні етнічні межі за допомогою смислового конструкту «свої»–«чужі», мають характер етнічних ідентифікаторів, завдяки яким уможливорюється прояв як суб'єктивних, так і об'єктивних

установок, що позначають інклюзивні й ексклюзивні межі етнічної належності. А найголовнішим при цьому є, мабуть, те, що існує можливість переходу від фіксації зовнішніх ознак, індикаторів етнічності, до осмислення її сутнісної специфіки. Інакше кажучи, у процесі ідентифікації реалізується існуючий набір об'єктивних і суб'єктивних ознак, за якими кожна людина суб'єктивно відносить себе до певної етнічної спільноти і об'єктивно в ній себе реалізує. А якщо виходити з того, що людині взагалі притаманна атрибутивна властивість диверсифікувати загальнолюдські цінності відповідно до варіативності своєї особистісної структури, то можна сказати, що закладене у структуру особистості «етнічне» також здатне диверсифікувати цінності, осмислюючи їх і виводячи через «царину смислу» в «царину дійсності» (Риккерт, 1998). Відповідно стає важливим виявлення ідентифікаторів, здатних брати на себе роль смислової опори в становленні етнічної ідентичності. А уможлиблюється це, певною мірою, залученням до аналізу результатів соціологічного дослідження (Інститут соціології НАН України, 2011, N=1200) (див. таблицю 1).

Таблиця 1

Ідентифікатори етнічності (Відповіді респондентів на запитання «Що, на Вашу думку, є найбільш значущим в об'єднанні етносу (народу)?») (% , N=1200)

№	Варіанти відповідей	%
1	Етнічна спільність	5,7
2	Земля (територія проживання)	15,2
3	Душа народу (риси характеру, психологічні особливості)	17,0
4	Спільна історична доля	12,4
5	Культура народу (мова, традиції, народна творчість, норми)	28,9
6	Релігія	3,8
7	Спосіб життя	10,8
8	Інше	0,5
9	Складно відповісти	5,8

Якщо проранжувати отримані дані за об'єднавчою значущістю наведених ідентифікаторів, то вимальовується така картина:

- I місце – «культура народу»;
- II місце – «ментальність народу»;
- III місце – «земля» (територія проживання);
- IV місце – «спільна історична доля»;
- V місце – «спосіб життя».

Причому культуру народу, а це мова, традиції, звичаї, народна творчість тощо на домінуючу позицію вивів практично кожний третій респондент. Певну корективу у зазначений відсотковий розподіл внесла етнічна належність опитаних. Скажімо, в об'єднанні етносу (народу) та ж культура виявилася більш вагомим чинником для респондентів-українців (30,7%), ніж для респондентів-росіян (23,9%). А спільність історичної долі виявила більше прихильників серед респондентів-росіян – 16,8% (порівняно 11,1% серед респондентів-українців). Разом з тим, земля (як територія проживання) за своїм смисловим навантаженням виявилася ближчою респондентам-українцям (15,8%), а серед респондентів-росіян значущість цього ідентифікатора підтвердили 11,9%. Цікавим є той факт, що етнічна належність показала себе більш диференціюючим чинником, ніж вік респондентів. За винятком хіба що спільної історичної долі, якою більше опікуються люди похилого віку – 15,8% (порівняно серед респондентів до 30 років – 11,5%, 30–35 років – 11,3%). За іншими ж позиціями розбіжність фіксується практично на рівні 1–3%.

У цьому контексті заслуговують на увагу результати попереднього соціологічного опитування («Юкрейніан соціолоджі сервіс» та Київський національний університет ім. Т.Шевченка, 2004, N=1400), що мало на меті виявлення етнокультурних цінностей, яких найчастіше дотримуються в родинях етнічних спільнот (українців, росіян, поляків, угорців, євреїв, кримських татар). Як

з'ясувалося, українці (як, до речі, і угорці, євреї, кримські татари, поляки) демонструють одностайну відданість національній кухні (понад 80%) і релігійним святам (понад 70%), яким поступаються інші культурні цінності. Щоправда, росіяни на першу позицію вивели рідну мову (80,2%), хоча національна кухня та релігійні свята (67,5%) також не втрачають для них своєї значущості. У ідентифікаційному полі опитаних етнічних спільнот знайшли своє відбиття і культурні традиції, звичаї, обряди, фольклор, спілкування рідною мовою, проте достатньо навіть поверхового погляду, аби помітити, що стан традиційної культурної наступності зазнав певного спрощення і уніфікації. Цілком ймовірно, що внаслідок ускладнення суспільного життя, зростання його ритміки система етнічного кодування стає більш завуальованою, просякаючи глибинні форми психіки й духовного життя, а це часом призводить до прояву деякої подвійності, коли на смисловому рівні презентуються одні цінності, а реальні етнокультурні практики вносять в ідентифікаційний процес свої корективи. Така ситуація значною мірою провокується множинністю можливих соціальних контекстів життя людини в сучасних умовах, значно ускладнюючи здійснення рефлексивного проекту її етнічної ідентичності.

* * *

Отже, резюмуючи вищесказане, можна зробити такі висновки.

➤ Полемічний характер протистояння між «конструктивістами» і «примордиалістами» («есенціалістами») обумовлено скоріше ідеологічними мотивами. Але привід для власне наукових дискусій дійсно існує, оскільки складність та різноманітність природи етнічного феномену роблять його розгляд у межах лише однієї методологічної моделі практично неможливим. Тим більше,

що, відтворюючи смисловий порядок конститування етнічності, ці моделі артикують відмінні темпоральні перспективи. Перші насамперед апелюють до «належного майбутнього», другі – до «належного минулого».

➤ Зростаючу етнічну самосвідомість на тлі спрощеної і достатньо обмеженої спадковості етнокультурних цінностей можна розглядати як тенденцію сьогодення, тому особливої актуальності у формуванні смислового порядку набуває структура «традиційності без традиції».

➤ Становлення етнічної ідентичності часто-густо стає проблемою власне екзистенціального вибору, формування рефлексивного проекту своєї самості, смисл якої не виходить за рамки часовості, реалізуючись у межах повсякденності.

➤ Етнічна самоідентифікація в традиційних і нетрадиційних культурах має свої особливості. У першому випадку, як правило, актуалізується пошук засобів культурного освоєння ситуації і вироблення способів їхнього «прочитання» для життєвого застосування, а у другому – акцент робиться на самоідентифікації, на перетворенні суб'єкта культурного освоєння життєдіяльності, внаслідок чого він стає *проблемою*, актуалізуючи такі смислові конструкти, як «автентичність» або «ідентичність, яка зберігається».

На сьогодні смислові змісти символічних образів етнічної культури часто-густо зводяться до положення маркерів, що виконують функцію показників групи, яка використовує їх для своєї самоідентифікації.

2.4. СЕНСИ МЕДІАЛЬНОГО

«Медіа, загалом, не є чимось особливим».

Мартін Зеєлем

*«Нам нічого не відомо про наші почуття,
доки медіа не дадуть їх моделі й метафори»*

Фрідріх Кітлер

Радикальні гіпотези Ж.Бодріяра сьогодні більше ні в кого не викликають ідіосинкразії. «Вірусна, ендемічна, хронічна, панічна присутність медіа» (Бодріяр, 2004: 16) стає базовою пресупозицією більшості медіа-теоретичних дискурсів. Коли ж і як мовчазні, позбавлені власного інтересу й волі технічні посередники стають зримими, набувають присутності мало не з кожною спробою осмислити сучасний суспільний стан?

ВСЮДИСУЩІ МЕДІА: ВІД МЕХАНІЧНИХ РОЗШИРЕНЬ ДО ЕНДОТЕХНІЧНОГО ПРОТЕЗУВАННЯ

Примноження й прискорення комунікацій у другій половині ХХ століття, ущільнення медіального поля за рахунок інтерференції та конкуренції різних систем посередників (аналогових і електронних), дало змогу Маршалу Маклюєну розвинути свою сакральну тезу про «медіума як послання» і тим самим на кілька десятиліть визначити порядок денний у дослідженнях соціальних комунікацій.

Медіа, за Маклюєном, досі ще є засобами, їхнє призначення є інструментальним. Як розширення органів чуття, комунікаційні технології надано нам на підмогу, як помічників, що полегшують сприйняття, пізнання, спілкування, виробництво, контроль тощо. Але думка про те, що значення має лише те, як використовуються

медіа, який смисл і з якою метою вони транслюють, – це «зашкарубла позиція технологічного ідіота». Бо «зміст засобу комунікації є подібним до соковитого шматка м'яса, який приносить із собою злодій, щоб приспати пильність сторожового пса нашого розуму» (Маклюен, 2007: 22). Про що це він? Медіум, в якому втілено певне висловлювання («зміст») – чи є цей медіум усним мовленням, текстом, живописом, фотографією, фільмом, танцем, екраном монітора – одночасно й паралельно з останнім створює своє власне висловлювання. Водночас актори, що створюють або сприймають повідомлення, нечасто усвідомлюють це висловлювання медіума й ніколи не можуть свідомо його контролювати. Це тихе висловлювання, майже шепіт медіа має, однак, величезну силу – здатність конфігурувати свідомість і досвід кожного з нас, «впливати на весь психічний і соціальний комплекс» (Маклюен, 2007: 5).

Новий засіб комунікації створює нову якість повідомлення, і тим самим нову реальність. Під «новою реальністю» слід розуміти інший режим сигніфікації й логіку її продукування, «зміну форми досвіду, світогляду й самовираження» (Маклюен, 2004: 4). Німецький теоретик медіа Д. Кампер зазначає: щойно медіум стає частиною соціокультурної практики, в той самий момент людина перестає бути самодостатньою й незалежною, вона вже не господар своїх власних звичок, способів виробництва і реалізації бажань. «Запущений механізм комунікації набуває автономності, а правила користування ним – залізної логіки примусу» (Кампер, 2010: 92).

У комунікативних засобах Маклюен убачає передусім технічні протези органів, які розширили їхню природну фізіологічну функцію. Будь-яке медіа – алфавіт, книжка або радіо, як зовнішня проекція людського чуття (зору, слуху, дотику тощо) – здійснює парадоксальну операцію: саморозширення й водночас самоампутацію. Такі грандіозні розширення чуттів утворюють самостійні замкнені системи, неспроможні до взаємодії один за одним, але

все одно здатні накинати нам параметри конструювання реальності: схеми її сприймання, патерни осмислення й зміни. Тут інструменталізм канадського теоретика щодо посередників є цілком суголосним до марксистського бачення техніки. Медіа-протези лише доповнюють, удосконалюють чуттєвий потенціал, здатності живого людського тіла, вони вторинні й додаткові відносно нього. Технологічні розширення людини – ці важкі комплекси предметів, тіл і технік цілком зримі, матеріальні й пов'язані в робочі системи на механістичних засадах. Вони є «проміжними ланками, розширенням, медіумами-посередниками природи, в ідеалі призначеними для того, щоб стати органічним тілом людини. У цьому «раціональному» баченні саме тіло – лише посередник» (Бодріяр, 2004: 29). Але це фрагментоване, протезоване тіло залишається точкою збирання своїх розширень, утримуючи й центруючи їх зрослу інтенсивність. Воно інкорпорує механічні протези індустріальної епохи (друкарська машинка, телеграф, фотоапарат), підганяє під себе, примушує техніку підкорюватися природним, органічним законам.

Усе змінює поява електронних медіа. Маклюєн проголошує настання ери розумної взаємодії всіх людських розширень, які потребують інтеграції так само, як і наші особисті почуття, що конституюють єдине поле досвіду. Попередні технології були частковими й фрагментарними, тоді як електрична – тотальна й інклюзивна. З виникненням електронних комунікацій людина здійснила самовбивчу самоампутацію – винесла за межі себе живу модель своєї нервової системи. Звідки така метафора? Очевидно, справа тут в інтегрованості й швидкості нової електронної моделі наших розширень. «Поки наші технології, такі як колесо, алфавіт або гроші, були «повільними», той факт, що вони становили собою окремі замкнуті системи, був прийнятним як соціально, так і психологічно. Інакше є тепер, коли зображення, звук і рух поширюються миттєво по всьому світу» (Маклюєн, 2004: 10).

Цікаво, що, констатує радикальну зміну посередників – перехід від механічної до електричної ери, Маклюєн не відмовляється від класичної моделі суб'єктивності. Незважаючи на майже тотальну ексклюзію всіх своїх перцептивних і розумових здібностей, суб'єкт залишається вільним і транспарентним.

Бодріяр не поділяє маклюєнівського оптимізму. Він говорить про граничну точку, кінець, фінал можливого протезування, який кладе край людській суб'єктивності й тілесності. «Усе, що є в людській істоті – її біологічна, м'язова, мозкова субстанція, – оточує її у формі механічних або інформаційних протезів» (Бодріяр, 2004: 46–47). Якщо механічні розширення індустріальної епохи залишалися зовнішніми, езотехнічними стосовно людської сутності, то посередники електронної епохи перетворилися на внутрішні протези. «Ми живемо в епоху софт-технологій, у вік генетичного й ментального software», – говорить Бодріяр. Сучасні езотехнічні електронні й цифрові протези заводять у точку неповернення, тотально колонізують суб'єктивність і тілесність, змушуючи визнати себе первинною моделлю, й тоді тіло розчиняється у своєму власному розширенні, «тоді настає кінець тіла, його історії, його перипетій» (Бодріяр, 2004: 67).

Експортована в медіа цілковито вся людська чуттєвість утворює відтепер мегасистему, що складається з усіх посередників, апаратів, машин і абстрагує й віддаляє від нас реальність життєвого світу. Міра опосередкованості реальності засобами комунікації зростає, й «медійність людського ставлення до світу разом із супровідним для неї самовираженням медіа відіграє дедалі більшу роль» (Вульф, 2008: 156). Комунікаційні технології вже не є технічними посередниками, які транслують щось відсутнє в них самих, таке, що тільки через них передається, проходить, але самі постають всепоглинальним і всеосяжним середовищем – реальністю досвіду й свідомості (Костенко, 2010).

Зрозуміло, медіа не розчиняють світ нашого безпосереднього тілесного досвіду, світ «протяглих субстанцій»,

що мають високу щільність, обсяг і часом дають нам «здачі». Але де той досвід, який ми могли б засвоїти без посередництва систем масової комунікації? Наш особистий досвід видається знеціненим, навіть «помилковим», таким, що часто не відповідає нормам медіа-реальності. «Можна будь-скільки говорити про те, що все-таки «перша реальність» існує, але треба усвідомлювати, що вона існує на умовах «другої реальності», які роблять її доповненням першої. Про ту реальність, у якій набувається наш досвід, ми знаємо дедалі менше» (*Подорога, s.a.*).

Ефекти сучасних медій – це ефекти зростання реального, примноження його образів, що дедалі посилюють блокаду реальності. Такий стан справ після Бодрійяра обговорюється як симуляція. Ідея симулякру проста: все, що ми намагаємося зрозуміти як вияв реальності, є тільки її образ, реальне приховує від нас Реальність. ЗМІ та нові медіа заперечують або нейтралізують реальність, заміщуючи її підробкою, зразками, що перебувають з нею в «комбінаторній спорідненості» (Бодрійяр).

«Якщо всі об'єкти сигніфікації в соціальному світі будуть розділені на ті, що є реальними, і ті, які є лише репрезентаціями, то в рамках цих двох категорій уся історія може розглядатися в поняттях зростання частки об'єктів, які є лише репрезентаціями» (*Леш, 2003: 45*). На думку С.Леша, визначальною засадою нової логіки реальності вже не є репрезентація, її місце посіла симуляція. Більше того, постмодерне реальне, що вірусно збільшує щільність своїх аудіовізуальних подібностей, є більш реальним, ніж сама реальність. Воно гіпер-реальне.

Жодний «діагноз нашого часу» не обходиться без розмірковувань про роль нових комунікативних технологій у продукуванні й підтримці соціального. У стані «пост»: – модерну, – соціальності, – Гутенберга медіа набувають унікального статусу, змінюючи нашу реальність і тим самим утверджуючи свою. Важко не погодитися з Б.Гройсом, який стверджує, що питання про медійний носій є

новою формулою давнього онтологічного питання про субстанцію, сутність або суб'єкт, які, ймовірно, приховуються за картиною світу. «Теорія медіа – це продовження онтології в умовах нового погляду на світ» (Гройс, 2003: 43).

НЕМОЖЛИВЕ: ОНТОЛОГІЯ МЕДІА

Обговорювати медіа важко. Важко вловити сутність того, що прагне бути непомітним, що розчиняється в значеннях донесених ним висловлювань, що є прозорим для нашої «машини зору» й способів осягнення сенсу. Природа медіа парадоксальна. По-перше, посередник не самостійний, він виявляє себе лише в ситуації передання. Поза його процесуальністю про медіа говорити неможливо. По-друге, вони (медіа) репрезентують іншу онтологію, вони не є тим, посередником чого виступають, але водночас вони представляють, заміщують і дають йому буття. Посередник завжди існує й не існує, його реальність у тому, щоб бути не реальним, а видимістю реальності. «Чим є медіа, сказати неможливо, у медіативного немає онтології, воно ухиляється від хронологічної визначеності... Вони не існують, вони перебувають у становленні» (Д.Мерш, s.a).

Уникнути спокуси розглядати медіа з двох полярних перспектив – медійного фундаменталізму й медійної маргінальності – також не легко. У першому випадку медіа стають «першоджерелом у виробництві світу... і тим самим займають порожнє місце, яке залишилося після розпаду новочасного поняття суб'єкта» (Вульф, 2008: 67). Медіаапріоризм наполягає на тому, що будь-яка реальність опосередковується медіа, нічого не дано нам безпосередньо. Щоразу суб'єкт має справу не з бажаною реальністю, а з посередниками. Медіа інстальовано в нашу здатність розуміти світ у його даності, й бачимо ми не медіа, але медіами (В.Савчук). В іншій перспективі – медіа ідентифікуються винятково з матеріальними умовами

реалізації семіотичного процесу. Очевидно, що така домінанта в аналізі медіа більше не є єдиною евристичною.

Імовірно, варто розробляти концепт медіа, сконцентрувавшись на питанні про те, як можна розуміти передавання за допомогою медіа одночасно як «трансформацію або субверсію переданого». «Медіа тоді «історична граматика» нашого способу поводження з тим, що дистанційоване від нас» (*Вульф, 2008: 105*). Медіальне є продуктивним за своєю природою, воно не тільки дає виявитися тому, що для нього чуже, а й добудовує/доповнює сенс виявленого. Але природа й специфіка такої фігурації не є зрозумілою.

Як ми можемо наблизитися до розуміння цієї медіальної продуктивності? В епоху цифрової революції стає очевидним, що медіаносії є не просто трансляторами соціальних сенсів – вони беруть участь у їх виробництві. Медіа ніколи не були вторинними, вони завжди перед-організовували наші «форми чуттєвості»: простір і час, що й установлювало первинні матриці сприйняття реальності й приписування їй значень. Кожне медіа – радіо, книга, медіаплеєр – форматує базові перцептивні ґрати відповідно до своєї природи (*Степанов, s. a*).

У такий спосіб медіа не доповнюють трансльовані ними «чисті» сенси, а швидше задають фоніві кліше їх конституювання. Дотримуючись «осьових» для століття симуляції ідей Маклюєна, можна піти далі. Перед-організовуючи просторово-часову смислову перспективу, медіа виробляють і суб'єктивність, відповідну цьому локусу (див. Розділ I цього видання).

Фрідріх Кітлер упевнений, що медіа, крім того, задають моделі й метафори нашого самоопису. У теоретичних дискурсах про природу людського розуму, пізнання, дії проглядають безпосередні аналогії з домінантними в історичну епоху засобами обробки й передання інформації. На думку Кітлера, виникнення психоаналізу не випадково хронологічно збіглося із закінченням ери пи-

семності та інтенсивною диференціацією медіа. «Телефон, фотоплівка, фонограф і друкарська машинка (яка з'явилася на письмовому столі Фрейда на початку 1913 р.) стали образами, з яких можна «скласти апарат психіки» (Киттлер, 2010: 9). Замість розуму, як центра людської суб'єктивності, який організовує і впорядковує наше уявлення, а потім лінійно (як і друкований текст) репрезентує у вигляді послідовності висловлювань, Фрейд описував «апарат психіки», який об'єднує в собі всі відомі йому засоби *перенесення* і *фіксації* інформації, тим самим дорівнюючись до універсального обчислювального засобу – комп'ютера. В епоху електронних і цифрових медіа психоаналіз інтерпретує «апарат психіки» вже не як запис і перенесення, а як єдність запису, відтворення та обчислення. Киттлер стверджує, що саме цей факт зумовив розрізнення Лаканом уявного, реального й символічного (Киттлер, 2010: 18). Така інстанція, як «символічне», є моделлю «світу інформаційних машин», простіше комп'ютерів; порядок «уявного» – це оптичні апарати; а медійний пристрій «реального» запам'ятовує його в аналоговому вигляді, наприклад на платівці.

Як було зазначено, субмедіальне, анонімне послання технічного носія лежить в основі процесів семантизації, воно значною мірою визначає предметно-просторову й часову смислові перспективи. І в цьому сенсі медіа зачіпають нашу суб'єктивність. Вони фреймують і задають логіку нашого сприймання й осмислення реальності, та, ймовірно, дії. «Традиційні поняття причиновості, перспективи та логіки міркування цілковито калічаться електронними засобами інформації, які стирають відмінність між причиною і наслідком, метою і засобом, суб'єктом і об'єктом, активністю і пасивністю, виходячи за межі давніх реалістичних поділів на простір і час» (Леш, 2003: 112).

Так само витончено й водночас радикально медіа трансформують наш образ самих себе.

ПРИСТРАСТІ ПО РЕАЛЬНОМУ, ПРИСТРАСТІ ПО ТІЛУ

Первісний досвід фізичного й соціального світу є винятково тілесним. Тілесністю визначається можливість самої присутності в світі й ефективність самореалізації. Досвід тіла, який мають агенти як живі й наділені почуттями істоти, визначає або фундує розуміння й дію в світі, є підґрунтям всього репертуару наших практик. Це означає, що всякий досвід є вторинним щодо «відчуття» тіла, яке «вже є» перед будь-яким досвідом і яке «збирає навколо себе всю світову предметність» (Подорога, 1995: 11).

В основі всіх без винятку культурних символів, за Мерло-Понті, є тілесні й міжтілесні відносини. Ключові моделі й метафори нашого пізнання, більшість концептів та їх диспозиції також вкорінено в модусах просторової присутності тіла. «Тіло є проекцією на зовнішній світ, як той, у свою чергу, проектує через нього свої органи й гармонії» (Подорога, 1995: 26). По суті, будь-які тілесні прояви (практики тіла, поводження з органами чуття), образи та концепції тіла соціально зумовлено й культурно закріплено. А найбільш значущі стандартизовано у вигляді санкціонованих зразків ставлення, оцінки та володіння тілом, тобто соціальної підтримки. Тіл, станів тіл, образів і схем тіла багато, вони виробляються в рамках конкретних соціально-культурно-історичних контекстів.

Різноманітність медіа є можливою завдяки гетерогенній тілесності, що приймає режими медіа. Не існує світу окремо від способу його осягнення (медіа), від процесів конструювання сенсу. Таким чином, ми можемо отримати доступ до розуміння медіа через концепт тілесності. Але тут нас цікавить інше, а саме: *як режими різних медіа визначають і трансформують тілесність?*

Здатність людей з'являтися без плоті, ймовірно, була одним із основних чинників занепокоєння, пов'язаного з виникненням аудіовізуальних медіа. Як зазначає аме-

риканський дослідник комунікації Джон Пітерс, телефонні менеджери, продавці фонографів, співробітники радіостанцій прагнули зняти цю напругу, демонструючи зв'язок механічних репродукцій із «тілом-оригіналом». З розвитком нових засобів запису і трансляції зростає кількість таких репродукцій – акустичних, візуальних, вербальних «медіа-слідів» людської суб'єктивності. Тіло перестає бути єдиним медіумом людської експресивності й раціональності. «Комунікація зараз передбачає контакт без дотику. У «комунікації» тіла перестають бути носіями остаточних доказів індивідуальності й особистості. Наші обличчя, дії, голоси, думки і взаємини перемістилися у царину медіа, звідки ці знаки наших «я» можуть розповсюджуватися без нашого дозволу. Комунікація стала знетіленою, як у перетвореннях, які медіа спричинили у нашому індивідуальному й соціальному тілесному бутті» (Пітерс, 2004: 217).

Очевидно, що досвід тіла, седиментований у тілесних схемах, є об'єктом і результатом медіальних взаємин. Виникнення масових комунікацій, починаючи з аналогових форматів мовлення й закінчуючи формуванням цифрових мультимедійних систем, змінили наше відчуття тіла й способи поводження з ним. Для більшості медіатеоретиків, починаючи з Маклюена, Бодріяра, Вірільо й закінчуючи Флюссером, Вульфом, Кампером, суть трансформації в анігіляції тілесного, в підміні живого тіла його образом, в його тотальній дематеріалізації. «Живе тіло, яке може жити й помирати, ...виходить з ужитку» (Кампер, 2010: 89). Воно належить «конкретному місцю й часу, відчуттю близькості дотику й сприйнятливому відчуванню», які вже стають неможливими в світі «плинної сучасності». У світі «зрідження матеріальних об'єктів і зведення нанівець опору простору» (Бауман, 2008: 136), світі миттєвості, де панує вічне «тепер».

Німецький філософ і теоретик медіа Вілем Флюссер у незавершеній роботі «Від суб'єкта до проекту» (1991) робить начерк історії розвитку цивілізації як зміни про-

відних засобів комунікації. У загальному вигляді це можна зобразити так: спочатку людина відступила від життєвого світу, щоб уявити його. Потім вона відступила від уяви, щоб описати її у вигляді тексту, впорядкувавши незліченні зв'язки заданою структурою лінійного письма. Потім відступила від лінійності письма, щоб аналізувати його за допомогою технічно вироблених зображень. Перед нами – послідовне розгортання історії дедалі більшого «віддалення від світу» через впровадження дедалі більшої кількості рівнів абстракції, здійснення дедалі більшої кількості відступів; та ще й така історія, в якій моменти самих змін ніяк не пояснено (*Степанов, s. a.*).

Останнє «досягнення» є абстрактним настільки, що для обговорення його слід переосмислити й категорію «мірності» зображення, й поняття зображення як такого. З кожним із етапів віддалення від повноти життєвого світу пов'язується й особливий тип «тіла-абстракції». Флюссер пише: «Повільний і трудомісткий культурний розвиток людства можна розглядати як поступовий відхід від життєвого світу, як щораз значніше зростання відчуження. З першим кроком назад від життєвого світу – з контексту людей, що стосуються речей, – ми стаємо розробниками, і звідси чергова практика – виробництво інструментів. З другим кроком назад – цього разу з третього виміру оброблених речей – ми стаємо спостерігачами, і з цього наступною практикою є виробництво образів. З третім кроком назад – цього разу з другого виміру уяви – ми стаємо скрипторами, і з цього наступна практика – виготовлення текстів. З четвертим кроком назад – цього разу з одиничного вимірювання алфавітного письма – ми стаємо калькулювальниками, і звідси наступна практика – сучасна техніка. Цей четвертий крок у напрямі тотальної абстракції – в напрямі нульового виміру – було здійснено разом із епохою Відродження, і на теперішній час його цілковито здійснено. Наступний крок назад до абстракції недоцільний: меншого за ніщо бути не може. Тому ми, так би мовити, розвертаємося на 180 градусів

і починаємо так само повільно й важко крокувати назад, у напрямі конкретного життєвого світу. І звідси нова практика комп'ютерного моделювання та проектування від точкових елементів до ліній, площин, тіл і нас, що мають стосунок до тіл» (*Flusser, 1994: 217*).

Кампер сприйняв ідею Флюссера про чотири рівні абстрагування й розробив «антропологічний чотирикутник». Справа в тому, що Флюссер, намалювавши схему покрокового регресу до нуля-виміру, залишив без відповіді запитання: «Як можна уявити відносини цих вимірів, до яких причетні люди, які відчують, дивляться, записують і вважають. Це питання про структуру й генезис, про топології та історії тіл-абстракцій, адже вони – не тільки предмет пізнання, а й умова можливості пізнання. Під час роботи над цим емпірико-трансцедентальним питанням не можна забувати, що зазвичай пишуть і думають, виходячи з лінії, в кращому випадку – з верхні» (*Кампер, 2010: 72*).

Наскільки можливим є перехід із одного рівня абстракції на інший? Наскільки можливим є рух у напрямі від точки до тіла? Якими будуть взаємини між тілом і образом, тілом і письмом? Як живуть і помирають люди з простором, поверхнею, лінією, точкою в них? Ці питання привертають увагу німецького філософа.

Кампер діагностує в історії цивілізації неминуче й незворотне поступове віддалення тіла від достатку до порожнечі, від чотиривимірного життєвого світу в крижану пустелю абстракції, аж до нуля й відповідно до обчислень двійкового коду – нуля/один. Розробляючи антропологічний чотирикутник здібностей, філософ онтологізує його, додаючи розмірність «без-розмірного». Безрозмірне як спільне поле, в якому можлива хіазма, сплетіння здібностей, їх взаємодоповнюваність.

Живе тіло є поза межами чотирикутника. У нього немає ні образу, ні значення, ні суб'єктивності, воно не центр, стрижень. Але воно здатне виробляти і образ, і значення, і суб'єктивність. Таким чином, схематизуючи «чотири-

кутник» вимірів (тіло–простір, образ–площина, письмо–лінія, час–точка), з горизонту, тобто з відчуттів тіла, постає така схема, яка, однак, через своє площинне тлумачення «негайно повинна накреслюватися знову» (Кампер, 2010: 81).

Без-розмірне	Три-вимірне	Дво-вимірне	Одно-вимірне	Нуль-розмірне
Живе тіло (Leib)	Тіло	Образ	Письмо	(Без) Час UnZeit
Чуття	Слухання/ говоріння	Бачення	Письмо/ Читання	Рахування
Шкіра	Вуха/ Голос	Око	Око/ Рука	Мозок
Простір-час	Простір	Площина	Лінія	Точка

Що ж відбувається з тілом в нуль-розмірному вимірі цифрових медіа? На думку Кампера, тіло не редукується, а є надмірно й принципово безмірним. Живе людське тіло неможливо об'єктивувати/розрахувати. Нова медіальна реальність обкрадає його, перетворюючи на «нульове тіло» – тіло без простору. Апаратні медіа неспроможні охопити тіло й повноту продукованих ним сенсів, вони відтворюють його доступними їм способами, перетворюючи на образ, ікону, ідола – просто знак. Тілесність існує тепер як конфігурація поверхні (проголошуючи торжество знаків і структур над предметами й субстанціями), адже цифрові симуляції не мають ні ваги, ні глибини. Як тут не згадати Ж.Дельоза: «Усе, що відбувається, і все, що висловлюється, відбувається на поверхні. Подвійний сенс поверхні, нерозривність зворотного та лицьового боку змінюють висоту й глибину. За завісою нічого немає, крім безіменних сумішей. Поверхня подібна до запітнілого скла, на якому можна писати пальцем» (Делез, 1995: 181).

Нескінченні колажі з нових форм репрезентації, абстрагування й редукції тіла створюють надмірність над-

лишковість його образів у мас-медіа. Така надмірна представленість тіла задає можливість різноманітних ідентифікацій і нарцистичного самозамилування. Тіла екранних технологій – енергійніші, гарніші й досконаліші за живих. Копія зачаровує, а «взаємозамінні тіла» роблять непотрібною невідривність від єдиного й незмінного тіла» (Вирильо, 2002: 67).

Дематеріалізація тіла, редукція різноманіття його проявів і почуттів, яка здійснюється в технологіях медіа, змінює наш досвід тіла, його образ і концепт. На думку американського антрополога Кетрін Хейлз, колонізація нашого життєвого світу апаратами-посередниками не просто сформувала новий тип тілесності/чуттєвості, а посприяла виникненню нової форми суб'єктивності – відмінної від класичної моделі ліберального/вільного суб'єкта гуманізму – «постлюдської». Концепт «постлюдини» аксіологічно нейтральний. У ньому представлено результат аналізу взаємодії та гібридизації людини й «розумних машин». Хейлз не згадує про згортання, поглинання суб'єкта модерну новими фігураціями постлюдського. Вона наполягає на співіснуванні обох моделей суб'єктивності, вважаючи, що «людське» й «постлюдське» співіснують у постійно змінюваних конфігураціях залежно від соціокультурного контексту.

ЩО Ж ВИЗНАЧАЄ «ПОСТЛЮДСЬКЕ» СУБ'ЄКТА?

1. По-перше, концепція «надає постлюдині перевагу інформаційної моделі перед матеріальною реалізацією, і тому на втілення в біологічному субстраті дивляться швидше як на прикрий випадок історії, аніж як на неминучість» (Хейлз, 2002: 22). Тілесність перестала бути значущим аспектом людської істоти. Але як бути з суб'єктом епохи модерну? Адже він мав тіло, але ніколи не був ним. Філософія нового часу проголошувала абсолютний примат мислячого розуму над іншими людськими проявами. Все так. Але реалізація людської суб'єк-

тивності у вигляді свободи воління й дії відбувалася в просторі реальної присутності предметів і живих тіл і за рахунок енергії останніх. У кібернетичній моделі «постлюдини» тілесність нівелюється інакше: вона заміщається схемою, яка домінує над фізичною присутністю. Відчуття вторинності матеріально закріплених форм з'являється за притаманною культурі «реальної віртуальності» інтуїцією, про те, що всі матеріальні об'єкти наскрізь пронизано інформаційними структурами. В епоху віртуальних гіперпросторів, інформація сприймається як породжувальний, базовий елемент реальності.

2. По-друге, концепція постлюдини «розглядає свідомість, ...як епіфеномен, як еволюційний вибрик, що намагається видавати себе за картину в цілому, хоча насправді є лише його маленьким епізодом» (Хейлз, 2002: 22). Джерелом цієї ідеї стали успіхи кібернетики на доказ того, що складна поведінка є можливою й без свідомості.

3. По-третє, концепція постлюдини вбачає в тілі первинний протез, яким ми всі навчилися користуватись, і продовження або заміна тіла іншими протезами стає продовженням процесу, який розпочався до нашого народження.

4. По-четверте, «концепція постлюдини конфігурує людську істоту так, аби вона могла цілковито поєднуватися та відтворюватися розумними машинами» (Хейлз, 2002: 23). У постлюдському немає цілковитого розмежування між тілесним існуванням і комп'ютерним моделюванням, кібернетичним механізмом і людським організмом, телеологією роботів і людськими цілями. Стати постлюдиною означає вбачати в людях машини з обробки інформації, щось на кшталт складних технічних систем, подібних до комп'ютерів.

Реальність, замкнута в інформаційних мережах, де дематеріалізовані людські істоти є лише посередниками між технічними системами, створює особливий режим людської чуттєвості.

1. Наша мозаїчна культура – це культура нечутливості. Оцифровка образної, звукової, тактильної й нюхової інформації ослаблює безпосередні відчуття. «Нам загрожує остаточне зараження нашої екології чуттєвого» (Вирильо, 2002: 61).

Мас-медіа поповнюють брак у нас емоцій, відчуття життя. Емоції на екрані очищені та яскраві, концентровані й сповнені сенсу – справді більш «реальні» й інтенсивні за те, що нам дозволяє пережити повсякденність. До того ж вони вже готові до стерильного й безпечного споживання. Однак внутрішня незадоволеність, яка, виявляється швидше не в формі протесту, а навпаки, у формі своєрідної булімії, пов'язана з усвідомленням, що почуття, які виникають у результаті споживання, чужі, штучні, позбавлені об'єму, як і тіла на екранах медіаносіїв. Провоковані емоції сприймаються як синтетичні, бо в них не вкладено тіло, вони не наші саме тому, що не потребують жодного руху, жодного ризику. Немає цілого, єдиного простору досвіду, звідси і відчуття цілковитого непанування собою, підозра в хитрій маніпуляції й відчуття тотального обману (Корецька, 2006: 49–53).

Крім того, сучасні комунікативні технології близькі до здійснення мрії про всюдисущність, про те, щоб зробити наші переживання незалежними від місць, зайнятих нашими тілами в просторі. Гумбрехт говорить про портативні/переносні переживання, які завжди під рукою, а інтенсивність яких завжди передбачувана. «Відчуй, що хочеш де хочеш» (Гумбрехт, 2006: 59).

Пасивними споживачами експортованих в медіа емоцій нас робить глобальна швидкість телекомунікацій. Вона призводить до інерції, до браку руху. «Все більше нарощуючи швидкість, ми не тільки скорочуємо протяжність світу і величину переміщень, а й робимо марним пересування, активність переміщеного тіла» (Вирильо, 2002: 89).

2. Втрата тілесного як сфери людського самовираження. «Ні індивідуальне, ні соціальне тіло більше не

спроможні втілювати чуттєві та тілесні значення та їх сенс» (Козловський, 1996: 215). Коли тіло втрачає свою виразність, просторовість, сценічну силу для інсценування та гри, воно втрачає унікальність і стає чимось зайвим, що стоїть на шляху інформаційного потоку. Безтілесність і банальність соціального життя стали результатом тотальної знеціненості, зникнення дистанції й таємниці комунікації (Бодріяр).

3. Віртуалізація соціального. Замінивши тіла медійними протезами, ми відмовляємося від звичних соціальних взаємодій. Тілу більше не належить роль універсального медіатора соціального зв'язку. Соціальне, в його традиційному розумінні, заміщується віртуальною присутністю та обмінами. Інституційні взаємодії перетікають у простір симуляції, в якому вміння користуватися машинами є важливішим і цікавішим за реальні людські взаємини, які, в свою чергу, пізнаються за допомогою інформаційно-технічних понять. Тіла виключаються з обігу соціальності, але в кіберпросторі створюються образи реальних атрибутів інституційності. Віртуальні співтовариства симулюють безпосередність присутності і близькість співрозмовників. Віртуальний магазин – реальні економічні дії. Віртуальне казино імітує змагання партнерів, а віртуальна крадіжка – порушення права власників вкладників банку.

«Пристрасть Реального», яку Ален Бадью визначав як ключову рису двадцятого століття, не вичерпалась і сьогодні. Безперечно, брак реальності – це не брак речей, і навіть не брак їх пов'язаності (і те, й інше чудово симулюється силами медіа, що створюють нескінченну кількість спокусливих, несуперечливих і осмислених світів), а брак їхньої тілесності, щільності, опірності. І цей брак починається з віртуалізації власного тіла, власного досвіду. Наша відчуженість від матеріального світу зумовлює гостру ностальгію за присутністю. «Що ближчі ми до здійснення своїх мрій про всюдисущність і остаточну втрату свого тіла й просторового аспекту свого життя,

то більші шанси запалити бажання, яке тягне нас до речовинного світу» (*Гумбрехт, 2006: 34*).

Чи маємо шанс знайти тіло знову? Що воно тепер для нас? «Воно є гальмом. Воно є ним», – каже Дітмар Кампер у статті, адресованій Полю Вірільо, Кампер називає тіло стоп-краном, тим єдиним, що залишився в сучасній цивілізації, яка мчить на космічних швидкостях, прагнучи позбутися сил тяжіння, обтяжливої тілесності й переводячи її в стерильні й безконтактні режими медіа. «Загальне вознесіння» – фатальний для людства проект. Продовження існування в безтілесних режимах «як ангел, як Бог, як дух, як спостерігач виключення власної тілесності» спрямовує в точку неповернення, коли «приземлитися скоро буде неможливо». Бо «дух уже давно занадто швидкий для життя. Він зупиняється тільки за аварій» (*Кампер, 2010: 49*). Гальмо, яке в перспективі панівної швидкості може бути тільки стоп-краном, у нас поки що є. І ним є тіло.

ЕЛЕКТРОННЕ СЛОВО І НОВІ ФІГУРАЦІЇ СЕНСУ

Подібно до людського тіла книга є формою збереження й передавання інформації, і подібно до людського тіла вона зберігає знаки в стійкому матеріальному субстраті. Друкування й ДНК у цьому розумінні мають більше спільного одне з одним, ніж із магнітними кодами, які можна легко стерти й перезаписати завдяки звичайній зміні полярності. Люди та книги є й фізичними тілами, й простором репрезентації одночасно. «Маючи тіло, книжки й люди мають що втрачати, коли дивитися на них тільки як на інформаційні схеми, зокрема стійку матеріальність, що традиційно позначала собою письмо, не менше ніж позначений нею наш досвід життя як тілесних творінь» (*Хейлз, 2002: 69*). «Книжка – як ложка, молоток, колесо або ножиці», – пише У.Еко. «Після того, як їх було винайдено, нічого кращого вже не вигадаєш» (*Кампер, 2010: 112*). Все так. Але з виникненням нових

форм фіксації й передавання письма руйнується сакральний статус книги, що супроводжував її з моменту виникнення цивілізації. Те, що було центром європейської культури протягом більш як двадцяти століть – авторитетний текст, що несе одкровення, встановлює норму, надійно зберігає знання, – відходить на другий план. Із виникненням технологій електронної репрезентації текстів і читання з екрана змінюються процеси їх виробництва й поширення. «Під сумнівом опиняються всі категорії, що лежать в основі ідентифікації творів і принципу літературної власності, ...практики опису, зберігання та читання текстів» (*Шартъє, 2006: 39*). Але не тільки вони. Цифровий формат презентації змінює спосіб продукування сенсу. Будь-який текст, залишаючись незмінним у своїй суті, набуває несподіваних значень і статусу, коли змінюються умови його об'єктивності.

Що відбувається з текстом, коли він втілюється не на стійкому матеріальному носії, а переміщується на екран? Що медіальність мінливого й нестабільного комп'ютерного образу додає в процеси осмислення вислову?

«Порядок дискурсів» у письмовій культурі, як стверджує Роже Шартъє, засновується на співвідношенні між типами медіальних носіїв (лист, книга, газета, журнал, афіша, анкета тощо), певними категоріями текстів і формами читання. Ця «своєрідна найдавніша осадова порода історії» (*Шартъє, 2006: 74*) зазнала в історії трьох ґрунтовних перетворень. Перше відбулося на світанку християнської ери, коли кодекс, тобто книга з аркушів і сторінок, з'єднаних під однією палітуркою або обкладинкою, витісняє сувій – звичний для грецьких і римських читачів носій, що мав зовсім іншу структуру. Друга межа пролягає в XIV – XV століттях, до винаходу Гутенберга, й пов'язана з появою «унітарної книги». У такій книзі під однією палітуркою містяться твори одного автора або навіть один-єдиний твір. Третім перевертотом є винахід у середині XV століття друкарського верстата й

набірного шрифту. З цього моменту книгодрукування – щоправда, аж ніяк не знищивши рукописного способу публікації, – стає головним технічним засобом відтворення письмових текстів і виготовлення книг.

Саме цей порядок дискурсів опиняється під сумнівом із появою електронного тексту. Зв'язок між типом носія, категорією тексту й практиками читання (фреймами розуміння, моделями приписування сенсу тощо) втрачено. Різні типи текстів, які в світі друкованої культури розподілялися між різними медіа, постають перед читачем на одному носії – комп'ютерному дисплеї. Тим самим створюється текстовий континуум, де відмінності жанрів уже не пов'язуються з їх матеріальною фіксацією на тому чи іншому носії й у тій чи іншій формі.

Нова форма тексту більше не потребує друкування (в поліграфічному розумінні слова), для неї є невідомою «унітарна книга» й є чужою матеріальність кодексу. «На місце матеріальної книги приходять нематеріальні тексти, які не мають власного осередку розміщення; на місце лінійної послідовності, визначеної друкованим об'єктом, – щось прямо протилежне: вільне поєднання фрагментів, якими можна будь-як маніпулювати; на місце безпосереднього сприйняття твору як цілого, наочно представленого його об'єктом-носієм, – тривала навігація по текстових архіпелагах із розпливчастими в тумані берегами» (*Шартъє*, 2006: 78).

Перше, що варто зазначити, розмірковуючи про додаткові ефекти сенсу тексту, репрезентованого електронним носієм, – це його сумнівна матеріальність. Адже екран – це не сторінка, а поверхня, на якій відображено різноманітні, неповторні й легко змінні текстові одиниці. Віртуальний текст існує не тільки в двох вимірах, він має глибину, з якої на поверхню монітора виводяться тексти й зображення, що містяться в мінливому та флюїдному середовищі посередника. Екран – це тривимірний простір, екологія якого не сприймає стабільно закріплені, лінійні послідовності знаків. Відповідно до природи своєї

медіальності цифрові посередники все перетворюють на образ. «Комп'ютер відновлює й підсилює смисл слова як образу» (Хейлз, 2002: 295).

Якщо текст стає постійно оновлюваним образом, а не тривким написом, можуть статися такі трансформації, коли буде вже немисливо вважати, що первинну основу для системних обмінів становили не інформаційні шаблони, а матерія чи енергія. Кетрін Хейлз вважає, що нові технології репрезентації текстів реалізують нові моделі сигніфікації. Вони докорінно порушують взаємини означуваного й означника. Така флюїдність текстів, з якою користувач стикається в роботі з їхніми тілами під час їх взаємодії із системою, означає, що означники скоріше блимають, ніж плавають. Аби пояснити, що мається на увазі під блимаючими означниками, К.Хейлз звертається до Лаканового поняття плаваючих (floating) означників. Уявляючи мову, як передусім друковану форму, а не електронний носій, Лакан цілком природно зосередився на присутності й відсутності як діалектиці інтересу. Формулюючи поняття плаваючих означників, він використав думку Фердинанда де Соссюра про те, що означники детермінуються рядами відмінностей і рядами різниць у відношеннях між собою, а не їхнім взаємовідношенням до означуваного. Цю картину він ще більш ускладнив, стверджуючи, що означуване не існує саме по собі, за винятком випадків, коли воно продукується означниками. Він уявляє означуване як неосяжний для розуміння потік, що протікає під мережею означників – мережею, що сама ж і створюється завдяки безперервному ковзанню та переміщенню. Отже, на його думку, стрижнем процесу утворення значення є двічі підсилена відсутність: відсутність означуваних як речей у собі та відсутність сталих відповідностей між означниками. «Інформаційні технології створюють те, що я називатиму *блимаючі означники*, які характеризуються тенденцією до несподіваних метаморфоз, згасання та розсіювання. Блимаючі означники сигналізують про важливий стрибок у пласкій тектоніці мови» (Хейлз, 2002: 305).

Коли говорять про нові сенсові реєстри електронного тексту, зазначають його *нелінійність, відкритість, рухливість/нестабільність, фрагментарність, інтерактивність*. Для тексту-образу від самого початку є властивою перцептивна повнота, не властива його друкованим зразкам. Новий медіум повернув читачеві додатковий репертуар засобів вираження – графіку, шрифти, розміщення тексту, колір, водночас «несподівано відкрилися вади письма – його сліпота й глухота» (Пітерс, 2004: 112). Друк – це акт самозречення перцепції, і електронний текст робить нас обізнаними про те самозречення в кожному моменті й усіма способами, які друк так намагається приховати. На думку Річарда Ленема, під час перенесення тексту на цифровий носій у його інтерпретації виникає додаткова модальність. Тепер ми вже не можемо дивитися крізь текст, схоплюючи лише приховані за набором літер сенси, – виражальна інтерактивна поверхня змушує нас дивитися на себе. «Друк хоче, щоб пильний погляд ішов крізь і був увесь цей час несамо-свідомим. Ми не мусимо помічати форми й розмір літер. Ми можемо підсвідомо реєструвати ієрогліфічні чи друкарські умовності, але ми не повинні бачити їх. Ніяких малюнків, ніякого кольору, чіткий порядок зліва направо та згори донизу, ніяких змін шрифту, ніякої взаємодії з текстом, ніякого перегляду. Перетворення на цифрову форму, сьогодні звичне для літер і форм, створює змішаний текст із зображень і слів, в яких «статичний і нерухомий» і динамічно мобільний стилі пізнання взаємодіють у новій бістабільній експресивності» (Ленем, 2005: 159). Таке коливання між спогляданням на виразну поверхню і спогляданням крізь неї видається автору найпотужнішою естетичною властивістю електронного тексту. «Як читачам, нам доведеться вчитися чергуванню між цими двома видами синтаксису – усним і візуальним» (Ленем, 2005: 173).

Найрадикальніша відмінність між двома форматами репрезентації тексту – друкованою та електронною – полягає в тому, що, як зазначає Пітерс, *візуальні форми не*

є дискурсивними. Вони подають свої складники не послідовно, а одночасно, отже, відносини, які визначають візуальну структуру, охоплюються в одному акті бачення.

Друк – рішення строгої абстракції та мінімізації. Усі нелінійні сигнали відфільтровуються. Під час читання рукописних або друківаних об'єктів значення кожного фрагмента будується, засновуючись на фізичній послідовності текстових елементів. Електронне ж читання засновується на логічних структурах, які встановлюють ієрархію полів, тем, рубрик, ключових слів. Відповідно, за першого способу читання сенс тексту витворюється у співвіднесенні з іншими текстами, вміщеними разом із ним, до або після нього, даючи тим самим змогу розшифрувати естетичний або інтелектуальний задум кожної публікації. Другий же спосіб ґрунтується на енциклопедичній системі знання або інформації, в рамках якої читач має справу з різними фрагментами, що не мають іншого контексту, крім їх належності до однієї тематики.

Електронний текст – це текст мобільний, мінливий, відкритий. Читач може не тільки висловити своє ставлення до нього на полях: він може втрутитися в його зміст, переміщуючи, скорочуючи, розширюючи, наново компонуєчи текстові одиниці, що перебувають у його розпорядженні. Друкований об'єкт однобічно накидає свою форму, структуру, розташування, аж ніяк не припускаючи будь-чєї співучасті. На відміну від рукопису або друкованої книги, де читачеві дозволено в найкращому випадку вкласти свої рукописні позначки в пробіли, залишені переписувачем або складачем, цифровий текст припускає втручання читача.

Межа між писанням і читанням, автором тексту й читачем книги, чітко позначена в друкованому тексті, тут зникає, а їй на зміну приходять інша реальність: читачеві дано право стати одним із рівноправних творців колективного рукопису або, принаймні, скласти новий текст на основі довільно вирізаних і склеєних фрагментів.

Читач комп'ютерної епохи може за власною волею створювати оригінальні зібрання текстів, існування,

структура й навіть оформлення яких залежать винятково від нього самого. Більше того, він завжди може втрутитися в саму тканину цих текстів, змінити їх, переписати наново, зробити своїми власними. Створюючи й модифікуючи текст, читач-автор може на власний розсуд розширити його смислові прочитання, визначаючи розмір і тип шрифту, його колір, змінюючи масштаб. «Змінити масштаб – означає цілковито перетворити дійсність, нічого, однак, при цьому не змінюючи. Зробити мистецтво зі змін масштабу – означає зробити нас свідомими перцепції відстані й умовностей, які її оточують, як умовностей процесу мислення, так і умовностей суспільних, що збираються навколо цієї перцепції» (Ленем, 2005: 33). Ця інтерактивність є цілковитою протилежністю канонічній пасивності.

Цілком імовірно, що це відкриває перед писемністю нові можливості – ті, про які не раз мріяв Мішель Фуко, уявляючи порядок дискурсів, де зникла б індивідуальна апропріація текстів і де кожен міг би залишити свій анонімний слід у пластах дискурсу, позбавленого автора.

Електронна репрезентація тексту радикально змінює поняття *контексту*, а відтак і сам процес конституювання сенсу. Фізичне сусідство різних текстів, переписаних або надрукованих в одній книзі або в одному періодичному виданні, поступається місцем рухомому включенню цих текстів у логічні конструкції, що організують бази даних і оцифровані книжкові колекції. Під впливом цього ускладнюється саме сприйняття твору як цілого. Читання з екрана – це, як правило, читання уривчасте, метою якого стає пошук за ключовими словами або тематичними рубриками необхідного фрагменту: статті в електронній періодиці, уривка з книги, будь-якої інформації на веб-сайті; для цього не обов'язково знати весь текст, із якого цей фрагмент узято. У певному розумінні всі текстові одиниці в цифровому світі слугують наче базами даних, що складаються з окремих елементів і жодним чином не передбачають загального сприйняття того твору або корпусу текстів, з якого їх запозичено. А сам

віртуальний простір електронної репрезентації текстів сприймається населеним безліччю текстів, які втратили чіткі обриси.

Р.Шартъє впевнений, що електронні носії розширюють *також модальності виробництва, побудови і обґрунтування наукових дискурсів*. З погляду автора, електронний текст дає змогу доводити свою думку, не обов'язково застосовуючи лінійну, дедуктивну логіку. Він припускає відкриту, роздрібнену, реляціоністську систему міркування, можливість якої зумовлюється використанням гіперпосилань. З погляду читача, згода або незгода з цим аргументом може відтепер обґрунтовуватися вивченням текстів (а також фіксованих або рухомих зображень, голосових записів або музичних композицій), що є об'єктом аналізу. Якщо справа є саме такою, то читач вже не зобов'язаний вірити автору на слово, він, у свою чергу, може наново пройти весь шлях дослідження або якусь його частину. «Перед нами найважливіше епістемологічне зрушення, що зумовлює глибокі зміни в прийомах доведення й у модальностях побудови й оцінки наукового дискурсу» (Шартъє, 2006: 101).

На тлі бурхливого розвитку цифрових технологій книга бачиться статичною, жорстко лінійною, повільною. Друк запрошує нас дивитися на всесвіт крізь навмисно прозору й усталену чорно-білу поверхню словесних символів. Нові медіа задають зовсім інші формати сприйняття текстуальності – динамічні, інтерактивні й водночас швидкі. Царина перцепції «читача» стає значно багатшою й складнішою в електронному показі. Саме ці зрушення зумовлюють розширення предмета теоретизувань у медіа-студіях. Процеси, за допомогою яких читач свідомо чи несвідомо наділяє текст якимось сенсом, залежать не тільки від семантики цього тексту, а й від матеріальних форм, у яких він публікується, поширюється та сприймається. В епоху цифрових медіа продуктивність посередників стає очевидною, а теза Мак-Кензі «форми впливають на сенс» – беззаперечною.

2.5. ТЕЛЕБАЧЕННЯ ЯК ТРАНСЛЯТОР СМИСЛІВ

ПРОБЛЕМНИЙ ПРОСТІР ФОРМУВАННЯ СМИСЛІВ

Коли мова заходить про телебачення, то одночасно мається на увазі, що йдеться про впливову силу в сучасному суспільстві. Звідси відповідно і вимоги, і очікування, найчастіше досить суперечливі. Не секрет, що нинішнє телебачення звично оголошують відповідальним за всі негативні соціальні явища. В той же час у суспільній свідомості залишаються чинними очікування, засновані на скрізь існуючій вірі у «чарівну силу мистецтва» виправляти людські вади, пороки і задавати правильні життєві орієнтири. Оскільки саме життєві смисли є вершинною частиною орієнтування особи в соціальному просторі, то природно особливі надії покладаються на можливість телебачення пропонувати, задавати, формувати, коректувати особові смисли величезної аудиторії.

Проблеми, пов'язані з місцем телебачення в суспільстві, з ціннісним наповненням телепродуктів, залишаються предметом дискусій в середовищі медіафахівців, науковців, гуманітаріїв. Зрозуміло, що найбільш їх хвилюють питання перенасиченості телепростору насильством, сексом, серіальною продукцією з її тяжінням до схематизації людських відношень, спрощеною картиною світу тощо. Однією з ефективних можливостей зменшити вади сучасного телебачення вбачають у створенні суспільного каналу, що фінансувався би державою і керувався наглядною радою, до складу якої входили б найбільш авторитетні в суспільстві представники культури, науки, політики. На цих засадах, як переконують прихильники такого варіанта, можливо буде створити більш досконале телебачення, здатне транслявати вивірені цінності, духовно збагачені життєві смисли, які

зможуть стати орієнтирами у формуванні особистісних стратегій поведінки, що в кінцевому рахунку сприятиме моральному оздоровленню суспільства, його подальшого соціокультурного поступу.

Захисники такого телебачення в першу чергу апелюють до зарубіжного досвіду, наводячи приклади країн, що мають такі канали. Але ж коли в дискусію вступають фахівці, які знають про роботу таких каналів не по чутках, а самі працювали на них або ж безпосередньо вивчали досвід їхнього функціонування, то від аргументів поборників «правильного телебачення» мало що залишається. Йдеться про забюрократизованість суспільного телебачення, про неповороткість у прийнятті рішень в умовах колегіального управління та контролю з боку державних структур, про реальну наявність цензури тощо. Можна сказати, що наведені факти якось відразу гасять ентузіазм прихильників такого телебачення і взагалі заганяють дискусію в глухий кут. І частіше за все, бурхливість дебатів, непримиренність позицій щодо необхідності докорінно змінювати існуючий стан телевізійних справ втрачають будь-який конструктив, і дискусійну бурю змінює відчуття безвиході з реальної ситуації в телепросторі. Адже на кожний аргумент бажаючих наповнити телебачення власним баченням якісного мовлення одразу ж знаходиться вагомий контраргумент щодо утопічності таких намірів.

Сучасні телеканали, в переважній більшості, як відомо, є комерційними структурами, з усіма наслідками, що звідси випливають – конкуренцією, а значить – гонитвою за рейтингами, дією механізмів ринкової економіки тощо. Усі ці чинники диктують необхідність будь-якою ціною тримати і розширювати телеаудиторію. Звідси і будується стратегія виживання і процвітання – орієнтуватися на масову аудиторію.

Після такої правди щодо реальних умов і можливостей існування сучасного телебачення і його продукції у бажаючих змінювати телеконтент знаходиться тільки один

рецепт виходу із ситуації – змінювати споживача, тобто виховувати його, спрямовувати на осмислене ставлення до телебачення, до пропонуванних екранних дійств. Тобто якщо не можна щось кардинально змінити в контенті, що транслюється, то треба змінювати глядача, виробляючи у нього усвідомлену стратегію в телестосунках. Варто зазначити, що при цьому залишається суттєве питання: чи можливо взагалі в сучасних умовах якимось чином впливати на телеглядача, цілеспрямовано формувати його споживацький попит, а тим більше контролювати цей процес.

Крім того, неявно, але вочевидь пульсує думка, що варто лише змінити негативний вплив телебачення на позитивний, то багато проблем сучасного суспільства вирішаться автоматично та просто зникнуть.

Ми не повторюватимемо банальну істину, що всі винаходи людства завжди мали дві сторони, і, що, як правило, вони, вирішуючи одні проблеми, породжували безліч інших. В даному випадку хочемо лише звернути увагу на те, що у відношенні до телебачення і до його ролі в суспільстві, попри невблаганну реальність, що базується на економічній доцільності, все ж присутня віра та надія. Якраз ці складові і визначають неабиякою мірою уявлення про можливості телебачення як транслятора сенсів.

СМИСЛИ ЯК ІМАНЕНТНА СТОРОНА ТЕЛЕМОВЛЕННЯ

Як ми знаємо, наявність «віри» і «надії» в ставленні людини до світу хоча і сприяють отриманню психологічного комфорту, можуть кардинально не збігатися з реальним станом речей. У нашому випадку справа посилюється ще і тим, що й уявлення про смисли також вельми суперечливе, оскільки ще не так давно все, що стосувалося смислу в його екзистенціальній, соціальній наповненості, розташовувалося головним чином у просторі теоретичних аксіом, буденної віри і культурних міфів.

У вітчизняній гуманітарній традиції існувала стійка тенденція вважати, що пошук смислів – іманентна риса життєдіяльності особи, причому кожної без винятку – від професійного гуманітарія до пересічного громадянина. Передбачалося, як скрізь існуюча реальність, що кожна людина, хай не з народження, але в певні періоди життя, обов'язково задається питаннями, «хто я?», «для чого я існую?», «яка пам'ять, а головне справи залишаться після мене?». Недивно, що персонажі практично всіх творів радянського періоду більшою чи меншою мірою, але перебували у пошуках смислу свого існування, свого призначення в суспільстві.

Наш досвід існування в різних соціально-економічних устроях дає нам сьогодні підстави говорити про те, що героям творів минулої епохи жилося досить комфортно. В усякому разі, якщо йдеться про смисли. В ті часи, напевно, не було такого твору, героям якого можна було б закинути, що їхнє життя не наповнене смислом, в усякому разі у фінальній частині історії. В усякому разі вони обов'язково приходили до отримання значимих для себе і для суспільства смислів, які виконували функцію основних конструктів оповідання. Смисловий «happy and» незмінно був присутній і освячував значущість твору.

Та і в аудиторії в ті роки особливої смислової скрути не виникало, бо пропоновані у творах моделі вирішення проблем довкола життєво важливих смислів були прозорі, відповідали існуючим уявленням про світопорядок, задавали людині параметри значущості в суспільстві, вказували шляхи її досягнення. Зміст творів було наповнено втіленням ситуацій, коли правильність, або моральність дій, вчинків героїв, визначалися наявністю в них саме особових смислів, зміст яких відповідав суспільно значимим установкам. Уся драматургія твору вибудовувалася так, щоб герой і разом з ним реципієнт переживали необхідність, можна навіть сказати, імперативність такого положення.

Тому особистісними смислами наповнювався характер стосунків між людьми, як готовність заради благопо-

луччя іншого пожертвувати власними інтересами, як здатність віддавати сили для досягнення соціально значущих цілей. Тобто всі ці та інші завдання виводили особу в простір сприйняття проблем «Іншого», говорячи мовою філософського дискурсу, переживаних як особистісно значущих.

Можна говорити про те, що художньо-образне втілення змісту подібних смислів і їх трансляція були однією з найважливіших функцій радянського мистецтва. Власне кажучи, реципієнтам пропонувалося пережити значущість суспільних смислів як власних, тобто перевести їх в розряд суб'єктивних смислів. Їм надавалася можливість разом із героями пройти шлях до усвідомлення і прийняття таких смислів як програмних у пошуках відповідей на головні питання в житті людини.

Необхідно відзначити, що оскільки деколи це завдання дуже явно виходило на поверхню сюжетної канви, то часто-густо дидактичність, повчальність значно знецінювали художні чесноти твору і тим більше його дієвісний потенціал. Довкола такого роду проблем велися критичні і теоретичні дискусії, де вирішувалися питання про відповідність художньої форми і змісту. Якщо для теоретичної думки і виникали проблемні ситуації довкола мистецтва як транслятора смислів, то в основному це стосувалося питань, пов'язаних із максимальною ефективністю реалізації його впливового потенціалу, аби запропоновані реципієнтові смисли стали його власними.

Оскільки разом із змінами в українському соціумі такі ж кардинальні зміни сталися і у всіх складових частинах функціонування мистецтва, то природно питання, пов'язані з продукуванням смислів художніми засобами, їх втіленням, трансляцією, постають в абсолютно новому світлі. Комплекс цих питань досить широкий.

По-перше, вочевидь, що зміст смислів є похідним від існуючої в соціумі системи стосунків – в економічній, політичній, культурній сферах, а також системи суспільних інститутів, які всі разом виробляють певну світо-

глядну соціокультурну матрицю, яка і стає базисом для виробництва смислів і формування легітимних смислових порядків (як це відзначалося в Розділі 1.1).

По-друге, це низка запитань, які стосуються специфіки особистісних смислів. Тут, як ми вважаємо, увагу заслуговують як теоретичні розробки про сутність смислів, так ще більшою мірою реальний стан справ із характером і рівнем рефлексій з приводу смислів у населення. Ми акцентуємо на цьому увагу, оскільки хочемо уникнути практики, що подекуди існує в науковій діяльності (хоч загалом це не є великим секретом), – в процесі досліджень у певний момент викладення теоретичних гіпотез, вони якось непомітно переводяться до розряду реально існуючих явищ. Висновки в результаті подібної аберації можуть істотно спотворити справжній стан справ.

Говоримо про це тому, що при розгляді ролі смислів у житті людини ми зіштовхуємося саме з такою ситуацією. Як загальна даність розглядається, наприклад, наявність рефлексії про обов'язковість смислотворчості і смислозапитування в житті кожної людини. Соціологічні дослідження показують, що це далеко не так, що переважна частина населення, що живе, за визначенням відомого психолога С.Л. Рубінштейна, «в потоці» життя, і не піднімається над ним, тим більше не йде зустрічним курсом, що проблема смислів не стає складовою повсякденного побутування (*Рубінштейн, 1973*). У кращому разі вона привноситься ззовні, але чи стає вона при цьому обов'язковою частиною свідомої життєдіяльності – це залишається проблемою.

По-третьє, питанням, пов'язаним із проясненням шляхів легітимації соціокультурної матриці в суспільній свідомості та ролі в цьому телебачення, передують розуміння механізмів смислоутворення в мистецтві. Ми говоримо про мистецтво, адже наше завдання включає розгляд особливостей смислоорієнтації через трансльовані телебаченням художні продукти – фільми, телефільми, серіали.

Лише маючи уявлення про процеси, що відбуваються на цьому рівні, можна приступити до розгляду наступного етапу проблеми утворення і трансляції смислів. З упевненістю можна сказати, що наблизитися до цієї проблеми можна лише із врахуванням розуміння місця мистецтва в сучасному суспільстві. Необхідно з'ясувати його нинішню значущість як соціального інституту в побудові суспільного міфу, вагомість його вкладу у формування пантеону культурних героїв і, головне для нас, його престиж як авторитетного комунікатора, що задає поведінкові моделі.

По-четверте, розгляд попереднього комплексу питань впритул підводить до постановки таких проблем – як в умовах сучасного функціонування мистецтва (за врахування цілої низки чинників, що визначають специфіку впливу і сприйняття мистецтва, які теж зазнали значних змін) ми можемо говорити про потенціал мистецтва як продуцента смислів і його дієвісних можливостях коректувати структуру особи, вносячи до неї смисли, через переживання їхньої особистісної затребуваності.

Це не означає, що ми окреслили всі питання для розкриття нашої теми, проте, як нам здається, це найбільш істотні з них для з'ясування ситуації довкола проблеми смислів і їх трансляції.

СМИСЛИ ЯК ПРІОРИТЕТИ

Серед пропонованих в останні десятиліття розумінь смислу суттєвим можна назвати визначення Ж. Дельоза, для якого смисл – безтілесна, складна і не редукована ні до чого сутність на поверхні речей (Делез, 1998: 38).

На нашу думку, така «безтілесна сутність» дивним чином сполучається з розумінням сутності особистісних смислів, запропонованим відомим російським психологом О.Н.Леонтьєвим, особливо з одним із його аспектів. Він говорить, що саме особистісні смисли і створюють пристрастність людської свідомості (Леонтьєв, 1975). Ця

пристрасність – вияв переживання як особливої значущості для особи цієї ж безтілесної сутності. Взагалі представити спробу раціонального підходу до визначення, скажімо так, реальної значущості того або іншого об'єкта, що наділяється смислом, більш ніж важко.

У просторі смислової проблематики можна навіть говорити як про особливий вид ангажованості, коли для людини надзначимим є те, що для іншої людини ніяк не вбудовується в параметри її цінностей. Як приклади можна навести, скажімо, одержимість вчених, які подекуди нехтують благами цивілізації, рятуючи в нетрях джунглів щезаючі види тварин, або ж колекціонерів, які витрачають роки на пошуки часто лише для них значимих раритетів. Або «фанати» всіх мастей, для яких добування будь-яких, навіть вельми ефемерних свідоцтв, пов'язаних з особою кумира, будь-то автограф, клаптик одягу або інший подібного роду трофей, заповнює весь життєвий горизонт, наповнює смислом їхнє існування.

Ще один вид безтілесної сутності, де пристрасність є визначальною в особовому просторі, це, зрозуміло, кохання. Причому пристрасність тут грає провідну роль. Адже відомо, що відповідь на питання – за що ти любиш цю людину, може стати нелегкою справою. Людина не може на раціональному рівні відповісти навіть самій собі – чому для неї так життєво важливо бути поряд з певною особою. Ця «велика таїна» тисячоліттями поставала художньою тканиною мистецтва, виступала і зараз виступає одним із найпотужніших чинників його затребуваності і привабливості. Але, звичайно, не лише коханням живе людина.

З не меншою підставою ми можемо говорити про причетність мистецтва до втілення і трансляції таких складових духовного простору особи, як віра і надія. Разом з коханням вони становлять буттєві константи, що визначають модус існування людини в далеко не дружньому їй світі. Напевно, ми повторюємося, але ця сама безтілесна сутність помножена на пристрасність – психоло-

гічну емоційну ангажованість, додає їй сили найпотужнішої опори в житті.

Тут природно виникає проблема повноти буття. Її переживання, яке і є свідомством наявності повноти, неможливе без смислової наповненості. Втрата життєвих смислів часто переживається як особистісна трагедія. Ця ситуація не потребує особливої ілюстрації. Напевно, неможливо порахувати, скільки разів вона була обіграна в мистецтві та і в реальному житті практично кожен стикався з нею, в усякому разі, чув про це від інших.

Обвалення життєвого світу відбувається в результаті втрати смислу з різних причин – смерті близької людини, яка була центром цього світу, або ж розчарування, що настало від усвідомлення ілюзорності віри в щось або усвідомлення помилковості сповідуваних цінностей, і ще безліч різних причин. Оточуючим не завжди зрозумілі сутність і ціна причин, які сприймаються іншою людиною як життєва катастрофа, настільки вони можуть вважатися незначними з точки зору здорового глузду.

Поза сумнівом, що наповненість життя людини не визначається лише однією сферою, де лише і концентрується смисл існування, хоча можливо і таке. Але швидше слід говорити про наявність ієрархії особистісних смислів, тобто смислових порядків, які визначають пріоритети в моделях поведінки людини. У ситуації вибору якраз і виявляються значущість смислів для особи, якими з них вона здатна пожертвувати заради збереження можливості реалізації інших.

Якщо знов пригадати проблему рефлексії, рівень усвідомлення особою власних смислів або ж необхідність їх пошуку, то відсутність рефлексії як і нездатність вербалізувати наявні смисли, сформулювати їх зміст, не означає відсутність таких. У буденній свідомості, як відомо, рефлексія, тим більше саморефлексія зводиться до практичного і перевіреного досвідом «здорового глузду». Тому пошук смислів навряд чи постає однією зі складових життєдіяльності на цьому рівні.

Навіть якщо людина з шкільної лави знає, що пошук смислу життя має атрибутивний характер особи у вітчизняній культурі, що лише активна пошукова діяльність індивіда в цьому напрямі і дає можливість визнавати його як культурного героя, це зовсім не означає, що у своєму житті вона керуватиметься цими знаннями як ціннісно-смисловою установкою. Адже в буденній свідомості наявність знання про предмет або явище ще не означає, що воно автоматично стає елементом особистісної структури, тим більше регулятивом діяльності людини.

Але якщо наявність смислів не усвідомлюється, то на рівні переживання їх інтенсивність, значущість в житті людини підтверджується незаперечно. Тому про смислову складову часто можна судити за емоційними реакціями, за характером відчуттів, які визначають відношення, до тих або інших явищ, подій, фактів.

ФОРМУВАННЯ СМИСЛІВ СЬОГОДНІ

Зрозуміло, що значущість смислоутворювальної компоненти в житті людини не заперчується, усвідомлена вона чи ні. Дослідників цікавить, які умови, чинники впливають на зміст смислів особи, які суспільні інститути безпосередньо покликані формувати їх ціннісну спрямованість. Нинішня соціокультурна ситуація, на відміну від тієї, що була в «минулому житті», постає як складний багатоходовий і багаторівневий лабіринт. Хоча слід зазначити, що і тоді, за великим рахунком, певної ясності з формуванням смислів не було, якщо лише бажане не видавали за дійсне.

Слід визнати, що у вивченні можливостей мистецтва в утворенні і трансляції смислів, ми не можемо сьогодні спертися на велику частину теоретичних розробок тих років. Це ще більш стає очевидним в умовах сьогоденної соціокультурної ситуації і системи економічних, політичних стосунків, що породжують її. Сюди ж слід

додати і тенденції, які визначають процеси, що відбуваються у світі, та які безпосередньо впливають і на вітчизняний простір. Добре відомо, що весь багатоскладовий спектр соціальних проблем активно обговорюється і вивчається багатьма гуманітарними науками. Особливий інтерес для нас являють дослідження, де аналізуються зміни, що відбуваються в житті сучасного суспільства і як їх результат – вузол проблем, які визначають життя індивіда у всіх його проявах.

Тут показові роботи Зігмунда Баумана останніх двох десятиліть, де він, зокрема, вказує, як на одну з найважливіших характеристик сучасності, втрату людиною чіткого, якщо не постійного, місця в суспільстві. На відміну від попередніх періодів, де кінцевою метою зусиль людини, було досягнення стабільності, міцності і прогнозованості свого положення в суспільстві, то останній етап суспільного розвитку характерний тим, що основи соціального порядку – стабільність, міцність, кінецьність – були вимиті з життєвих стратегій. Реальність все наполегливіше це підтверджує. «Перспектива отримання “стабільного притулку” в кінці дороги відсутня, – пише З.Бауман – бути в дорозі стало постійним способом життя індивідів, що не мають (тепер уже хронічно) свого стійкого положення в суспільстві» (Бауман, 2004). Нинішня ситуація стає досвідом, «який може скільки завгодно раз повторюватися в житті кожної людини, тоді як лише небагато, а то і жодні з можливих статусів виявляються досить надійними, аби було говорити про тривалі перебування в них» (Бауман, 2004).

Власне кажучи, положення теорії постмодернізму про те, що світ втратив фундамент, на якому вибудовувалася соціальна реальність, стало прохідним місцем (в усякому разі, максимальні зусилля додавалися, аби продемонструвати його, фундаменту, фіктивний характер). Питання в іншому – як виживати людині у світі без керма і без вітрил? Ми не схильні, як це роблять, у свою чергу, критики постмодерну, драматизувати ситуацію або, більш

того, характеризувати її як катастрофу вселенського масштабу. Людство впродовж своєї історії побувало в різних халепах і невтомно продовжує створювати собі нові пригоди. «Золоті» та інші століття благоденствувать – не більше ніж вигадки про бажане і належне, які ніколи не були втілені, але які видаються за такі, що відбулися.

Та і всі перипетії, пов'язані з модерном, постмодерном, постпостмодерном тощо, цікаві для не такого вже широкого кола інтелектуалів. А вони теж живуть у своїх міфах. У зв'язку з цим нам здається цікавою позиція С.Сергеева з приводу ритуальних танців довкола міфічної соціальної значущості російської класики і її впливу на хід історії. «Ідейно-етичні шукання» героїв Тургенєва і Толстого, Достоевського і Чехова, – стверджує автор, – були б рішуче чужі 90% населенню країни – селянам. Саме «були б», тому що вони про ці самі шукання зовсім нічого не відали, перебуваючи за залізною завісою неписьменності. З іншого ж боку, чи знайдемо ми в головних творах вищеназваних авторів хоч рядок про центральне питання, що займало розуми згаданих вище 90%, – питання про селянське малоземелля, яке стало однією з головних причин російських революцій початку минулого століття? Для ознайомлення з ним потрібно звертатися до «другорядного» Гліба Успенського». «Але, – продовжує автор, – ніяк не можна вибачити критиків, філософів, публіцистів, які описували російське життя не на основі «даних статистики», а надихаючись читанням шедеврів витонченої словесності», (Сергеев, 2009).

Незважаючи на те що у браку писемності, в усякому разі в умінні читати, нашим співвітчизникам не докориш, все ж у більшості з них відсутнє тяжіння до філософських праць, у тому числі і до праць теоретиків постмодернізму. Пояснення своїх страхів перед світом, перед наростаючою лавиною змін у соціальній практиці обиватель не шукає в теоретичних викладеннях. Звичайно, індивід відчуває на собі кардинальні зміни, що відбу-

ваються в світі – процес розмивання кордонів належного, постійного, звичного, зрозумілого нарешті. І в першу чергу тому, що здавалося б непорушні позачасові явища теж виявилися підвладними до змін. Що, наприклад, сталося із споконвіку існуючими уявленнями про дану від природи стать як про таку, що їй немає альтернативи. Зараз же зміна статі якщо ще і не буденне явище, то подиву вже не викликає. Додамо сюди ж і зміни в оціночних уявленнях про одностатеве кохання. В усякому разі на рівні суспільної свідомості пропагується толерантне ставлення до таких стосунків, хоча, скажімо так, для народної моралі вони сприймалися як брутальне порушення божих законів.

Але разючі зміни, що відбулися і відбуваються у всіх сферах життя суспільства, далеко не завжди операціоналізуються та раціонально осмислюються на рівні буденної свідомості. Вони швидше залишаються у просторі переживань – негативних, якщо новації сприймаються як дискомфорт, що привноситься у спосіб життя, як вимушена необхідність пристосовуватися до нововведень, відмовлятися від звичного, зрозумілого; позитивних, якщо вирішення життєво важливих питань, або ж задоволення потреб значно полегшується, якщо виникають нові можливості для розширення зв'язків зі світом, самореалізації тощо

Крім того, згадуючи наведену вище думку С.Сергєєва, ми також хотіли б уточнити – не беремося стверджувати, що теоретики постмодернізму у вибудовуванні своїх концепцій надихалися лише читанням літератури і в цілому мистецтвом, хоча художній дискурс в багатьох роботах вельми відчутний. У цьому випадку лише звертаємо увагу на досить поширену інтенцію – вважати, що інтерес, який проявляє група професіоналів, публіцистів і співчуваюча їм публіка до певної проблематики, автоматично поширюється на широкі народні маси. Тому говорити про те, що в повсякденності людина рефлектує, скажімо, з приводу різних векторів у життєпо-

будові, які відрізняють постмодерн від модерну, було б великим перебільшенням. Але те, що індивід переживає, емоційно реагує з приводу змін, які вдираються до його повсякденності, це вірогідно адекватніше існуючим реаліям. Адже доводиться докладати зусилля, часом чималі і не завжди успішні, для вирішення виникаючих проблем, також як і зусиль на пошук оптимальних способів адаптації до нових обставин, докладати їх для вбудовування в реалії, що змінилися.

Таким чином, нагадуємо, що ми намагаємося розібратися в ситуації із смислотворенням, місцем смислів у життєдіяльності особи, в період, коли у світі відбуваються величезні зміни у всіх сферах буття, а теоретична думка прагне накинути на цей подієвий калейдоскоп напрацьовану в останні десятиліття понятійну мережу.

Зі свого боку, ми хотіли б звернути увагу на те, що в дослідженнях стосунків особи зі світом слід враховувати і, напевно, не лише враховувати, а в першу чергу виходити з того, що у процесі життя індивід, особливо в сучасний період, перебуває в багатовимірному світі. Відповідно структури повсякденності випробовують все більший тиск суми чинників, які проявляють себе в якісних змінах в образі життя, в ускладненні соціальних зв'язків, в розширенні життєвого простору. Більш того, вже можна говорити про те, що протягом життя однієї людини відбувається неодноразова зміна способів життя.

Але при всіх цих кардинальних змінах у життєвих практиках слід пам'ятати, що лише в теоретичних дослідженнях можна провести чітке розмежування між одним періодом і тим, що приходить йому на зміну, між однією епохою та іншою. Насправді з появою нових чинників, практик, які привносять нові реалії в соціальне буття, в картину світу, весь напрацьований до цих пір життєвий фундамент, соціальний досвід залишається. Він може визначати стосунки зі світом ще не одного покоління. Можна сказати, що наш співвітчизник живе одночасно в декількох епохах, хоча сам про це не підоз-

рює, тим більше не замислюється над цим. Структура особи як така, залишається в своїй основі постійною величиною, яка забезпечує стійкість людини, можливість її самоідентифікації в мінливому соціальному просторі.

Сучасник бачить, що світ втрачає ціннісну основу, яка задавала суспільно значиму планку для моделей поведінки. Ідеали як зразки для наслідування зняті сьогодні з порядку денного. Також зняті табу на публічність з усіх раніше сакралізованих культурою сфер. Світ перетворюється на простір гри, карнавалу. Все це улюблені теоретиками постмодерну прикмети сучасного суспільства. Але реальність така, що обиватель як продукт вітчизняної системи освіти, що, у свою чергу, перебуває під впливом культурних зразків, оцінює всі ці зміни у своїй більшості з позицій освіченого модерну (хоча сам цього не підозрює).

Часто він убачає у змінах чиясь злу волю – влади, недобросовісних виробників інтелектуального й художнього продукту, журналістів-запроданців, ринкове свавілля і так далі. У тому, що відбувається в публічному просторі, він бачить відхід від моральності, яку відтіснили на далекі соціальні задвірки. На передній план виходять естетизація насильства, спроби культивування матеріального успіху, зразки емоційної нечутливості до лиха ближнього. Ці проблеми, наївно вважає співвітчизник, можна виправити, якщо виробники духовного продукту нестимуть відповідальність перед співгромадянами, а в їхніх творіннях запанують гуманістичні цінності.

Додамо також, що окрім прикмет постмодерну, що визначають нинішню соціальну дійсність, ціннісно-змістовної начинки від модерну, дієвими у вітчизняному просторі продовжують залишатися і установки традиційного суспільства. Вони вже не раз в історії випробувалися на життестійкість, і слід сказати, що вектори соціального виживання, що задаються ними, вибір життєвих стратегій, продовжують багато в чому визначати моделі поведінки українців.

НАЯВНІСТЬ РЕФЛЕКСИВНОСТІ У ТВОРЕННІ СМИСЛІВ

Тривалий час у теорії поняття «смысл» і «рефлексія» зумовлювали одне одного. На практиці, як ми вже відзначали, все не так однозначно. Частково можна погодитися з таким узагальненням дослідників постсучасності: «В стані плінності, мінливості, різноманіття соціокультурного середовища, все більше зростає значення рефлексивності соціальних діячів. Ніщо не дано і не визначено остаточно, ніщо не має характеру самоочевидності. Кожен індивідуум вимушений сам вносити визначеність до довколишнього буття, знаючи заздалегідь, що жодна точка зору не може бути визнана абсолютною» (Бауман З., Джеймисон Ф. та ін., 2000). Але у цих міркуваннях, як нам здається, знов проявляється вже відзначена тенденція, властива багатьом дослідженням – коли теоретичні положення видаються і описуються як реальність. Насправді далеко не кожен індивідуум здатний «вносити визначеність до довколишнього буття». Вітчизняному ж індивіду важко навіть помислити про таку можливість. Якраз чималу частину його повсякденної діяльності складає пошук об'єкта, на який він може перекласти відповідальність за вирішення своїх проблем. Патерналізм глибоко вкорінений у вітчизняній свідомості, що робить її вельми уразливою для маніпуляцій.

Що ж до новацій, які вносять якісні зміни до способу життя, то тут картина досить суперечлива. З одного боку, нинішня повсякденність рясніє активним вторгненням інформаційних технологій і відповідно лавиною інформації, з іншої – рецепти «переварювання» цієї інформації, її інтерпретація задаються буденною свідомістю з її консерватизмом, опорою на стереотипи, міфологеми, установки, ціннісні орієнтації.

Так, тотальна поширеність мобільних телефонів перетворила вулиці, магазини, громадський транспорт на величезний переговорний пункт, де не оглядаючись на навколишніх, гучно обговорюються договори, умови операцій, вибачаються перед працедавцем за запізнення через пробки на дорогах, в подробицях розповідаються деталі знайомства з представником іншої статі, вирішуються родинні проблеми, – взагалі промовляється весь спектр життєвих проблем.

Можна констатувати, що в суспільстві виник деякий невідомий раніше стан – публіцизації приватного життя. Проте жодного екзистенційного дискомфорту від цього добровільного винесення приватності на загальний огляд власник мобільного не відчуває. Просто вирішилася ще одна технічна проблема повсякденності – з'явилася можливість миттєвого зв'язку з будь-яким абонентом і практично незалежно від місця його перебування. Тобто утилітарність бере своє й, як виявилось, місця для рефлексій і тут немає.

Як не викликають її й інші аспекти життя, привнесені соціально-економічними умовами, що змінилися. З одного боку, поїздка на відпочинок за кордон перестала сприйматися як подія, як значимий факт біографії, з іншої – наш співвітчизник, прибуваючи до іншої країни, не заклопотаний необхідністю пристосовуватися до іншої соціокультурної реальності, а намагається цю реальність пристосувати під звичну для нього модель поведінки.

Поза сумнівом проблема рефлексії, як і її відсутність, одна з ключових у розумінні особливостей смислотворення і трансляції смислів. Ми намагалися показати, що саморефлексію ніяк не можна назвати іманентною складовою буденної свідомості, що в реальності залишаються не відрефлектованими багато сторін повсякденності, в якій практично постійно перебуває людина. Але виникає питання – де ж тоді шукати простір смислів і яким чином особистісні смисли «підживлюються» ззовні з проблемного казана соціальності?

МИСТЕЦТВО І СМИСЛОТВОРЕННЯ

Щодо рефлексивності на рівні буденної свідомості ми вже частково торкалися цієї проблеми, вказуючи на роль почуттєвої сфери в смислотворенні. І, звичайно, немає необхідності довго зупинятися на тому, що найефективнішим соціальним інститутом, що звертається саме до цієї сфери, є мистецтво. І хоча не одне тисячоліття мистецтво розглядається як інструмент впливу на людину, все ж проблема його ефективності залишається в розряді «вічних», оскільки умови функціонування мистецтва в суспільстві трансформуються разом з історичними, соціокультурними, економічними змінами. За останні століття визначальну роль в обумовленні функціонування мистецтва відіграє технічний прогрес і ще ціла низка чинників. Дослідження значення мистецтва в смислотворенні неможливе без розуміння комплексу проблем, які визначають ставлення до мистецтва в суспільстві, його місця в соціальному просторі, завдання, які покладаються на мистецтво в соціальному будівництві.

Ми раніше неодноразово зверталися до проблеми специфіки функціонування мистецтва в нинішній соціокультурній ситуації (*Шульга, 2008*). Однією з її особливостей є розрив між сучасними реаліями створення художнього продукту, його поширенням, споживанням, дією і післядією, і з другого боку, наявним в теорії і в суспільній свідомості рівнем осмислення змін, що відбулися в умовах функціонування мистецтва, і, головне, очікувань, які озвучуються як з боку суспільних інститутів, владних структур, так і з боку рядових членів суспільства, споживачів.

Розрив цей визначається тим, що на всіх етапах створення, поширення і споживання художнього продукту, сьогодні працюють зовсім інші чинники і механізми, якщо порівнювати з тими, що були навіть два десятиліття тому. Визначальним показником цих змін є те,

що змінилося де-факто і де-юре положення мистецтва в суспільстві. Так, ще хай фантомно, але існують творчі союзи, продовжують присуджуватися державні премії діячам мистецтва (імені Т.Г.Шевченка, імені О.П.Довженка), хоч і мізерні, але виділяються гроші театрам, символічні кошти на кіновиробництво, проте з боку владних структур перед митцями не ставляться жодні завдання, не декларується навіть символічне замовлення. Діячі мистецтва, так би мовити, відпущені у вільне плавання.

Інша справа, в якій мірі ми можемо говорити про відсутність або наявність відповідальності художників у їх творчій діяльності перед суспільством. Що стосується держави, влади, то тут ситуація однозначна. Перед цими інститутами творці точно не несуть відповідальності. І тому, що держава припинила бути працедавцем, і тому, що влада зняла з себе контрольну функцію.

У політичному, ідеологічному забезпеченні життєдіяльності суспільного організму, що витворився, місце мистецтву фактично не знайшлося. Владні структури не потребують його як приводного ременя – між завданнями соціального будівництва, які ними повинні формуватися і громадянами, які ці завдання вирішуватимуть. Тут, звичайно, можна було б просторікувати про те, що, на жаль, за двадцять років української незалежності так і не було сформульовано якої-небудь виразної ідеологічної доктрини державного будівництва, але це не входить до проблемного кола нашого дослідження.

Ми можемо тут лише відзначити, що місце, яке займає сьогодні мистецтво в Україні, наближається за рядом параметрів до моделі західного світу. Мистецтво – це приватна справа художника і його, якщо такий є, працедавця. Виробник художнього продукту сам шукає замовника, спонсора, продюсера – загалом тих, хто дасть гроші на створення твору. Звичайно, залишається питання з приводу свободи самовираження і втілення

власного творчого задуму. Тут немає однозначної відповіді. Різні види мистецтва вимагають різних вкладень. Велике значення має ім'я художника, міра його «розкрученості» в суспільстві, авторитет серед колег-професіоналів, визнання його заслуг на міжнародному рівні. Все це враховується працедавцями і хай нечисленними філантропами.

Звичайно, чим більшим капіталом визнання, у тому числі і міжнародним, володіє художник, тим, природно, більшу свободу він може для себе запитувати. В усякому разі, для інвестора популярність художника сприймається як своєрідний кредит довіри, який конвертується у вкладені в процес створення твору гроші. Якщо ж говорити загалом про нинішній стан виробництва художньої продукції, не секрет, що головним двигуном тут є комерційний інтерес. Мистецтво розглядається як одна з галузей бізнесу, іноді досить вигідного. Відомо, наприклад, що книговидавництво в Росії займає одне з провідних місць за прибутковістю.

Більш складна ситуація в кінематографі. Хоча в порівнянні з 90-ми роками відбулися певні зрушення, в усякому разі якщо мати на увазі саме кіновиробництво. На студіях кипить робота, йдуть зйомки, люди працюють. Та якщо розглядати українські реалії, особливих успіхів у створенні вітчизняної кінопродукції доки не спостерігається. Багато в чому це відбувається тому, що якраз капіталу визнання в сучасних українських режисерів ще недостатньо, хоча певні прориви вже є у вигляді окремих премій на престижних фестивалях. Та все ж, як із сумом відзначає А.Рутковський у статті, приуроченій до святкування дня Українського кіно, стан в кіногалузі доки не вселяє оптимізму. Свято, на його думку, швидше нагадувало поминки за українським кінематографом, що канув у небуття (Рутковський, 2011).

Інша справа, що кінематограф сьогодні не сприймається як «найважливіше зі всіх мистецтв». І не тільки тому, що кількість відвідин кінотеатрів впала в десятки

разів. Хоча цей факт також не з приємних. За даними моніторингу «Українське суспільство» лише 2,4% українців відвідали кінотеатри у 2010 році (*Українське суспільство...*, 2010)

Тут треба враховувати те, що сьогодні споживання мистецтва стало можливим значною мірою в домашніх умовах. Тим більш, що до існуючих можливостей «перегляду кіно на дивані» додався Інтернет з його практично безмежним ресурсом знайомити зі світовою кінопродукцією. Але поки що лідирує тут телебачення, його дивляться майже 87% населення (*Українське суспільство...*, 2010).

То ж походи в кіно замінили перегляди телесеріалів. Нинішній телеглядач має великий вибір. За день практично на кожному з десятків вітчизняних телеканалів демонструються по два, три і більше серіалів. Щодо художніх достоїнств серіальної продукції, то вони у своїй більшості представляють благодатний ґрунт для критиків. Проте тут не все так однозначно. Справа не лише в тому, що і серед серіалів зустрічаються добротні, якісні твори – з міцною драматургією, переконливо прописаними характерами, професійною режисурою і яскравою акторською грою. Значимішим є те, що в їх оцінці не слід спиратися лише на напрацьовані класичною естетикою критерії, де художні, естетичні характеристики є головними маркерами, що дають твору право на життя.

За нашим глибоким переконанням, критерії значущості, затребуваності серіалів багатомільйонною телеаудиторією, секрети їх привабливості слід шукати головним чином у соціально-психологічній, психологічних сферах. В основі значної частини серіальної продукції лежить чітка схема, апробована в культурі впродовж не однієї сотні років. Саме вона є засадничою для фольклорного пласта мистецтва. Маємо на увазі казки різних жанрів – від побутових – до «страшних». Основа цієї схеми – перемога добра над злом, надання всім по заслугах і, звісно, щасливий кінець.

Затребуваність аудиторією у всьому світі «казкової» продукції вимагає окремої розмови і заслуговує на увагу дослідників. Не має сенсу перераховувати назви кіно-бестселерів, які комерційно тріумфально пройшли по екранах усіх континентів. Згадаємо тільки найбільш резонансні, які набули статусу так званих культових – «Зіркові війни», «Володар кілець», низку фільмів про юного чарівника «Гаррі Поттера», «Аватар». Інтерес аудиторії до стрічок, де герой перемагає зло в найжахливішому його прояві, в найнеймовірніших фантастичних ситуаціях, не вичерпується.

Телесеріали власне є тими ж казками. Навіть якщо оповідається про будні сучасних представників бізнесу, шоубізнесу, правоохоронних структур і так далі, у творі дуже швидко постає герой або героїня, що потрапляють в тенета випробувань, підступно розставлених злочинцем або ж лиходійкою. Жертви змови опиняються в найнеймовірніших ситуаціях, що можуть бути порівнянні з колами пекла – потрапляють у в'язницю (це обов'язково), в лікарню (це обов'язково), втрачають пам'ять, дітей (це обов'язково), і так далі, але ніхто з глядачів не помиляється в тому, що герой з жертви обов'язково перетворюється на переможця, а лиходії отримають сповна за все скоєне. Рахунок серій йде на сотні. Зрозуміло, що обговорювати питання свободи творчості в цьому конвеєрному виробництві навряд чи доречно. Але цілком доречним вважається розглядати серіали як загрозу духовному здоров'ю населення.

Чи дійсно постають серіали як загроза, чи маємо справу із вже звичною в культурній практиці плутаниною з підміни понять, міфологічних уявлень, добрих намірів тощо? Розплутування цього нагромадження значно полегшує шлях до визначення реальних можливостей телемистецтва як продуцента і транслятора смислів.

Корені багатьох суперечностей, що визначають нинішнє ставлення до мистецтва як до суспільного інституту, лежать в товщі минулого. Уявлення про те, що

мистецтво як в першу чергу, так і в останню, й іншого не може бути, є впливовим, заслуговуючим на довіру комунікатором, носієм вищих смислів – моральних у першу чергу, обов'язково гуманістичних за наповненістю, поза сумнівом суспільно значущих – сформувалося в абсолютно інших історичних, культурних, соціальних, економічних реаліях. Слід говорити про унікальну в історії мистецтва модель співпраці з владою. Ця сторінка перегорнута історією. Та залишається інерція мислення.

Як вже відзначалося, в житті людини, суспільства, настання іншої епохи не виглядає як перехід через деяку рису, за якою неначе відсікається все, що визначало життя до моменту переходу. Штампи на зразок таких: «вранці прокинулися в іншій країні» – залишаються не більше ніж журналістськими кліше. Усвідомлення нових соціальних реалій приходить лише тоді, коли вони починають відчутно позитивно або негативно впливати на хід повсякденного життя, коли звична діяльність виявляється неможливою і доводиться шукати нові способи вирішення життєво важливих завдань, вже виходячи з нових соціальних, економічних і інших реалій.

Побутуючи нині відносини з мистецтвом і ставлення до мистецтва в нашій країні підтверджують, що факт настання іншої епохи усвідомлюється далеко не всіма і не завжди. Високий соціальний статус мистецтва «з тієї епохи» виявився дуже стійким до змін, навіть кардинальних, а потреба його переосмислювати не виникала. Запиту від суспільства на постановку такого завдання не надходило. Можна сказати, що пієтетне ставлення до мистецтва як соціально значущого інституту набуло ритуального характеру.

Саме ці установки і визначають очікування по відношенню до художньої продукції, і саме вони зумовлюють шквал незадоволеності змістовною стороною цієї продукції. Дискомфорт від того, що реалії нинішнього побутування мистецтва ніяк не відповідають віками установленим уявленням про соціальну відповідальність мистец-

тва, як і очікуванню його дієвості у викорінюванні всякого роду пороків, вельми відчутний. Він артикулюється на всіх рівнях – від теоретичного до буденного.

Показово, що сьогоденна тематика кіно і телепродукції, домінування окремих жанрів, особливості художнього втілення, де відсутнє будь-яке табування в зображенні різних сторін життя і смерті, розглядаються не стільки як закономірний результат сучасних умов функціонування мистецтва, комерційних основ роботи телеканалів, а як зловмисне відхилення від норми. Як сказав би персонаж мультфільму – це просто «неправильне мистецтво». Пафос викривальних виступів і зводиться часто до того, аби мистецтво знов стало «істинним», «справжнім» або ж просто «мистецтвом» на відміну від домінуючого «немистецтва».

Звичайно, коли йдеться про проблеми продукування і трансляції смислів, то виходити потрібно не з очікувань і уявлень, заснованих на культурних міфах, а з реального художнього масиву, що знаходиться у споживанні. До того ж за спробами розвести цей масив на мистецтво і немистецтво, часто відсутній скільки-небудь серйозний аналіз нинішніх умов функціонування мистецтва, не говорячи вже про критерії такого розведення.

Окрім наявності цілого ряду чинників, що визначають нинішню специфіку цього функціонування, про які ми вже частково згадували, особливо важливим у контексті смислової проблематики нам видається розуміння значення такого явища, як *подієвість*, і його роль у визначенні місця мистецтва в життєвому просторі особи.

Вочевидь, що подієвість можна розглядати як опозицію буденності. Чим більше певна подія відрізняється від тих, які складають звичний, рутинний плин життя, чим виразніше відчувається дистанція між усталеним побутом і пропонованими ззовні обставинами, тим більше актуалізується діяльність, яку можна віднести до рефлексивної, коли задається нова точка зору на складові життєвого світу. Тобто відбувається робота реципієнта

зі з'ясування для себе значущості вже існуючих в особистісному арсеналі та визначаючих життєві стратегії смислів. Оскільки людина, вихоплена з перебігу повсякденності, дізнається про існування інших смислових світів. Відбувається наче «зважування» вже наявних смислів і тих, що відкриваються.

Ми звертаємо увагу на подієвість та її вплив на смислотворення, адже багато століть зустріч з мистецтвом носила більшою чи меншою мірою саме подієвий характер. Відомий італійський культуролог і письменник Умберто Еко відзначає: «Скільки витворів мистецтва своєї власної цивілізації бачив французький громадянин аж до XIX століття. Доступ у приватні колекції та навіть у музеї мала лише еліта, причому в будь-якому разі еліта міська» (Еко, 2009).

До появи кінематографу вистава заїжджого театру в невеликому місті могла стати фактом біографії індивіда, і не лише тому, що людина вперше в житті побачила підмостки і відкрила для себе світ театру, але і тому що новий досвід переживань надавав можливість усвідомити неєдиність даного їй світу. Відкриття інших життєвих світів ставало на особовому рівні схожим на відкриття нових континентів і переживалося як екзистенційне потрясіння. Звичайно, людина дещо знала, про існування інших міст, сіл і навіть країн. Але те, що можуть існувати інші способи життя, моделі поведінки, міжособові стосунки, їх інше ціннісне наповнення, з цим наявні знання часто не пов'язувалися.

Поза сумнівом, що такі відкриття мають яскраво подієвий характер, оскільки постають певним дорожнім знаком, який ділить життєву дорогу на відрізки, – до зустрічі з незвіданим і після. Тобто людина, перебуваючи в «остовпінні» (Еко), або ж потрясінні від дізнавання про нові сторони світоустрою, немов би поверталася обличчям до власної повсякденності, на якийсь час виходячи з її потоку.

Звичайно, констатація У.Еко про ситуацію, що існувала до XIX століття (може і в пізніші часи), добре відома

культурологам і соціологам мистецтва. Але роздуми відомого італійського інтелектуала про зміни, які сталися і продовжують відбуватися у сфері залучення до мистецтва представників різних класів і верств, представляють інтерес. Адже нині можливості безпосередньо залучатися до досягнень практично всіх світових культур весь час розширюються.

Цікавим є підсумок всіх цих змін. «В будь-якому разі, – підкреслює У.Еко – на наш смак впливатиме той факт, що, здається, тепер уже неможливо пережити остовпіння (або нерозуміння) перед лицем незвіданого. У світі завтрашнього дня незвіданим – якщо таке ще залишиться – буде лише те, що знаходиться по той бік зірок» (Еко, 2009).

Фактично У.Еко говорить про *зникнення чинника подієвості* в нині існуючих практиках залучення до мистецтва, в масштабах його споживання, вбачаючи в цьому ще одну прикмету глобалізації, що визначає сьогодні вектор світового розвитку.

Абсолютно вочевидь, що *зникнення із простору спілкування з художнім продуктом чинника подієвості* змінює і ситуацію із смислотворенням. Впливовий потенціал мистецтва позбавляється однієї із значущих складових – викликати яскравий, інтенсивний емоційний відгук, що включає глибокі переживання, здатність актуалізувати, вивести з латентного стану всі рівні диспозиції особи: від установок, ціннісних орієнтацій до спрямованості діяльності особи. Сучасна людина практично позбавлена щастя переживати потрясіння, або ж, як говорить Еко, остовпіння від зустрічі з твором, оскільки *зник момент подієвості в самому факті такої зустрічі, навіть якщо це шедевр світового рівня.*

Те, що раніше переживалося як радісне передчуття від майбутньої рідкої можливості зустрічі з твором, внесеним до аналіз світових культурних досягнень, сьогодні теж втратило свою вагомість, бо неміряна розтиражованість шедеврів знімає з них флер унікальності, обраності. Туристичний бум переводить таку зустріч з

життєво-подієвого рівня в один з пунктів насиченої програми відвідин країни, міста.

Але найвирішальнішим чинником, що знімає питання про подієвість при розгляді ситуації, що склалася в залученні і споживанні мистецтва, є те, що воно сьогодні стало частиною повсякденності. Єдине зусилля, яке потрібне реципієнтові, аби стати слухачем, глядачем, а тепер і читачем – це натискувати кнопку, і він може отримати практично будь-який бажаний для сприйняття продукт. Адже вперше за всю історію залучення до мистецтва споживач сам формує репертуар з творів, що представляють для нього інтерес, і який ззовні ніким не регламентується, тим більше не контролюється.

Та все ж окремо в ряді подієвості треба розглянути серіали. Дійсно, порівняти інтерес, який викликали серіали в кінці 80-х – на початку 90-х до тих, що демонструються на телеекранах зараз, важко. По-перше, їх дивилося якщо не все населення, то його переважна більшість, яка дружно співчувала важкій долі рабині Ізаури. Події серіалу жваво обговорювалися не тільки в сім'ях, а й на роботі, у транспорті тощо. Ще кілька років увага співвітчизників була прикута до мексиканських серіалів. Глядачі докладали значних зусиль, щоб не дай боже не пропустити жодну серію за участі актриси Вероніки Кастро. З упевненістю можна стверджувати, що ці серіали в просторі глядацьких уподобань сприймалися як подія. Однією з причин набуття ними статусу подієвості було те, що вони тоді транслювалися в умовах відсутності конкуренції. Певний час на екрані панував один серіал, тільки після його закінчення запускався в ефір наступний. Вибору практично не було. Історія, так би мовити, одна на всіх, при цьому безпрограшна – про героїню-попелюшку, яка таки знаходить свого принца.

З часом відкривалися нові канали, закупівля і демонстрація серіалів пішла за зростаючою. А згодом вже і вітчизняна телепродукція стала витісняти з екранів латиноамериканські пристрасті. То ж сьогодні навряд чи ті

ж «Рабиня Ізаура», «Багаті також плачуть» стали б значною подією для українського глядача. Вони б розчинилися в потоці серіалів – мелодрам, які нині вдосталь присутні на багатьох каналах.

І тут вже слід говорити про те, що подієвість як явище у стосунках з мистецтвом потіснила ситуація, що не має аналогів в історії споживання мистецтва – це *надмірність пропонованого художнього продукту*. Як це не кумедно виглядає щодо мистецтва, але в наявності класична ситуація із сфери економіки, коли пропозиція перевищує попит.

Напевно, що теоретики Просвітництва навряд могли передбачити можливість такого повороту, а тим більше враховувати його наслідки у своїх соціальних намірах. Вони, як відомо, великі надії покладали на можливості мистецтва дієво вирішувати завдання з виправлення нравів, брати участь у формуванні моделей поведінки, відповідних проектам розумного устрою суспільства. Необхідною умовою їх реалізації вбачали у знятті перешкод у залученні до художньо втілених маніфестів бажаного правильного світоустрою.

Крайня спрощеність подібного розуміння дієвості мистецтва вже давно осмислена. Проте стверджувати, що спрощеність у підходах до розуміння процесів впливу і сприйняття мистецтва повністю подолана, було б великим перебільшенням. Тому і сьогодні незайве нагадати, що будь-які дослідження можливостей мистецтва впливати на життя людини, суспільства, стикаються з необхідністю оперувати великою кількістю чинників, які, по-перше, детермінують функціонування мистецтва у певний історичний період, по-друге, визначають специфіку дії і сприйняття твору, знову ж таки в певний історичний період.

У підтвердженні цієї тези відзначимо, що модель мистецтва, яка існує зараз і яка повсюдно сприймається апріорі як позачасова, існує у приблизному вигляді, не більше трьох століть. «Якщо ми маємо справу з літера-

турою, – вважає Борис Дубін, – так цей винахід дуже пізній. Я як соціолог виходжу з того, що, взагалі кажучи, література – це винахід буржуазний, винахід ХІХ століття, як і класика. Це не означає, що до того часу класики не було – її не було в загальному вживанні, вона не виступала універсальним мірилом для всіх, оскільки і цих «всіх» як горизонту думок і оцінок ще не було. Уявлення про «всіх» народжується лише в ХІХ, після всіх європейських буржуазних революцій, і доходить до своїх меж в ХХ столітті. Зрозуміло, для станово-ієрархічного суспільства ХVІІ століття розмова про «всіх» і «літературу для всіх» не могла і виникнути. І лише буржуазне – якщо хочете, демократичне, якщо хочете, ринкове – суспільство придумало, було вимушене ввести таку фікцію «всі», а вже через апеляцію до цієї фікції були створені цілий ряд культурних продуктів, інституцій, соціальних і культурних систем, які стали працювати в такому режимі, – для всіх, виробництва цінностей – для всіх (серед них література, преса, школа і багато що інше) (*Классик, современный классик...*, 2007).

Ми дозволили собі привести настільки розлогу цитату, аби показати, крім усього іншого, як соціологічний дискурс розгляду проблем функціонування мистецтва задає зовсім інший рівень розуміння детермінант, що визначають затребуваність мистецтва в суспільстві, заданість зовні форм його побутування, а не стільки за свавіллям, скажімо, творців художнього продукту.

Практики поширення і залучення до мистецтва, як і умови створення масиву творів, є похідними від усіх систем і підсистем, що визначають характер суспільного розвитку, базисних світоглядних засад. Мистецтво у всі часи займало в суспільстві те місце, яке було йому необхідне, як для зміцнення внутрішніх зв'язків, так і стосунків із зовнішнім світом. (Як це було, скажімо, в середньовічній Італії, де міста-держави змагалися між собою за політичний вплив у регіоні, затверджуючи свою перевагу і через володіння предметами мистецтва. Посиленню

престижу держав покликані були надалі служити зібрання шедеврів у палацах, музеях – Лувр, Ермітаж).

Утвердження в соціумі влади капіталу, відчуття його володарів своєї переваги над іншими верствами також часто матеріалізувалося у володінні предметами мистецтва, які ставали частиною їхнього домашнього ужитку. В свою чергу інтелектуали епохи Просвіти, як ми вже відзначали, домагалися на право диктувати суспільству правила поведінки, виступаючи головними експертами у сфері культури і мистецтва, в яких моделювалися ці правила.

Приклади можна множити, але і ґрунтуючись на сказаному є підстави стверджувати, що моделі функціонування мистецтва в суспільстві історично обумовлені, та лежать у сфері соціального будівництва. Естетичні, художні параметри, що визначають досконалість у поєднанні форми і змісту, додають процесу цього функціонування емоційно забарвлену привабливість. Проте оперувати цими поняттями в історичних екскурсах слід обачно, оскільки вони увійшли до наукового вжитку з середини XVIII століття, а «художнє» як поняття взагалі виникло лише на рубежі вісімнадцятого і дев'ятнадцятого століть з подачі теоретиків романтизму.

Абсолютно вочевидь, що параметри виробництва літературного продукту, його поширення і споживання в XVIII–XIX століттях, задавалися капіталістичним способом виробництва зі всіма його похідними у всіх сферах суспільства, із задіюванням різних способів його легітимації.

Виробництво культурного продукту стало такою ж необхідністю в побудові буржуазної системи стосунків, у формуванні соціальних, політичних інститутів, які регулювали ці стосунки на всіх рівнях, у тому числі і в духовній сфері, як, скажімо, накопичення і рух капіталу. Модель функціонування мистецтва в Західній Європі стала невід'ємною частиною буржуазного суспільства, що розвивалося, з його системою соціально-економічних стосунків, з ускладненими соціальними зв'язками.

Існує величезна література про процеси, які відбувалися в XIX столітті у сфері духовного виробництва. Поява ЗМІ, підвищення рівня освіти, масові наклади книг, виникнення кінематографу зробили переворот у залученні і споживанні мистецтва. Результати його налякали інтелектуалів, культуртрегерів всіх мастей, які до сьогодні перебувають в тузі від нездійснених надій на дію «чарівної сили мистецтва». Почалася епоха масової культури.

Негативна навантаженість цього поняття постійно відтворюється у вітчизняній гуманітарній думці. Початок такому відношенню поклали класики майже півтора століття. На слуху в багатьох рядки з поеми Некрасова з поеми «Кому на Русі жити добре», який вже тоді мріяв, аби селяни «... не Блюхера и не милорда глупого, Белинского і Гоголя с базара принесли». Оперативно на першу появу кінематографу в Росії відгукнувся М.Горький. Він вже в 1896 році застерігав від можливостей згубного впливу нового, тоді ще лише ярмаркового атракціону, яке зведеться до демонстрації «Килини, що виходить з ванни» (Соболев, 1961).

Поza сумнівом, що і класики літератури, і сучасні захисники високого мистецтва, і борці із засиллям низькопробного, на їх думку, «немистецтва», керовані найкращими намірами. Проте у своїх домаганнях виступати експертами, що відають останньою істиною про стосунки з мистецтвом, нинішні знавці абсолютно не хочуть бачити кардинальних змін в цих стосунках, в першу чергу масштабів проникнення художніх продуктів у повсякденність. Тому продовжується звичне озвучування положень про згубні наслідки впливу масової культури. В основі цих сентенцій лежать, як це ми неодноразово відзначали, спрощені уявлення про впливову дію мистецтва.

Уявлення, що сприймаюча особа – це така собі порожня посудина, яка чекає наповнення гуманістичними, етичними за змістом смислами, що визначатимуть надалі її життєві стратегії, не підтверджується соціальною

практикою. Ще раз нагадаємо – мистецтво соціалістичного реалізму, що визначало художній простір в радянські часи, до того ж з опорою на всю систему освіти, ідеологічних закладів, було, як відомо, стерильно чистим від насильства, жорстокості, аморальності тощо. Декларований ним пафос визначався, як би це зараз не трактували, втіленням гуманістичних за змістом цінностей, помножених на цінність служіння суспільним ідеалам. На цих цінностях виросло декілька поколінь. Багато років цінності радянського суспільства наполегливо протиставлялися антицінностям капіталізму, розкривалося їхнє аморальне, антилюдське єство.

Проте, як тепер виражаються, «лихі» 90-ті продемонстрували міру дієвості мистецтва як інструменту впровадження цих цінностей в розуми наших співвітчизників, їх поведінку, вчинки. У відсутності стримуючих механізмів з боку держави, влади, в умовах руйнування базових цінностей суспільства виявилось, що всі засуджувані раніше пороки – насильство, користолюбство, обман, пожадливість – стали домінуючими у вітчизняному соціальному просторі.

Якщо розцінити цей час як певним чином історично поставлений соціально-естетично-етичний експеримент, то ми отримали дуже переконливе підтвердження тому, що мистецтво, його вплив на людину ніяк не укладається в примітивну схему: прочитав, побачив, почув – відповідно зробив, вчинив, змінив. Вплив мистецтва опосередковано багатьма чинниками і проявляється в різних сферах життєдіяльності неоднозначно. Ще важче визначити міру впливу художнього продукту на поведінкові структури. Можливо, є підстави говорити про певний вплив на ціннісну картину світу, на її смислове наповнення. Та все ж, не дивлячись на зусилля дослідників, представників багатьох гуманітарних дисциплін, проблеми, пов'язані з процесом впливу і процесом сприйняття, і сьогодні далекі від свого вирішення.

Однозначно можна стверджувати наступне, по-перше, розуміння перебігу цих процесів все більше ускладнюється із змінами умов функціонування мистецтва, і по-друге, негативний вплив, про який зараз багато говорять, настільки ж складно досліджується, як і позитивний. Тому значна частина претензій, звинувачень, звернених до масової культури важко доказові, якщо звісно відмовитися від спекулятивної риторики.

Те, що мистецтво сьогодні існує у вигляді, який ніяк не укладається в уявленні про бажану ідеальну модель, ніхто персональної відповідальності не несе, тим більше це не прояв чиєїсь злої волі. Масовізація художньої сфери – закономірний результат розвитку суспільства. Масова культура несе «відповідальність» за негаразди, що існують у соціумі нарівні зі всіма його базовими інститутами. Хоча, звичайно, кожен з них має власну сферу відповідальності.

Будемо виходити з того, що поки не знайдено рецептів побудови досконалого для всіх його членів безпроблемного суспільства. Сьогоднішня ситуація у світі якраз свідчить про кризу уявлень про можливість побудови суспільства загального благоденства. Культура, особливо художня її складова як відповідальна за продукування, артикулювання смислів, необхідних для легітимації ціннісної системи суспільства, для завдання векторів особистісних смислів, не може їх продукувати, скажімо так, в безповітряному соціальному просторі, довільно моделюючи його. У цьому вона може спиратися лише на існуючі соціальні практики, зміст яких, у свою чергу, детерміновано рівнем розвитку всієї системи суспільних стосунків у конкретний історичний період.

Саме поняття «масова культура» має безліч тлумачень, трактувань, але необхідність знов зупинитися на розгляді її як явища не має сенсу, оскільки саме вона визначає сьогодні спосіб побутування мистецтва, виробництво його основного масиву. У нашому розумінні поняття «масова культура» позбавлена оцінного наповнення. Йдеться про

форму побутування мистецтва в сучасній соціокультурній ситуації. Це закономірний результат розвитку художнього виробництва, яке є складовою і залежною частиною розвитку матеріального і духовного виробництва суспільства. Від того, що результати цього розвитку не збіглися з проектами культурного будівництва, побудованих на благих намірах, не означає, що об'єктивно витворена реальність заслуговує на негативне зверхнє ставлення, а не на серйозний всебічний аналіз.

Поза увагою багатьох дослідників, негативно налагоджених у відношенні до масової культури, залишається наявність потенціалу, яким вона реально володіє. Його не бачать швидше за все тому, бо це не звичний формулюючий потенціал, яким апіорі наділяли мистецтво і на який покладали величезні надії. Всі інші можливості впливу в кращому разі розглядалися як периферійні. Противники маскульту педалюють увагу на надлишку насильства, жорстокості, культивуванні агресивних моделей поведінки і абсолютно не помічають багато чого з того, що властиво цій культурі. Не бачать її можливостей у знятті психологічного дискомфорту, емоційної напруги, втоми, що виникають в умовах соціальної нестабільності, не прогнозованості, незахищеності.

У відсутності інших механізмів саме маскульт виконує найважливішу функцію психологічного «стояння» людини в умовах надшвидких змін, в «плинному» (Бауман) світі, пропонуючи йому моделі взаємин із цим світом, вказуючи дороги подолання страху і розгубленості перед новими, деколи вельми жорсткими реаліями дійсності.

Досить багато сказано про те, що масова культура зовсім не однорідне явище. Це може відноситися і до художніх достоїнств творів, і до способів віддзеркалення дійсності, ставлення до неї, і до побудови бажаної реальності, і до функцій, які вона виконує. Багатогранна масова культура і в плані смислоутворення, і трансляції смислів.

Можна сказати, що якраз смислотворення в маскульті не є домінуючою функцією. В усякому разі, передзада-

ності такої не спостерігається. Тут, звичайно, можна звернутися до постмодерністського дискурсу з його твердженням про переважання в житті сучасної людини ігрового початку, втрати історичності, фрагментації життя. «Відсутність глибини, властива постсучасності, найнаочніше виявляється в мистецтві. Мистецтво постсучасності уникає складних тем, не схильне аналізувати характери і психологію своїх героїв. Переважають розважальні сюжети, де мигтіння зовнішніх подій, пригод, замінює розкриття глибоких проблем. Твори образотворчого мистецтва лише копіюють реальність, або навіть – копії реальності. За зовнішньою екстравагантністю і яскравістю більшості творів не ховається жодного смислу – вірніше, їх “смысл” без залишку уміщується в тому, що вони “показують”» (*Культурные черты ...*, s.a.).

Поза сумнівом, що до певної міри постмодерністський дискурс виносить на поверхню осмислення ті сторони сучасного побутування, які привносять у життя індивіда нові правила стосунків зі світом. Але постмодерністський дискурс, як і будь-який інший, не охоплює всього різноманіття зв'язків людини з дійсністю, тим більше не торкається їх глибинних засад. Попри всю епатажність постмодернізму, який заперечує, власне, в нинішніх умовах наявність, збереження підвалин буття, не дивлячись на дійсно революційні зміни, які сталися і продовжують відбуватися в структурах повсякденності, в образі життя обивателя, все ж вони, ці основи, не розчинилися, не розсипалися на уламки.

Дані багатолітніх соціологічних досліджень моніторингу, що проводиться в рамках «Українське суспільство», свідчать про те, що культурно-світоглядна матриця, що визначає зміст стосунків нашого співвітчизника з дійсністю, не зазнала особливих змін, як і не змінилося в цілому ядро екзистенційних смислів. Незмінними залишаються цінності-цілі, цінності-сенси, які визначають зміст існування більшості українців, – сім'я, матеріальне благополуччя, здоров'я, визнання в суспільстві, успіх.

Ми хочемо відзначити, що необхідна певна дослідницька рефлексія з приводу самого поняття «смислу», операція з його десакралізації. Існує безліч досить громіздких теоретичних побудов, спекулятивного філософствування, спираючись на які неможливо вийти на контакт з реципієнтом при спробі з'ясувати його смислові прагнення. Найчастіше реципієнт не може самостійно сформулювати смислову складову своєї життєдіяльності, оскільки упевнений, що це поле діяльності високих інтелектуалів. Реципієнт відчуває незручність за те, що він не відповідає високим вимогам інтелектуальної еліти, яка встановила як обов'язкову соціально-значиму вимогу до людини наявність рефлексії над смислом свого існування. Відсутність такої рефлексії декларувалася як несумісне із званням шанованого члена суспільства. Ще один приклад хибної легітимації практики інтелектуалів.

Зрозуміло, що уявлення про місце смислів у нашій культурі, які десятиліттями формувалися у суспільній свідомості, як про сферу сакрального, що не потребують підтвердження практикою, тим більш переосмислення, дають про себе знати у процесі соціологічних опитувань, інших методів емпіричних досліджень. Коли з теми смислів знімаються покрови квазібагатозначності, виявляється, що базові смисли присутні в житті практично кожної людини. Інша справа, що особистісні смисли, про які пише О.Н.Леонтьєв, де саме пристрасністю визначається міра їхньої цінності в собі і для себе, деколи підпорядковують базові смисли при реалізації пріоритетного для особи смислу.

ЯКІ СМИСЛИ ПРОДУКУЄ СУЧАСНЕ МИСТЕЦТВО

Але якщо говорити про базові смисли, то в наш час плинності, фрагментарності вони якраз і є опорою, що дозволяє індивідові збирати для себе реальність в деяку цілісність, робить його життя якщо не осмисленим на філософському рівні, то, в усякому разі, з'ясовним.

Є підстави стверджувати, що певні сегменти масової культури грають тут важливу роль. Вони представляють для обивателя цінність саме тому, що їхня сюжетна канва будується довкола ядра базових смислів. Фабула чисельних серіалів вишиковується як ланцюг випробувань для героїв, які борються за утвердження значущості, непорушності цих смислів. Чим більше серій, тим більш тернистий шлях героя до отримання перемоги в цій боротьбі. Набір пригод персонажів кочує з серіалу в серіал. Він настільки очевидний, що навіть пересічний глядач сьогодні може перерахувати складові схеми та набір інтерпретаційних шаблонів, за якими вибудовується їх фабула і сюжетна наповненість.

Одна з провідних драматургічних й смислових конструкцій, довкола якої закручений сюжет, – це сім'я. Втрата фортеці родинних зв'язків, зрада, обман зумовлюють подальші перипетії героїв. Вони актуалізують для персонажів необхідність осмислення і переосмислення всієї системи цінностей, життєвих цілей, способів їх досягнення. Екстремальні ситуації, в які потрапляє герой, загострюють розуміння істинності або помилковості обраних цінностей, оголюють сутність смислів, що раніше визначали життєві стратегії. У це горнило потрапляють всі базові смисли. Глядач разом із персонажами зрештою переконується в непорушності загальнолюдських цінностей, що відображають універсальні вимоги моралі, людських стосунків і, звичайно ж, в непохитності базових смислів. Враховуючи нинішній стан телемовлення, можна вважати, що саме серіали стають тими острівцями, де ці смисли знаходять своє втілення і дають можливість глядачу, хай на короткий час, повтішатися спогляданням бажаного світу, де добро і справедливість перемагають.

Дані опитувань засвідчують стійку глядацьку прихильність до фільмів, телефільмів з прозорою, зрозумілою, близькою за життєвою значущістю смисловою наповненістю. Саме такими, як вже раніше відзначали,

були фільми радянської доби. Ці ж дані засвідчують, що глядацька аудиторія відчуває потребу в них і зараз. На питання: «Які фільми Ви б хотіли дивитись, коли б у Вас був вибір?» майже 64% респондентів назвали радянські фільми. Це опитування проводилося в 2003 році. Бажаючих дивитись радянське кіно дещо поменшало у 2007 році – 57%, хоча і тут ці фільми займали перше місце у списку (*Українське суспільство ...*, 2003). Уточнимо, що у 2007 році питання було поставлено дещо інакше. У респондентів спитали: «Які фільми і серіали Ви хотіли б дивитися по телебаченню, коли б у Вас був вибір?» (*Українське суспільство ...*, 2007).

Звісно, що для повноти картини треба знати як розподілилася аудиторія за віком. У 2003 році бажаючих дивитися радянське кіно у віковій категорії до 30 років було – 47,6%, у категорії від 30 до 54 років – 68,4% і у старшій – 68,8%. У 2007 році дещо поменшало бажаючих дивитися таке кіно у молодшій – 36% і у середній категоріях – 59,2. У старшій трохи побільшало – 69,4%. Втім, навіть такі відсотки бажаючих серед молоді, які вже не мають власного досвіду проживання в радянських реаліях, засвідчують привабливість ціннісно-світоглядних моделей, відтворених у фільмах тих років.

Якщо подивитися на жанрові переваги українських споживачів, то тут маємо досить стабільну картину уподобань. За даними моніторингу 2007 року лідирує комедія – 60,4%, далі мелодрама (ліричне кіно про кохання, сім'ю) – 44,4%, на третьому місці – історичне кіно (про відомих особистостей чи події минулого) – майже 43%, а також детективи – 40%. Ми навмисно навели питання з деталізацією позицій, з тим, щоб стали більш наочними причини вибору респондентами жанрів. Друга позиція картин про кохання, сім'ю засвідчують потяг до базових смислів, потребу знов переконатися в їхньої неминущості. Художнє втілення історій життя відомих людей, перебігу події минулого приваблює аудиторію можливістю порівняти їхнє смислове наповнення, їхню, скажімо, ефек-

тивність у вирішенні буттєвісних завдань з подіями власного життя, із смислами, якими керується особа, у процесі соціального виживання. Щодо комедій, то стійкий потяг до них можна пояснити, крім інших вагомих моментів їхньої привабливості, смисловою прозорістю драматургічних колізій.

Наведені дані щодо жанрових уподобань стосуються кіно і телефільмів, що демонструються в кінотеатрах, на телебаченні, відео. Таким же чином ці уподобання стосуються і серіальної продукції. За незначними винятками, коли в одному серіалі присутні ознаки низки жанрів (прикладом може слугувати «Глухар»), серіали чітко виражені за жанром і представляють майже все їхнє розмаїття. Інша справа, що в кількісному плані жанри представлені на екрані нерівномірно. Переважають скоріше детективи, бойовики. Часто вони поєднуються в одному серіалі. Достатньо також серіалів про кохання, сім'ю. Саме, можливо, їхня кількість викликає критику у серіалофобів.

Але як ми вже зазначали, сьогодні йдеться про надмірність пропонованого художнього продукту. Нинішній глядач при всьому бажанні не в змозі подивитися всі серіали, що транслюються на численних каналах, часто в один і той же час. Така надмірність зводить нанівець подієвість, а значить і потенціал впливовості також значно втрачає свою ефективність, причому як позитивний, так і негативний.

Ми повертаємо увагу до цієї сторони багатостраждальної серіальної теми з тим, щоб побачити її ціннісне наповнення на тлі інших форматів, які заповнюють сучасний телепростір. А він неосяжний, і звичайна справа, коли з невеликою часовою перервою один і той же канал транслює передачі, які за ціннісним наповненням можуть перебувати на різних полюсах. Лише за один вечір на реципієнта звалюється величезний масив інформації, що частенько репрезентує різні точки зору на одну подію або ж явище соціального життя, або ж факти

історії тощо. Найбільш наочно така ситуація характерна для численних ток-шоу, де в центрі уваги постають злободенні політичні події. Якщо враховувати нинішні соціально-економічні реалії, навряд чи можна сподіватися, що після перегляду таких передач з їх баталіями непримирених політичних ідеологічних супротивників глядач знайде душевний спокій, психологічний комфорт. Звісно, учасники передач такого формату головним чином налаштовані на завоювання будь-якою ціною прихильності аудиторії.

Але як неодноразово можна було спостерігати, аудиторія присутня у студії консолідується тільки в разі, коли промовець торкається нагальних проблем соціального виживання, справедливого розподілу суспільних багатств і чітко розділяється у відстоюванні цінностей культурних, ідеологічних, політичних (для прикладу згадаємо політичні ток-шоу Савіка Шустера). Тобто цінності, як раніше би сказали надбудови, розділяють людей, вносячи дискомфорт в їхнє соціальне самопочуття.

Ті ж передачі демонструють практично нульовий ефект спроб запрошених представників політичної еліти переконати аудиторію у своїй правоті, в намаганні задати їй нові ціннісні смисли, нові вектори в життєвих стратегіях. Але як демонструють індикатори довіри, аудиторія в студії чітко розділяється на ангажовані групи підтримки, що позитивно реагують тільки на промови визнаних ними лідерів, які утверджують вже існуючі у тієї чи іншої групи цінності, уявлення про смисли, їхнє змістовне наповнення. Тобто в котрий раз можна зазначити, що проблеми і можливості телебачення у продукуванні і трансляції смислів залишаються актуальними, хоча б тому, що є безліч бажаючих використати їх у своїх інтересах.

Мабуть, найбільш соціально цінними тут є гуманітарії, фахівці-суспільствознавці, діячі культури і мистецтва, які продовжують розглядати свою діяльність як пасторську місію, поклавши на себе тягар відпові-

дальності за духовне здоров'я нації. Але ж і вони сьогодні сповідують різні політичні, ідеологічні погляди і, пропонуючи свій зміст наповнення смислів, змагаються за уми і серця глядачів, намагаючись спонукати їх до певних дій.

Відомий російський соціолог культури Данило Дондурей, аналізуючи ситуацію в російському телебаченні, виділяє головні, на його думку, блоки мовлення. На першому місці – серіали, далі – новини і ток-шоу. Особливу заклопотаність викликає в автора ціннісне наповнення серіалів. Якщо ми відзначали, скажімо так, іманентність базових смислів для більшості серіальних жанрів, які визначають сутнісну сторону драматургії і вирішення конфліктної ситуації, то Д.Дондурей особливу увагу звертає на трансльовані в серіалах «картини світу». Він, вочевидь, стурбований тим, що найспоживаніший в Росії телепродукт – серіали, які дивиться більше половини всієї телеаудиторії, на відмінну від голлівудських фільмів, не виконують своєї місії впровадження у свідомість аудиторії цінностей сучасного світу – активність, ініціативність, мобільність, орієнтацію на особистий успіх.

«У наших телефільмах, – пише Д.Дондурей, – нічого подібного просто немає. Немає культу активності, досяженості, творчого початку. Більш того, серіали, ток-шоу і кримінальні новини руйнують навіть існуючі уявлення, що склалися поза телевізійною дієвістю, про працю, творчість, особистий успіх. Навпаки, глядачеві навіюють: якщо ти чогось досяг, у тебе це можуть відняти будь-якої хвилини. На відміну від американського кіно, в наших серіалах відсутня опора на можливості правоохоронної системи» (Дондурей, 2003: 33).

Нам здається, що в роздумах відомого соціолога виразно проглядається, по-перше, тенденція, яка десятиліттями, якщо не більше, визначала уявлення про призначення мистецтва – аксіоматична упевненість у його соціальну місію. Причому наявна можливість реалізації суспільно значущого наповнення автоматично сприйма-

лася як даність. Адже не даремно Д.Дондурей відзначає: «Серіали дивиться більше половини населення країни, за рейтингами вони випереджають навіть новини. Тому пропонувані російськими серіалами “картини світу” легко засвоюються, упродовжуються у свідомість людей» (Дондурей, 2003: 34).

Проте це ж проблема – чи так легко вони упродовжуються і засвоюються, і чи є гарантією такого засвоєння факт перегляду фільму або ж телепродукту? Власне кажучи, це питання, яке виникає впродовж всієї історії мистецтва і визначає його статус як засобу дії на людину. Багато соціальних інститутів боролися за цей регулятивний ресурс. Але, як ми вже неодноразово відзначали, даний ресурс, яким дійсно потенційно володіє мистецтво, по-перше, багатоманітний за способами і формами реалізації і, по-друге, в своїй реалізації залежить від безлічі чинників, і тому в різних соціокультурних умовах модифікувався, якісно змінювався. Отже, відзначимо ще одну тенденцію, яка виразно проглядається в поглядах соціолога на вплив телепродукту. Він хоче бачити телепродукт із заданими ідеологічно, ціннісно вимірними смислами, такими смислами, які, як йому здається, потрібні для російського глядача. В засвоєнні цих смислів він бачить запоруку успішного поступу розвитку своєї країни. Тобто йдеться про активізацію дієвості телевиробництва у продукуванні заданих бажаних смислів.

Така позиція шанованого соціолога навіює певні роздуми. Але головне в цьому разі слід відзначити, що викликає значні сумніви доцільність, тим більш ефективність перенесення моделей картин світу однієї культури на інший соціокультурний ґрунт. Американський культ успішності, де в досягненні власної мети у стосунках між людьми «немає нічого особистого», для більшості пересічних російських глядачів ця прикмета американського способу життя ще довго залишатиметься неприйнятною для власного вжитку.

Саме тому, можливо, більш зрозумілою й органічною для вітчизняної моделі досягнення поваги у ближнього,

в суспільстві становить не успішність будь-якою ціною, за рахунок нещастя інших, а здатність протистояти силі в усіх її проявах. Тому маємо численні серіали про «ментів», «слідаків», «МПСників» та багатьох інших представників правоохоронних органів, що успішно розплутують найстрашніші злочини, борців-одинаків, які йдуть до кінця в протистоянні із злом, тощо. Оскільки наші співвітчизники (і скоріше значною мірою небезпідставно) вважають, що шалені гроші не можна заробити чесною працею, то і зло персоніфікують для них володарі цих багатств. Тобто тут можна говорити про складову культурно-світоглядної матриці, яка визначала на вітчизняному просторі ставлення до багатства не одне століття і зараз знов актуалізувалася. Нічого дивного в тому, що серіали відтворюють такі смисли, які сприймаються як культурноорганічні, зрозумілі.

Отже, можна припустити, що телепродукт сьогодні у своїй дієвості спрямований не стільки на продукування нових смислів, скільки значною мірою на трансляцію і утвердження дієвості культурно усталених смислів. За-требуваність такого мовлення підтверджується високими рейтингами серіалів.

МОЖЛИВОСТІ ТЕЛЕБАЧЕННЯ

Поки що мова велася про бажане в стосунках аудиторії з телепродуктами. Все ж проблема реальних можливостей впливу телебачення залишається, особливо телебачення XXI століття. Тут взагалі практично не зоране проблемне поле. Процес сприйняття художнього телепродукту, так само як і процес його дієвості, залишається такою ж чорною скринькою, яким був фактично завжди. Вочевидь, що сьогодні складається нова, така, що не має аналогів в історії, модель спілкування з мистецтвом. Вона стала похідною від способу життя, що утворився в результаті глобальних трансформацій у всіх сферах життя.

Сучасне телебачення – одна з головних складових цього способу життя. І це, можливо, найбільш вагомий аргумент щодо того, що процес впливу і процес сприйняття телепродукту не можна розглядати, виходячи із засад побутуючих теоретичних уявлень про їх перебіг. Хоча б тому, що впродовж усього часу, одним з головних механізмів, що забезпечують успішний перебіг і реалізацію впливового потенціалу, визнавався естетичний чинник, помножений на художню виразність.

Однак добре відомо, що сучасному художньому продукту дружно відмовляють і в наявності естетичної досконалості і художньої виразності, а спираючись на їхню відсутність, так само дружно підозрюють, а то і просто інкримінують негативний вплив. Зрозуміло, що дійсний стан справ із впливом телебачення як транслятора смислів, скажімо, на вироблення життєвих стратегій особи, на інші сторони життя людини і суспільства вимагають детального і ґрунтовного дослідження. У нашій роботі ми відзначимо лише деякі сторони функціонування телебачення як транслятора смислів, втілених у художні продукти.

Слід зазначити, що досліджень у сфері можливостей телебачення як транслятора смислів, потенціал його дієвості, вивчено дуже мало. У своїй роботі «Психологія смислу» Д.О.Леонт'єв у розділі «Направлена трансляція смислів: навчання і масова комунікація» якраз меншою мірою приділяє увагу специфіці впливу медійними засобами. Але ряд відмічених ним моментів дають певні уявлення про можливості і межі впливу телебачення на аудиторію. Так, зокрема, наголошується, що однією із специфічних особливостей засобів масової комунікації як трансляторів смислів є «відсутність апріорного включення джерела і змісту трансльованого повідомлення в контекст життєдіяльності аудиторії, тобто відсутність апріорної установки на цей зміст як на щось значуще або щонайменше корисне (Леонт'єв, 1999: 409). Видає-

ться, що це вельми важлива обставина, яка практично не враховується при обговоренні впливаючих можливостей телебачення і всіх складових процесу сприйняття, тим більше інтеріоризації пропонованих смислів.

Другий значущий момент – це довіра до комунікатора, «самою успішністю включення первинного носія змісту у сферу життєдіяльності аудиторії визначається ефективність внесення цього змісту до свідомості слухачів. Приклади, – відзначає Леонт'єв, – кожен може легко виявити в закономірностях ставлення аудиторії до засобів масової інформації: найбільшу довіру викликають повідомлення, що виходять від людей, які сприймаються аудиторією як «свої», тобто тих, що живуть одним з нею життям» (Леонт'єв, 1999: 409). Тобто слід враховувати, що сприйняття реципієнтом трансльованих смислів, як можливих або навіть дієвих орієнтирів у власній життєдіяльності, може бути лише в разі наявності довіри до комунікатора, у контексті довіри. Причому не просто до телебачення як такого, а до конкретного джерела інформації. Це особливо значущий момент для уявлення про телебачення як транслятора смислів, оскільки далеко не все, що пропонується на екрані, викликає в реципієнта довіру і сприймається як зразок для наслідування і проекції дій.

Сам процес сприйняття художнього твору представляє чималу складність для дослідника, оскільки детермінований великою кількістю різнорівневих чинників, велика частина яких якраз позаестетичного і позахудожнього порядку. Особливі складнощі у вивченні представляє сприйняття телепередач. Д.Дондурей у своїх роботах настійливо говорить про відсутність досліджень про теледію.

Причину такого стану він бачить у свідомій відмові керівників телеканалів спиратися на дані такого роду досліджень. Для вироблення стратегій роботи каналу їм потрібна тільки інформація про рейтинг програм. При-

чина очевидна – високий рейтинг є запорукою комерційного успіху каналу. Крім того, вже ряд років російський соціолог пред'являє рахунок телебаченню за те, що воно фактично свідомо зняло з себе відповідальність за стан російського суспільства, бо не транслює загальнозначущі цінності і смислові установки, які необхідні йому сьогодні для того, щоб відповідати викликам часу.

Не можна не погоджуватися з Д.Дондуреєм про надмірне насичення телепростору кримінальними сюжетами як реальними, так і художньо сконструйованими в чисельних телепродуктах. Але в його роздумах можна також углядіти і інтенції, про які писав З.Бауман в роботі «Законодавці і тлумачі: культура як ідеологія інтелектуалів» – переконаність інтелектуала-гуманітарія у своїй місії повчати суспільство, помножену на упевненість, що спирається на благі наміри (Бауман, 2003).

Навіть якщо передбачити немислиму ситуацію, що вся сітка програм на всіх каналах телебачення, зміст усіх передач буде побудовано за пропонованими рецептами «правильного» життя і з телеекранів геть зникнуть насильство, жорстокість, показ статевого стосунку, що виходять за рамки навіть не найстрогішої моралі тощо, то чи гарантує це, що суспільство і кожен його член стануть одразу не лише шанувати десять заповідей, але, головне, керуватися ними у своїх вчинках, поведінці, діяльності.

Зі свого боку хочемо відкинути будь-які докори в некритичному ставленні до змістовної наповненості сучасного телеекрану. Поза сумнівом, наше ставлення також досить критичне, але в той же час у своїх оцінках прагнемо уникати поспішних узагальнень, тим більше, коли йдеться про проблеми впливу і сприйняття. Ми приділили увагу думкам одного з найавторитетніших соціологів культури в Росії Д.Дондурєя з тим, аби ще раз акцентувати наявність складностей і неоднозначності у вирішенні проблем, пов'язаних із трансляцією смислів на телебаченні.

Складність вивчення всього, що пов'язане з дією і сприйняттям мистецтва, переконливо доводить аналіз, зроблений Д.О. Леонтьєвим у вже згаданій раніше роботі «Психологія смислу». Цікаво, що автор вивченню можливостей мистецтва в особистісному смислотворенні передують зауваження: «Необхідно відразу обмовитися, що дія, про яку буде мова, не вплив автоматично з будь-якого контакту людини з художнім твором. Ми обмежимо наш аналіз ідеальною моделлю повноцінного сприйняття особою твору, не розглядаючи спеціально умов, за яких таке сприйняття має місце насправді» (Леонтьєв, 1999: 256).

Як бачимо, вчений пропонує лише ідеальну модель сприйняття, оскільки розуміє, що при дослідженні реального сприйняття необхідно буде вивчати наявність у цьому процесі цілого ряду умов і чинників, що визначають особливості його перебігу. Але навіть при такому крайньому обмеженні параметрів дослідницького завдання автор вказує на безліч труднощів у розумінні механізмів інтеріоризації трансльованих смислів. Адже саме в трансляції смислів і вбачає значна частина теоретиків одну з головних функцій мистецтва.

Слід зазначити, що в пропонованій моделі сприйняття твору автор спирається в основному на естетичну теорію і близьким їй за духом роботам психологів, таких як Л.С.Виготський, М.М.Бахтіна. Зі свого боку зазначимо, що, власне, це ще ідеальніша модель (і це щогодини підтверджує практика художнього споживання), спрямованість якої визначалася бажанням обґрунтувати механізми реалізації впливового потенціалу мистецтва. Тобто присутня все та ж спроба реально впливати на світоглядні установки особи, на ціннісну наповненість її життєдіяльності. Вирішальними в цій моделі були естетичні і художні чинники. Тому весь спектр проблем обертався докола естетичного й художнього наповнення функціонування мистецтва і можливостей реципієнта,

його готовності проникнути в естетичну тканину твору, в художній задум автора. Сприйняття твору лише тоді визнавалося таким, що відбулося, коли його смисловий зміст ставав особистісно значущим для реципієнта.

Якщо врахувати, що соціологічні дослідження, які проводилися ще в часи Союзу, показували, що естетичні установки визначали відношення з мистецтвом лише близько 4–5% аудиторії, то дослідникам залишалося лише засмучуватися з приводу неповноцінного характеру спілкування з мистецтвом останніх 95% аудиторії.

Але навіть робота з вибудовування ідеальної моделі сприйняття не позбавляє Д.О.Леонтєва необхідності постійних уточнень. Визначальним для нас є його зауваження, яке вже наводилося вище, – контакт із твором автоматично не зумовлює дієвість його впливу. Ми ще раз звертаємо на це увагу, оскільки і зараз існує впевненість, що будь-який контакт із мистецтвом обов'язково зумовлює його дієвість на особу як позитивну, так і негативну, що особливо тривожить громадськість. Другий момент, який теж є визначальним в ефективності функції смислотрансляції, – це внутрішня готовність реципієнта до сприйняття і осмислення пропонованих з екрана смислів. Тобто ситуація, яка передбачає, що сприймаюча особа перебуває в активному пошуку смислів, особливо тих, які можуть лягти в основу її життєвих стратегій, допоможуть вирішувати питання екзистенційного порядку. Але ж обов'язково треба враховувати, що цю готовність не треба розглядати як іманентну рису кожної людини і до її відсутності треба ставитися без упередженості, як до досить поширеної практики у стосунках особи зі світом.

Положення роботи Д.О.Леонтєва багато в чому підтверджують наші припущення щодо можливостей сучасного телебачення виступати як продуцент і транслятор смислів. Можна констатувати, зокрема, що процес трансляції смислів, жорстко детермінований спе-

цифікою процесу сприйняття. Але це ще не остання позиція, яка сьогодні визначає можливості телебачення у просторі смислотворення. І знов тут на перше місце виходить реципієнт. Саме він в нинішніх умовах функціонування телебачення значною мірою «керує» цим процесом. Сучасний телеглядач отримав небачені раніше можливості у своїх стосунках з екраном. Адже він володар кнопки, тобто пульта управління процесом перегляду. І можна скільки завгодно говорити про невибагливість його телеуподобань, жахатися з приводу згубності впливу сцен насильства, жорстокості, брутальності. Але в себе вдома глядач сам обирає свій репертуар і ніхто не в змозі його проконтролювати, тим більш заборонити.

Це реальність, з якою декому важко змиритися. Адже прагнення силоміць, хай і з кращими намірами, зробити пересічну людину щасливою, продовжує збуджувати уми інтелектуалів. Та ситуація знову виходить з-під контролю. Тепер на заваді постає тотальне розповсюдження новітніх технологій, що змінюють структури повсякденності. Десятки, а то і сотні телеканалів з передачами, які висвітлюють найрізноманітніші сфери життя, пропонують відповіді на будь-які хвилюючі питання, змінили виміри буденності. Десятки тематичних каналів спроможні сьогодні задовольнити потреби та інтереси майже всіх категорій глядачів. І все це споживач отримує не виходячи з дому.

Вимальовується і позиція щодо шляху вирішення ситуації незадоволення змістом тих чи інших передач, а значить, і трансльованими смислами. Вона виглядає, може, занадто прямолінійно, але адекватно щодо нинішнього стану телемовлення і з врахуванням можливостей реципієнта керувати споживанням телепродукту. Формулюється ця позиція вкрай лаконічно: не подобається – не дивись. Підтвердженням дієвості і розповсюдження цієї поради на практиці може слугувати власний досвід. Адже важко підрахувати, скільки раз за вечір ми натискаємо кнопку пульта в пошуках цікавої для нас передачі.

Йдеться про так званий запінг – безперервне переключення каналів, що подекуди перетворюється на звичку. Він починався як спосіб втечі від реклами. Нині запінг визначає картину вечірнього спілкування багатьох телеглядачів. Тут якраз доречно згадати змістовні моменти дискусії, які ми наводили на початку нашого дослідження, особливо в частині щодо необхідності виховувати телеглядача. Намір, що і казати, добрий. Ось тільки як його здійснити? Чи багато знайдеться бажаючих слідувати порадам медіафахівців, гуманітаріїв-експертів і обмежувати своє спілкування з телепродуктами, тримаючи в руках пульт? Напевно, що в цій ситуації переважають смаки і уподобання кожного конкретного телеглядача.

Знов-таки згадаємо і про надлишковість, надмірність, як одну з головних прикмет нинішнього художнього споживання. Вибір пропонованих мистецьких продуктів величезний. Іноді, перемикаючи канали, глядач не може зупинитись у своєму виборі. В результаті вечірнього перегляду володар «чарівної» кнопки отримує часто-густо калейдоскоп з уривків фільмів, різного роду шоу, порад про здоров'я, кулінарних рецептів і багато, багато чого іншого. І знову чуємо бідкання споживачів – каналів величезна кількість, а дивитись нема чого.

Але це вже тема іншого дослідження. Ми тільки маємо констатувати, що в умовах, коли реципієнт обирає для перегляду передачі, керуючись тільки своїми уподобаннями, а значить, і смисловими установками, навряд чи можна сподіватися, що його зацікавлять передачі, в яких ціннісне наповнення не збатиметься зі змістом його власних уявлень. Але якщо глядач і приділить свій час для їх перегляду, навряд це стане запорукою того, що він змінить свої життєві орієнтири.

Отже, при дослідженні можливостей телебачення як продуцента і транслятора смислів у центрі уваги повинні опинитись умови реалізації цих можливостей, але ще

більшою мірою, в усякому разі на нинішньому етапі, увагу необхідно приділити сприймаючій стороні – споживачеві телепродукту. Адже саме від його готовності, або ж неготовності сприймати пропоновані йому смисли, ціннісні установки залежить перебіг процесу спілкування і споживання художніх телетворів.

* * *

На закінчення – кілька зауважень. Вочевидь, що в структурі свідомості смисли займають чільне місце, оскільки визначають пріоритети в життєдіяльності особи. Інша справа, що ця пріоритетність, значущість не стільки рефлексується, раціонально осмислюється, скільки переживається особою як вища цінність.

Зрозуміло, що з боку пануючих у суспільстві структур, можновладців завжди існувала спокуса впливати на зміст особистісних пріоритетів. І, як відомо, в мистецтві відвіку убачали дієвий засіб, здатний ефективно впливати на формування смислів. Ми аж ніяк не заперечуємо значущість мистецтва, його величезну неминущу цінність як одного з найзначиміших явищ людської культури. Але якщо говорити про міфологемну складову проблеми щодо впливу художнього продукту на смислотворчість, то тут її представлено вельми відчутно. Можливості мистецтва розглядаються досить довільно. На нього, зокрема, покладаються функції, скажімо так, гувернера суспільства, який суворо стежить за тим, аби поведінка його членів не відхилялася від заданих норм і правил, відповідала прийнятій ціннісній доктрині.

Але в турботі про суспільне здоров'я, як правило, випускали з уваги другу сторону – сприймаючу особу. Трансляція смислів у мистецтві завжди опосередкована двома процесами – процесом впливу і процесом сприйняття. Саме складність перебігу цих процесів, їх детермінованість цілим рядом чинників і умов спонукує до обережності у твердженнях щодо визначальної ролі

мистецтва у формуванні смислових установок особи. В усякому разі необхідно добре вивчити і визначити сукупність чинників, які дійсно можуть сприяти процесу сприйняття та інтеріоризації смислів, втілених у творі.

Без розуміння цих і ще цілої низки інших проблем, які вишиковуються довкола смислотворення у сфері функціонування мистецтва, неможливо підступитися до заявленої нами теми – можливостей сучасного телебачення як продуцента і транслятора сенсів. Відзначимо, що ми розглядали в основному художню складову мовлення – кіно і телефільми.

Необхідно враховувати сучасний стан проникнення мистецтва, а телебачення тут відіграє провідну роль, у повсякденне життя людини. Ця обставина також стає одним із визначальних чинників, що обумовлюють процес смислотрансляції. Ми намагалися з'ясувати, в чому полягає специфіка сучасного телевпливу і телесприйняття, якою мірою можна покладати на телебачення відповідальність за процеси, особливо негативні, що відбуваються нині в суспільстві.

Завдання цього дослідження ми бачили в тому, аби позначити, по-перше, деякий розрив між теоретичними підходами, що існують у суспільстві, поглядами і очікуваннями по відношенню до мистецтва і його реальними можливостями функціонувати як продуцент і транслятор сенсів. По-друге, показати складність і неоднозначність процесу трансляції смислів і їх інтеріоризації реципієнтом. Було зроблено спробу окреслити контури проблемного кола, що оточує тему продукування і трансляцію смислів засобами сучасного телемовлення.

2.6. РЕЛІГІЯ В ПОЛІ СМИСЛІВ

Модерний світ із часів свого виникнення намагався орієнтуватися в першу чергу на розум, на раціональність. Саме на їх основі, через ретельне дослідження, формулювання програм та планів і політики, і суб'єкти економіки намагалися вибудувати смисли тієї чи іншої діяльності, шукати шляхи вирішення тих чи інших проблем. Але раціональність ніколи не отримувала повної перемоги, хоча б тому, що в ній самій закладено власні межі¹. Тож ірраціональне, більш-менш, все ж таки постійно було присутнім у світогляді, уявленнях, поведінці. Найбільш поширеними ж формами ірраціонального світогляду є релігії. Тривалий час саме вони були основними джерелами тих смислів, які побутували і на рівні повсякденного життя (визначення того, якою має бути життєва поведінка та життєві цілі людей, іноді до найдрібнішої регламентації), і на філософському рівні (визначення загальних смислів існування людини як істоти).

Вочевидь, що в сучасних вестернізованих суспільствах мала місце секуляризація, якщо її розуміти як процес втрати релігією більшості своїх соціальних функцій або значного послаблення здатності їх виконувати, як перехід її скоріше у площину індивідуального світогляду (тоді як протягом століть вона була справою колективною). Водночас релігійність як наявність віри в певний комплекс ідей, пов'язаних із надприродним, потойбічним, незважаючи на зростання рівня освіти, матеріального забезпечення та комфорту, не лише не зникає, але й

¹ Раціональність вимагає доказів, обґрунтування, перевірки тощо. Але будь-який чи то дослідник, який веде науковий пошук, чи то пересічна людина, яка планує своє життя, врешті-решт на своєму шляху стикаються із ситуаціями, коли неможливо щось перевірити, довести. І тоді в дію вступають віра, ірраціональність.

іноді повертає свою поширеність. Це змушує нас, як формулює французький дослідник Гі Мішля, «облишити переконання, нібито зростання культурного рівня супроводжується послабленням ірраціональних вірувань, які нібито можуть іще бути активними лише в соціальних групах, більш віддалених від наукового знання» (Віллем, 2006: 57).

Водночас таке визнання ставить питання, якою мірою релігія здатна виконувати сьогодні смислоформуючу та смислотранслюючу функції у межах своїх легітимних порядків. Дійсно релігійні вірування поширенні серед населення найрізноманітніших країн, і масштаби такого поширення, принаймні, не зменшуються. Але вочевидь відбувається, чи вже відбулася, зміна характеру та змісту цієї релігійності. Вона стає більш індивідуальною, більш синтетичною та синкретичною, а релігійні організації сприймаються скоріше як професіонали своєї справи, а не як пастирі в повсякденному житті. Прихильники однієї релігії долучають до своїх вірувань смислові конструкції інших релігій, іноді ті, які суперечать смислам релігії базової. Роль релігії як гравця в політичному та економічному полі в країнах Західної Європи та в нашій країні дуже обмежена. В політичному дискурсі переважає апеляція до загального блага, прав людини, забезпечення високого рівня життя, підтримки ефективної системи охорони здоров'я, боротьби із злочинністю тощо, а не до дотримання релігійних заповідей, не до тих смислів, що транслюються релігією, на відміну від, скажімо, середньовічних Європи та Русі, де практично всі трансльовані назовні смисли були поєднані зі смислами релігійними. Дискурс економічний взагалі позбавлений релігійних конотацій. Щодо стану масової релігійності, то її часто описують формулами «*believing without belonging*» (вірування без належності²) та «*belonging without believing*» (належність без вірування).

² Мається на увазі належність до релігійних організацій.

У зв'язку з цим виникає необхідність переосмислення та постійного відслідковування змін статусу релігій в смислових полях сучасних людей. До цієї теми ми й звернемося в даному розділі. А саме, ми розглянемо те, які з тих смислів, що містяться в сучасній християнській релігії³, сприймаються широким загалом релігійних людей. Це, зокрема: 1) роль релігії як джерела трансцендентних смислів, спроба визначення, якою мірою в сучасному світі релігія здатна підтримувати «вищі» цінності та смисли; 2) сприйняття віруючими, так би мовити, «повсякденного» сенсу існування релігії, того, яке місце релігія посідає в їх смисловій картині світу; їх уявлення про те, для чого їм особисто та суспільству загалом потрібна релігія, що вона з собою несе. Тобто мова йтиме про те, яким чином релігія й трансльовані нею смисли вбудовуються в системи релевантностей сучасного життя людини та соціуму.

ТРАНСЦЕНДЕНТНА ПЕРСПЕКТИВА РЕЛІГІЙНИХ СМИСЛІВ

Однією із найважливіших сентенцій, пов'язаних із релігією, є трансцендентне пояснення сенсу життя. Наприклад, на думку Т.Лукмана, релігія є необхідним компонентом становлення людини, символічно-трансцендентним наданням смислу і цінності її існування (*Luckmann, 1967*).

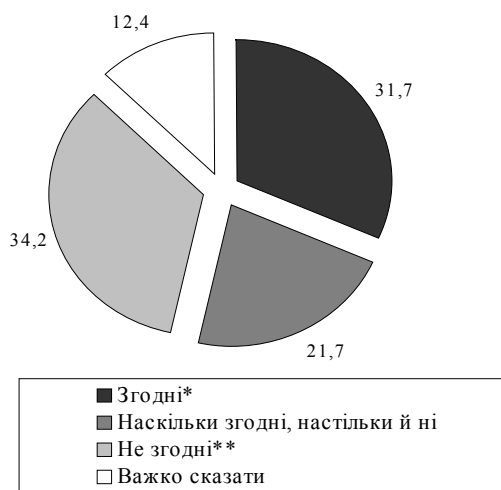
З точки зору світових релігій сенс життя задає саме Бог та життя потойбічне. Скажімо, в середньовічному християнстві мало хто в цьому сумнівався. В сучасних суспільствах, які пройшли через тривалий період секу-

³ У нашому дослідженні ми спиратимемося на дані масових опитувань населення України, які за релігійною ознакою дозволяють аналізувати лише віруючих-християн, які належать до православного та греко-католицького віросповідань. Інші віросповідання (протестанти, мусульмани, юдеї) в цих опитуваннях представлені занадто малою кількістю осіб, аби на їх основі можна було робити якісь достовірні висновки.

ляризації, варто очікувати значно меншого поширення подібних уявлень. Для перевірки таких очікувань звернемося до даних з репрезентативного опитування населення України в межах міжнародного порівняльного проекту International Social Survey Programm (ISSP)⁴. В цьому опитуванні респондентам пропонувалося визначити міру своєї згоди із твердженням, що життя має сенс лише тому, що існує Бог (рисунок 1). І більшу чи меншу (повну

Рисунок 1

Наскільки Ви погоджуєтесь чи не погоджуєтесь із твердженням, що життя має сенс лише тому, що Бог існує? (2008 р., N=2033, %)



*Об'єднані частки тих, хто обрав варіанти відповідей «Повністю погоджуюсь» і «Скоріше погоджуюсь».

**Об'єднані частки тих, хто обрав варіанти відповідей «Скоріше не погоджуюсь» і «Повністю не погоджуюсь».

⁴ Опитування проводилося Київським міжнародним інститутом соціології (КМІС) 11-20 жовтня 2008 року; за випадковою вибіркою опитано 2036 осіб, які за демографічними, освітніми та регіональними параметрами репрезентують доросле населення від 18 років і старше, яке постійно проживає на території України.

або переважну) згоду з такою тезою висловили майже третина (31,7%) всього загалу опитаних. Водночас відмітимо, що незгоду з цим також висловили близько третини всіх опитаних (34,2%), тоді як 12,4% не змогли визначитися з цього питання, а 21,7% в чомусь поділяють таке твердження, а в чомусь ні.

Зрозуміло, що наведені дані є певним усередненням, оскільки тут змішано думки релігійних і нерелігійних людей, тих, хто вірить в існування Бога, і тих, хто такої віри не має або сумнівається. Тому логічніше поглянути на розподіл думок в цих відмінних групах. Тут з'ясується, що оцінка Бога як джерела сенсу життя зовсім не суворо підлегла прийняттю або відкиданню абсолюту «Бог існує». Серед невіруючих явну незгоду із пропонуваним твердженням щодо божественного приречення сенсу життя висловили далеко не всі, як це можливо було б допустити, а лише 78,1% (таблиця 1).

Незалежно від того, які інтерпретаційні схеми, що виправдовували б ці очевидні протиріччя, доречно приписати респондентам (в аналізованому опитуванні немає

Таблиця 1

Наскільки Ви погоджуєтесь чи не погоджуєтесь із твердженням, що життя має сенс лише тому, що Бог існує?
(2008 р., N=2033, %)

<i>Міра згоди</i>	<i>% від тих, хто вказав, що не вірить в Бога</i>	<i>% від тих, хто вказав, що вірить в Бога</i>	<i>Загалом</i>
Згодні*	1,0	36,3	31,7
Наскільки згодні, настільки й ні	5,6	23,9	21,7
Не згодні**	78,1	29,4	34,2
Важко сказати	15,3	10,5	12,4

*Об'єднані частки тих, хто обрав варіанти відповідей «Повністю погоджуюсь» і «Скоріше погоджуюсь».

**Об'єднані частки тих, хто обрав варіанти відповідей «Скоріше не погоджуюсь» і «Повністю не погоджуюсь».

на це чітких вказівок), наведені дані можуть свідчити як про амбівалентність їхньої установки щодо своєї нерелігійності, так і про неясне розуміння ними самої символічної генералізації «сенса життя».

Що ж до групи тих, хто вірить у Бога, то в ній, порівняно із загальним масивом опитаних, розподіл відповідей на аналізоване запитання суттєво не змінився – повну чи переважаючу згоду висловили 36,3%, повну чи переважаючу незгоду – 29,4%, не змогли визначитися 10,5%, і коливалися на межі згоди і незгоди 23,9% (таблиця 1). Приблизно майже таке ж співвідношення буде, якщо ми розглядатимемо не віруючих взагалі, а лише групу віруючих-християн.

Трактування цих даних також може бути неоднозначним. З одного боку, таку частку згодних із пов'язаністю сенсу життя з Богом серед віруючих можна вважати досить низькою. Адже, скажімо, в переважаючому в нашій країні християнстві чітко стверджується ідея, що людину було створено Богом і протягом свого життя вона має борючись із всілякими спокусами, йти до Нього, виконуючи Його план. Тож і сенс життя в кінцевому рахунку має визначатися через Бога. Проте, схоже, таку думку поділяють далеко не всі віруючі. Поясненням цього може бути або слабка обізнаність віруючих із суттю свого релігійного вчення, або перевага серед віруючих готовності самим визначати, яку частину цього вчення приймати, дотримуючись його вимог у побудові свого життя, а яку ігнорувати, і готовності самостійної інтерпретації основних догматів.

З іншого боку, тих, хто обрав варіант відповіді «*наскільки згодні, настільки й ні*», також можна зарахувати до загальної частки тих, хто все ж таки орієнтується у визначенні сенсу життя на Бога. Адже вони, хоча й обмежено, але погодилися із запропонованою тезою. І тоді частка тих, хто так чи інакше пов'язує сенс життя із Богом, складе вже близько 60%. А такий показник є досить вагомим, зважаючи на особливості соціального

середовища, а саме перевагу секулярних складових життя, перевагу в ЗМІ та рекламі інформації, яка аж ніяк не поєднує сенс життя із трансцендентним, а навпаки, всіляко намагається сформувати уявлення, що жити треба тут і зараз. Тобто всупереч усьому цьому більше половини віруючих, принаймні на ідейному рівні, орієнтуються на релігію як на еталон сенсу життя.

У такому сприйнятті залежності сенсу життя від існування Бога Україна є далеко непоодиноким в Європі. Якщо розглядати все населення (віруючих і невіруючих), то за часткою готових визнати зумовленість сенсу життя присутністю Бога з 24-х досліджених в аналізованому опитуванні європейських країн Україну випереджають лише Португалія (41,2% згодних із такою постановкою питання), Італія (39,3%), Польща (37,2%), Словаччина (36,9%) та Ірландія (34,9%). Як бачимо, навіть у цих країнах ця частка є не дуже значною⁵, а в решті ж країн є ще меншою. Подібне співвідношення збережеться і тоді, якщо розглядати лише європейців, які вірять у Бога (таблиця 2).

Цікаво те, як ці уявлення віруючих осіб співвідносяться з іншими варіантами пояснення сенсу життя. Зокрема, можна висунути вимогу, аби ті особи, які вбачають сенс життя в існуванні Бога, не погоджувалися із відсутністю сенсу життя і з самостійним вибором цього сенсу самою людиною. Проте такий стан має місце далеко не завжди. Так, із твердженням, що життя не має чіткого сенсу та мети, погодилися (повністю або скоріше) 8,8% тих, хто вірить у Бога, 14,1% частково погодилися, а частково ні, і ще 8,2% не змогли дати чіткої відповіді. Тобто можна сказати, що близько 30% віруючих у Бога або не бачать у житті сенсу, або сумніваються у його існуванні (таблиця 3). Таким чином, для цих людей Бог є не зовсім тим Абсолютом, як його визнають християнство, іслам та юдаїзм.

⁵ Для порівняння в Туреччині ця частка склала 92,8%.

Таблиця 2

Наскільки Ви погоджуєтесь чи не погоджуєтесь із твердженням, що життя має сенс лише тому, що Бог існує?
(2008 р., % тих, хто згоден)

<i>Країна</i>	<i>Все населення</i>	<i>Особи, які вірять у Бога</i>
Австрія	18,0	20,7
Бельгія	10,3	15,7
Велика Британія	24,1	32,9
Данія	12,5	18,3
Ірландія	34,9	37,5
Іспанія	21,1	26,2
Італія	39,3	43,9
Кіпр	21,4	22,7
Латвія	13,3	17,9
Нідерланди	17,3	25,4
Німеччина	18,1	26,6
Норвегія	9,7	13,8
Польща	37,2	40,1
Португалія	41,2	45,0
Росія	26,9	30,0
Словаччина	36,9	44,9
Словенія	13,7	17,4
Угорщина	12,0	15,8
Фінляндія	13,8	19,2
Франція	16,9	28,8
Хорватія	25,2	27,3
Чехія	7,9	17,3
Швейцарія	19,1	22,4
Швеція	8,9	14,3

Відповіді віруючих щодо згоди із твердженням про самостійність людини в пошуку та визначенні сенсу життя свідчать або про значне поширення, так би мовити, «самостійної» релігійності, релігійності індивідуалістич-

ної, або про особливе тлумачення поняття «сенсу». Адже переважна більшість віруючих (81,1%) певною мірою поділяє думку, що людина має віднайти сенс свого життя самостійно, і лише 9,6% не погодилися з подібним підходом до життя (таблиця 3).

Таблиця 3

Наскільки Ви погоджуєтесь чи не погоджуєтесь з наступними твердженнями:
(2008, % від тих, хто вказав, що вірить в Бога)

<i>Життя не має чіткого сенсу та мети</i>		<i>Життя має сенс, лише як Ви його віднайдете самостійно</i>	
Згодні	8,8	Згодні	58,4
Наскільки згодні, настільки й ні	14,1	Наскільки згодні, настільки й ні	22,7
Не згодні	68,9	Не згодні	9,6
Важко сказати	8,2	Важко сказати	9,3

Але якщо розуміти сенс життя як щось таке, що виходить за його межі, як вищу мету, то позиції «сенс життю дає Бог» і «сенс життя визначає сама людина» суперечать одна одній. Людина є недосконалою подобою Бога, вона лише більшою чи меншою мірою наближається до Нього, тоді як Бог є всезнаючим, всевідаючим; Він не помиляється і є джерелом всього сущого. Тож якщо людина визнає Бога так, як його тлумачить християнство, іслам та юдаїзм, то вона апіорі не може сама визначати сенс свого життя (навіть враховуючи наявність постулату свободи волі; остання дає право людині обирати між поганим і добрим, між тим, йти до Бога чи до диявола, але аж ніяк не визначати сенс життя). Проте, як бачимо, для більшості віруючих такої суперечності не існує, і виходять вони з цілком антропоцентричних позицій.

Ще виразніше це помітно, якщо ми подивимося, як на вищерозглянуті запитання відповідали не всі віруючі,

а лише ті, хто погодився із твердженням, що сенс життя визначається Богом. Серед останніх показник згоди із твердженням про відсутність сенсу життя виявився навіть вищим, ніж серед усіх віруючих у середньому. Хоча частка незгодних залишилася тут практично такою ж (69%), але погодилися із відсутністю якого-небудь сенсу життя 13,5%, а в чомусь погодилися, в чомусь ні – 13,3%. Що ж до самостійності у визначенні сенсу життя, то так само переважна більшість (82%) більшою чи меншою мірою погодилися із таким уявленням.

Якщо ж спробувати подивитися на перетин всіх цих трьох позицій («сенс життя – Бог», «сенсу життя немає», «сенс життя визначає сама людина»), то виявиться, що з тих віруючих, які поділяють позицію про Бога як джерело сенсу, лише у близько 10% ця позиція є цілісною, коли інші варіанти сенсу життя не приймаються. Для більшості ж (60,5%) уявлення про зумовленість сенсу життя існуванням Бога поєднується з переконанням, що й сама людина визначає для себе цей сенс. А от 25% з виділеної групи віруючих водночас погодилися із божественним походженням сенсу і з можливістю самою людиною визначати цей сенс та з його відсутністю як такого. Тобто ідентифікація себе з людиною релігійною не обов'язково свідчить про стійкість смислової структури щодо зумовленості життя «вищою» інстанцією й залишає великий простір для проєкції особистої дії.

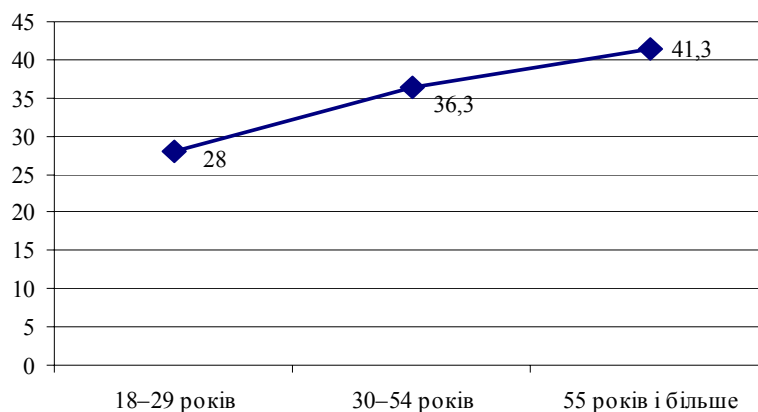
Розглядаючи міжгрупові відмінності в уявленнях про роль Бога у визначенні сенсу життя, потрібно зауважити, що помітно більшою частка зорієнтованих на трансцендентне пояснення цього сенсу є серед жінок, порівняно із чоловіками. Зокрема, серед останніх частка згодних із запропонованим в аналізованому опитуванні твердженням склала 28,7%, тоді як серед жінок – 39,9%⁶; і навпаки, частка незгодних із ним серед чоловіків значимо більша, ніж серед жінок.

⁶ Відмінності відсотків є статистично значимими на рівні 0,01.

Також в цьому питанні спостерігається досить чітка залежність від віку респондентів, а саме частка тих, хто поєднує сенс життя із Богом, зменшується мірою зменшення віку віруючих (рисунок 2). Найбільшою ця частка є у віковій групі старших за 55 років (більше 40%), а найменшою – серед респондентів віком 18–29 років (28%). В останній віковій категорії виявилася і найбільшою частка тих, хто не зміг відповісти на запропоноване запитання (15%).

Рисунок 2

Частка згодних із твердженням, що життя має сенс лише тому, що Бог існує серед віруючих різних вікових категорій (2008 р., %)



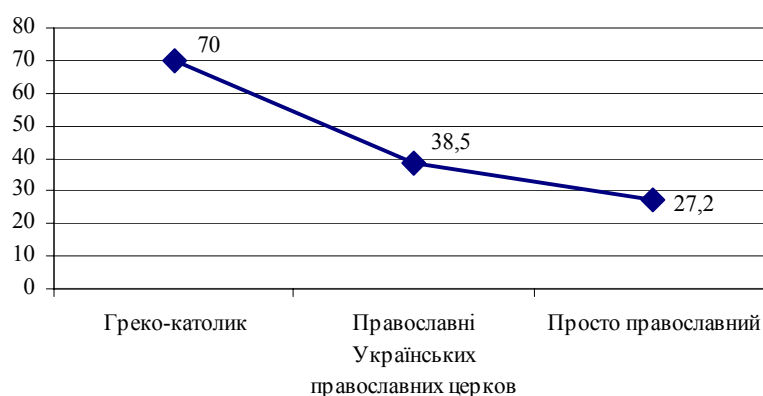
Водночас такий параметр, як наявність вищої освіти, не виявився значущим за аналізованим нами показником. У моделях, які намагалися описувати секуляризацію, одним з найважливіших параметрів, що впливає на цей процес, називалася саме освіта та відзначалося, що чим більш освіченим є населення, тим меншим є звернення до трансцендентних пояснень світу, до орієнтації на релігійні смисли (див., напр.: Вілсон, 2002). Але серед наших віруючих із вищою освітою частка тих, хто вбачає сенс життя в існуванні Бога, є приблизно такою ж, як і в серед-

ньому за масивом, і статистично значимо не відрізняється від відповідних часток серед віруючих із середньою та середньою спеціальною освітами. Більшим цей показник є лише серед віруючих із неповною середньою освітою, але оскільки ця група майже повністю складається з осіб старшого віку, то ми можемо припустити, що тут роль відіграє саме віковий фактор.

Найбільш разючими є відмінності між християнами найбільших українських конфесій. Адже якщо серед віруючих, що належать до греко-католицької церкви, пов'язаність сенсу життя із Богом підтримали 70%, то серед православних відповідна частка склала лише 32,5%. І навіть якщо врахувати наявність серед православних певної частки «позацерковних» православних (які не прив'язуються до певної православної церкви) і розглядати лише православних, що належать до Української православної церкви Київського патріархату (УПЦ КП), Української православної церкви Московського патріархату (УПЦ МП) та Української автокефальної православної церкви, то і тоді ця частка збільшиться лише до 38,5% (рисунк 3). При цьому значимих відмінностей між прихильниками УПЦ (МП) та УПЦ (КП) немає.

Рисунок 3

Частка згодних із твердженням, що життя має сенс лише тому, що Бог існує серед представників різних церков (2008 р., %)

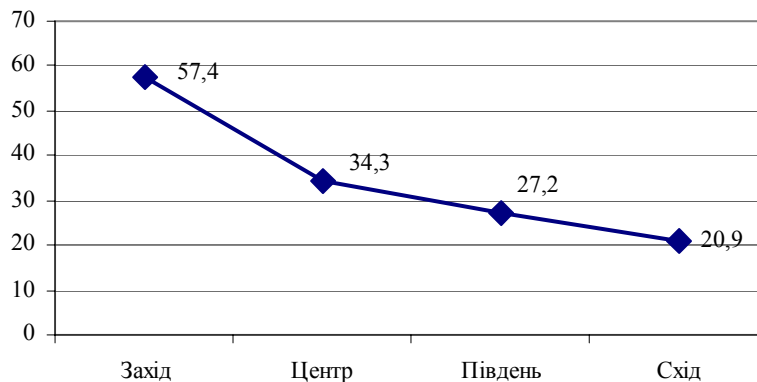


Одними із найпомітніших відмінностей є регіональні, а саме чітке зменшення частки зорієнтованих на Бога як джерело сенсу життя мірою просування із Заходу на Схід (рисунок 4). Причому статистично значимі відмінності наявні між усіма макрорегіонами: на першому місці знаходиться Західний регіон, на другому – Центральний, на третьому – Південний і на останньому – Східний⁷.

Тут можна було б висловити припущення, що підкреслена «перевага» Західного регіону обумовлена тим, що саме в ньому проживає більшість греко-католиків, які, як встановлено вище, значно переважають за аналізованим показником православних християн. Проте при

Рисунок 4

Частка згодних із твердженням, що життя має сенс лише тому, що Бог існує, серед віруючих із різних регіонів (2008 р., %)



⁷ Тут і надалі ми відноситимемо: 1) до Західного регіону – Волинську, Закарпатську, Івано-Франківську, Львівську, Рівненську, Хмельницьку, Чернівецьку області; 2) до Центрального регіону – Київську, Вінницьку, Житомирську, Кіровоградську, Полтавську, Сумську, Черкаську, Чернігівську області та м. Київ; 3) до Південного регіону – АР Крим (разом із м. Севастополь), Дніпропетровську, Запорізьку, Миколаївську, Одеську, Херсонську області; 4) до Східного регіону – Донецьку, Луганську та Харківську області.

глибшій перевірці виявляється, що факт проживання в Західному регіоні незалежно від віросповідальної належності, визначає більшу зорієнтованість на трансцендентне визначення сенсу життя. Адже якщо ми виокремимо лише православних респондентів і подивимося, які є відмінності їх позицій в різних регіонах, то виявиться, що православні, що проживають на Заході, суттєво відрізнятимуться від православних з інших регіонів. Наприклад, серед вірних трьох основних українських православних церков, які проживають на Заході, частка тих, хто погодився із твердженням «Бог є джерелом сенсу життя», склала 49,7%, тоді як серед представників цієї ж групи, які проживають у Центральному регіоні, ця частка склала 37,7%, серед тих, хто мешкає на Півдні, – 33,2%, серед населення на Сході – 40%⁸.

Ще більш яскраво ці відмінності помітні між тими православними, які не віднесли себе до певної церкви (так би мовити «самостійними православними»). З представників цієї групи, які проживають на Заході, погодилися із аналізованим твердженням 56,6%, тоді як в Центрі, Півдні та Сході ці частки склали, відповідно, 34,5%, 22,6% та 12,3%⁹. Тобто жителі Західного регіону є більш релігійними незалежно від конфесійної належності, що, мабуть, визначається меншим терміном перебування цих територій у складі Радянського Союзу, що забезпечило кращу тяглість релігійної традиції. А от найнижчу позицію Сходу, як бачимо, забезпечили ті віруючі, які вважають себе православними без чіткої конфесійної належності, тоді як православні, які відносяться до якоїсь церкви, продемонстрували за аналізованим запитанням показники трохи вищі, ніж у середньому за масивом.

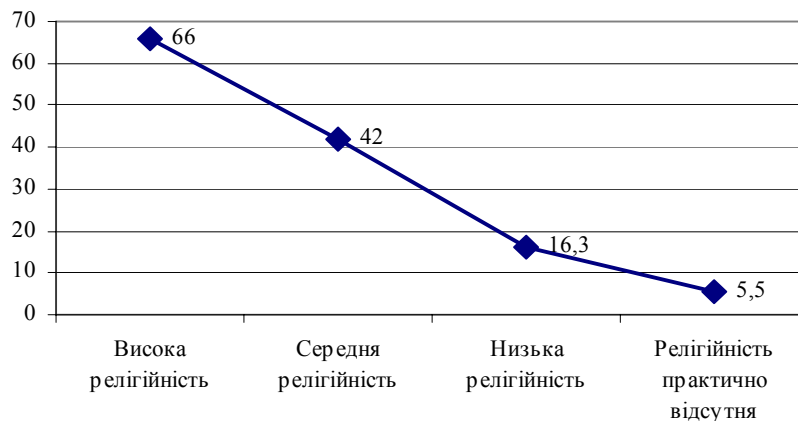
⁸ Відмінності відсотків між Заходом і Центром та Заходом і Півднем є статистично значимими на рівні 0,05. Відмінності відсотків між Заходом і Сходом є статистично не значимими на рівні 0,05.

⁹ Всі відмінності відсотків Заходу від інших регіонів є статистично значимими на рівні 0,01.

Таким чином, за аналізованим запитанням фіксується наявність суттєвих відмінностей за ознаками статі, віку, регіону. Не менш важливими факторами диференціації населення згідно з визнанням або відкиданням тези про божественну зумовленість сенсу життя є й міра релігійності, і родинне релігійне виховання. В аналізованому опитуванні респондентів просили визначити, наскільки вони, на їхню думку, є релігійними; оцінювання здійснювалося за 7-бальною шкалою (*надзвичайно релігійний; дуже релігійний; помірно релігійний; наскільки релігійний, настільки і не релігійний; помірно не релігійний; дуже не релігійний; надзвичайно не релігійний*). Звівши отримані відповіді у 4 вузлі категорії¹⁰ ми побачимо, що чим більшою є релігійність, тим більшою є частка згодних із запропонованим твердженням (рисунок 5). Зокрема,

Рисунок 5

Частка згодних із твердженням, що життя має сенс лише тому, що Бог існує, серед віруючих із різним рівнем оцінки рівня релігійності (2008 р., %)



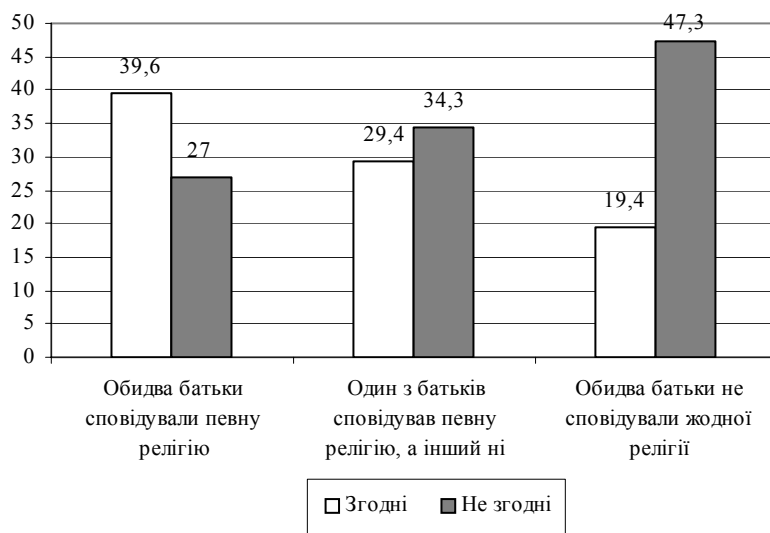
¹⁰ Висока релігійність — об'єднано варіанти «надзвичайно релігійний» та «дуже релігійний»; середня міра релігійності — варіант «помірно релігійний»; низька релігійність — об'єднано варіанти «наскільки релігійний, настільки і не релігійний» та «помірно не релігійний»; релігійність практично відсутня — об'єднані варіанти «дуже не релігійний» та «надзвичайно не релігійний».

частка тих, хто погодився із зумовленістю сенсу життя Божим існуванням, постійно зменшується від 66% серед осіб із високою мірою релігійності, до 5,5% серед тих, хто, будучи віруючим, водночас оцінив свою релігійність як нульову.

Зауважимо, що міра орієнтації на трансцендентне визначення сенсу життя залежить не лише від самого факту релігійності, але й від її тяглості. Якщо звернемося до показників релігійності батьків респондентів¹¹, то побачимо, що рівень згоди із тим, що сенс життя визначається існуванням Бога, є тим меншим, чим меншою є релігій-

Рисунок 6

Частка згодних із твердженням, що життя має сенс лише тому, що Бог існує, серед віруючих, чиї батьки були релігійними/нерелігійними (2008 р., %)



¹¹ Запитання щодо релігійності батьків формувалося наступним запитанням: «Якою була релігія Вашого батька / матері часів власного дитинства?», з варіантами відповідей «Протестантом / Католиком / Іудеєм / Православним / Греко-католиком / Мусульманином / Послідовником іншої релігії / Не був/була релігійним/релігійною взагалі».

ність батьків віруючого (рисунок 6). Зокрема, серед віруючих, батьки яких були релігійними, частка згодних із уявленням про трансцендентну визначеність сенсу життя є трохи більшою, ніж в середньому за масивом, і складає 39,6%, тоді як в групі тих віруючих, у яких лише один з батьків був релігійним (а інший невіруючим), ця частка склала 29,4%, а в групі віруючих, у яких обидва батьки були нерелігійними, – 19,4%¹². І навпаки, в останній групі віруючих частка незгодних із аналізованим твердженням є найбільшою, поступово зменшуючись у другій та першій групах.

Водночас помітно, що тривалість родинної релігійності сама по собі не обов'язково є фактором, що впливає на формування уявлень про трансцендентну природу сенсу життя. Звернімося знову до регіональних відмінностей і побачимо, що вищевідзначені відмінності між регіонами зберігатимуться, навіть якщо в розрахунки ввести додатковий параметр релігійності/нерелігійності батьків. Показово, що серед віруючих, у яких обидва батьки були релігійними, частка згодних із божественним джерелом сенсу життя так само буде найбільшою на Заході, меншою – в Центрі, ще меншою – на Півдні і найменшою – на Сході. Що ж до незгоди з такою позицією, то маємо зворотну картину (рисунок 7).

Такі самі результати ми отримаємо, якщо порівняємо відповіді на аналізоване запитання щодо сенсу життя між групами віруючих, які виховувалися в релігійному середовищі, або поза впливом якоїсь релігії¹³. Відмінності між цими групами у сприйнятті трансцендентного джерела сенсу життя дуже чіткі (рисунок 8).

¹² Відмінності відсотків першої групи від другої та третьої груп є значимими на рівні 0,05.

¹³ Поділ проводився на основі відповідей респондентів на запитання «В якому релігійному середовищі Вас було виховано?», з варіантами відповідей «Протестантське / Католицьке / Іудейське / Православне / Греко-католицьке / Мусульманське / Інше / Мене виховали поза впливом будь-якої релігії».

Рисунок 7

Частки згодних та незгодних із твердженням, що життя має сенс лише тому, що Бог існує (2008 р., % від тих віруючих, обидва батьки яких також були віруючими)

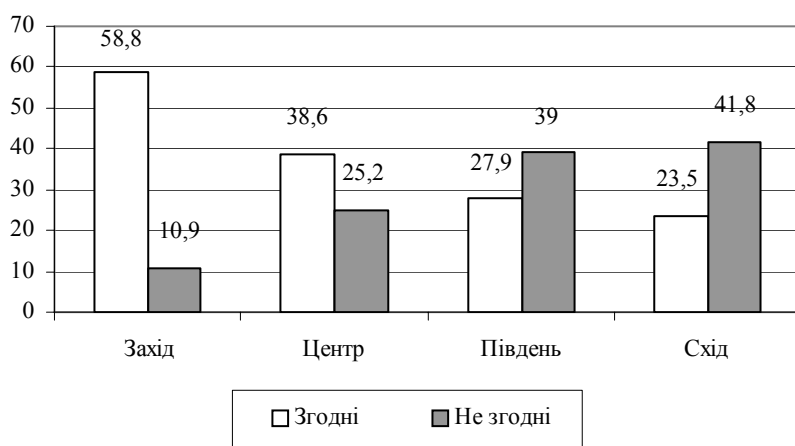
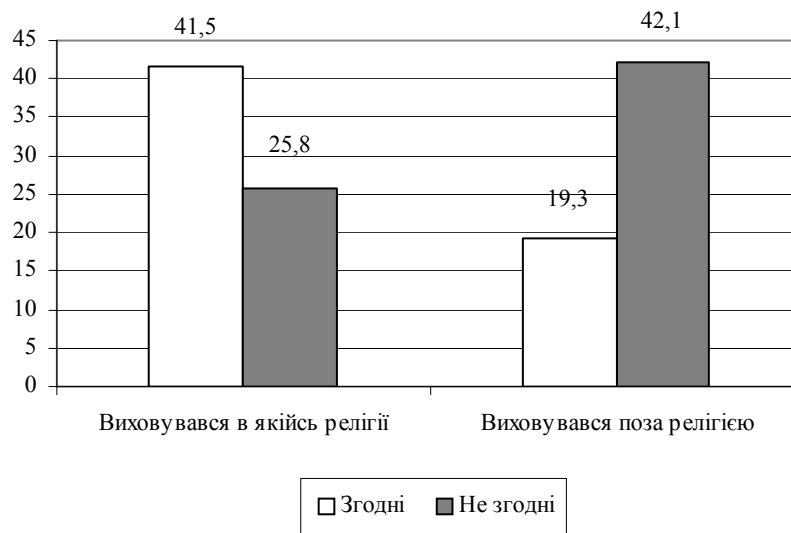


Рисунок 8

Частки згодних та незгодних із твердженням, що життя має сенс лише тому, що Бог існує (2008 р., % від тих віруючих, обидва батьки яких також були віруючими)



Тут знову, як у попередньому випадку, наявні такі ж самі регіональні відмінності. Тобто, скажімо, незважаючи на наявність релігійного виховання, віруючі із західних областей значно більше орієнтуються на прив'язку сенсу життя до Бога, тоді як найменші показники за цією ознакою демонструють віруючі зі Сходу та Півдня. Відповідно можна зробити висновок, що для залучення до релігії має значення не лише власне наявність релігійного виховання (чи виховання в релігійному середовищі), але й характер цього виховання, його зміст та способи їх подачі. І цей зміст, судячи з вищенаведених даних, найефективніше транслюється в Західному регіоні із традиційно високим рівнем релігійної культури.

Ще одним моментом, який було б доречно прояснити, є вплив орієнтації щодо трансцендентного джерела сенсу життя на показник загального рівня щастя. Припущення, що ті особи, які пов'язують сенс життя із Богом, є більш релігійними, ніж ті, для кого така постановка питання неактуальна, підтверджується зв'язком цих показників із самооцінкою релігійності. У той же час багато дослідників вважають, що релігія на рівні окремих індивідів виконує функцію компенсаторну (див., напр.: *Яблоков*, 2004: 299–300). Тобто вона має пом'якшувати земні труднощі та проблеми обіцяючи потойбічної винагороди. Якщо це так, то можна очікувати, що більш релігійні люди легше сприйматимуть життєві негаразди і, відповідно, будуть більш щасливими у житті.

Ми можемо перевірити, наскільки таке припущення є релевантним для віруючих сучасної України. Для цього наведемо порівняння рівня загального щастя між віруючими, які поділяють погляд на Бога як джерело сенсу життя, та тими, хто такий погляд не поділяє. В аналізованому нами опитуванні містилося запитання *«Якщо оцінювати Ваше сьогоднішнє, Ви вважаєте себе загалом щасливою людиною чи не щасливою?»*, з чотирибальною шкалою від повної відсутності відчуття щастя (варіант відповіді *«зовсім не щасливий»*), до повного щастя (ва-

ріант відповіді «дуже щасливий»). Наведена шкала є порядковою, і ми можемо застосувати при її аналізі показник середнього арифметичного¹⁴. Якщо порівняти середній бал за даною ознакою між тими, хто погодився із тим, що сенс життя визначається існуванням Бога, і тими, хто із цим не погодився, то на перший погляд буде помітною зворотна від очікуваної картина, а саме – середній бал у першій групі (2,56 бала) буде статистично значимо на рівні 0,01¹⁵ меншим, ніж у другій групі (2,6 бала); тобто віруючі з першої групи почувають себе трохи менш щасливими, ніж в другій групі.

Проте якщо ми включимо в наші розрахунки віковий параметр, то відзначені відмінності за рівнем щастя в двох виділених нами групах зникнуть. Адже якщо поділити наших віруючих на кілька вікових груп (18–29, 30–39, 40–49, 50–59, 60–69 років та 70 років і старше), та порівнювати рівні щастя між зорієнтованими і не зорієнтованими на трансцендентний сенс у кожній з цих груп, то значимі відмінності залишаться лише в останній, до якої входять найвразливіші, мало захищені категорії громадян. В інших групах рівень щастя буде практично однаковим (таблиця 4). Це дає нам підстави для припущення, що орієнтація на Бога як на джерело сенсу життя практично не впливає на рівень загального щастя.

Згода із божественною зумовленістю сенсу життя не заважає індивідуалістичному трактуванню своєї релігії. В аналізованому опитуванні містилися кілька запитань, в яких з'ясувалася віра респондентів у низку релігійних ідей, як християнського (життя після смерті, рай, пекло, релігійні дива), так й іншорелігійного (реінкарнація, нірвана, надприродні сили та можливості померлих предків) походження. Якщо звернутися до віри в

¹⁴ Тобто чим більшим буде середній бал, тим більшим є рівень відчуття щастя.

¹⁵ Для визначення значущості відмінностей середніх застосовувався Т-критерій Стюдента.

Таблиця 4

Рівень загального щастя в групах осіб, які погодилися/не погодилися з обумовленістю сенсу життя існуванням Бога (середні бали)

	<i>Згодні</i>	<i>Не згодні</i>	<i>Значимість відмінностей</i>
18–29 років	2,83	2,82	не значимі на рівні 0,05
30–39 років	2,74	2,64	не значимі на рівні 0,05
40–49 років	2,61	2,66	не значимі на рівні 0,05
50–59 років	2,53	2,5	не значимі на рівні 0,05
60–69 років	2,49	2,37	не значимі на рівні 0,05
70 років і більше	2,11	2,34	значимі на рівні 0,05

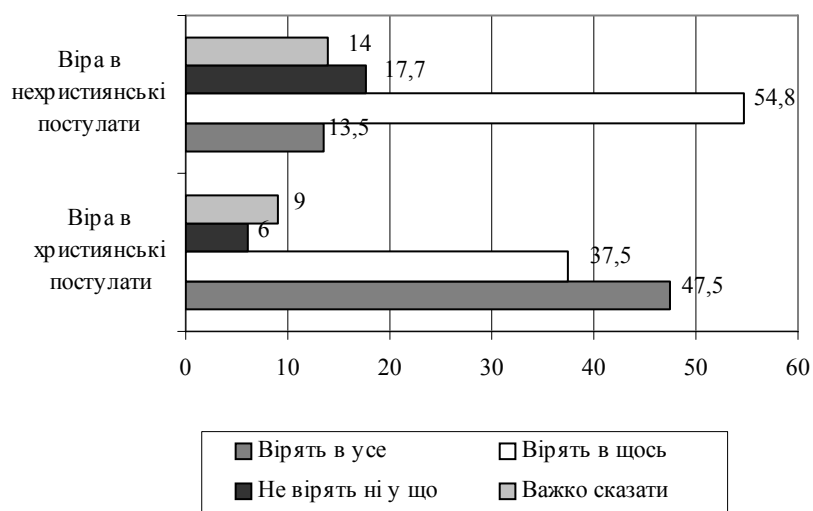
християнські постулати, то виявиться, що навіть з тих осіб, які ідентифікують себе як християн і поділяють думку про Бога як джерело сенсу життя, в усі ці постулати вірять 47,5%, тоді як 37,5% вірять у деякі з них, а в деякі не вірять; решта 15% або не вірять у жоден з цих постулатів, або не змогли відповісти (рисунок 9).

Що ж до віри у постулати нехристиянських релігій, то 13,5% з тих християн, хто погодився із обумовленістю сенсу життя існуванням Бога, задекларували віру в усі ці постулати, а ще 54,8% – віру в окремі з цих постулатів. А от не вірять в жоден із них вже лише 17,7% християн цієї групи (рисунок 9).

Водночас зазначимо, що такий стан проявляється не рівномірно у віруючих різних конфесій. Показники віри у всі фіксовані в опитуванні постулати християнського вчення є кращими серед тих віруючих-християн, які належать до певної церкви, причому не фіксується значимих відмінностей між греко-католиками та православними, які належать до однієї з трьох найбільших церков. Зокрема, серед віруючих, які погодилися із прив'язкою сенсу життя до Бога і належать до греко-католицької церкви, частка осіб, які вірять в усі перераховані вище постулати християнського вчення, склала 59,8%, тоді

Рисунок 9

Ступінь віри в християнські і нехристиянські постулати
(2008 р., % від християн, які погодилися
з обумовленістю сенсу життя існуванням Бога)



як серед відповідної групи віруючих, які належать до православних церков, ця частка склала 50,9%¹⁶.

Інші показники демонструють ті віруючі, які оцінили себе як «православних взагалі», без прив'язки до якоїсь церкви чи організації. В цій групі лише 38,1% впевнених у божественному джерелі сенсу життя задекларували віру в усі постулати християнського вчення, тоді як 23,8% або не віряють в жоден із них, або не змогли відповісти (таблиця 5).

А от щодо віри в нехристиянські постулати, то тут і віруючі різних церков продемонстрували досить значний індивідуалізм (можна сказати, волюнтаризм). Адже серед осіб, які поділяють думку про трансцендентне джерело

¹⁶ Відмінності відсотків є статистично не значимими на рівні 0,05.

Таблиця 5

Ступінь віри в християнські релігійні постулати
(2008 р., % від християн, які погодилися з обумовленістю
сенсу життя існуванням Бога)

Групи віруючих	Віра в християнські постулати			
	Вірять в усе	Вірять в щось	Не вірять ні у що	Важко сказати
Греко-католики	59,8	35,1	0,0	5,2
Православні українських православних церков (УПЦ КП, УПЦ МП, УАПЦ)	50,9	37,9	4,8	6,3
Позацерковні православні	38,1	38,1	9,6	14,2

сенсу життя, і є віруючими, що належать до греко-католицької церкви, 67,3% задекларували віру в якісь із перерахованих нехристиянських постулатів, тоді як не вірять у жоден із них, або в усіх випадках вагалися 28,6%. У відповідній групі віруючих, що належать до православних церков, майже 20% висловили віру в усі ці постулати, а 51,8% – у окремі з них; не вірять у жоден із них або вагалися 28,3%. Найменші ж показники в цьому випадку продемонстрували якраз православні без визначеної церковної належності – 36,9% з них не вірять в жоден з нехристиянських постулатів або не могли відповісти, 53,5% вірять в окремі з цих постулатів, і 9,7% – вірять в усі ці постулати (таблиця 6).

Схожу невідповідність між тим, що варто було очікувати, і тим, що є в реальності, можна побачити й у випадку із релігійними практиками. Зокрема, логічно було б вимагати від тих осіб, для яких сенс життя пов'язано з Богом, активного звернення до нього шляхом молитви. Проте ідеальні уявлення не завжди перетворюються на реальну поведінку. Зокрема, з тих віруючих, хто погодився з обумовленістю сенсу їхнього життя Божим існуванням, дуже часто (щодня або кілька разів на день) моляться 49,1%, а ще 15,7% моляться щотижня або

Таблиця 6

Ступінь віри в нехристиянські релігійні постулати
(2008 р., % від християн, які погодилися з обумовленістю
сенсу життя існуванням Бога)

Групи віруючих	Віра в нехристиянські постулати			
	Вірять в усе	Вірять в щось	Не вірять ні у що	Важко сказати
Греко-католики	4,1	67,3	20,4	8,2
Православні українських православних церков (УПЦ КП, УПЦ МП, УАПЦ)	19,9	51,8	16,5	11,8
Позацерковні православні	9,7	53,5	17,5	19,4

кілька разів на тиждень. А ось 9,9% з цієї групи моляться кілька разів на рік або й ще рідше, а 7,5% не моляться ніколи. Тож з одного боку, ледь не 2/3 виділеної нами групи віруючих досить часто звертаються до Бога, але з іншого наявність третини з цієї групи (яка мала б бути високорелігійною, для якої спілкування із Богом мало б бути надзвичайно важливим), яка звертається до Бога нечасто або й взагалі не звертається, знову демонструє варіативність смислових порядків, які співвідносять із релігією сучасні віруючі.

Хоча тут зазначимо, що рівень звернень до молитви у виділеній вище групі віруючих є все ж таки значно більшим, ніж в інших. Адже в групі тих віруючих, які не погоджуються із прив'язкою сенсу життя до Бога, кожен день (або кілька разів на день) моляться лише 12,3%, а щотижня або кілька разів на тиждень – 7,6%, тоді як третина (33,9%) не моляться ніколи, а 22,7% роблять це кілька разів на рік або рідше. В групі ж віруючих, які в чомусь погоджуються із твердженням про визначальну роль Бога у наданні життю сенсу, а в чомусь ні, відповідні частки складають 23,5%, 15,2%, 15,7% та 16,4%.

Таким чином, можна констатувати, що для переважної більшості християн нашої країни (незалежно від того,

чи це греко-католики, чи то православні, що належать до основних православних церков, чи позацерковні православні) характерною є готовність самостійно обирати ті смисли, які транслює їх релігія (обираючи для себе одні, та відкидаючи, ігноруючи інші), а також поєднувати ці смисли зі смислами інших релігій. Тобто християнська релігія, яка начебто має бути творцем та транслятором найвищих та найнезаперечуваних смислів, на сьогодні значною мірою втратила цю свою функцію.

ПРИХИЛЬНІСТЬ ВІРУЮЧИХ СМИСЛОВИМ ПОРЯДКАМ РЕЛІГІЇ

Ще однією смисловою складовою поглядів на релігію є ставлення до її змісту та символів, а саме прийняття чи неприйняття цих символів та змісту як істинних. У розглянутому вище опитуванні 2008 року в межах проекту ISSP містилося запитання, в якому респондентів просили визначитися, чи міститься істина в одній релігії, чи вона закладена в усіх релігіях, чи релігія жодних істин не несе. Тут треба зробити деякі попередні зауваження. В поліконфесіональних і демократичних суспільствах ставиться цілком слушна вимога терпимого ставлення до інших релігій. Відсутність такої терпимості не лише порушує права інших людей, але й створює загрозу дестабілізації суспільства, вибуху потужних конфліктів. Проте така терпимість має бути саме готовністю буквально «терпіти» представників інших релігій та трансльовані ними ідеї. Це зовсім не означає, що представники одних релігій мають визнавати справедливість, правильність останніх. Розвинені монотеїстичні релігії є цілісним світоглядним комплексом, послідовним символічним світом, в основі якого лежать догми, положення віровчення, які є непорушною істиною, що не підлягає сумніву. Тож за своєю природою ці релігії не можуть визнавати істинність положень інших релігій (крім, звичайно, тих положень, які збігають з їх власними, і лише

тією мірою, якою вони збігаються з їх власними)¹⁷. Тому людина, релігійний світогляд якої є цілісним, апіорі не може визнавати можливість істини в інших релігіях. Істинно віруючий може лише погоджуватися із тим, що віруючі інших релігій цілком мають право сповідувати свою релігію (самостійно чи з одновірцями), але це сповідання все одно розглядатиметься як дотримання помилкових уявлень.

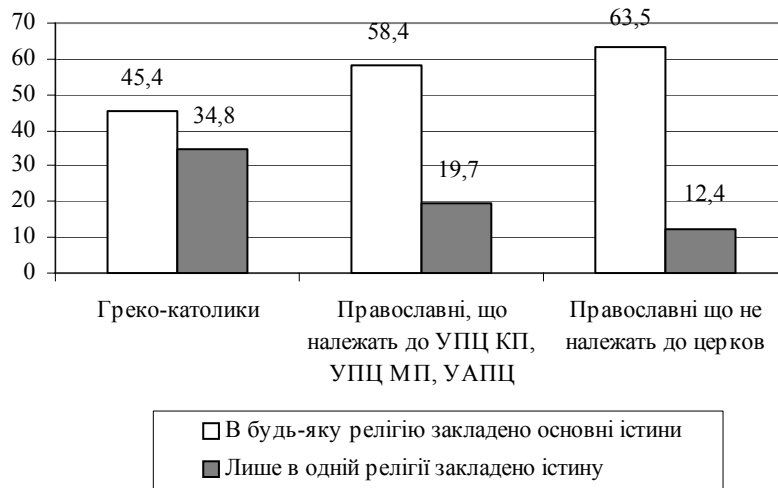
З українськими віруючими справа виглядає дещо по-іншому. В аналізованому опитуванні із загалу віруючих християн лише 17,2% обрали варіант відповіді *«лише в одній релігії закладено істину»*, тоді як переважна більшість (59,4%) дотримуються думки, що *«в будь-якій релігії закладено основні істини»*. Це надає ще один аргумент щодо амбівалентності релігійної свідомості сучасних християн, слабкої обізнаності з основами своєї релігії, готовності до самостійного вибору того, що із віровчення приймати, а що ні. Якщо є думка, що в будь-якій релігії містяться істини, то це означає, що з будь-якої релігії можна ці істини запозичувати. І таке запозичення здійснюється не церковними «професіоналами», а самими пересічними віруючими (що ми, зокрема, бачили на прикладі поширення вірувань у постулати переселення душ та надприродні можливості тих, хто помер).

Більш цілісно інтегрованими у свою релігію показали себе греко-католики, оскільки серед них близько третини підтримали думку, що істину закладено лише в одну

¹⁷ Скажімо іслам визнає святість Ісуса Христа, але не як Бога, а як божого пророка. Прийняття ж християнами Ісуса як Бога розглядається як неправомірне перебільшення і блюзнірство. Оцінка інших релігій як істинних була можлива у язичницьких суспільствах, коли боги інших суспільств сприймалися як реальні, але такі, чия влада поширюється переважно на той народ, який визнає цих богів. І релігійні вимоги до поведінки одного народу відкидалися іншим не тому, що вони є неправильними, а тому, що ставилися конкретними богами для конкретного народу, апіорі не поширюючись на інші.

Рисунок 10

Яке з вказаних тверджень найбільше відповідає
Вашим особистим поглядам? (2008 р., %)



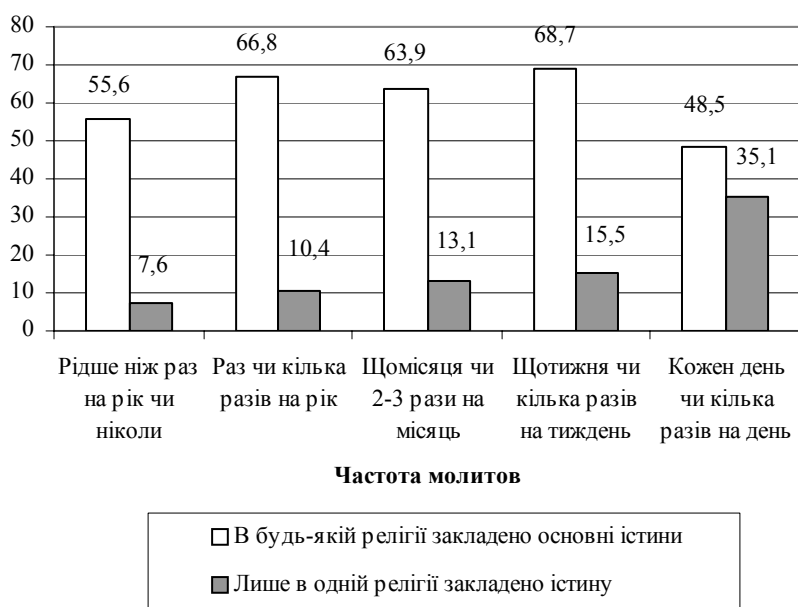
релігію (зрозуміло, в їх власну). Православні ж віруючі, особливо позацерковні, поділяють таку думку значно рідше і, мабуть, значно більше готові до адаптації у свою смислову систему положень інших релігій.

Відмова від визнання істинності виключно своєї релігії наявна не лише серед тих віруючих, які цікавляться нею помірно або дуже слабко, (тобто тих віруючих, для яких ці вірування є скоріше загальним культурним фоном, ніж хоч якимось регулятором дії), але й для, так би мовити, «активних віруючих». Якщо ми подивимося на те, які думки з цього приводу мають віруючі, які з різною частотою здійснюють такі дії, як молитва та відвідування церкви, то побачимо наступне. Хоча мірою збільшення частоти цих релігійних практик частка переконаних у наявності істини лише в одній релігії збільшується, але навіть серед осіб, які моляться дуже часто (щодня чи кілька разів на день), думку про наявність істини винят-

ково в їх релігії поділяють лише 35,1%, а серед тих, хто молиться часто (майже щотижня або кілька разів на тиждень), – 15,5% (рисунок 11). До того ж за такими уявленнями відмінності між тими, хто молиться часто, рідко (щомісяця чи 2–3 рази на місяць) і дуже рідко (раз на рік чи кілька разів на рік) незначні.

Рисунок 11

Яке з указаних тверджень найбільше відповідає
Вашим особистим поглядам? (2008 р., %)



Так само і частота відвідувань церков не позначається кардинальним чином на цілковитій орієнтації щодо трансльованих своєю релігією смислів. Дійсно, є чітко спрямований зв'язок між наявністю таких орієнтацій і частотою відвідування церкви, коли зростання звернень до церкви супроводжується збільшенням переконання в істинності смислів лише однієї релігії. Але навіть серед

тих, хто відвідує церкву часто (раз на тиждень чи частіше), монополію на істину своєї релігії підтримують лише 39,9%, тоді як ледь не половина цієї групи готова шукати істину в інших релігіях (рисунок 12).

Рисунок 12

Яке з указаних тверджень найбільше відповідає Вашим особистим поглядам? (2008 р., %)



Причому така обмеженість переконаності у правоті своєї релігії серед тих, хто часто молиться і часто відвідує церкви, притаманна і православним різних церков, і греко-католикам (хоча в останніх розглянуті показники є трохи більшими порівняно із православними).

Також є підстави стверджувати, що для переважної більшості українських віруючих релігія не виступає основою ідентифікації. Такий висновок можна зробити з відповідей на одне із запитань згаданого вище опитування «Омнібус-2009», в якому фіксувалися оцінки того,

які групи людей є найбільш близькими для респондента. Відповідаючи на запитання, кого передусім можна позначити словом «наші», варіант «люди однакового зі мною ставлення до релігії» обрали лише 17,6% тих, хто ідентифікував себе як релігійного, тоді як на першому місці (80,3% цієї групи) опинилися сім'я та родичі, на другому місці (35,5%) – люди одного кола знайомств та інтересів, на третьому місці (32%) – люди того ж покоління, що й респондент. Тут можна згадати, що в домодерні часи релігійна належність була одним з основних ідентифікаторів, одним з основних маркерів, який визначав поділ на «своїх» та «чужих». Але, як бачимо, в сучасному світі цей маркер далеко відстає від маркерів, пов'язаних зі світським життям. Єдине, що можна відзначити, це те, що варіант, пов'язаний із близькістю за релігією, виявився більш важливим, ніж варіант, пов'язаний із близькістю за політичними поглядами, але це швидше свідчить про слабкість політичних орієнтацій, аніж про силу релігійних зв'язків. Причому відзначений рівень орієнтації на релігійну близькість як основу поділу на «своїх» та «чужих» практично не відрізняється у представників найбільш потужних українських церков – двох православних та греко-католицької.

Так само релігія нечасто виступає інструментом пізнання. Судячи з розподілу відповідей на запитання «Що більшою мірою допомагає Вам орієнтуватись у житті, розуміти хід подій, приймати правильні рішення?», яке ставилося в опитуванні, проведеному в межах моніторингового проекту Інституту соціології НАН України «Українське суспільство – 1992–2010»¹⁸, варіант «залучення до релігії» обрали лише 11,7% віруючих, тоді як на першому місці опинився особистий досвід (мабуть, слід розуміти світський досвід), на другому – думки та

¹⁸ Опитування проводилося 2010 року; кількість опитаних склала 1800 осіб.

досвід друзів та родичів, а на третьому – інформація з преси, радіо та телебачення.

Водночас необхідно зазначити наявність чималих конфесійних відмінностей за цим питанням. Якщо серед тих, хто ідентифікував себе як православних (без поділу на «церковних» та «позацерковних»), вказаний варіант відповіді обрали лише 8,9%, то серед греко-католиків ця частка сягнула 29,3%¹⁹.

СУСПІЛЬНІ СМИСЛИ РЕЛІГІЇ

Вище ми розглянули те, яке місце релігія посідає в уявленнях українських віруючих щодо сенсу життя, і привернули увагу до релевантності трансцендентних смислів у їх повсякденних практиках, що, як доведено, ставиться під сумнів навіть найбільш релігійними людьми. Іншим напрямом оцінки положення релігії в полі смислів є уявлення віруючих про те, яку роль релігія відіграє або має відігравати в житті суспільства загалом. Тобто який соціальний смисл вкладають віруючі в сучасне існування релігії, – і це відсилає до соціальної перспективи смислових порядків, які вона продукує. Для цього ми скористаємося результатами кількох репрезентативних опитувань населення України 2008–2010 років.

По-перше, це дані опитування населення України 2008 року в межах міжнародного порівняльного проекту «Європейське дослідження цінностей» (European Value Study)²⁰. В ньому тим особам, які ідентифікували себе як релігійні, ставилося кілька запитань щодо того, на що, на думку респондентів, у сучасному суспільстві дає адекватні відповіді церква або релігійна спільнота. Отри-

¹⁹ Відмінності відсотків є статистично значимими на рівні 0,01.

²⁰ Польовий етап в Україні здійснювався Київським міжнародним інститутом соціології (КМІС) 12.07–09.10 2008 року. За випадковою загальнонаціональною вибіркою опитано 1507 осіб старших за 18 років; вибірка є репрезентативною за параметрами статі, віку та освіти.

мані результати говорять про те, що переважна більшість віруючих бачать наявність соціальних смислів у сучасній діяльності релігійних організацій. Зокрема, оцінюючи здатність релігійних організацій давати адекватні відповіді на існуючі моральні проблеми та потреби індивідів, 80,5% тих, хто відповів на це запитання,²¹ погодилися із тим, що ці організації такою здатністю володіють (таблиця 7). Так само переважна більшість (85,4%) тих, хто оцінив здатність релігійних організацій давати адекватні відповіді на духовні потреби²², оцінили таку здатність позитивно.

Значно критичніше віруючі поставилися до здатності релігійних організацій допомагати у вирішенні проблем сімейного життя – з наявністю такої здатності погодилися 67,5% від тих, хто відповів²³. Найменше ж, на думку віруючих, релігійні організації здатні пропонувати рецепти вирішення соціальних проблем – зі здатністю до таких дій погодилися лише 30,5% тих, хто відповів на це запитання²⁴. З цього можна зробити висновок, що наші віруючі більше орієнтують релігійні організації на вирішення найзагальніших проблем та потреб, до того ж більше на рівні особистості.

Згідно зі статевими відмінностями із цих запитань жінки не лише переважають чоловіків за загальною релігійністю, не лише частіше пов'язують сенс життя із цінністю Бога (що ми бачили вище), але й активніші у визнанні здатності релігійних організацій до формулювання шляхів вирішення різних проблем. Адже за всіма вищевказаними запитаннями (навіть запитанням щодо здатності релігійних організацій пропонувати вирішення соціальних проблем) жінки переважали чоловіків у позитивних відповідях (таблиця 7).

²¹ На це запитання відповіли 1289 респондентів.

²² На це запитання відповіли 1321 респондент.

²³ На це запитання відповіли 1245 респондентів.

²⁴ На це запитання відповіли 1164 респонденти.

Таблиця 7

Оцінка здатності релігійних організацій та об'єднань давати відповіді на різні проблеми сучасного життя (2008, %)

	Чоловіки	Жінки	В цілому
Згодні, що релігійні організації здатні пропонувати адекватні відповіді на моральні проблеми та потреби індивідів	75,0	85,2	80,5
Згодні, що релігійні організації здатні пропонувати адекватні відповіді на проблеми сімейного життя	62,6	71,7	67,5
Згодні, що релігійні організації здатні пропонувати адекватні відповіді на духовні потреби людей	80,6	89,2	85,4
Згодні, що релігійні організації здатні пропонувати адекватні відповіді на сучасні соціальні проблеми	22,7	36,9	30,5

А от вікових відмінностей в цих питаннях практично немає – сприйняття цих смислів діяльності релігійних організацій та об'єднань в усіх вікових групах віруючих статистично значимо не відрізняється. Так само немає статистично значимих відмінностей і в залежності від розміру населеного пункту, в яких проживають респонденти.

Проте знову більш релігійними проявили себе віруючі, що належать до греко-католицької церкви: вони випереджають представників православ'я за позитивними оцінками здатності релігійних організацій та об'єднань сприяти вирішенню всіх відзначених вище проблем. Особливо треба підкреслити те, що серед греко-католиків виявилася значною (57,5% проти 35,7% серед православних) частка тих, хто визнає здатність церков та релігійних об'єднань пропонувати вирішення соціальних проблем сьогодення. А от між віруючими, які належать до основних православних церков (УПЦ МП та УПЦ КП) статистично значимих відмінностей за всіма розглянутими показниками не спостерігається.

Слід зауважити також, що позитивні відповіді щодо здатності церков та релігійних об'єднань пропонувати рішення моральних проблем та духовних потреб давала значна частка тих респондентів, які не є віруючими. Зокрема, здатність релігійних організацій пропонувати адекватні відповіді щодо моральних проблем визнали 40,1% невіруючих, а 44,9% з цієї групи визнали здатність цих організацій до адекватних відповідей на духовні потреби людей. Щодо решти можливостей церков невіруючі були значно критичнішими: здатність релігійних організацій пропонувати вирішення сімейних проблем визнали 21,1%, а їхню здатність до вирішення соціальних проблем – лише 4% з цієї групи.

Крім цього, за даними аналізованого опитування, для більшості віруючих смислом, який походить з релігії, є забезпечення наснаги та розради. Адже абсолютна більшість віруючих (87,7%) зазначили, що їхня релігія надає їм такі речі²⁵. Причому трохи більшою ця частка була серед жінок, осіб пенсійного віку, греко-католиків. Також цікавим моментом є те, що й серед тих респондентів, які ідентифікували себе як нерелігійних, 13,3% також відзначили, що релігія забезпечує їх духовною розрадою.

Певне уявлення про те, що це за підтримка, можна отримати з даних опитування Інституту соціології НАН України «Омнібус-2009», в якому містилося запитання щодо того, чи мають члени релігійних громад якусь користь від такої належності. В результаті лише 17,3% членів цих громад відзначили, що не отримують від неї жодної підтримки (ще 14,7% не змогли визначитися). Решта ж 68% мають ту чи іншу користь від такої належності. Водночас ця користь знаходиться переважно в моральній площині, адже більшість членів релігійних громад (61,0%), відзначили, що отримують від них саме духовну під-

²⁵ Запитання формулювалося як «Чи є для Вас релігія джерелом наснаги та розради?».

тримку. Інші ж можливі варіанти підтримки (матеріальна, підтримка порадами і знайомство із людьми, які можуть надавати допомогу в житті) поширені значно менше (таблиця 8).

Таблиця 8

Розподіл відповідей на питання «Якщо Ви належите до певної релігійної общини, то чи надає ця община Вам підтримку у повсякденному житті?» (%)

Варіанти відповідей	%*
Так, надає духовну підтримку	61,0
Так, надає матеріальну підтримку	3,1
Так, надає підтримку корисними порадами	11,5
Так, сприяє спілкуванню з людьми, які можуть допомогти у вирішенні життєвих питань	12,2
Інше	0,2
Не надає жодної підтримки	17,3
Важко відповісти	14,7

* Сума відсотків перевищує 100, оскільки було можливе обрання кількох варіантів відповідей водночас

Така перевага духовної підтримки знову свідчить про те, що зі смислового боку більшість віруючих все ж таки розглядають релігію як фактор та елемент особистого, а не соціального життя.

При цьому жінки трохи частіше за чоловіків помічали різноманітну підтримку з боку своїх общин. Зокрема, серед чоловіків не змогли визначитися в розглянутому питанні 19,3%, тоді як серед жінок 11,9%²⁶. Також можна зазначити, що у виборі всіх конкретних варіантів підтримки жінки випереджали чоловіків, хоча всі ці відмінності й не є статистично значимими.

Також фіксуються й певні вікові відмінності: в найстаршій віковій категорії (більше 54 років) є найменшою

²⁶ Відмінності відсотків є статистично значимими на рівні 0,05.

частка тих, хто не зміг відповісти на розглянуте запитання, і найбільшою частка тих, хто відзначив наявність духовної підтримки своєї релігійної групи. В більш молодших вікових категоріях (18–29 і 30–54 роки) частки невизначених вже не відрізнялися, проте певні відмінності продемонстрували наймолодші віруючі, серед яких виявилася найбільшою частка тих, хто не отримує від своєї групи жодної підтримки.

Традиційно потужним смислом суспільного функціонування релігії був (і певною мірою залишається) сенс інтегративний. Адже релігія може виступати фактором об'єднання окремих груп або широких мас навколо якоїсь ідеї або якого соціального інституту. В сучасному світі потужним інтегратором виявляє себе іслам.

Наявні дані говорять про досить слабку представленість цього смислу в нашій країні. В опитуванні «Омнібус-2009» ставилося запитання *«На Вашу думку, що сьогодні об'єднує людей в українському суспільстві?»*. І лише 19,7% релігійних респондентів обрали варіант відповіді *«релігія (віросповідання)»*; цей варіант значно випереджали такі варіанти, як *«невдоволеність владою»*, *«родинні та товариські почуття»*, *«спільні життєві труднощі»*. Причому такі уявлення про «відставання» релігії рівною мірою наявні у представників всіх основних українських церков. Тому говорити про суттєвий інтегративний потенціал релігії в нашій країні не доводиться.

Ще однією важливою складовою суспільної активності, щодо якої ми можемо оцінити думки нашого населення, є складова політична. Релігії завжди більшою чи меншою мірою намагалися втручатися в політичне життя, що пов'язане як з інтересами духовенства як окремої соціальної групи, так і з природним бажанням привести недосконале політичне життя у відповідність із вимогами вищих цінностей та смислів. У православ'ї сформувалася концепція «симфонії» світської та духовної влад, які мають разом, в своєрідному симбіозі, вести людей до спасіння (*Основи соціальної концепції Рускої Православної Церкви*).

Проте переважна більшість нашого населення не сприймає ідею долучення релігійних організацій до політичного життя. В аналізованому вище опитуванні 2008 року за проектом ISSP 54% респондентів повністю і 24% скоріше погодилися з твердженням, що релігійні лідери мають утриматися від спроби впливу на голосування мрян під час виборів. Не погодилися з таким підходом до взаємин церкви та суспільства лише близько 7%. Так само переважна більшість (близько 71%) погодилися повністю або частково з твердженням, що релігійні лідери мають утримуватися від спроб впливати на рішення влади; не погодилися із цим лише близько 10% (таблиця 9).

Виразні у цьому випадку й відмінності між релігійними та нерелігійними особами. Останні значно більш категоричніші: 64% повністю згодні з тезою про неприпустимість втручання релігійних діячів у процес голосування і 63% – втручання у процеси прийняття політичних рішень. Проте й у групі релігійних більше половини повністю погодилися з неприпустимістю втручання у

Таблиця 9

Наскільки Ви погоджуєтесь чи не погоджуєтесь із наступними твердженнями: (2008 р., %)

<i>Твердження</i>	<i>Повністю погоджуються</i>	<i>Скоріше погоджуються</i>	<i>Наскільки погоджуються, настільки й не погоджуються</i>	<i>Скоріше не погоджуються</i>	<i>Повністю не погоджуються</i>	<i>Важко сказати</i>
«Релігійні лідери мають утриматися від спроб впливати на те, як люди голосують під час виборів»	53,6	23,6	8,1	4,4	3,0	7,3
«Релігійні лідери мають утриматися від спроб впливати на рішення влади»	47,8	23,6	10,9	4,1	5,8	7,8

електоральне волевиявлення й трохи менше половини погодилися з необхідністю утримання від впливу на владні органи (таблиця 10). Фактично більшість українців поділяють думку про відокремлення світської та церковної сфер життя.

Таблиця 10

Міра згоди із вимогою до релігійних лідерів утримуватися від впливу на голосування під час виборів і від впливу на рішення влади (%)

Вимоги	Групи респондентів	Міра згоди					
		Повністю згодні	Скоріше згодні	Наскільки згодні, настільки й не згодні	Скоріше не згодні	Повністю не згодні	Важко сказати
Утримання від впливу на голосування	Нерелігійні	63,9	16,3	7,9	3,0	2,5	6,4
	Релігійні	52,7	24,5	8,2	4,6	3,0	7,0
Утримання від впливу на дії влади	Нерелігійні	62,5	14,0	10,0	2,5	4,5	6,5
	Релігійні	46,4	24,7	11,1	4,2	5,9	7,7

Аналогічно абсолютна перевага несприйняття вказаного втручання релігійних діячів у політичне життя наявна як серед греко-католиків, так і серед православних.

Запитання щодо сприйняття смислу релігії як фактору політичних оцінок містилося й у вже розглянутому опитуванні 2008 року за проектом European Values Study. Зокрема, там з'ясувалося ставлення до політиків, які є невірними. Респондентам було запропоновано визначити міру своєї згоди із твердженням, що політики, які не вірять у Бога, є непридатними для державних посад. І виявилось, що така позиція є доволі поширеною серед

нашого населення. Так, серед всіх опитаних 40% погодилися повністю чи скоріше з такою постановкою питання, 41,2% не погодилися, а решта зайняла проміжну позицію (ані згода, ані незгода).

Цілком очікувано, що значно негативніше до такого підходу взаємин релігії та політики поставилися невіруючі наші громадяни – 76,3% висловилися проти такого базису оцінки здатностей політиків. Серед релігійних осіб підтримку такого підходу висловили 45,5%, а проти висловилися 34,8%.

Найбільш позитивно до такої вимоги поставилися греко-католики, 74,4% з яких її підтримали, і лише 14,5% відкинули. Серед православних відповідні частки склали 42,5% та 34,6%²⁷. Причому такий рівень підтримки чи не підтримки наявний не лише серед православних загалом, але й однаковою мірою серед представників основних православних церков (УПЦ КП та УПЦ МП). Тобто ми маємо десь парадоксальний факт – православні (чия церква проголошує ідею симфонії світської та духовної влад, церкви та держави) менш орієнтуються на релігійність посадовців, ніж греко-католики (чия церква виходить з ідеї розмежування сфер світської та духовної влад, яка склалася в сучасних європейських суспільствах).

* * *

Релігії завжди були постачальниками смислів як для суспільства взагалі, так і для окремих людей. У деякі періоди існування людства вони були чи не єдиними виробниками й трансляторами смислових конструктів та інтерпретаційних схем сприйняття світу, і монополне право на це в кожному конкретному суспільстві втримувала, як правило, одна домінуюча релігія. У сучасному українському суспільстві, вочевидь, ситуація геть інша.

²⁷ Відмінності відсотків є статистично значимими на рівні 0,01.

Втративши монополію на смисли, релігії суттєво скорочують і саму сферу цих смислів, наприклад, вони вже не намагаються мати справу з поясненням матеріального світу, залишаючи це науці.

У минулому релігія пропонувала як вищі смисли, так і смисли для повсякденного життя, і не лише пропонувала, але й «залізною рукою» (через механізми суспільного схвалення чи осуду та діяльність релігійних організацій) впроваджувала їх та контролювала їх втілення. На сьогодні за нею визнається лише перша частина – пропозиція вищих смислів, тих, що пов'язані із невирішуваними світськими підходами проблемами трансценденції людського існування. Втрата авторитету у поясненні цього світу обернулася і втратою впливу на людську діяльність у ньому. Релігія переважно стала тим світоглядом, який стосується потойбічного, трансцендентного, а не того, що відбувається в цьому житті.

Відбулася трансформація смислової структури самої релігії. Сучасні українські віруючі-християни переважно самостійно формують смисли своєї релігії, готові до самостійного їх визначення, прийняття і відкидання, запозичення смислів з інших релігій. Лише для меншості сенс життя визначається насамперед Богом; більшість же виходить з того, що цей сенс людина визначає сама. Для переважного загалу навіть віруючих їхня релігія вже не є джерелом незаперечних смислів. Ці смисли фільтруються через власні релігійні та нерелігійні уявлення, переформатовуються, змішуються з іншими сенсами. Має місце дистанціювання від головних медіаторів та творців релігійних смислів – релігійних організацій. І такий стан транслюється через покоління – релігійне виховання вже не є запорукою трансляції релігійних смислів та тих смислів, які б релігії хотіли надавати суспільним відносинам.

Але такий стан свідчить про те, що ми є частиною європейської цивілізації. Численні модернізації за західним зразком дали плоди схожості на Захід. Підсумовуючи

стан релігії в Європі, Ж.-П.Віллем писав: «...сучасна релігійність є значно менш структурованою соціально та культурно. Перебуваючи між мондіалізацією та індивідуалізацією, символічні країни, якими є релігії, бачать, що їхні кордони порушуються та стають розпливчастими: релігійна тотожність індивідів є тепер значно менш чіткою та якоюсь плинною. Зараз час синкретизмів, мішанини традицій: символічні кордони стали зовсім шпаристими, а індивіди закидані пропозиціями» (Віллем, 2006: 62). Абсолютно таку ж оцінку ми можемо дати й стану релігії в нашій країні. Ми близькі з європейцями в релігійному індивідуалізмі, готовності до змішування різних релігійних традицій.

Водночас усе це не означає, що релігія стає якоюсь примарою чи порожньою формою. Для переважної більшості людей вона залишається важливим духовним тлом, без якого вони не уявляють свого життя. І якщо у спокійному стані це тло мало помічається, то у критичних випадках, коли з'являються кардинальні проблеми особистого життя або через появу загрози цьому фону, сприйняття його актуалізується, іноді навіть радикалізується. Це приблизно так само, як ми не помічаємо, що здорові, але втрата здоров'я помічається одразу. І якщо втручання релігій у суспільне життя (політику, вирішення соціальних проблем) сприймається переважно негативно, то зберігається очікування духовної підтримки та розради, готовність приймати релігію як джерело пропозицій, (саме пропозицій, а не жорстких вказівок), щодо вирішення моральних проблем суспільства.

3. СМИСЛОВА ПРОЕКЦІЯ ДІЇ



Джакомо Балла. Дівчинка, що біжить по балкону, 1912
Мілан, Галерея сучасного мистецтва.

3.1. СМЫСЛОВА СЕГМЕНТАЦІЯ СОЦІУМУ

Українське суспільство характеризується глибокою соціокультурною диференціацією, яка у стані економічної нестабільності підпадає під суперечливі впливи й посилюється та дисбалансиється, створюючи додаткову напругу в соціумі. Серед визначальних регуляторів диференціації, таких як віковий та гендерний статус людей, їх соціальний, економічний, культурний капітали, етнічна та релігійна ідентичності, вагома роль належить суб'єктивним значимостям, зміслам, здатним організувати індивідуальні та колективні дії. В сучасній динамічній та фрагментарній культурі питання про існування людей у змісловому світі лише загострюється, оскільки цей змісловий світ стає аморфним і мультимодальним. Як мінімум дві тенденції діють тут одночасно. По-перше, відбувається вивільнення, *лібералізація* зміслів, що збуджується культурною та буденною рефлексією з приводу їхньої втрати, мутації, підміни в компенсаторних, імітаційних і маніпулятивних практиках, або, навпаки, виявлення «нових зміслових горизонтів» та нових способів їхньої креативності. По-друге, не припиняється й *відтворення зміслових універсалій*, загальноприйнятих обґрунтувань людської активності та «уваги до життя», що дозволяють розуміти хід подій, орієнтуватися в обставинах, приймати рішення. У полікультурному суспільстві всі ці процеси та їхні різні прояви поєднуються неординарним чином, що форматує зміслову морфологію соціуму, яка в умовах нашого національного простору дії тяжіє до традиційних зразків.

Така зміслова морфологія, зміслова диференційованість суспільства дає про себе знати присутністю щонайменше кількох агрегованих сегментів, які відрізня-

ються особливими комбінаціями смыслових пріоритетів. Про це свідчать дані моніторингу Інституту соціології НАН України 2010 року, і зокрема, відповіді респондентів на запитання, в чому вони бачать сенс життя, що класифікуються за допомогою методів багатовимірної статистики. Саме питання про «сенс життя», як скажімо, і запитання про «довіру» громадян до соціальних інститутів, являє собою таку символічну генералізацію, тобто особливу смыслову структуру, обумовлену встановленими соціокультурними режимами сигніфікації, яка не вимагає додаткових роз'яснень для дорослої людини: і той, хто запитує, і той, кому пропонують відповісти, знають, про що йдеться. Під символічною генералізацією розуміється, слідом за Луманом, «узагальнення смыслових орієнтацій, що робить можливим фіксацію ідентичного змісту різними партнерами в різних ситуаціях з метою отримання тотожних або схожих висновків» (Луман, 2001: 52). Подібні узагальнення підтримуються й відтворюються культурним досвідом і повсякденними практиками, залучаючи до цього процесу екзистенціальні механізми. Коли мова йде про «сенс життя», на поверхні виявляється якесь складне рефлексивно й емоційно опосередковане сплетіння уявлень про світ і про себе, загальноприйнятих сентенцій щодо щасливого та гідного життя, всіляких проєкцій дії у вигляді намірів та очікувань, зовсім ілюзорних або з поправкою на реальні шанси, потаємних потягів і бажаних образів. Що здобуває тут гору, майже завжди залишається не до кінця з'ясованим, але вибір проговорюється, і слова знаходяться. Труднощі з відповіддю на це питання виникають у 5% респондентів і суттєво залежать від їхньої компетентності освоювати культурні сигніфікаційні порядки. Якщо серед публіки з вищою освітою 2% вагаються з такою відповіддю, то серед тих, хто не має середньої освіти, труднощі виникають у кожного десятого (10%).

У дослідженнях смыслових пріоритетів людей використовуються, як правило, схожі каталоги альтернатив,

що виражають можливі життєві орієнтири, такі як сім'я, користь, саморозвиток, улюблена робота тощо (Леонтьев, Осин, 2005; Сохань, 2010: 317–325), акцентується увага на психологічних і моральних аспектах смислових інтенцій і конструктів (*Жизненный путь личности*, 1987). Підставою для операціоналізації запитання в нашому випадку слугувала типологія множинних реальностей Тевено і Болтанськи, – загальних світів, в яких існують індивіди і в яких встановлюється певний порядок цінностей, досягнення «загального блага», визначаються авторитетні види циркулюючої в них інформації, базові відносини між людьми, інституціями і речами, особливі правила перебування (Болтански, Тевено, 2000). Передбачається, що таких світів шість: *натхнення, популярності, ринку*, а також *патріархальний, громадянський і індустріальний* світи, які являють собою кінцеві області значень, так як не існує формули трансформації одного світу в інший (Шюц). Не виключено, що в сучасному суспільстві формуються і нові світи, наприклад, «екологічний» і «проектний» (Болтански, Кьяпелло, 2011). Тевено і Болтанські використовують цю типологію для розгляду ситуацій публічного виправдання консенсусу або дисенсусу в повсякденних спорах, що досить очевидно прояснює смислові перспективи індивідів і груп, інтенціональність та інтерсуб'єктивність їхніх осмислених дій. Тим не менш, інтерпретувати результати виключно в термінах світів як якихось цілісних смислових утворень навряд чи доречно, бо світи розшаровуються на нерівноцінні смислові зони, і навіть найбільш загальна ієрархія смислових преференцій це явно показує (таблиця 1). Водночас певна впорядкованість значимості кожного із світів також помітна.

У дорослого населення домінують у такій ієрархії «сімейне благополуччя, турбота про дітей і онуків» (69%) і матеріальний достаток (53%), а також «душевний спокій, злагода з самим собою» (40%), тобто суто традиційні та

екзистенціальні значимості людського існування, що відсилають до стійко чільної смислової структури «дому та благоденства», інвестованої різними світами. Четверта-п'ята частина респондентів бачать сенс у вдосконаленні суспільства, в «соціалній справедливості, громадянській злагоді» (27%), менше людей пов'язують таке вдосконалення з «демократичним розвитком» (16%). Не менш громадянського миру значущі приватні смисли, які люди знаходять у надихаючій «великій любові до жінки чи чоловіка» (24%), у «можливості жити заради власного задоволення» (22%), у тому, щоб раціонально, успішно планувати й організовувати своє життя (20%). На цьому тлі куди менш виразні смисли творчості та професіоналізму, бажання йти в ногу з часом, приймаючи його технологічні претензії (по 9–13%). Замикає ієрархію смислів «світу популярності», відомості, публічності, які значимі як життєва перспектива лише для небагатьох (3%). І насправді складно визначити, чи через те, що така смислова спрямованість вибірково заохочувалася і заохочується традиційною культурою або ж через її малопривабливість як руйнівника спокійного і розміреного середовища. Плідніше, звичайно ж, спостерігати за варіативністю комплексів смислових домінант, навколо яких організовуються соціокультурні сегменти.

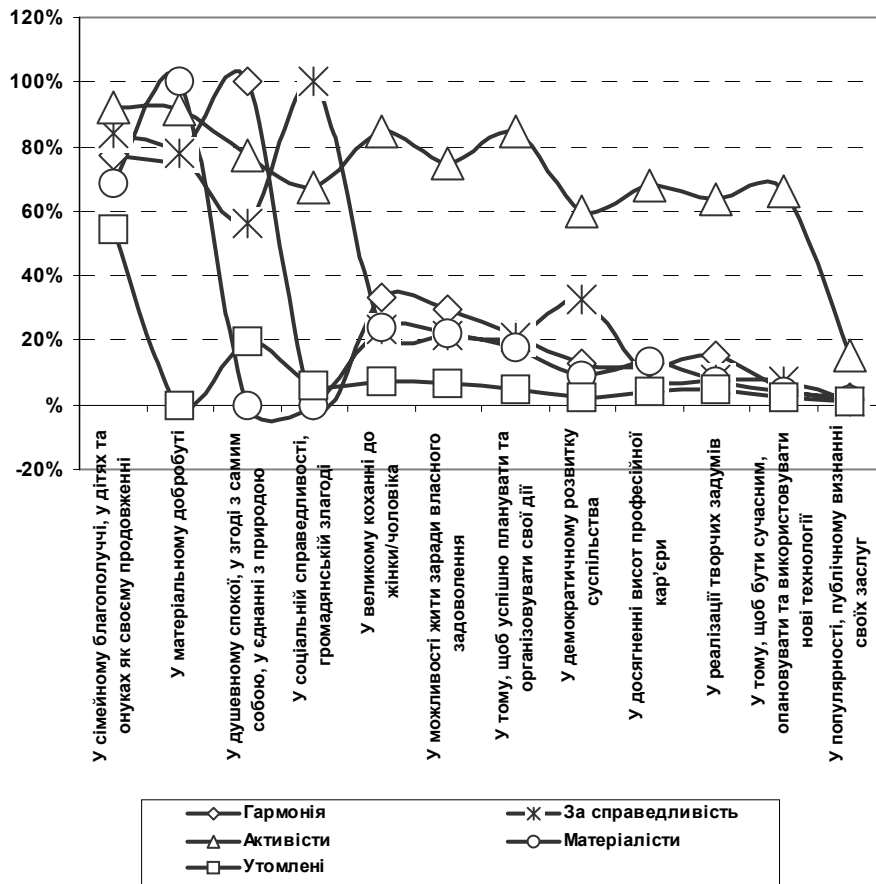
СМИСЛОВІ СЕГМЕНТИ

Емпірична кластеризація фіксує типи респондентів як з вираженим пріоритетом «сенсу життя», з недвозначною артикуляцією важливості певних областей («Гармонія», «Матеріалісти», «За справедливість»), так і з високою або, навпаки, низькою значущістю усіх світів, підвищеною або зниженою увагою до життя взагалі («Активісти» і «Утомлені» відповідно) (рисунки 1, таблиця 1). У соціокультурному просторі ці типи розміщуються так, що його горизонти можна маркувати в термінах масш-

табу особистісної проекції (приватне – загальне), а розвернувшись на 90°, у термінах часової проекції (традиційність – сучасність) (рисунок 2).

У сегменті, умовно названому «Гармонія» (CL1, 16% дорослого населення), на тлі високої значущості сімейного й матеріального благополуччя (що характерно для всіх сегментних утворень), переважає смисл «душевного

Рисунок 1
Типи смислових орієнтацій населення України: 2010
(N=1800)



Таблиця 1

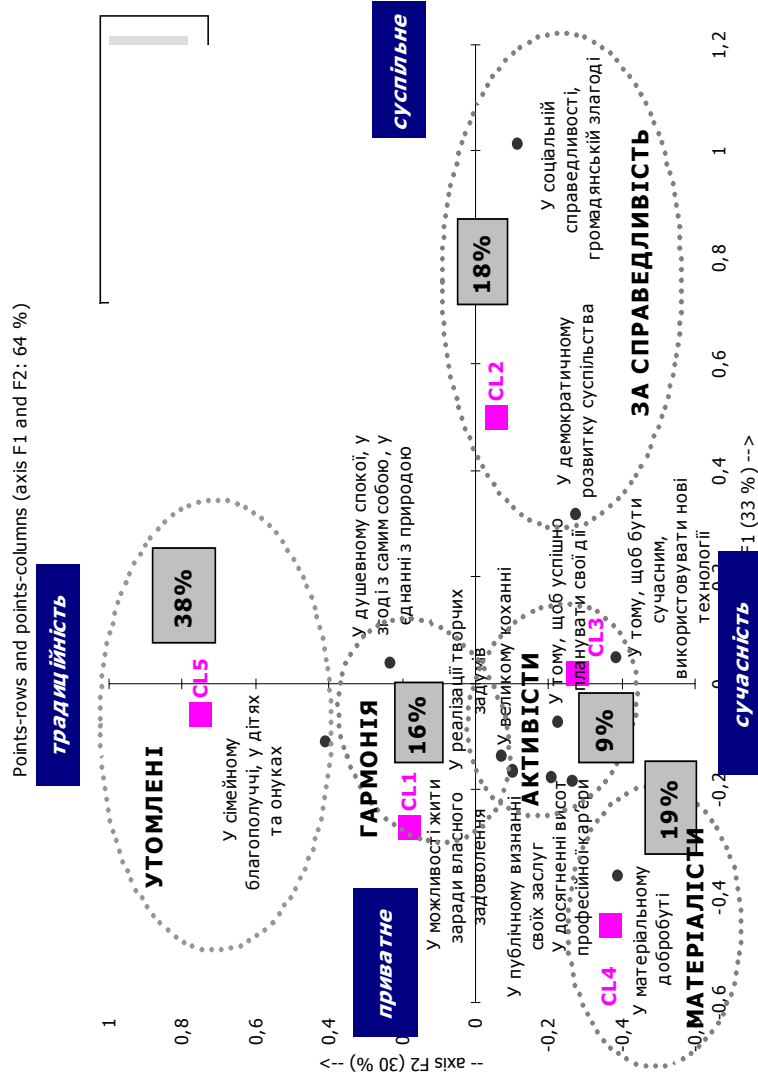
Типи смыслових орієнтацій населення України: 2010
(%, N=1800)

У чому Ви вбачаєте сенс життя? (Відмітьте всі відповіді, що підходять)	CL1	CL2	CL3	CL4	CL5	В цілому
У сімейному благополуччі, у дітях та онуках як своєму продовженні	77,3	83,9	92,3	68,5	54,3	69,3
У матеріальному добробуті	77,3	77,7	91,6	100,0	0,0	53,0
У душевному спокої, у згоді з самим собою, у єднанні з природою	100,0	56,0	77,4	0,0	19,7	40,4
У соціальній справедливості, громадянській злагоді	0,0	100,0	67,1	0,0	6,1	26,8
У великому коханні до жінки/чоловіка	33,3	23,5	84,5	24,0	7,3	24,2
У можливості жити заради власного задоволення	29,8	21,4	74,8	21,9	6,6	21,7
У тому, щоб успішно планувати та організувати свої дії	21,3	20,8	84,5	17,7	4,8	19,6
У демократичному розвитку суспільства	12,8	32,4	60,0	9,3	2,0	15,7
У досягненні висот професійної кар'єри	11,7	8,6	67,7	13,2	3,9	13,2
У реалізації творчих задумів	15,2	8,0	63,9	7,5	5,0	12,7
У тому, щоб бути сучасним, опанувати та використовувати нові технології	5,0	7,1	65,8	3,9	2,2	9,3
У популярності, публічному визнанні своїх заслуг	2,5	0,9	15,5	1,5	0,9	2,5

спокою, злагоди з собою». Тут вище, ніж в інших групах, сенс любові, також можливості жити заради власного задоволення. Сегмент виразніший серед людей середнього віку (18%), з середньою спеціальною та вищою освітою (20%), укрупнюється із зростанням доходу (25%), серед політиків, керівників підприємств, службовців держaparату, працівників правоохоронних органів (25–33%), а також працівників сільгоспідприємств (29%). Це та публіка, яка найчастіше вважає людину «господарем

Рисунок 2

Смысловая сегментация украинского суспільства: 2010
(%, N=1800)



своєї долі», вона рідше всіх інших скаржиться на невпевненість у собі, відсутність ініціативи і найбільш задоволена життям в цілому (44% проти 35% в середньому за вибіркою).

Сегмент «Активісти» (CL3, 9%) відрізняється великою різноманітністю смислів, кожний з яких важливий для більшості. У порівнянні з іншими групами тут не ставлять під сумнів сенсу творчості, професійного успіху, необхідності йти в ногу з часом, жити в демократичній державі, також високо цінується любов і можливість отримувати задоволення від життя. «Активістів» більше серед молоді (16% проти 2% серед старшої вікової групи), їхня частка зростає з підвищенням освіти (19% серед людей з вищою освітою), зростанням доходу (17% серед заможної публіки). Такий погляд на життя найбільш характерний для учнів, студентів, аспірантів (34%), підприємців у малому бізнесі (21%), тих, хто шукає роботу (18%). Вони частіше сприймають світ як «поле активності», цікавіше від інших проводять вільний час, включені в Інтернет-комунікацію, більш оптимістичні, вважаючи, що «з будь-якої ситуації можна знайти вихід», і більше за інших задоволені життям загалом.

«Матеріалісти» (CL4, 19%) бачать сенс у матеріальному достатку, та їх зовсім не цікавить ані душевний спокій, ані досягнення соціальної справедливості. З віком цей сегмент зменшується, характерний для людей із середньою та середньою спеціальною освітою (21%), не настільки прямо пов'язаний із доходом, і найбільш високий як серед безробітних (28%), так і серед великих і середніх підприємців, фермерів (25%). Вони частіше за інших вважають, що «все в житті залежить від обставин» і менше покладаються на «Божу волю».

Сегмент «За справедливість» (CL2, 18%) виразно висловлює претензії до соціуму. Всі його представники бачать сенс життя у соціальній справедливості та громадянській згоді, більше значення надають розвиткові демократії, не применшуючи при цьому важливості сім'ї

та матеріальної забезпеченості. Частка сегмента вище серед людей середнього віку (21%), жінок (21%), з вищою освітою (22%), фахівців гуманітарного профілю, допоміжного персоналу та кваліфікованих робітників, домогосподарок (23–26%), з невисокими доходами. У вільний час вони частіше за інших дивляться телебачення, читають газети й художню літературу. Найбільш гостро відчують життєві дефіцити. Їм не вистачає порядку в суспільстві, правової та медичної допомоги, заощаджень на «чорний день», можливості добре харчуватися, повноцінно проводити відпустку, впевненості в майбутньому. Вони соціально уразливі, розчаровані й менше за інших задоволені життям у цілому.

Соціально слабку позицію займає також і найбільший сегмент «Утомлені» (CL5, 38%), де фіксується низька значимість усіх смислових варіантів, і лише сім'я залишається непорушним сенсом для половини з них. Тільки в цьому сегменті є ті, кому важко відповісти на запитання про сенс життя (14%) і хто не бачить його ні в чому (5%). Їх більше серед людей старшого віку (52%), з низькою освітою (55%), низьким доходом (40%), непрацюючих пенсіонерів (55%), різноробочих (47%), домогосподарок (41%). Частіше за інших вони вважають, що «все в руках Божих», та скаржаться на здоров'я.

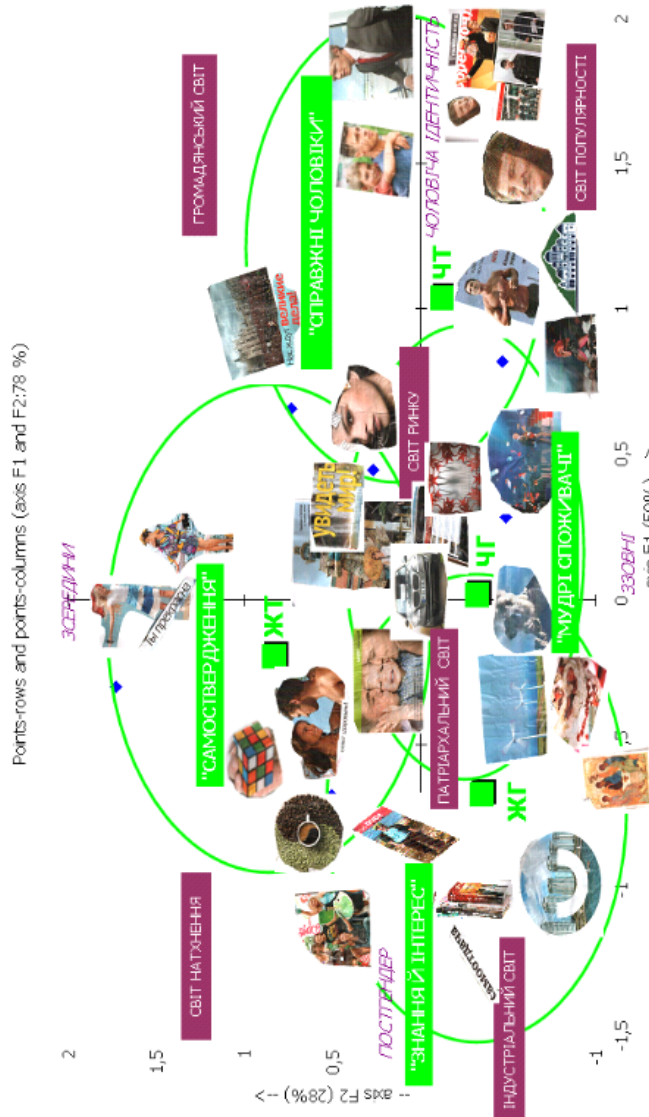
Смыслова сегментація українського соціуму залишається втіленням соціальних структур, і в ній домінують орієнтири традиційного суспільства. Смысли громадського вдосконалення більш значимі для соціально ущемлених категорій громадян, у той час як екзистенціальні значимості людського існування – привілей благополучної публіки. Реалізація творчих задумів й досягнення висот професійної кар'єри, що найчастіше асоціюється з категорією смыслу як особливою «натхненною» значимістю, в дійсності витісняється на периферію смислових областей. І вже зовсім незначна частина, переважно молодь, надає життєвого смыслу прагненню бути сучасним, освоювати складний світ нових комунікацій і технологій.

АКТИВІСТИ «НІЖНОГО ВІКУ»

Між тим і цей енергійний, молодіжний за віком або за духом сегмент аж ніяк не гомогенний у своїх смыслових акцентах. Фокус-групи за участю студентів гуманітарних і технічних спеціальностей це досить наочно показують. Звичайно, не в тих радикально відмінних моделях дії, що презентує нам Сергій Соловйов у недавньому фільмі «Однокласники», де три молоді герої – перспективний бізнесмен, «вільний художник», який прагне одержати місце менеджера, і дівчина, яка знайшла притулок на Гоа, – котрі, як їм здається, розпрощалися з патріархальним світом батьків, осягають нові смысли.

І хоча відгомони протесту персонажів «Асси» цілком тут чіткі, затвердження цих нових смыслів здійснюється нібито невиразно, безпристрасно, незважаючи на неординарні події. «Змін!» – не стає пасіонарним закликком, і співвідношення місця й часу передбачає інші реакції, без претензій на публічність, але ніяк не позбавлені драматизму. Дорослішання, втім, неодмінно підправить поточні смыслові вибори молодих людей. Власне, це мають на увазі й студенти київських вузів, розмірковуючи про сенс життя і не демонструючи при цьому ані всепоглинаючої підпорядкованості цілям, ані привабливості ескапізму. Їхній смысловий простір, як і личить «ніжному віку», насичений усілякими образами і прагматичної та ілюзорної властивості, де великий світ бачиться цілком доступним для успішного освоєння, де він, цей світ, розпростер незвідані території й підготував майданчики для інтригуючого пошуку своєї власної ідентичності. Одним із способів зафіксувати такі образи слугують проєктивні візуальні техніки, такі, наприклад, як колективне створення колажів на основі глянцевого журналу, однакових у випадку всіх фокус-груп. Звернення до кіно і глянцевої не випадкове, адже як засоби і середовище трансляції смыслів «активісти» уваги до життя суттєво вище, в порівнянні з іншими сегментами, цінують сучасні медіа (42% vs 25% в середньому за вибіркою), приклади відомих людей (26% vs 11%), твори літератури і

Рисунок 3
«Сенс життя» в уявленні студентів кївських вузів: 2011 (фокус-групи, техніка колажу, N = 32)



* Для складання відеокарти використувався аналіз відповідей. Позначення сегментів: «ЖТ» – жінки-студентки технічних факультетів, «ЖГ» – жінки-студентки гуманітарних факультетів, «ЧТ» – чоловіки-студенти технічних факультетів, «ЧГ» – чоловіки-студенти гуманітарних факультетів

мистецтва (25% vs 7%). І образи, якими вони оперують, якщо і не цілком належать всюдисущій медіакulturі, то, швидше за все, не дисонують із журнальними.

Матеріали фокус-груп можуть розглядатися не тільки як ілюстрація до уявлень і публічних висловлювань освічених молодих людей щодо життєвих уподобань, але і як простір, де дозволено тестувати варіативність смислових векторів. При загальній схожості візуальних образів, що асоціюються з «сенсом життя» або символізують його, і стать, і компетентність гуманітарного або технічного спрямування виявляються дійовими регуляторами смислових перспектив (рисунок 3).

Центрують смислову картину доміанти *патріархального світу* – тепла і радісна сімейна обстановка, де обов'язкова присутність дітей, привабливого партнера (рисунок 3). Але це ніяк не батьківський дім, про мешканців якого так багато говорили і юнаки, і дівчата під час групової дискусії (див. розділ 3.2). Їхній зримий образ домашнього світу спрямований у майбутнє, оскільки лише деякі вже мають свої сім'ї. Причому майбутнє зовсім недалеко, з їхніх слів, і ніяк не оспорюване. Хоча й виходить за рамки реального планування, здійснюваного зазвичай не довше ніж на місяць вперед.

«Все частіше відвідують думки, що скоро ..., рано чи пізно, ми сім'ю повинні створювати» (ФГ-3, ч., гум.)

Друга і невід'ємна доміанта «сенсу життя» – її матеріальне забезпечення, *світ грошей і ринку*, який не викликає захоплення, але розцінюється якщо й не першорядним за важливістю, то вже точно як необхідна умова гідного існування. Світ грошей невіддільний від домашнього вогнища, турботи про близьких, у чому переконана більшість учасників.

«Взагалі гроші – це найкраща мотивація» (ФГ-1, ч., тех.); «Я не хочу, щоб на мене гроші сипалися, але просто хочеться, щоб діти задоволені були ... Як би мені не хотілося не брати участі у ринку, але доводиться» (ФГ-3, ч., гум.)

Роль же загального смислового конструкту в колажах усіх груп тут виконує «автомобіль», без чого сучасне життя

немислиме. Символ, звичайно ж, не такий уже і простий: це і знак матеріального статусу, і маркування комфортної мобільності – своєї власної та сімейної, такий собі «дім», що рухається, і в той же час можливість його покинути, побути поза ним, здійснюючи вилазки у зовнішній світ й повертаючись. Інший смисловий конструкт світу грошей і ринку, який об'єднує молодь, більш радикально спрямований на подолання кордонів патріархального середовища, на те, щоб «побачити далекі країни» й «екзотичні культури», що, звичайно ж, тягне, але вимагає фінансових вкладень.

«Любим путешествовать, любим открывать новые миры, новые страны, новые культуры, то есть это тоже такой проект вселенского познания, всемирного познания» (ФГ-4 ж., гум.).

На розширення життєвого простору спрямована і комунікація за допомогою сучасних технологій, звичайне заняття для більшості респондентів, вже міцно вбудоване в повсякденність, хоча прихильність до Інтернету не всіма оцінюється однозначно. Візуальні образи комунікації без кордонів багатопарові, відсилають як до смислів глобального зв'язку, рівноцінного для будь-яких добровільних учасників, так і до особистого наслідування модних віянь (смартфони, «іміджевий ноутбук з бамбуковою кришкою»). Тобто ієрархічні престижні мотиви зберігаються і в цій сфері.

«Социальные сети – может быть потому, что ты хочешь быть на связи с теми людьми, с которыми ты не можешь в реальной жизни общаться» (ФГ-1, ч., тех.); «фактически в самом общении заключается все удовольствие» (ФГ-3, ч.-гум.); «Я дуже ревно ставлюся до техніки ..., рух за технологіями – це як стильність» (ФГ-4, ж., гум.).

Залежно від статі і культурної компетентності (або професійної схильності) цей загальний образ «сенсу життя» набуває особливих рисів та відтінків, дозволяючи розрізняти його модифікації. Їх кілька. Координати, в яких вони розміщуються на рисунку 3, не знаходять настільки вже звичних або очікуваних інтерпретацій,

що характеризують, наприклад, функціональну або енергетичну спрямованість, таку як «активність – пасивність», або очевидні вектори простору і часу, чим первісно можна розмітити «життя», «реальність», що потрапляє у фокус уваги. Хоча, безсумнівно, всі ці параметри так чи інакше інкорпоровані у зміст цих координат, які вказують на проекції особистих взаємин зі світом, що одержують імпульси «зсередини» або «ззовні», гарантуючи глуздом і актуальність себе, і «актуальність світу у формі його доступності» (Луман). Перпендикулярна лінія такого уявлюваного «хреста реальності» (Розеншток-Хюсси, 1994: 55–57) маркується в цьому випадку гендерними асоціаціями, не продукуючи, однак, традиційну опозицію. Скоріше, апеляція до «чоловічої ідентичності» відрізняється від «постгендерної».³⁰

³⁰ Прочитання координат смыслових реальностей передбачає початкове схрещування перспектив «простору» і «часу». У смысловій сегментації суспільства, представленій вище (рисунок 2), це осі «суспільне – приватне» і «сучасність – традиційність». Але кожного разу, тобто залежно від предметної інтенціональності, що створює ці смыслові реальності, ми маємо справу зі своєрідним поєднанням сингулярних і універсальних відсилань, що формують загальні та окремі культурні коди. Наприклад, сегментація культурних практик населення відсилає до культурних кодів віку, що транслуються опозиціями «сім'я – референтна група» і «можливості – бажання» (за даними моніторингу «Українське суспільство», 2009). Сегментація уявлень про сенс життя в контексті релігійної свідомості виявляє культурні коди опозицій «індивід – абсолют» і «беззахисність, свобода – заступництво, зумовленість» (за даними ISSP, 2008). Прочитання смыслових координат текстової реальності маркує її горизонти від «простої» до «рафінованої», розміщуючи між «фактами» та «інтерпретаціями», якщо мова йде про телепродукцію (сегментація преференцій телеглядачів, моніторинг «Українське суспільство», 2007). У разі вікових переваг літературних жанрів простір смислів диференціюють коди «уявне – реальне» й «іронічне – серйозне» (сегментація преференцій читачів, моніторинг «Українське суспільство», 2009). Зрозуміло, немає необхідності наполювати на якихось безапеляційних узагальненнях в інтерпретації смыслових відмінностей, але скоріше розглядати їх доречними, а подібну аналітичну практику – одним із способів розуміти смыслову реальність.

Найбільш близька до стійко центруючих домінант візуальна репрезентація юнаків-гуманітаріїв, де також присутні екологічні мотиви («паруючий вулкан», «вітряки»), образи фізичної досконалості («Кличко», «прекрасна жінка»), не вилучено і світ популярності, проте головним чином у погляді збоку (виступ поп-зірок), і ситуації задоволення («солодощі»). Таку позицію можуть займати **«мудрі споживачі»**, орієнтовані на «світ навколо», який треба освоювати, приймаючи його пропозиції.

«Я хотел бы жить, чувствуя, что я раскрываю возможности, во мне заложенные», «...вот ты видишь какой-то скучный предмет, но эгоистически сделать так, чтобы перехитрить этот предмет..., чтобы тебе от него максимально досталось» (ФГ-3, ч., гум.).

Дівчата-гуманітарії також всього цього не уникають. Але на відміну від юнаків у своїх взаєминах із світом вони виразно постулюють сенс «самовіддачі», **«знання та інтересу»**. Це єдина група, кого візуально приваблює сучасне місто і хто відшукав у глянцевого журналі картинку з книгами. *Індустріальний світ* модерну їм не чужий і його заклики сприйняті. Тут є простір для устремлень до професійної майстерності, багато місця для художньої творчості, і *світ натхнення* (рублівська «Трійця», «дитячий конкурс») радує і обіцяє гармонію, доступну в навколишньому середовищі («чашка кави»).

«Получил диплом и нужно его отработать. Не просто отнести куда-нибудь, положить на полочку или где-нибудь повесить и пусть себе висит, нет, надо его уже отстаивать», «Во-первых, что кофеек – это стиль жизни, для меня практически, а с другой стороны – это вот та же гармония и идеальное, о котором мы говорили», (ФГ-4, ж., гум.).

Студенти технічних спеціальностей вкладають в образ «сенсу життя», мабуть, більше амбіцій (рисунк.3). «Нас чекають великі справи!» – вигукують і дівчата, і хлопці. Перші візуально підсилюють позицію «ми у світі», не те щоб протилежну намірам «мудрих споживачів»,

але вочевидь зміщують акценти на «самоствердження», переконуючи себе і світ у своїй чудовій присутності («Ти прекрасна»). Гламурних жіночих образів їх ідентифікації не знайти у дівчат-гуманітаріїв у сегменті «знання та інтересу», де більший сенс приписується іміджу жінки у вільному простому одязі, без натяку на вишуканість жіночої ідентичності. У жіночому «самоствердженні» є і чоловічий захват, і рішення життєвих головоломок («кубик Рубіка»), і заслужена гармонія («чашка кави»).

«Ми відсотків на 70 раціоналісти»; «... відчуття свободи, власної повноцінності і краси» «Важно получить признание. Повышает самооценку» (ФГ-2, ж., тех.).

Юнаки з технічною освітою ще чіткіше маніфестують пафос чоловічої ідентичності. Ключовий образ патріархального світу, одностайно обраний усіма іншими, («молода сім'я: мати, батько, дитина») рішуче замінюється ними фотографією «батька з сином». Словом, це простір «справжніх чоловіків», які зробили ставку на *громадянський світ і світ популярності*: політиків, бізнесменів, спортсменів, зірок. Тут треба бути сильним, рішучим, доводити свою спроможність і отримувати визнання, але віддаючи все ж данину історії, традиції, авторитету («храм», «революція», популярні персони).

«Это люди, которые уже добились успеха и что-то уже имеют за своими плечами», «я думаю, ми тут всі присутні, майже всі, хотіли б бути при владі», «це вже, коли такі як ми прийдемо до влади, то може щось зміниться» (ФГ-1, м., тех.).

На візуальну презентацію уявлень про «сенс життя» цілком проектується матриця смислових порядків, запропонована в даному дослідженні (Розділ 1.2). Але форматується вона з дещо іншою акцентуацією, ніж, скажімо, в разі вербальних висловлювань студентів під час дискусій. Особливо виразно, як і слід очікувати від фотографічної культурної форми, тут встановлюються еквівалентності між різними видимими, матеріальними об'єктами – природою, спорудами, зовнішнім виглядом

людей і предметів, – і значимостями, «тонкою плівкою на поверхні речей» (Дельоз). Вони, ці значимості, можуть бути суто індивідуальними або загальноприйнятими завдяки підтримці масово споживаного глянцю, який зобов'язаний ілюструвати світ, привертаючи увагу аудиторії. У візуальному втіленні сенсу життя менше рефлексій з приводу громадянських пріоритетів, політики, критикованої в дискусіях, хоча ті, для кого ці області значущі особисто, недвозначно це показали. Менше тут артикуляцій і професійної кар'єри, про що емоційно міркували в усіх групах. Але цілком достатньо образів гендерної ідентичності, привабливої й позначеної престижем уяви себе в навколишньому світі, чого, навпаки, ледь торкалися в розмові. Це ж стосується і різного роду «постматеріалістичних» іміджів. Відеокарта смислів студентів вочевидь не обтяжена ретроспективою, не властиві їй і футуристичні інтенції. Скоріше це «сьогодні і завтра», час доречності проекцій своєї дії.

Смысловая сегментованості соціуму багат шарова й полівекторна, що фіксується як у статистично значущих показниках, так і в уточнюючих їхній зміст результатах якісного дослідження. Універсальні та лібералізовані смисли людського існування в різнорідних комбінаціях одухотворюють окремі соціокультурні сегменти, актуалізують різні світи їхньої присутності, куди варто усвідомлено направляти свої зусилля. І це вагомий привід для соціологічного пізнання смыслової реальності людей і суспільства, в якому вони живуть.

3.2. ДІМ: РЕАЛІЇ І ПРОЕКЦІЇ

Більша частина людського життя проходить у домі. В постіндустріальних суспільствах зі скороченням часу зайнятості з'являються додаткові можливості перебувати вдома, що разом із розвитком новітніх технологій, вивільненням часу від хатньої праці призводить до «одомашнення» дозвілля, відпочинку і споживання. Інша тенденція – перетворення власного житла на домашній «офіс», що теж збільшує час перебування в ньому. У менш економічно розвинених країнах для значної частини населення відпочинок, дозвілля вдома стає чи не єдиною альтернативою в умовах нестачі коштів на інші способи проведення вільного часу.

Дім є матеріальним об'єктом, фізичним простором розгортання людської життєдіяльності, вмістилищем безлічі речей, як необхідних функціонально, так і обдарованих людськими значеннями, сенсами, пам'яттю. Разом із цим дім можна розглядати як домогосподарство, «моральну економіку». Він є місцем проживання родини чи окремого індивіда, а отже, зотканий з мережі міжлюдських відносин – з рідними, близькими людьми, а також приятелями, колегами, сусідами. Осмислення цих зв'язків, встановлення (або ні) відносин близькості і довіри теж відбувається у межах дому, в його просторово-часовому вимірі. Дім зберігає секрети, охороняє приватність і одночасно є показником соціального статусу, презентацією культурних смаків і преференцій. Це найдавніша форма людського існування, і наявність архетипу Дому в будь-якій культурі є незаперечною. Можна сказати, що дім є локусом емоційних, соціальних, культурних смислів.

Універсальна культурна значущість дому і, одночасно, відмінності його сприйняття у різних суспільствах і соціокультурних групах, трансформації образу дому в сучас-

ному суоціумі не можуть не підвищувати інтерес дослідників до його вивчення. Започаткування видання спеціалізованого журналу «Home Cultures», проведення конференцій та випуски численних наукових монографій і збіроч є інституційними свідченнями актуальності цієї теми. Проблематику дому вивчають у рамках таких дисциплін, як філософія, історія, соціальна психологія, культурна антропологія, культурна географія, соціолінгвістика тощо; на сьогодні вже є усвідомлення необхідності міждисциплінарних досліджень. Проблематика *дім – людина* в різних її вимірах час від часу опинялася в центрі уваги відомих філософів, що цікавилися повсякденним існуванням людини в світі (Баушляр, 2002; Бодрийяр, 2001; Гайдеггер, 1998; Еліаде, 2002). Цікаві методологічні зауваження щодо аксіологічної/символічної значущості дому знаходимо в працях сучасних російських і українських дослідників, представників філософської антропології, істориків, етнографів, культурологів, лінгвістів, соціологів (Blunt, Dowling, 2006; Bardhi, Askergaard, 2009; Бредникова, Ткач, 2010; Марчук, 2007; Мінаєва, 2007; Утехин, 2001; Шпаковская, 2009).

Спробуємо продовжити розгляд, які саме соціокультурні смисли в сучасному українському суспільстві пов'язані із поняттям «Дім» (див. Ruczka, Skokowa, 2008); наскільки саме з домівкою, рідними стінами (особливо в умовах великих міст, частих переїздів, житлової невлаштованості) асоціюється відчуття безпеки, захищеності, патріотизму, родинних зв'язків, образу власного «Я»; яким чином формуються або ні подібні відчуття, емоції, ідентифікації.

Можливими векторами, що задають соціологічний розгляд цієї проблематики, є напрацювання у рамках так званих «культурного», «матеріального» та «прагматичного» поворотів, які, зокрема, підкреслюють автономність культури та важливість вивчення смислів, що утворюються на перехрещенні культурного, соціального та особистісного, актуалізують необхідність осмислення

новими засобами зв'язки «людина/об'єкт», «людське/нелюдське», нерозривну вписаність людського існування в матеріальне середовище речей, артефактів, техносистем тощо.

Як емпіричну базу використано результати соціологічного моніторингу та омнібусів Інституту соціології НАН України, дані Європейського соціального дослідження, а також результати якісних досліджень 2011 р.: фокус-групи, проведені відділом соціології культури і масової комунікації Інституту соціології, колекція студентських есе на теми «Дім: мої уявлення, образи, асоціації», «Ідеальний дім: мої уявлення».

Серед різноманітних підходів до трактування *відносин* між суб'єктом і об'єктом, індивідом як користувачем і предметом, товаром, річчю зупинимося на наступних узагальненнях (Gronow, 2004). По-перше, цінність об'єкта виникає з його функціонального призначення, здатності задовольняти потреби індивіда/користувача. По-друге, цінність базується на індивідуальній суб'єктивній оцінці об'єкта стосовно його корисності, здатності приносити задоволення, втіху тощо. Третя, культуралістська перспектива – розуміння цінності об'єкта в ракурсі культурних значень, приписуваних йому і розділюваних спільнотою. Останнє визначається місцем об'єкта у загальній культурній системі класифікацій і кодифікацій. Скористаємося цими можливостями для прояснення відносин «людина – дім», виявлення смислів, що виникають у цих різноманітних контекстах.

ДІМ У ТРАДИЦІЙНІЙ КУЛЬТУРІ: КОДИ І СЕНСИ

Історичні, етнографічні розвідки показують, що у традиційній культурі поняття «дім», «хата» для українців, як і представників багатьох інших народів, є багатозначними, наповненими символічним змістом. Дім як загальнозначущий архетип здавна функціонує у людській свідомості і становить базисний елемент етнічної кар-

тини світу. Як зазначає М.Еліаде, у традиційному суспільстві дім – це не просто об'єкт, «місце, облаштоване для житла», це – світ, який людина будує для себе, імітуючи божественне творіння, космогонію. Кожна побудова чи урочисте відкриття нового дому певною мірою є рівнозначними новому началу, новому життю. Навіть у сучасних суспільствах, де спостерігається високий ступінь десакралізації, все ще зберігаються на новосіллях спогади про ту переповнюючу всіх радість, яка у стародавні часи знаменувала початок нового життя (*Еліаде*, 2002: 50–51).

Сприйняття навколишнього простору як сакрального структурувало людську свідомість, робило навколишній світ доступнішим для розуміння. Побоюючись як ворогів, так і злих духів, люди намагалися всіляко захистити своє житло, укріпити його. Цій меті слугувало й «охрамування» житла (слово «храм» стоїть в одному ряду зі «схрон», «хоронити», «хороми»), заповнення його магичними знаками, речами, оберегами, спеціальне оздоблення дверей, вікон, комину тощо. Завдяки цьому вся хата перетворювалася в магіко-практичний оберіг, ставала схованкою добробуту, духовного затишку, безпеки родини. Житло оберігало людину від різноманітних і непередбачуваних загроз зовнішнього світу, утворювало свій, «внутрішній», приватний світ, дотичний масштабам людини, наповнений рисами безпеки, визначеності, зрозумілості, упорядкованості.

Еквіваленти слов'янського слова «дім» означають широке коло понять: кров, родину, житло, будівлю, певне визначене місце, а також явища, пов'язані з культурною організацією життя: господарство, побут родини чи народу, спадщину, ієрархію, порядок. Поняття дому пов'язувалося також зі своїм народом, країною, правом, мораллю, пам'яттю, вірністю традиціям (*Шукин*, 1996: 135). Усталеним є вираз «рідний дім» у значенні «рідний край», «вітчизна», «батьківщина». Ці семантичні виміри характерні і для мов інших слов'янських народів, на-

приклад російського, польського, сербського (*Выжкевич, 1997*).

Зміст українських прислів'їв і приказок (<http://aphogism.org.ua>) показує основні сенси, смислові виміри, протиставлення, пов'язані зі своєю хатою, домівкою, в етнічній картині світу.

➤ *Загальне протиставлення «свого/чужого»*: своє є кращим, тому що своє («У гостях добре, а дома ліпше», «Бодай не ходити в чужу хату!», «Ліпше дома, ніж на празнику», «Своя стріха – своя втіха», «Своя ліпянка ліпша чужої світлиці»).

➤ *Захищеність в своїй оселі* («У своїй хаті й кути помагають», «Дома і стіни помагають»).

➤ *Закритість від чужих* («Хата як покрішка: що говориться, то в хаті повинно пропасти») і відокремленість (знамените «Моя хата скраю – нічого не знаю»).

➤ *Можливість вільних дій у своїй хаті, незалежність*, очікування теплої прийому після повернення іззовні («Своя хата й своя воля», «Не пізно до свого дому і опівночі», «Свій дім не ворог: коли прийдеши, то прийме», «Своя хата – своя правда», «Кожний когут смілий на своїм смітті», «У своїй хаті кожний пан», «Де хата, там і паніматка»).

➤ І навпаки, *острах* (який відчувається у порівняннях) *залежності в чужому домі від чужої ласки, волі інших людей* («Бодай умирати, і у свій горщик зазирати», «Бодай ніхто не дочекав у чужім кутку сидіти», «Чужа хата гірше ката», «Хата чужая, як свекруха лихая», «Хоч у рідного тата – але не моя хата», «На чийому возі їдеш, того й волю чиниш», «Чужа хата – велика досада», «У чужій хаті і тріска б'є», «Чия хата, того і правда»).

➤ *Маркування розподілу сфер жіночого і чоловічого впливу, опікування господарством* («Без господаря двір плаче, без хазяйки – хата», «Де багато господиць, там хата неметена», «Якщо жінка завзята, то й добра повна хата», «Без господаря хата – пустка», «Дівка заплетена, а хата не метена», «Красна хата кутами, а дівка пирогами»).

- *Родинні зв'язки, любов до батьків, дітей* («Дорога та хата, де родила мати», «Як син вродиться, то і хата радується»).
- *Гостинність* («Чим хата багата, тим і гостям рада», «Що хата має, тим і пригощає»).
- *Естетична функція домівки* («Хата як квітка», «Хата як лялечка», «Хата як дзеркало», «У хаті як у віночку»).
- *Гумористичне ставлення до бідності* («Наша хата з холодом не спориться: як надворі тепло, то й у нас тепло, а як холодно, то й у нас так», «Така хата тепла, що потієш, дрижачи»).

Навіть кількість різноманітних визначень хати, домівки у традиційній мові та пов'язаних із нею смислів говорить про її центральну, вісьову роль в етнічній картині світу українців. Тому не дивно, що образ дому є однією із найбільш інтегруючих сил для думок, спогадів і мрій. У цьому зв'язку можна сказати, що ціннісно-смысловий універсум традиційної етнічної свідомості пов'язаний саме із символічним сприйняттям рідної хати, домівки, господи як безпеки, захищеності, підтримки рідних, вільної дії, сім'ї, матері, вітчизни.

ФУНКЦІОНАЛЬНИЙ РЕЖИМ ДІЇ У ПРОСТОРІ ДОМУ

Індивід у цьому режимі дії сприймає дім як житло, оселю, будівлю – фізичний об'єкт зі своїми характеристиками. Інструментальне трактування дому в цьому випадку обумовлює оцінки його з точки зору можливості проживання, вартості, оплати за проживання, розміру площі, кількості кімнат, планування, наявності комунікацій, оснащення різноманітними побутовими приладами, що вивільняють час від справ у домашньому господарстві, полегшують доступ до інформації, споживання культурних продуктів тощо. Інструментальний/плановий режим дії передбачає взаємодовнювальне поєднання інтенціональної агентності суб'єкта та функціональної агентності об'єкта (Тевено, 2006).

Вичерпання можливостей житла задовольнити потреби мешканців (наприклад, у зв'язку з розширенням родини чи підвищенням рівня запитів) вимагає його заміни на більш просторне/комфортне житло. Цей динамізм життєвої траєкторії, потребу *нового* житлового простору для розвитку використовує реклама у своїх слоганах, наприклад: «Надоели? В Акварели!» («Акварели» – назва житлового комплексу, зображено представників старшого покоління, від «опіки» яких мають вивільнитись представники молодшого покоління). У цьому випадку сімейні цінності, цінності дому як великої родини і близькості поколінь трактуються з іронією, важливішим уявляється свобода і незалежність дій молодшої генерації, і таку можливість створює наявність власного, окремого житла.

Функціональність реального: оцінки житлової ситуації. На сьогодні, за даними моніторингу Інституту соціології НАН України, в окремій квартирі живуть 47% опитуваних, у будинку (частині будинку) – 49%, тобто 96% респондентів мають окреме житло (2010 р.). Більшість сільських мешканців проживають у приватних будинках (90%), у містах ця частка житла зменшується до 27%. Серед мешканців багатоквартирних будинків живуть в 1-кімнатних квартирах 14% опитуваних, в 2-кімнатних – 48%, 3-кімнатних – 35%, решта – 3% – мають 4 кімнати і більше. Вища кількість кімнат на сім'ю (без кухні і допоміжних приміщень) у мешканців індивідуальних будинків: 1–2 кімнати в домі серед них мають 24%, 3 кімнати – 39%, 37% – 4 кімнати і більше (таблиця 1).

Середня кількість кімнат на одну родину, за даними Європейського соціального дослідження, в Україні становить 3,2. Цей показник близький до таких країн, як Словаччина (3,5), Словенія (3,4), Чехія і Греція (3,3), Польща (3,1), Естонія (2,9), Угорщина (2,6). У більшості розвинених європейських країн ця цифра вища: Ірландія – 5,6; Бельгія – 5,1; Норвегія, Швейцарія – 4,8 і т.п. (Головаха, Горбачик, Паніна, 2006: 76).

Таблиця 1

Кількість кімнат в оселі залежно
від типу приміщення, 2010, %

Тип приміщення	Кількість кімнат в оселі			
	1 кімната	2 кімнати	3 кімнати	4 кімнати і більше
Індивідуальний будинок	2,9	21,1	39,2	36,5
Окрема квартира	14,1	48,0	34,9	3,0
За вибіркою	9,6	33,6	34,6	17,7

Отже, часто в одній квартирі/будинку можуть вимушено проживати представники декількох поколінь, і для певної частини населення проблемою стає сама наявність окремого житла. Злам системи державного регулювання безоплатного надання житлової площі тим громадянам, які цього потребують, завищені ціни на ринку житла, збідніння населення і неможливість отримати іпотеку – все це часто заводить вирішення житлової проблеми в глухий кут (див. дет.: Бессонова, 2011).

За даними моніторингу 2010 року, не вистачає хорошого житла 35% опитуваних, серед вікової групи 18–30 років ця частка становить 49%. У 2010 р. 780 тис. сімей, або 68,5% від загальної кількості черговиків, чекали поліпшення своїх житлових умов 10 років і більше, у 1990 р. відповідно 285 тис. сімей, або 11% (Державна служба статистики, 2011).

Важливою є наявність житла в такому місті, де існує можливість знайти місце праці. Серед опитуваних 2010 р. 18% хотіли б змінити місце проживання, виїхати зі свого населеного пункту, серед молоді таких – 34%. Серед тих молодих людей, які хотіли б виїхати, як причину називають бажання знайти місце роботи 39%; на другому місці – просто бажання змінити місце проживання (19%), на третьому екологічні умови (18%). Причини емоційного плану обрала значно менша частка респондентів:

«бути ближче до родичів» (5%), «повернутися на батьківщину» (3%).

Як і в розвинених країнах, заможні верстви починають цінувати життя за містом, в екологічно чистому середовищі, будуючи котеджі, які не поступаються рівнем комфортності і оснащення міським квартирам високої ринкової вартості. Проте більшість індивідуальних будинків знаходиться в селах, селищах, невеликих містах з низьким рівнем або відсутністю відповідної інфраструктури – транспортного сполучення, газифікації, телефонізації тощо. За даними моніторингу 2010 р. лише 83% домогосподарств країни мають холодну воду в оселі, 67% – каналізацію (туалет), 53% – центральне опалення помешкання, 54% – гарячу воду. Особливо напруженою ця ситуація є в сільській місцевості, де більша частина населення проживає у приватних будинках без водопроводу і централізованого опалення. Оцінка таких умов проживання за останнє десятиліття фактично не покращилася. В середньому 5–9% опитуваних за 2006–2010 роки зазначали, що в опалювальний сезон в оселі дуже холодно, постійно мерзнуть, 15–16% – постійно протікають стіни або дах, 12–15% – часто бувають перебої з електроенергією.

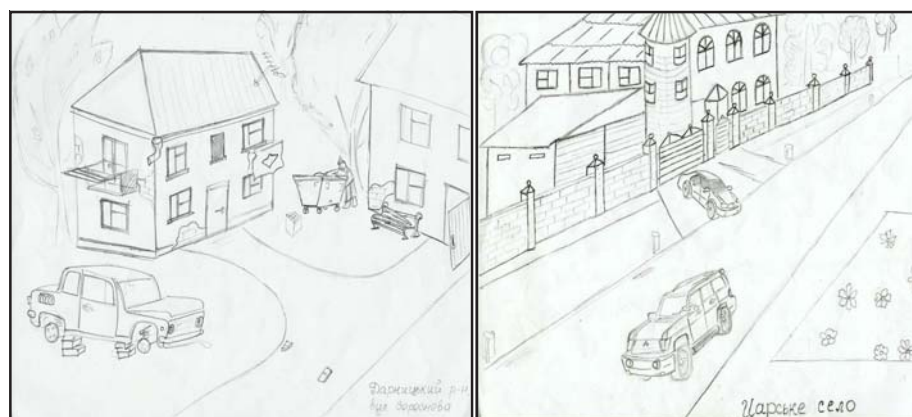
Відображення цієї ситуації соціальної нерівності в сфері житла в свідомості молодого покоління можна бачити на рисунках, намальованих студенткою київського ВНЗ у рамках вивчення теми «Соціальні диференціації в просторі міста» (див. рисунок 1).

Звісно, на комфортність, оснащеність житла впливає матеріальний статус родини. Так, в індивідуальних будинках наявність водопроводу, каналізації, опалення, гарячої води збільшується із підвищенням самооцінки матеріального рівня опитуваних (таблиця 2).

Дім як будівля, фізичний об'єкт потребує постійної турботи, підтримання чистоти, порядку, періодичного ремонту тощо. Україна стоїть на останньому місці за самооцінкою обладнання оселі для домашньої роботи. На пи-

Рисунок 1

Соціальні диференціації в просторі міста



Таблиця 2

Оснащеність індивідуального будинку залежно від матеріального статусу сім'ї, 2010, %

Індивідуальний будинок	Самооцінка матеріального рівня						
	Загалом в індивідуальних будинках	0-1 бал (найнижчий)	2 бали	3 бали	4 бали	5 балів	6-9 балів (найвищий)
Холодна вода	64,6	39,8	50,4	64,7	81,3	71,0	67,6
Каналізація (туалет)	36,0	15,7	24,8	37,0	41,9	43,2	45,9
Центральне опалення	24,6	12,0	17,4	21,4	31,6	31,0	32,4
Гаряча вода	34,9	10,8	24,0	32,8	47,1	41,9	45,9
Телефон	45,3	25,3	43,8	42,4	51,6	46,5	63,5

тання «Як би Ви оцінили, наскільки добре обладнано для домашньої роботи Ваш власний дім? (0 – у домі немає водопроводу, 10 – у домі є посудомийна машина)» середній показник в нашій країні за оцінками опитуваних ста-

новить 4,3 (в Естонії – 6,2; Польщі – 6,4). Найвищі показники в таких країнах, як Ісландія, Люксембург, Норвегія (9–9,2). Мешканці України витрачають найбільшу кількість часу на домашню роботу. У звичайний будній день усі члени родини сумарно витрачають на хатню роботу біля 6,8 годин. В інших країнах цей показник менший: від найнижчих у Данії, Франції, Швеції, Фінляндії, Норвегії (2,6–3,1 години) до найвищих – Польща (4,8), Словаччина (5,0), Словенія, Ірландія (5,2), Ісландія (5,4). (Головаха, Горбачик, Паніна, 2006: 82).

Функціональність ідеального дому. На сьогодні будівельні фірми пропонують широкий вибір житла як у місті, так і в приміській зоні. Ці пропозиції рекламуються, зокрема, як сучасне, комфортне, високотехнологічне житло. Як приклади, можна навести такі характеристики новобудов столиці: *«Вентилюруемые фасады, полная звуко- и шумоизоляция, панорамные окна с зеркальным напылением, система пожарной безопасности – составляющие комфорта вашего дома».* *«Лучшие строительные материалы в соединении с современными технологиями и работой компетентных специалистов позволили достичь безупречного качества в мельчайших деталях проекта. В результате сегодня мы предлагаем жителям столицы новый уровень комфорта и безопасности»* (з реклами київських новобудов 2011 р.).

Широка популярність голлівудської кінопродукції, телесеріалів, книг, де зображується західний стиль життя, проживання героїв у комфортабельних котеджах, таунхаусах, пентхаусах, лофтах тощо, теж транслює смислові конструкції «ідеалу», що мали б впливати на зміни у формуванні образу ідеального (за своєю функціональністю) житла, передусім у представників молодого покоління. Більшість есе студентів-гумантаріїв столичного ВНЗ на тему «Мої уявлення про ідеальний дім» починаються з опису двоповерхового будинку у приміській зоні з просторими кімнатами. Студенти підкреслюють необхідність достатнього простору в домі, наявності прибудин-

кової території, забезпечення комфортності проживання і відпочинку для мешканців дому і можливих гостей.

Характерний опис функціональності дому: *«Особисто я вважаю, що ідеальний дім має бути перш за все практичним. Тобто він повинен бути придатним для життя людей. На другому місці, звичайно, стоїть площа цього будинку. Вона має бути ні великою, ні малою, тобто всім повинно вистачати місця, і ще має бути трохи вільного простору. Мають бути всі умови для проживання, тобто вода, газ, опалення і т.д. і т.п. Головне, що цей будинок має бути приватною власністю і він не повинен бути квартирою у багатоповерхівці. Не менш важливу роль грає інтер'єр та зовнішній вигляд будинку. Він має підпорядковуватися якомусь одному стилю. Важливим є те, що цей дім має знаходитися у тихому місці, далі від міста та великого скупчення людей. Всередині будинку усе повинно бути раціонально розставлено у певному порядку. Не повинно бути нічого лишнього, так як це лише псує порядок. Останнім штрихом має бути комфорт та затишок. Це одна з головних ознак цього будинку. Взагалі, за типологією, цей дім підлягає під будинок у американському стилі, я вважаю, що це є моделлю ідеального будинку» (І., ч., 20 р.).*

«В моєму уявленні ідеальний дім – це обов'язково окремих приватний будинок з достатньою прибудинковою територією, дім має бути великим і просторим. В ньому повинно вистачати місця для великої кількості гостей. Ідеальний дім має бути оснащеним всіма сучасними комунікаціями. Бажано, щоб система опалення, водопостачання і енергопостачання були автономними. Дім обов'язково повинен розташовуватися в екологічно безпечному місці. В домі повинна бути встановлена надійна охоронна система. Дім має бути достатньо міцним, щоб витримати природні катаклізми, дизайн мого дому має бути узгоджений зі мною» (Р., ч., 20 р.).

Атрибутивні ознаки розміщення і зовнішнього вигляду ідеального дому в уявленнях студентів є такими: *двоповерховий/одноповерховий; квартира у домі зі старою архітектурою; просторий; великий/ні великий, ні малий; величезний; окремих; приватний; оснащений комунікаціями; автономний; надійно захищений; міцний; практичний*. Будівлі та елементи прибудинкової території: *басейн, баня, сауна, гараж (на 2 машини), дитячий майданчик, альтанка, ганок, тераса, оранжерея, будка для собаки*. Оформлення подвір'я: *газон, кущі, квіти, фруктовий садок, мангал, диван-гойдалка, невеликий власний город з зеленню, огорожа/висока огорожа, зроблена з цегли*. Зовнішнє оточення: *тихе місце, вид на річку/озеро/просторе поле, багато землі*.

Реклама активно використовує образ дому для просування своєї продукції. Так, кухонні плити, наприклад, рекламуються за допомогою такого короткого слогана «Тека. Створи свій дім», який супроводжує зображення стильного, дзеркально чистого приміщення із смачною стравою на столі поряд з електричною плитою оригінальної форми. В описах студентів внутрішнє планування дому відповідає взірцям комфортного проживання (наведено окремі висловлювання з описів):

«величезна кухня, яка плавно переходить у їдальню для прийому та пригощання гостей; великі кімнати з високими стелями; обов'язково з великою кухнею, адже я люблю готувати; перший поверх у стилі хай-тек із великою кухнею, залом та гардеробними. На другому – спальні та робочий кабінет; на першому поверсі знаходяться кухня, ванна кімната, гостьова кімната, зал. На другому – спальні (3 чи 4) і ванна кімната. Також повинна бути тераса, де можна буде посидіти на свіжому повітрі; на другому поверсі обов'язково буде великий балкон, де стоятиме стіл та диван; балкон має бути добре освітлюваним та не малим; великий балкон, а дах зроблений зі скла».

У матеріальному, фізичному образі дому домінують такі характеристики, як просторі, світлі, охайні кімнати, котрі гарно мебльовані, технічно оснащені, прикрашені квітами, різними дрібничками (залежно від стилю). Одночасно наголошується на необхідності затишку, спокою, бажанні милуватися гарними видами з тераси/балкона, сидіти у теплі біля каміна. В одних описах студентів перераховано стандартний «повний набір»: будинок «під ключ», прибудинкова територія, гараж, баня тощо без особливих подробиць, тоді як в інших наводяться певні деталі щодо стилю, переваг у побутовій техніці, які свідчать про вияв індивідуальних смаків, преференцій. Індивідуальність вибору відчувається, наприклад, у стилі облаштування кімнат (згадуються хай-тек, «міщанський» стиль 1920–30-х років, «екологічний» стиль), у любові чи неприязні до великої кількості квітів у кімнатах, у необхідності облаштування місця для тварин – домашніх улюбленців тощо.

Мабуть, подібні візуальні образи досить живо виникають у пам'яті як наслідок перегляду реклами, фільмів, журналів, іншої продукції мас-медіа. На телебаченні існують спеціальні передачі («Квартирне питання», «Школа ремонту» тощо), присвячені перетворенню «звичайної» квартири чи будинку на взірець сучасного дизайну, стилю, функціональності і комфортності. За даними опитування 2007 р. частка глядачів, які люблять дивитися такі передачі, становить 21%; серед опитованих із загальною або неповною середньою освітою таких 14%, із середньою спеціальною або вищою – 24%. Подібне питання ставили й студентам КНУКіМ в опитуванні 2010 р.; серед них прихильників таких передач 16%, серед дівчат – 18%, серед хлопців – 10%.

Дім у соціології трактують, зокрема, як простір виявлення індивідуальних естетичних диспозицій, котрі втілюються у виборі його дизайну, предметів інтер'єру, їх розміщення у просторі тощо. У своїй праці «Відмінності» Бурдье розглядає дім як елемент загальної системи

смаку. Він показує, що різні уявлення стосовно характеристик домашнього простору та самі практики його прикрашання, вибору предметів інтер'єру (різні місця придбання меблів, наприклад) гомологічні виборам в інших полях культурного споживання та обумовлені ієрархією простору соціальних позицій. Зокрема, робітники передусім цінують в облаштуванні дому комфорт, практичність, легкість утримання, чистоту; ремісники/дрібні торговці – затишок, комфорт, легкість утримання, чистоту; вчителі, технічні робітники – комфорт, гармонію, затишок, практичність, тепло; промисловці, бізнесмени – комфорт, затишок, гармонію, «культурні посередники» – гармонію, затишок, комфорт, тепло, продуманість, фантазійність; професори – комфорт, гармонію, затишок (Bourdieu, 2005: 309). Бурдьє вважає, що на вищих щаблях соціальної стратифікації естетичні категорії (стилізація, продуманість, фантазійність тощо) з'являються частіше, тоді як серед нижчих верств частіше зустрічаються функціональні пріоритети в організації внутрішнього простору (чистота, порядок, легкість утримання).

Подальші дослідження показали, що стильність, естетичність не завжди виходять на перший план навіть у представників вищого середнього класу, як цього слід було б очікувати відповідно до концепції гомології смаків. Наратори (мешканці престижного австралійського передмістя) під час глибоких інтерв'ю часто робили наголос на своїх намаганнях зробити свій дім передусім зручним, затишним, гостинним (Woodward, 2007). Мабуть, одним із пояснень такої ситуації може слугувати відомий принцип неактуальності вже досягнутого, задоволеної потреби: достатньо комфортне і оформлене житло осмислюється в термінах гостинності, соціабельності, які є більш прийнятними й позитивними як з точки зору соціокультурних норм взагалі, так і в ситуації інтерв'ю вічна-віч.

В описах студентів подеколи зустрічаються уявлення, типові для творчої людини (дім-майстерня):

«Сразу представляется небольшое помещение, в котором есть главное – книжный шкаф, забитый уже имеющимися книгами с постоянной проблематикой, куда же поставит новые. Небольшой стол, небольшая кровать. Доступ к плите. Но наверно плита должна стоять не в комнате ... но чтобы все по сути ... чтобы без скатертей, без вазочек ... нет, ну можно с вазочками ... чувствуешь, как мастер в мастерской. Тут есть станок какой-нибудь, тут есть старый гончарный круг» (ФГ-3, ч., гум.).

Цікавою є присутність екологічних мотивів, проекцій «екологічного світу»: розташування дому в безпечному місці, використання енергії сонячних батарей, меблів із натуральних матеріалів, небажання користуватися потенційно небезпечними приладами (мікрохвильовка) чи такими, що поглинають час (телевізор).

Телевізор, власне, застається найголовнішим предметом домашнього побуту, без якого не можуть обійтися в повсякденному житті представники всіх вікових груп за даними репрезентативних опитувань (таблиця 3), але певна тенденція зниження інтересу до нього серед молоді простежується. Його місце впевнено займають мобільний телефон, комп'ютер та інтернет, а також різноманітні інші новітні прилади/гаджети для читання, доступу в інтернет, комунікації, прослуховування музики. Власників і активних користувачів подібного «оснащення» повсякденного життя найбільше серед молоді.

Однією з функцій подібних приладів може бути конструювання своєрідного «мобільного дому»/«портативного дому», коли в будь-якому місці (в готелі, в поїзді, в автомобілі, в громадському транспорті тощо) можна розмовляти з рідними і друзями, підтримувати зв'язок у соціальних мережах, слухати улюблену музику, читати книгу, дивитися фільм, відтворюючи звичні для дому ритуали й одночасно відокремлюватися від навколишнього оточення, таким чином привласнюючи, одомашнюючи публічний простір.

Таблиця 3

Гендерні і вікові відмінності щодо вибору речей, без яких не можуть обійтися в сьогоdnішньому повсякденному житті, 2011, %

Речі	За вибіркою	Стать		Вікові групи		
		Жінки	Чоловіки	18-29	30-54	55+
Телевізор	74,6	74,8	74,3	70,5	74,6	78,0
Мобільний телефон	61,3	57,8	65,2	85,6	66,6	31,1
Пральна машина-автомат	32,6	40,2	23,9	35,3	36,9	24,6
Інтернет	26,0	21,9	30,7	52,2	22,4	6,2
Комп'ютер, ноутбук	25,7	22,5	29,3	51,8	22,6	5,0
Газети, журнали	23,5	24,7	22,1	15,5	22,3	33,1
Книги	22,9	24,7	20,9	18,7	21,9	27,6
Кухонні прилади (СВЧ, кавоварка, комбайн тощо)	22,8	28,6	16,3	21,9	28,2	17,0
Автомобіль	14,8	9,1	21,4	19,8	16,3	8,5
Парфуми, косметика, прикраси	14,0	21,7	5,2	21,2	15,6	4,4
Молитовник та інші речі, необхідні релігійній людині	10,5	13,3	7,3	6,8	10,0	14,4
Фотоапарат, відеокамера	10,2	9,2	11,3	18,0	10,8	2,6
Велосипед	8,4	5,9	11,3	5,8	10,2	7,0
Радіоточка, радіоприймач	7,9	7,7	8,2	4,7	5,9	14,1
Програвач DVD	6,2	5,0	7,5			
Речі, необхідні для хобі (рукоділля, колекціонування тощо)	6,0	6,6	5,4	4,7	7,6	4,7
Модний одяг відомих брендів, марок	5,8	6,7	4,6	9,7	5,2	2,1
Музичний центр	5,7	5,2	6,3	10,4	5,0	1,2
Електронна книга, смартфон, інші цифрові гаджети	4,5	3,8	5,4	6,8	4,6	1,8
Спорядження для занять спортом (у спортзалах, у басейні, на спортмайданчиках)	4,2	2,7	5,9	7,2	4,5	0,3
Плеєр MP3	3,8	2,5	5,2	10,4	1,5	1,2
Мотоцикл, моторолер	2,8	1,3	4,6	3,2	3,3	1,2
Посудомийна машина	2,6	3,1	2,0	2,2	3,2	2,3
Домашні спортивні тренажери	2,5	1,4	3,8	4,0	2,4	0,9
Човен, катер, яхта	1,4	0,5	2,5	1,1	1,3	1,8

Щодо переліку інших речей, без яких важко обійтись, то молоді люди дещо рідше вказують на важливість присутності в їхньому повсякденні друкованої продукції – газет, журналів, книг порівняно із старшими віковими групами. Характерним для молоді є й вищий інтерес до модного одягу, парфумів, косметики. Без пральної машини не можуть обійтись 33% опитуваних, без різноманітних кухонних приладів – 23%, як серед молодшої, так і середньої вікових груп. Посудомийна машина є доступним і звичним обладнанням менше ніж для 3% респондентів.

Взагалі для аналізу місця приладів, комунікативних технологій в побуті і повсякденному житті сучасної людини можна застосовувати *концепт доместикації*. Доместикація – поняття, яке викликає асоціації з «одомашненням», тобто прирученням певних речей, предметів, приладів, перетворення їх на «своїх», слухняних нашої волі. Британські вчені Д.Морлі, Р.Сільверстоун, Дж.Лалл та інші застосовували це поняття для аналізу функціонування медіа в домашньому просторі (Haddon, 2007). Спочатку цей концепт вони розробляли щодо телеперегляду, прослуховування радіо, потім – стосовно відеоігр, комп'ютера, інтернету. Зокрема, в дослідженнях приділялася увага впливу контексту проживання на інтерпретацію медіапрограм, а також ролі теле-, відеотехнологій (1980-і роки) та інформаційно-комунікативних технологій – ІКТ (з 1990-х років) у повсякденному житті людей. Було розроблено ряд понять для осмислення процесів доместикації, серед яких присвоєння (appropriation), об'єктивація (objectification), інкорпорація (incorporation), конверсія (conversion). Ці поняття описують, як різноманітні технічні прилади фізично і символічно розміщуються в домашньому просторі, як вони вбудовуються в рутинні повсякденні практики, а отже і в структури часу, яким чином їх демонструють іншим, класифікуючи тим самим і себе. Важливими є й аспекти відносин членів родини з приводу ІКТ, переговори, узгодження порядку

користування, можливі конфлікти. Цікавим також є аспект вибору чи відмови від користування тими чи іншими приладами, ступінь їх залученості у повсякденне життя. На сьогодні ці ідеї розвивають дослідники різних країн, поширюючи концепт доместикації на такі об'єкти, як автомобіль, інші місця знаходження людей (інтернет-клуби, курси), а також особливості поведінки людей в соціальних мережах інтернету.

В цілому, як бачимо, оцінки функціональних властивостей реального житла, наявності побутового оснащення й культурного інвентарю, а також значущості його місця в повсякденному житті, вписаності у побут респондентів за даними кількісних опитувань і уявлення студентів щодо ідеального дому та його функціональності, сформовані на основі рекламних взірців, досить далекі. Ця «відірваність від життя» усвідомлюється й молодими авторами описів, які часто обирають таку побудову речень: «дім МАЄ бути... (просторим, світлим тощо)», «в ідеальному домі МАЄ бути (багато кімнат, гарні меблі тощо)». Майже не зустрічаються стверджувальні речення на кшталт: «мій дім БУДЕ ... (просторим, комфортним тощо)». Певне дистанціювання, сумніви у досяжності мрії виражено у висловлюванні однієї зі студенток:

«Ідеальний дім кожен з нас може змодельовати сам, найголовніше ж залишається в майбутньому здійснити свої плани... Так, звичайно, я хочу величезний котедж, обладнаний за останнім словом техніки, але потрібно для цього працювати» (К., ж, 20 р.).

Власне, реальна наявність такого будинку, ідеальний образ якого описують студенти, свідчила б і про досягнення матеріального достатку, високого соціального статусу, ознакою якого й був би такий дім. У колажах студентів на тему «Ідеальний дім» присутнє зображення купюр як символ відсутності матеріальних проблем у домі; про важливість матеріального достатку багато говорять й студенти-учасники фокус-груп. Такими є більшість планів і мрій на перспективу:

«Зробити кар'єру, завести сім'ю, отримувати достойну зарплату, бути здоровим, щоб близькі були здорові»: «нормальная машина, нормальное жилье – квартира, дом, жена-дети, и чтобы были человеческие условия – такого плана» (ФГ-1, ч., тех.).

«Дома хочется большую библиотеку, дом на море, и каждый понимает, что на это нужны деньги. И поэтому все понимают, что деньги важны для всех» (ФГ-1, ч., гум.).

«Я хотів до цього всього додати, до цілей, звичайно, сім'я, гроші, кар'єра, здоров'я – це важливо. Як на мене, ще одна важлива така річ – впевненість в завтрашньому дні. Розумієте, мене дуже вражає той факт, що, наприклад, в Європі люди можуть за рік купити собі путівку в якусь відпустку, і вони точно знають, що вони пойдуть. Українці можуть собі це дозволити, навіть якщо в них є гроші? Вони не впевнені, що так буде». (ФГ-1, ч., гум.).

Режим планової/інтенціональної дії, який є, за соціальними нормами, відповідним для досягнення мрії – купівлі власного будинку, тобто дія за правилами: «гарно навчатися – знайти роботу – робити кар'єру – отримувати достойну оплату – купити будинок», як підказує соціальний досвід студентів, може не спрацювати в нестабільному, економічно поляризованому суспільстві з практично відсутніми державною житловою політикою і цивілізованими стандартами оплати праці.

Отже, можна вирізнити такі типові поняття-еквіваленти, що стосуються системи релевантності *функціонального дому*: добробут, статус, приватне житло, якісне/комфортне (оснащене)/стильне житло.

ДІМ У РЕЖИМІ БЛИЗЬКОСТІ

*«Мій дім – це дім, куди ти, приходячи,
відпочиваєш душою і тілом.
Це дім, куди ти поспішаєш повернутися.
Цей дім там, де тебе чекають твої рідні
та улюблені речі.
Це дім там, де дуже комфортно знаходи-
тися» (Н., ж., 26 р.).*

Спосіб координації в домашньому світі/світі Дому ґрунтується на локальності (спільний простір), ієрархічних зв'язках, що основані на авторитеті батьків, розподілі ролей чоловіка і жінки, на темпоральності, спільному переживанні часу – в його повсякденному порядку і порядку святкових подій. Ця домашня атмосфера об'єднує членів родини, утворює систему значень і смислів, яка є унікальною, бо ґрунтується на біографічних переживаннях, і є мало зрозумілою аутсайдеру, зовнішньому спостерігачеві. Як пише А.Шюц, «“почувати себе як дома” – це вираз вищого ступеня знайомства та близькості. Життя дома слідує звично організованому взірцю; у нього є свої певні цілі і засоби для їх досягнення, що добре себе зарекомендували, які складаються з множини традицій, звичок, інститутів, порядків діяльності різного роду тощо» (Шюц, 2003: 210).

Для аналізу *процесуального аспекту утворення смислів Дому* доцільно використати концепт нідерландської дослідниці Ірен Сьєра (Cierad, 2010) щодо життєвого циклу «перевинайдення дому» (home reinvention). Люди можуть декілька разів за життя змінювати місце проживання: йти з батьківського дому, починати жити власною сім'єю в окремому помешканні, переїзджати в іншу квартиру чи будинок, покращуючи житлові умови чи мігруючи до іншої місцевості, їхати з міста ближче до природи

на схилі літ тощо. У кожній цій новій ситуації переїзду і облаштування нового житла відбуваються конструювання і переконструювання того, що живе в нашій уяві під поняттям «мій дім».

Звернемося знову до уявлень стосовно дому студентів декількох столичних ВНЗ. Частина їх є місцевими, і вони продовжують жити під час навчання з батьками, значна частина приїхали з іншого міста і живуть у гуртожитку, певна частина можуть винаймати квартиру. Для тих, хто живе в гуртожитку/винаймає квартиру, новий досвід є можливістю порівняти старі і нові умови проживання, гостріше відчутти, що означають поняття «мій дім», «рідний дім». Сенси, як відомо, часто проявляють/виявляють себе в кризових ситуаціях. Такою незвичайною ситуацією для багатьох стають перші кроки в новому місті, зокрема поселення в гуртожиток:

«Перший раз, як я поселився в гуртожиток, для мене це було великим шоком. Я туди зайшов, самі сходи були вбиті. Заходиш в саме приміщення гуртожитку – там всі ці кабеля висять, проводка незрозуміла» (ФГ-1, ч., тех).

Шок, треба розуміти, був обумовлений різким контрастом з упорядкованістю, чистотою і відремонтованістю попереднього місця проживання і станом нинішнього. Але шок проходить, і нові реалії поступово стають звичними, на які ніхто (так, як всі навколо) не звертає уваги.

Періодичні повернення до свого місця проживання, у батьківський дім виявляють відмінності минулого і теперішнього, дозволяють відчутти переваги (тепло, турбота, знайомість, значущі відносини з рідними і друзями) рідного дому:

«И вот три года я прожил в Киеве и понял, что для меня действительно друзья остались там. У меня здесь есть куча хороших ребят, которых я люблю. Я понимаю, что действительно друзья у меня там. У меня там родные, у меня там все мое все осталось» (ФГ-1, ч., гум.).

Разом з тим новий досвід виявляє і його недоліки (надмірна опіка, обмеження свободи, контроль батьків, нестача нових вражень тощо):

«Я навпаки, хотів поступити подалі, бо я одна дитина в сім'ї і мене постійно сюсюкали, не роби те, не роби це. Я зробив вибір, щоб поступити якнайдалі від батьків» (ФГ-1, ч., тех.).

Відчуття дому може пов'язуватися з різними просторовими вимірами, різним масштабом. Це може бути перенесення поняття «дім» на мікрорайон, все місто, і – на всю країну.

«Дом? У мене асоціюється, наприклад со страной, Украиной. Возвращаешься откуда-то и понимаешь, что ты дома, в своем родном Киеве, на родной, так сказать, земле» (В., ч, 27 р.).

«Особисто для мене вираз “мій дім” асоціюється не лише з квартирою, в якій я живу, не з будинком, не з під'їздом. Цей вираз для мене означає мікрорайон. Я умовно його поділяю на чотири квадрати по перехрестю і якщо я виходжу гуляти в центр, то це означає, що я піду на територію того самого перехрестя» (Г., ж, 20 р.).

«Мій дім для мене – це моє село, мої друзі, ті люди з якими я виріс» (Я., ч., 20 р.).

«Для меня дом – это не моя квартира. Вижу речку, на берегу ... недалеко от дома. Сажу на берегу Десны. Вижу природу пышную. Слышу слово «дом» и вижу эту картинку» (ФГ-3, ч., гум.).

«Вот я когда тоже хожу по городу, в Хмельницком, когда я в центре, я чувствую, что я дома, но в другой комнате. В другой части города – еще в одной комнате. Но для меня это чувство больше предопределенности какой-то». (ФГ-3, ч., гум.).

Ці різні шкали, масштаби відчуття дому часто перехрещуються і співіснують.

«Мій дім – це невеликий 5-поверховий будинок у центрі міста з квітучою вишнею навпроти дому. Тут

я знаю все, як свої п'ять пальців, тут мої сусіди – найкращі друзі дитинства, тут люди здаються добрішими. Мій дім – це трьохкімнатна квартира. Мій дім – це моя власна кімната з вікнами, що виходять на алею, із книжками та іграшками. Тут ми з молодшою сестрою гралися в дитинстві, тут я робила своє домашнє завдання» (А., ж., 20 р.).

Дім можна трактувати з точки зору присвоєного простору, місця, яке людина наділяє певними уявленнями, яке викликає спогади, ті чи інші емоції, фантазії, мрії. Здатність викликати позитивні емоції, задоволення, втіху, відчувати себе комфортно, розслаблено, спокійно, підвищує суб'єктивну цінність об'єкта/простору, вирізняє його з-поміж інших. У випадку емоційної прив'язаності до місця, яким може бути й дім, говорять про явище *топофілії*. Відповідно, у випадку переживання негативних емоцій можна говорити про явище *топофобії* (Gonzalez, 2003).

Розглянемо *темпоральні виміри* уявлень про дім. В розмірковуваннях студентів можна вирізнити три часові виміри, в яких розгортаються їх образи дому.

Дім минулого – це дім дитинства, безтурботності, захищеності, ігор з ровесниками, братами чи сестрами. Дружня родина, приємні спогади – все це відповідає культурному ідеалу батьківського дому, в якому тебе чекають, люблять, оточують увагою, турботою.

«Для мене мій дім асоціюється з домашнім теплом. Дім – це там, де завжди тебе чекають, незважаючи ні на що, це, там, де завжди тобі раді, де тебе кохають» (Я., ч., 20 р.).

«Мій дім ... перше, що виникає – це спогади з дитинства. Теплі, яскраві, наповнені безтурботністю і коханням батьків. Тут і моя улюблена кімната, і величезна кількість іграшок; котеня, що грається з величезною собакою – моєю найкращою Джулі. Тут мій дім наповнений світлом і свіжим повітрям, відчувається запах маминої випічки» (Д., ж., 20 р.).

«Дім – це місце, яке асоціюється з дитинством, рідними, батьками і святами. Це місце, де тебе завжди чекають» (А., ж., 20 р.).

Звісно, відносини в родині, з батьками не завжди можуть бути безхмарними і безконфліктними. Проте поняття «мій дім», «рідний дім» є високоінституціоналізованими, кодифікованими, насиченими позитивними конотаціями. Тому лише зі вступних речень, тема яких далі не розкривається, або з висловлювання у дискусії з попередженням «як не дивно», можна здогадуватися про існування конфліктного сприйняття образу дому:

«Моє бачення дому опирається на певні труднощі, які мені довелося пережити в дитинстві» (М., ж., 20 р.).

«Как ни странно, все так у всех хорошо, а у меня первая ассоциация, это почему-то 1-комнатная квартира и злой папа, который почему-то на меня кричит в последнее время. Ну вот. Ну такая ассоциация. Чем не ассоциация. Просто семья, дом, и вот туда» (ФГ-4, ж., гум.).

У зв'язку з цим можна звернутися до результатів кількісного опитування (таблиця 4). За даними 2010 р. щонайменш 14% молодих людей у віці 18–29 років за останній місяць конфліктували з батьками, 8–12% – конфліктували з іншими рідними людьми/родичами.

За даними опитування 2007 р. погроз та насильства з боку партнера у шлюбі (зареєстрованому/громадянському)

Таблиця 4

Чи були у Вас упродовж останнього місяця які-небудь конфлікти, що вивели Вас з душевної рівноваги? (2010, %)

Особи, з якими були конфлікти	За вибіркою	Стать		Вікові групи		
		Чоловіки	Жінки	18–29	30–54	55+
З батьками	6,1	7,2	5,2	14,3	5,9	1,3
З дітьми	8,3	6,2	10,0	2,0	11,2	7,7
З дружиною/чоловіком	11,3	12,0	10,7	11,5	12,8	8,8
З іншими родичами	6,4	5,8	6,9	7,9	7,0	4,6

протягом життя з ним (нею) зазнавали 18% респондентів. Свідком таких конфліктів можуть бути й діти. Цю сензитивну проблематику ми не ставили за мету вивчати під час збирання даних щодо смисложиттєвих уявлень студентів, але певні точки можливої напруги у відносинах рідних людей в домі та способи розв'язання таких ситуацій, можна бачити. Сформованість відчуття «МІІ-групи», усвідомлення, що це ТВОЇ рідні, що до них треба ставитися особливо, навіть у ситуації конфлікту, простежується у розмірковуваннях студентів:

«У меня старший брат и у нас как бы – я по гороскопу огненный знак и он. Я Овен, а он Лев. И он любит командовать и я очень люблю командовать. У нас сразу такое получается ... стычки». (ФГ-1, ч., тех.).

«Ты просто понимаешь, что это твои родители, если ты там общаешься с ними, брат, сестра. Это твое, родное. Понятно, что у каждого человека есть своя точка зрения, и это понятно. И каждый имеет право на это. Просто нужно искать компромисс. Нужно искать во всем компромисс. И тогда будет гармония» (ФГ-1, ч., тех.).

«У нас маленькая квартира, из-за этого часто ссоримся, но невозможно никуда уйти и сидеть в своей комнате – дуться на кого-то целый день, ты видишь кого-то, тебе хочется поговорить, и ты разговариваешь, и уже не дуешься» (ФГ-2, ж., тех.).

«Компромиссы, над которыми ты не задумываешься, что это компромисс. Когда ты меняешься не ломая себя, т.е. когда тебе дают оставаться личностью, но при этом как бы подстраивается друг к другу, но не уничтожаете друг друга, там никто ни на кого не давит. Да, вы существуете как две личности, но в то же время, гармонично, три личности, да в зависимости от размеров семьи, когда родители не подавляют ребенка, когда этот вот естественный компромисс, но в то же время дают тебе оставаться собой, идти своим путем» (ФГ-4, ж., гум.).

Співпереживання, залученість у думки, події рідних людей, співіснування в одному просторі і часі, використання одних і тих предметів, створює особливу налаштованість, спільність інтересів, на яких, як вказує А.Шюц, «базується більш чи менш гомогенна система релевантностей». Він пише, що «в домі для кожного з партнерів життя Іншого стає, таким чином, частиною власної біографії, елементом особистої історії. Хто він є, ким він виросте, ким він стане – все це визначається його участю у різноманітних реальних і потенційних первинних відносинах, що переважають у рідній (домашній) групі» (Шюц, 2003: 214).

«Вот я хотел сказать, что друзья друзьями, но лучше чем твоя мама тебя никто не поймет и не поддержит, то есть это очень важный момент. В семье полное доверие. Понятно, что маме надо не все рассказывать» (ФГ-1, ч., тех.).

«Семья – значение слова «Мы». Нет «ты» и «я», это твое, это мое. Это наше. То есть вот мы все вместе в семье» (ФГ-1, ч., тех.).

«Это понимание, когда ты идешь на принцип, потому что тебе так хочется, а ты понимаешь, что у тебя есть папа, мама, сестра и ты хочешь сделать им приятное и ты хочешь, чтобы они не страдали от твоих эгоистичных желаний, твоих каких-то эгоистичных поступков, всегда в них вглядываешься, всегда как-то строишь уже себя не как ты сам, а если ты в семье, то ты строишь себя как я и плюс еще несколько человек, которые от тебя зависят» (ФГ-4, ж., гум.).

Процес дорослішання супроводжується відстоюванням себе як автономної особистості: *«Из дому на самом деле уезжать я не очень хочу, с другой стороны – иногда очень хочу. Но пока что, именно, уезжать из своей квартиры, семьи, пока не хочется. Хочется как бы, чтобы меня признали как человека, который уже может что-то делать сам, что я уже хоть немножко выросла»* (ФГ-4, ж., гум.).

Новий досвід, зацікавлення і проблеми, інше коло знайомств віддаляють студентів (дітей) від батьківського дому, рідних.

«Такое ощущение появляется, что ты уже знаешь больше их. Что ты смотришь дальше и они тебе уже ничем не помогут. То есть ты можешь уже сам толкать свои темы, так сказать...»; *«Они, может, не знают или не вникают»*; *«Ну это как всегда между поколениями разница как минимум, время поменялось и ... они живут в своей молодости, своими стереотипами...»* (ФГ-1, ч., тех.).

Те, наскільки складно транслювати рідним, що «зоставалися вдома» новий, особливий досвід, а також втрачену можливість розуміти так легко, як раніше, їх спосіб мислення, знову-таки описує А.Шюц стосовно того, хто покинув дім: *«Життя дому більше не доступне йому безпосередньо. Він зробив крок, так би мовити, в інший соціальний вимір, який не охоплюється системою координат, що застосовується вдома. Він більше не є учасником Ми-відносин, які утворюють тканину рідної групи. Покинувши дім, він замінив ці живі переживання спогадами про те, що означало життя дома до моменту його залишення»* (Шюц, 2003: 210).

Ці спогади, типізації, ідеалізації батьківського дому ми часто й зустрічаємо в описах студентів, особливо тих, які давно вже не живуть разом зі своїми рідними. Часом дім дитинства застається лише у спогадах студентів після розлучення батьків, їх переїзду до іншого міста чи країни тощо.

Об'єктивація внутрішнього світу: пам'ятні речі, місця, практики. Спогади взагалі-то є важливою частиною такої складної смислової конструкції, як дім. Його можна трактувати як біографічне «місце пам'яті» (П.Нора), своєрідний музей, експонатами якого стають, звісно, різноманітні речі, що пробуджують спогади про минуле. Ж.Бодріяр писав: *«Родинний дім – специфічний простір, що мало залежить від об'єктивного розташування речей,*

бо в ньому головна функція меблів та інших речей – втілювати в собі відносини між людьми, заселяти простір, де вони живуть, тобто бути одухотвореними. Взагалі, люди і речі тісно пов'язані між собою, і в такій узгодженості речі набувають внутрішню щільність і афективну цінність, яку прийнято називати їх «присутністю». Очевидно, саме через цю складну структуру внутрішнього простору, де речі окреслюють у нас перед очима символічні контури фігури, що зветься оселею, – очевидно, саме через неї у нас в пам'яті настільки глибоко закарбовується образ рідного дому» (Бодрийяр, 2001: 20).

«Мій дім – це кожен куточок, який я знаю, і куди не подивишся зразу ж спливають приємні спогади, емоції і кожна річ є дорогою та пам'ятною для мене» (І., ж., 20 р.).

Цінність цих речей змінюється залежно від етапу біографії, переосмислення значущих подій, людей, ситуацій. Як показують результати опитування 2011 р., існують певні вікові, гендерні відмінності щодо ставлення до значущих речей (таблиця 5). Респонденти загалом високо цінують документи сімейного архіву, старі фото, листи – 65% відповідають, що ніколи б від них не позбавилися. На другому місці – речі, пов'язані з пам'яттю про батьків, бібусь, дідусів (44%). Кожен третій поціновує сімейні реліквії (ікони, вишиті сорочки, рушники тощо). Отже, речі, предмети, які вписані в сімейний наратив і слугують знаками, слідами минулих поколінь, підтримуючи міжгенераційні зв'язки, опитувані вважають найбільш значущими для них. Важливість сімейного архіву, сімейних реліквій актуалізується з віком, накопиченням досвіду, усвідомленням незворотності втрат близьких людей.

Серед жінок є дещо вищою частка тих, хто ніколи не позбавився б від сімейних фото, документів, реліквій. Жінки також частіше надають більшу вагу своїм особистим фото (48% порівняно із 36% серед чоловіків), листам/сувенірам, пов'язаним із коханою людиною (25% і 18%),

дитячим речам та іграшкам (17% і 7%). Інші дослідження також підтверджують вищу роль жінок у зберіганні речової/культурної пам'яті родини (Cierad, 2010). Можливо, «берегині домашнього вогнища» дійсно відчують себе зобов'язаними зберігати і передавати родинну пам'ять, можливо, сентиментальність та емоційність «слабкої

Таблиця 5

Гендерні і вікові відмінності щодо вибору речей,
від яких ніколи б не позбавились, 2011, %

Речі	За вибіркою	Стать		Вікові групи		
		Жінки	Чоловіки	18–29	30–54	55+
Документи сімейного архіву, старі фото, листи	64,7	68,0	60,9	55,8	64,7	71,6
Речі, пов'язані з пам'яттю про Ваших батьків, бібусь, дідусів	44,2	47,5	40,4	35,3	43,6	51,3
Ваші особисті фотографії	42,3	47,7	36,3	42,4	44,3	39,9
Сімейні реліквії (ікони, вишиті сорочки, рушники тощо)	32,1	34,5	29,3	29,5	30,1	39,6
Листи, сувеніри, пов'язані з коханою людиною	21,3	24,5	17,7	28,8	20,6	17,3
Подарунки–сувеніри рідних, друзів	18,8	18,9	18,6	23,0	18,2	16,4
Ваші улюблені предмети одягу, взуття	16,5	17,8	15,0	20,5	16,1	14,7
Сувеніри, привезені з подорожей	12,7	13,4	11,8	14,4	13,0	10,0
Дитячі речі, іграшки	12,0	16,7	6,6	14,7	11,3	10,3
Предмети меблів, старовинні годинники, швейні машини тощо	11,4	11,7	11,1	7,6	11,1	16,1
Книги, ілюстровані альбоми, комплекти старих журналів	11,0	10,9	11,1	5,8	11,1	15,8
Ваші колекції (марки, монети, моделі автомобілів тощо)	6,2	5,5	7,0	7,2	6,3	5,6
Магнітоли, радіоли, платівки, бобіни, аудіоплівки з улюбленими записами	4,3	3,1	5,5	3,6	4,1	4,4
Музичні інструменти	4,1	4,2	3,9	4,3	4,8	2,6
Старий автомобіль	3,3	1,9	5,0	3,2	3,2	3,5
Інше	1,6	0,9	2,3	2,5	1,5	1,2
Важко відповісти	13,8	10,2	17,9	17,3	15,2	9,4

статі» відіграє свою роль. Іншим поясненням може бути те, що процес зберігання старовинних і пам'ятних речей (регулярне очищення від пилу і бруду, оформлення в альбоми тощо) частіше є сферою турботи жінок, що й підвищує їх прив'язаність, пробуджує емоції та спогади.

Взагалі-то, безпосередня трансмісія більшості речей з батьківського дому, зберігання їх як пам'яток про минуле на сьогодні є під сумнівом. Це стосується меблів, котрі не настільки зроблені якісно, щоб можна було їх передавати з покоління в покоління, інших домашніх речей і предметів інтер'єру, які виходять з моди, перестають бути функціональними й чекають на заміну (особливо у випадку технічних приладів). Масове виробництво товарів, формування «суспільства споживання» призводять до того, що цінність речей пов'язується з їх функціональністю, престижністю, новизною, їх легко можна і треба замінювати, бо весь час з'являються все нові і нові моделі – до того ж пов'язані з відомими і розрекламованими брендами, марками – які приходять на зміну старим (*Голофаст*, 2000). На зміну приписуванню домашнім, родинним об'єктам певних культурних смислів і емоцій ідуть процеси відчуження від старих речей, зневажливого до них ставлення.

Як бачимо, навіть старі фото, документи сімейного архіву воліли б не зберігати 35% опитуваних, у випадку речей дідусів, бабусь ця частка зростає до 56%, сімейних реліквій – 68%. Треба враховувати, що спогади, які викликають певні речі, можуть бути й болісними, травматичними, і тоді позбавлення від них можна трактувати як позитивне у психологічному сенсі явище. Можливо, не у всіх сім'ях взагалі збереглися подібні речі, враховуючи трагічну історію ХХ століття – війн, переселень, депортацій. Пояснення можуть бути різними у кожному конкретному випадку, але загалом можна говорити про необхідність розвитку культури пам'яті в суспільстві (зокрема, створення спеціальних фондів, архівів мемуарів, листів, фото звичайних людей та їх популяризацію).

У деяких описах студентів дуже ясно подано відчуття дому як смислової конструкції, значущими точками якої є речі:

«Дім – це те, що існує поряд з нами протягом всього життя, місце, з якого ми йдемо і прагнемо повернутися. Дім – це не просто стіни, це певний організм, який складається з багатьох елементів – речей, які нас оточують, які ми накопичуємо протягом життя і розташовуємо їх у своєму домі, заповнюючи його простір з погляду своїх естетичних вподобань. Такими речами можуть бути книги, картини, фотографії, різні дрібнички, які дуже часто не використовуються за своїм функціональним призначенням, а також всі ті речі, яким ми надаємо певне значення, які мають місце не тільки в приміщенні, але й в нашому житті. Протягом свого життя ми поріднюємося з цим мікросвітом, який стає частиною нас самих і матеріалізує наш внутрішній світ по мірі наших власних можливостей» (В., ч., 20 р.).

Пам'ять про місця часто пов'язана з практиками, які там відбувалися. Наприклад, практики святкування, практики сімейних обідів/вечер, коли збирається вся родина:

«Для мене мій дім – це велика дружня родина, яка збирається разом за вечерю, це запах свіжої випічки, довгі та приємні розмови, теплі стосунки, чаювання за круглим столом» (І., ж., 21 р.).

«У мене просто брат зараз навчається, я також в Києві, в різних містах ... батьки зовсім в іншому місті живуть. От коли оце ми збираємося усі разом на якусь там природу, або на якісь свята, які завжди – Пасха, Новий Рік, Різдво, або якісь там день народження, ми завжди збираємося разом. Це дійсно сім'я це коли от всі, всі разом. Дуже для мене це рідко» (ФГ-4, ж., гум.).

Радість побудови нових відносин, утворення власної сім'ї підживлюють теплі відчуття від спогадів про рідний дім:

«Тепер для мене “мій дім” – те місце, де я живу зі своїм чоловіком, наше сімейне гніздечко. Проте мене завжди

тягне туди, де пройшло дитинство – до батьківської хати. Мій дім – це відчуття власного простору, захищеності та надійності. Це місце, де відновлюються сили і те місце, де я ніколи не буду гостем» (Н., ж., 20 р.).

Отже, емоційна прив'язаність до батьківського дому, ототожнення його з улюбленими і пам'ятними речами (кімната, крісло, ліжка), місцями, практиками (святкування, збирання родини у повному складі) – все це є складовими образу дому, як Дому Минулого, так і тими елементами, за допомогою яких відбувається перевинайдення/поновне конструювання дому надалі в житті.

Дім теперішнього часу – хоча б і той самий батьківський дім, часто асоціюється скоріше з відпочинком, спокоєм, захищеністю, можливістю усамітнитися, зі знайомим, звичним порядком дій.

«Вдома ми відчуваємо себе в безпеці. Якщо робочий день видається тяжким, я думаю: “Скоріше б прийти додому!” Вдома завжди тепло, затишно, тут можна відпочити від навчання, розслабитися, подивитися фільм чи почитати книжку. Особисто для мене – “мій дім” – це місце, де можна заховатися від проблем. Тут я зазвичай слухаю музику, спілкуюсь з друзями, допомагаю рідним» (А., ж., 20 р.).

«“Мій дім – моя фортеця” – цей вираз мені дуже подобається. Дійсно, коли ти знаходишся в рідному домі, ти під захистом від небажаних поглядів та сторонніх впливів. Мати свій куточок у цьому світі – це чудово. Бувають моменти, коли ми жертвуємо веселою вечіркою заради того, щоб просто побути вдома на самоті, відпочити від тягот буднів» (Ю., ж., 20 р.).

Вираз «Мій дім – моя фортеця» досить часто зустрічається в описах. Захищеність, безпека, приватність, конфіденційність, треба думати, асоціюються з цією сентенцією. Цікаво, що російськими дослідниками під час проведення аналізу частотного розподілу асоціацій щодо певних цінностей було виявлено, що цінність «безпека»

асоціюється з такими поняттями, як «спокій» (234 згадувань), «впевненість» (185), «охорона» (129), «спочинок» (128), «дім» (125), «захист» (123) (Рябов, Курбангалеева, 2003: 338).

Відчувати себе захищено і безпечно є, власне, базовою потребою людини. Так, в опитуванні 2009 року в рамках Європейського соціального дослідження на питання *«Як часто, якщо таке взагалі буває, Ви стурбовані тим, що ваш дім/квартиру можуть пограбувати, обікрати?»*, 22% респондентів нашої країни відповіли, що постійно або доволі часто стурбовані цією проблемою, серед жінок – 24%, серед чоловіків – 18%. Чоловіки частіше відповідають, що ніколи не турбуються з цього приводу (33%) порівняно з жінками (23%) (Головаха, Горбачик, 2010).

Інші асоціації свого, нинішнього дому: спілкування з рідними, з домашніми улюбленцями, а також перебування в оточенні улюблених речей (книги, інтернет, телевізор тощо). Це ласощі, улюблені страви/страви приготовані улюбленими людьми.

«Ты открываешь двери, и тебя встречает радостный лай собаки, которая рада, что ты пришел домой. И наконец почесешь ему пузик, дашь что-нибудь вкусненькое. Ипустишь на солнышке погреться» (ФГ-4, ж., гум.).

«Для меня именно пирожки – это дом. Вот. Все. Больше не существует никакого понятия. Ни столовая, ни ... Дом. И все. Понимаете. Дом» (ФГ-4, ж., гум.).

«Дом – отдых. Прихожу домой – можно отдохнуть. Включить телевизор, там Интернет. ... Поспать можно» (ФГ-3, ч., гум.).

Коли приватності не вистачає – як у випадку проживання у гуртожитку – її нестача відчувається ще гостріше:

«Чомусь інше уявлення про мій дім пов'язане з ліжком в моїй кімнаті гуртожитку №2. Оскільки там мешкає 8 чоловік в кімнаті, мабуть, особливе місце для кожного – це його ліжечко» (В., ж., 20 р.).

Відвикання від батьківського дому і перехід до нового етапу життя, з новими друзями і улюбленими місцями

відбувається не так просто й іноді рефлексується студентами як протиріччя (чи можна досить необлаштоване, з практичною відсутністю приватності місце проживання у ще незнайомому великому місті назвати «домом?»).

«Також мій дім – це парк біля гуртожитку та мої одногрупники. Я їх полюбила. Яюсь не по собі, але іноді плутаю в розмовах поняття про домівку і називаю нею вже не моє місто, а Київ. Це дивно, але це можна пояснити. Адже не дарма Достоєвський казав: “наш дім там, де в нас вірять люблять і чекають» (В., ж., 20 р.).

«На час навчання я проживаю в гуртожитку і, йдучи з пар, я говорю, “що йду додому”, коли телефонують батьки й питають, де я – кажу “вдома”, а вони перепитують “в гуртожитку?”, гуртожиток можна назвати домом, але не рідним» (Н., ж., 20 р.).

Транзитивність нинішнього стану відчувається досить явно. Від спогадів про минуле і опису нинішньої ситуації можна вирізнити перехід до образу **майбутнього дому** – яким має бути новий, власний дім, із новими мешканцями – членами власної родини. В наративах з’являються насамперед позитивні риси, які приписуються батьківському дому, образ дружньої, веселої, турботливої родини (справжній чи уявний) екстраполюється на майбутнє життя.

Іноді відчувається намагання «зупинити час» і нічого не змінювати, залишити все, таким як є:

«Кожен бачить свій дім по-різному, кожен прагне зробити таким свій дім, яким він його уявляє, але я хочу, щоб мій дім завжди залишався таким, яким він є на даний момент в моєму житті» (Я., ч., 20 р.).

В образі майбутнього дому можна вирізнити такі смислові вектори:

– пов’язання з образом батьківського дому:

«В майбутньому я б хотіла мати свій власний дім, який був би схожий на будинок, в якому я виросла» (І., ж., 20 р.).

«Вже скоро я матиму свій затишний будинок, вже інше оточення, інші яскраві вулиці та інший зміст

навколишнього буде навколо мене. Я скажу: це мій дім. Та минуле, спогади про рідну домівку завжди будуть посідати в моєму житті важливе місце» (В., ж., 20 р.);

– асоціації з образами реклами, зарубіжних і вітчизняних фільмів, де демонструється стиль життя забезпечених верств, вищого середнього класу: замський будинок з присадибною ділянкою, оснащений побутовою технікою, зі всіма комунікаціями і системами опалення, з гаражами, басейном тощо – описана вище модель функціонального дому: «Дім – добробут, статус, комфорт»;

– облаштування затишного будинку, де було б приємно проводити час, отримувати насолоду, задоволення від комфортного, впорядкованого, красивого середовища:

можливо, наодинці:

«В домі повинно бути гарне освітлення та світлі шпалери, м'які килими і охайні занавіски на вікнах»; «Дім має бути затишним. В домі будуть стояти фотографії, картини, вази, декоративні квіти, які будуть додавати особливого затишку будинку»; «У самому будинку повинна бути затишна обстановка, приємні меблі»; «Серед кімнат найважливіша для мене, напевно, ванна кімната. Слід, щоб вона була гарно освітлена та мала саму ванну та душову кабінку окремо». «Мій дім повинен бути просторим і світлим, щоб було багато повітря та сонця, бо це дає енергію та життєвий заряд для роботи, навчання та активного відпочинку».

Елементи, які створюють бажаний настрій в домі, пов'язуються часто з матеріальними об'єктами. Затишок, затишна атмосфера – одні з домінуючих понять. Зручні дивани і крісла, камін, світлі шпалери, приємне освітлення, продумане планування кімнат, гарний вигляд з балкона, квіти у кімнатах і на подвір'ї тощо – ці складові дозволяють, на думку студентів, створити затишну, приємну атмосферу.

Зустрічається певне занепокоєння щодо неможливості зберегти порядок і чистоту в домі, акцентування цієї теми:

«Мне кажется, от бардака будет не избавиться. Мне кажется, я нигде ничего не найду в квартире. Это не то, что я хочу, но я знаю, что это будет. Это уже есть, это всегда было, и я не думаю, что в ближайшее время исчезнет этот бардак» (ФГ-3, ч. гум.).

«Ідеальний дім завжди повинен бути чистий, щоб в ньому приємно було знаходитися... Обов'язково біля дому повинен бути охайний двір і невелике огороження... Біля дому повинні рости гарні квіти, можливо охайні кущі якихось квітів, також можна пару дерев» (Я., ж., 20 р.).

«Всередині будинку усе повинно бути раціонально розставлено у певному порядку. Не повинно бути нічого лишнього, так як це лише псує порядок» (І., ч., 20 р.).

Британська дослідниця Елізабет Шоув спеціально досліджувала проблему соціального конструювання поняття «чистота» (Shove, 2003). Не виключено, що значний вплив на нашу свідомість справляє реклама різноманітних мийючих, пральних засобів, із яскравими зображеннями необхідності постійної боротьби з «ворогом» – брудом. Механізм дії такої реклами аналізував свого часу Р.Барт (Барт, 1996: 82). Мері Дуглас трактує боротьбу з брудом у сучасних домах не лише як результат наших знань про наявність мікробів і засвоєння санітарно-гігієнічних норм, але і як всезагальне людське бажання впорядкування навколишнього середовища, боротьбу з хаосом і неструктурованістю навколишнього світу (Дуглас, 2009).

За обсягом в описах ідеального дому матеріальні елементи домінують. Але в структурі деяких текстів чітко простежується перехід, акцент на більш значущих елементах уявлення ідеального дому – близьких, коханих людях, членах родини. Ці ствердження часто розміщуються наприкінці, у вигляді коду/підсумку:

«А найголовніше, щоб у цьому будинку була любляча жінка, з якою мені було б приємно. І взагалі немає різниці, який в тебе будинок, а головне, щоб тебе оточували

приємні тобі люди і затишна приємна атмосфера, яку б не хотілося залишати» (Д., ч., 20 р.).

«Але найголовніше у моєму будинку ідеальному — це моя щаслива сім'я!» (І., ж., 19 р.).

«Щоб дім був ідеальним, треба щоб і люди в ньому були добрі, щирі і доброзичливі (Я., ж., 20 р.).

Тобто дім у цьому випадку стає синонімом щасливої сім'ї, коханої людини, дітей.

Також ідеальний дім — це не лише речі та інтер'єр, хочу мати двох чудових діточок та чоловіка» (Ю., ж., 20 р.).

«На подвір'ї повинен бути дитячий майданчик, а також місце, де можна пограти в цікаві ігри чи посидіти на пікніку» (Я., ж., 20 р.).

«Но все чаще посещают мысли что скоро ... рано или поздно мы семью, ну мы так должны ... семью создавать. Хочется семью обеспечить на материальном уровне, и чтобы семейный уют был. Я не хочу, чтоб на меня деньги сыпались, но просто хочется, чтобы детишки довольные были, чтобы рядом» (ФГ-3, ч. гум.).

«Уют. У меня ну все-таки обстановка возникает. Чувства ... светлая детская, светлая спальня. Темненькая библиотека с видом на речку какую-нибудь. Кухня и камин, ну и люди соответственно должны заполнять все это пространство. Двое детей и жена, ну и друзья. И родители, редко (смеется)» (ФГ-3, ч., гум.).

Дім є місцем спілкування з гостями: в описах передбачено місце, де на випадок приїзду розміщуватимуться родичі, де саме в кімнатах і на подвір'ї сидітимуть гості.

«У дворі повинен бути басейн і альтанка, в якій можна літом буде приймати гостей» (Д., ч., 20 р.).

«Дім має бути великим і просторим. В ньому повинно вистачати місця для великої кількості гостей» (Р., ч., 20 р.).

«Обов'язково має бути камін у гостьовій кімнаті для приємного проведення часу з друзями, гостями» (М., ж., 20 р.).

«Второй гараж может быть гостевым» (В., ч., 27 р.).

Загалом образ бажаного майбутнього дому в описах студентів є ідеалізованим, у ньому панує комфорт, порядок, затишок, чистота, краса – Гармонія. Цей культурний ідеал утворення гармонійного середовища проживання супроводжується ідеалом Добра – щирих, люблячих стосунків мешканців цього дому, членів дружньої родини.

Розмірковування студентів у рамках фокус-групових дискусій розкривають також дещо інші теми: по-перше, певне замовчування конфліктних, негативних асоціацій, напевно тому, що вони відчуються як недоречні до «мовної гри» про «батьківський дім». По-друге, можна бачити в образі майбутнього дому прояви певних острахів щодо можливого вторгнення партнера в особистий простір, недовіра до того, що кохання може бути «вічним», бажання жити без конфліктів, без напружених відносин.

«Для меня должно быть место, единственное ... потому что во всех остальных местах чувствуешь какое-то напряжение. Для меня должно быть просто место, где напряжение просто отсутствует. Где человек может от всего уйти и опять приготовиться к тому, что как только выйдешь за двери, напряжение опять появится. Поэтому это напряжение должно отсутствовать хотя бы дома» (ФГ-3, ч., гум.).

З приводу ідеальних відносин у родині отримуємо такі коментарі хлопців:

«Идеальных, наверное, не бывает»; «Кстати по этому поводу есть такая мысль, что люди вообще друг друга понимать не могут»; «Не нависати один на одного і не заважати...»; «Это еще время нахождения друг с другом, соответственно надоедание. Пространственное разное расположение, оно как-то...»; «...Если разбилась какая-то вазочка, ты не начинаешь грузить, что эта вазочка была смыслом моей жизни, чтобы человек оставался важнее» (ФГ-3, ч., гум.).

«Вчені довели, що любов існує два з половиною роки ...» і наступна репліка: «А ты думаешь почему я не хочу заводиться семью ...»; «Нет, ну действительно что-то есть, химия какая-то ...»; «Ну, считается, что вначале идет любовь, а потом идет привязанность ...» (ФГ-1, ч., тех.).

Дівчата теж можуть бути скептично налаштовані щодо великого кохання:

«Да, всегда любви не будет, просто со временем появятся другие ценности»; «Должна быть какая-то помощь от партнера» (ФГ-2, ж., тех.).

Разом із тим майбутню родину трактують і як джерело натхнення, коли «різність потенціалів» може створювати щось нове, цікаве й позитивне, а також як джерело сили, підтримки, взаємовиручки, надійності й стабільності у світі:

«Для меня, например, как моя семья – это взаимопонимание, взаимоподдержка, потому что очень, очень сильная, просто, вот, действительно, каждый поддерживает, и, ну, вот я не знаю, мне хотелось бы, чтобы вот моя семья тоже была такая же сильная и чтобы каждый чувствовал, что, вот, ну вот, это часть какого-то большого организма, вот каждый из нас и вот для меня это единство в плане взаимоподдержки и прочувствовать, потому что каждый очень чувствует другого и для меня это очень ценно» (ФГ-3, ч.-гум.).

Прикладом підтримки і любові часто слугують батьки, їх взірєць відносин:

«И я вот помню, пару лет назад буквально, папа рассказал мне историю знакомства с мамой. Они познакомились на отдыхе, как они там два года общались по переписке, пока мама сюда приехала. И вот я на него смотрю, и я вижу по глазам, как он это рассказывает, насколько он ее любит. И вот это вот такое, как знаете, что вот мама, которая сказала, что праздник 8 Марта – это не то, чтобы тебе цветы подарили, а

чтобы папа встал и с утра приготовил завтрак. Вот такие вот мелочи, которые в глазах видишь, что вот в этих бытовых мелочах проявляется их любовь друг к другу» (ФГ-4, ж.-гум.).

За даними моніторингових опитувань 2000–2006 років, частка тих респондентів, кому не вистачає щастя в сімейному житті, становить 25–28%, ще 23–25% важко відповісти на це питання, 3% – не цікавить. Відповідно, відчувають себе щасливими в сімейному житті 43–50%. Звісно, ці відповіді залежать від індивідуальної ситуації, зокрема, сімейного стану, складу сім'ї. За даними 2006 року серед тих опитуваних, хто живе один, не вистачає щастя в сімейному житті 46%, серед тих, хто виховує дитину (дітей) сам, – 42%; серед тих, хто виховує дитину і живе з батьками, – 48%. Серед опитуваних, склад сім'ї котрих – подружжя з дитиною/дітьми, відчувають себе щасливими 62%, не відчувають – 14%, ще 22% вагаються з відповіддю.

* * *

Дім як смислове утворення досить показово поєднує всі три перспективи змісту: предметно-просторову, часову, соціальну (див. розділ 1.2). У темпоральному вимірі його проєкції конструюються зі спогадів про минуле, емоцій та відчуттів теперішньої ситуації та мрій і фантазій про майбутній дім. Ці спогади, емоції та відчуття часто опосередковані речами, які здатні невербальним чином втілювати та зберігати сенси, що їм приписані. Дім кваліфікується як цілісність у разі збереження відчуття «Ми» і змінюється на нову конструкцію разом зі зміною особистої і сімейної ситуації, вибудовою нової гомологічної системи релевантностей, яка дозволяє розуміти членам родини один одного «без слів», підтримувати і довіряти. Ця «будівля» не з'являється на порожньому місці, а підкріплюється знанням взірців поведінки, стратегій вирішення проблем, засвоєних у рідному домі.

Важливим є й потужний культурний «бекграунд», втілений у символічних структурах.

Узгодження цих відомих і нових, своїх та партнерських взірців, які часто є суперечливими, у разі облаштування нового дому, і особливо «сімейного гніздечка», є доволі складним завданням, здатним викликати сильні емоції, роздратування, конфлікти, особливо на перших етапах. Усвідомлення таких проблем може викликати передчасний острах, недовіру до життєздатності кохання, навіть відмову від побудови свого, нового дому. Але образ дому як місця, де тебе люблять і завжди чекають, де ти можеш почуватися захищено, комфортно і незалежно, є культурним ідеалом, на який працюють як традиційна культура (прислів'я, казки, пісні тощо), так і популярна культура (романи, пісні, реклама, телесеріали, тематичні телепередачі, спеціалізовані журнали тощо). Ці культурні коди, зокрема, і спонукають нові покоління конструювати в уяві й будувати в реальності нові будинки і квартири, перетворюючи їх на Дім.

3.3. ВИПРАВДАННЯ ІММОБІЛЬНОСТІ В МАЛОМУ МІСТІ

У першому розділі монографії представлена матриця смислових порядків дає уявлення про те, наскільки різними можуть бути підходи до вивчення смислів. При цьому «оновлені контексти смислів і їх вивчення не скасовують старі, несподівані акценти не скасовують осаджуваних у культурі уявлень про те, що рухає людьми і людством» (Костенко, 2011:17–18). Дослідження, що описується нижче, розкриває феномен смислу в перспективі дії, тобто намагатиметься розгледіти його в очікуваннях, цілях, інтересах, орієнтаціях активних і взаємодіючих суб'єктів.

Часто увагу соціологів привертає те, як люди реагують на ситуації соціальних потрясінь, як здійснюють вибір тієї чи іншої стратегії поведінки, які смисли за ними приховуються. Інтерес представляє сама ситуація вибору: обмеження і можливості, які в ній існують, ступінь ризику, на яку готова йти людина, чим готова чи неготова жертвувати заради здійснення своїх цілей, а також що утримує від їх здійснення. В цьому випадку нас цікавили територіально імобільні мешканці малого моно-функціонального шахтарського міста; стратегії, які обираються в ситуації закриття містоутворювальних підприємств, та обґрунтування територіальної імобільності.

КОНТЕКСТ СИТУАЦІЇ ІММОБІЛЬНОСТІ

Як зазначає В.Семенова, в жодному типі досліджень роль контексту не є такою значимою, як у якісному, оскільки смисли і значення розрізняються в рамках різних контекстів (Семенова, 2001:106). Тому є необхідність окреслити контекст ситуації імобільності. Для вивчення було обрано невелике шахтарське місто Краснодар, розташоване у Луганській області. Як відомо, більшість

малих міст є монофункціональними. При цьому особливістю функціонування ринку праці в багатьох містах з однопрофільною галузевою структурою виробництва і вузькоспеціалізованою зайнятістю населення є те, що в разі несприятливої кон'юнктури ринку виникають гострі соціальні проблеми.

На початку 90-х років ХХ ст. у зв'язку з трансформаціями пострадянської доби кризові явища спостерігались у розвитку багатьох сфер життя країни. Перехід до ринкової економіки супроводжувався скороченням робочих місць, зростанням безробіття та пошуком нових стратегій адаптації до змін, що відбуваються. Негативні наслідки меншою чи більшою мірою торкнулися різних територіально-поселенських утворень: великих і малих міст, поселень міського типу та сіл. При цьому, як зазначає С.Макеєв, «тяготи соціально-економічної кризи 90-х років минулого століття в Україні нерівномірно розподілилися між різними соціально-професійними і поселенськими категоріями населення, фактично констатувавши нову нерівність, тоді як подолання кризи призводить і до зникнення цієї причини нерівності» (*Новые социальные неравенства*, 2006:38). Дані омнібусів та моніторингів Інституту соціології НАН України дають можливість стверджувати, що більшою мірою постраждали невеликі населені пункти через більшу вразливість їх економічної бази (*Мацко*, 2007:189).

Через несприятливі умови життя після розпаду Радянського Союзу населення починає масово мігрувати з країни. При цьому подібно до того, як кризові явища нерівномірно розподіляються між різними територіально-поселенськими спільнотами, так само у регіонах України різною мірою відбувається вибуття мешканців унаслідок міграцій. Аналіз ситуації зі зменшенням населення з початку 90-х до першого десятиліття 2000-х років вказує, що Луганська область перебуває на другому місці (після Чернівецької) за величиною скорочення кількості мешканців (у Луганській області за 1990-2008 роки величина вибуття становила – 202,5 на 1000 населення). При

цьому тут фіксувалось одне з найбільш стрімких зменшень кількості жителів механічного характеру (тобто за рахунок міграцій) (Палий, 2010). Отже, можна констатувати, що Луганська область входить до верхівки «рейтингу» регіонів за скороченням населення завдяки міграціям. Тому об'єктом дослідження було обрано шахтарське місто саме цього регіону.

Міграція стала однією зі стратегій, яку обирають мешканці шахтарських регіонів у кризовій ситуації, на що вказується у дослідженнях, присвячених вивченню стратегій адаптації населення шахтарських міст і поселень (Кононов, 2001; *Подвижность стр-ры...*, 1999). Але невідомо, чим керуються ті, хто не мігрує, тобто залишаються іммобільними.

Оскільки дослідження здійснювалось методом кейс-стаді, то крім проведення глибинних інтерв'ю, передбачався збір даних про місто, його історію, соціальну структуру, зайнятість населення, що дає уявлення про контекст територіальної іммобільності його мешканців. За чисельністю наявного населення м. Краснодон відноситься до малих міст: згідно з даними статистики у 2007 році чисельність населення становила 46 625 осіб (*Чисельність наявного населення, 2007:78*), та входить до складу міськради Краснодону разом з такими містами та селищами міського типу: м. Суходільськ, смт Гірне, смт Ізварине, смт Краснодарський, смт Краснодон, смт Северний, смт Северо-Гундорівський, смт Урало-Кавказ, смт Енгельсове та м. Молодогвардійськ. При цьому за останні роки кількість жителів м. Краснодону невпинно зменшувалась. Наприклад, якщо у 2005 році за офіційними даними вона становила 48 026, у 2006 – 47 237, то у 2007 – 46 625 осіб. За даними управління статистики м. Краснодону, протягом 2008 року чисельність населення в місті скоротилась на 567 осіб. В розрахунку на 100 жителів загальне скорочення населення склало 7,9 осіб (*Краснодонские вести, 19.11.2008*).

Місто Краснодон розташоване за 60 км від м. Луганська та 40 км від кордону з Росією. Завдяки художньому роману О.О.Фадєєва «Молода гвардія» про події Великої Вітчизняної війни Краснодон став відомим на теренах колишнього Радянського Союзу, і в цьому сенсі історія міста є особливою, нетиповою для інших шахтарських міст. Про минуле міста сьогодні нагадують назви вулиць – проспект Молодої Гвардії, квартал Лютікова, вул. Піонерська, вул. Комсомольська. Хоча серед назв вулиць і кварталів міста є багато типових для багатьох міст, але є й ті, що нагадують про історичні події, пов'язані з героями Молодої Гвардії часів Великої Вітчизняної війни. Як зазначає О.Калачова, назви вулиць міста дають можливість зрозуміти його об'єднувальну основу, історію, адже «міські назви – це мова міста» (Калачева, 2007). Дослідник, навіть побіжно ознайомившись з міськими назвами, може отримати уявлення про промисловість міста, історію, героїв, топографію тощо. Назви краснодонських вулиць промовисто свідчать про те, що сучасна «мова міста» сформувалася в період бурхливого індустріального розвитку, в радянську епоху.

Найбільшим підприємством міста є ВАТ «Краснодонвугілля», яке одночасно є одним з найбільших в Україні виробників вугілля. Шахтарі (і колишні, і працюючі) складають значну частину населення. Саме вони часто визначають суспільні настрої в місті. Крім підприємств вугільної промисловості, у Краснодоні до 2001 року функціонував завод «Юність», робота якого була пов'язана з оборонною промисловістю. На заводі працювали переважно жінки, кількість робітників на ньому в різний час становила до 4 тисяч. У радянський період політика щодо розвитку малих монофункціональних міст, зокрема шахтарських, у яких домінуюча галузь виробництва вимагала залучення робочої сили чоловіків, передбачала відкриття в таких містах додаткового виробництва, яке надавало робочі місця для жінок (Хорев, 1971: 29).

Трудовий і життєвий шлях мешканців до 1991 року. У рамках даного дослідження автором було проведено

28 інтерв'ю у 2007 та 2008 роках у м. Краснодоні. Опитування проводилось із представниками робочих спеціальностей, які на момент дослідження становили працюючу частину мешканців, не були залучені у тимчасові заробітки та тривалий час проживали у місті.

Інформантами були люди, які мали досвід роботи за радянських часів, пам'ятали трансформації 90-х і все, що відбувалось у місті на той час, а також вступили в активне трудове життя до 1991 року. Це люди 1957-1967 років народження, тобто мешканці, історична пам'ять яких містить інформацію і про радянські, і про пострадянські часи.

Трудовий і життєвий шлях респондентів, з якими проводились інтерв'ю, в багатьох моментах є типовим для цілого покоління. Деякі з них народились у Краснодоні, інші ж ще за радянських часів переїхали сюди. Більшість з опитаних після закінчення школи вступила в технікуми й отримала робітничі спеціальності, що відповідало тогочасним орієнтаціям, коли система середньої освіти швидше орієнтувала випускників на масові професії і практичні навички, ніж на отримання вищої освіти. Значна частина мешканців, переважно представників чоловічої статі, навчалися за спеціальностями, пов'язаними з гірничо-видобувною галуззю, оскільки у монофункціональному населеному пункті система освіти функціонує на забезпечення кадрів для галузі, на якій спеціалізується місто.

Респондентами в інтерв'ю згадувалось, як за радянських часів у м. Краснодон направлялись сім'ї з російських областей для роботи на шахтах. Для приїжджиків будувалися цілі квартали, де гуртожитки та домівки заселялись новоприбулими шахтарями. І до сьогодні тут проживає велика кількість вихідців з Росії, а також їх нащадки. Те, що з різних куточків Радянського Союзу сюди приїжджали робітники на тимчасову та постійну роботу на шахти, відзначалось інформантами як особливість цього регіону. Специфіка міста, в якому проводилось дослі-

дження, полягає ще й у тому, що воно за радянських часів мало першу категорію забезпечення, а такий статус передбачає першочергове забезпечення мешканців продовольчими та іншими товарами.

Таким чином, з перших же інтерв'ю з'ясувалось, що за походженням усіх респондентів можна умовно поділити на дві групи. Одні з них за радянських часів переїхали в місто працювати в молодому віці. Це дало змогу вибудувати своє життя на новому місці. Іншу ж групу становлять ті, хто народився і виріс тут, тобто корінне населення.

Практично в усіх інтерв'ю етап життєвого і професійного шляху до 1991 року характеризувався як стабільний. При цьому ця стабільність стосується як зайнятості, так і життя взагалі. Така тенденція особливо характерна для респондентів, які є представниками шахтарських спеціальностей. Професія шахтаря за радянських часів високо оплачувалась, вважалась однією з найбільш престижних. Виїзд на заробітки для мешканців цього регіону не був популярний, оскільки в місті всі вони мали гарантовану зайнятість; трудові міграції за радянських часів було спрямовано переважно на Донбас. Легкість отримання житла для шахтарів, перша категорія забезпечення населеного пункту, стабільна та високооплачувана робота створювали сприятливі умови для «укорінення» населення.

У цілому, етап життя до 90-х років усі респонденти характеризували подібним чином: для багатьох із них це був спокійний час, існування ідеалів радянської доби, гарантована та стабільна зайнятість.

Реструктуризація вугільної промисловості та зміни 90-х років у місті. Перехід до ринкової економіки після розпаду Радянського Союзу вимагав переорієнтацій у вугільній промисловості, які б відкрили постіндустріальну перспективу розвитку. Натомість державна політика реструктуризації вугільної промисловості передбачала масове закриття шахт на Донбасі, що розпочинається з 1995 року. Наслідки цієї політики особливо катастро-

фічними виявились для поселень з моновиробничою зайнятістю населення; в Луганській області до цієї групи належать 63 шахтарські міста й поселення (Кононов, 2001: 6). Скорочення містоутворюючого виробництва ставить населення даної територіальної спільноти у складні умови виживання, і навіть під питанням опиняється саме існування багатьох шахтарських поселень.

З 1995 року в м. Краснодоні розпочинається закриття шахт. Постає проблема працевлаштування звільнених шахтарів та занепад соціальної інфраструктури, яка в малих містах перебуває на балансі містоутворювального підприємства. У цей же період у зв'язку із закриттям шахт у місті з'являються екологічні проблеми, пов'язані з підтопленням деяких територій. Шахтарські страйки перетворюються у повсякденну буденність міста у 1996–1999 роках, оскільки у ситуації кризи шахтарі відстоюють своє право на роботу через колективний протесту. Ці, а також інші аспекти життя шахтарських міст у період реструктуризації вугільної промисловості висвітлюють у своїй роботі Кононов І.Ф., Кононова Н.Б., Денщик В.А. (Кононов та ін., 2001). Разом із закриттям шахт у м. Краснодоні у 2001 році припиняє функціонування завод «Юність».

Як зазначають соціологи, «індивідуальна доля людини, життєвий шлях особистості, міра і засоби реалізації її життєвих планів і програм завжди вплетені в її епоху, яка є тим історичним, суспільним фоном, на якому розгортається життєдіяльність індивіда» (Злобіна, Тихонович, 1996: 6). Трансформації 90-х років припали на вік респондентів 23–33-х років, тобто частина з них тільки починала трудове життя, інша ж (більш старша) – перебувала на його активній стадії. Життєвий шлях цього покоління розділяється на два етапи, точкою поділу яких є 1991-й рік – рік розпаду Радянського Союзу, закінчення ери соціалізму та початок руху пострадянських держав до ринкової економіки.

Середина 90-х років минулого століття пригадується мешканцями як найбільш кризовий час у місті та най-

важчий період у житті багатьох із них. Респондентами згадувалось: невиплата заробітної плати й видача на заробітну плату продуктів харчування, голодування серед населення, масова соціальна депресія і фрустрація, що проявлялись у випадках самогубства, масові страйки шахтарів.

Як найпоширеніші моделі виживання у 90-х роках вказувались робота на присадибній ділянці; збір металолому; заборгованість за квартиру; життя за рахунок пенсії старших членів родини; допомога один одному продуктами харчування серед знайомих, сусідів, колег по роботі. Респонденти розповідали про різноманітні трудові практики, які стають значно поширеними серед населення у кризовий період, такі як, наприклад, дрібна торгівля речами, продуктами; продаж сільськогосподарської продукції. При цьому в роботах соціологів, присвячених дослідженню стратегій адаптації населення в шахтарських регіонах, вказується, що стратегії виживання в різних освітніх, професійних, поселенських групах відрізняються мало (*Подвижность структуры*, 1999: 191). Деякі з практик були притаманні для мешканців багатьох малих міст, інші ж є специфічними саме для даного регіону. Однією з таких є нелегальне видобування вугілля, що практикувалося серед жителів шахтарських поселень.

Очевидно, що описана вище ситуація, яка складається в малому шахтарському місті – це ситуація, в якій, за кваліфікацією соціологів, діють «нові примушення» (*Подвижность структуры*, 1999: 3). Вона вимагає від індивідів реакцій у відповідь на тиск обставин. Однією зі стратегій, яку обирає населення для покращення своєї життєвої ситуації, є стратегія міграцій (довготривалих чи короткотривалих). Ця стратегія, поряд з організованим опором (що в цьому випадку також активно проявлялось) та адаптацією до нової ситуації, є основним типом реакцій на історичну катастрофу, які можна знайти в реальному житті, на що вказує Д.Берто (*Берто*, 1996: 223). Однак на противагу мобільній частині населення біль-

шість мешканців залишалася територіально осілою. З'ясуємо, якими ж є «закріплювачі», що утримують їх в цій територіальній спільноті, і як вони самі пояснюють і виправдовують свою іммобільність.

СМИСЛИ ТЕРИТОРІАЛЬНОЇ ІММОБІЛЬНОСТІ

Вищезгадувана ситуація малого монофункціонального міста демонструє сильну залежність життя його мешканців від містоутворювальної галузі, малоальтернативні шляхи працевлаштування в такому населеному пункті, оскільки структура робочих місць у невеликих містах обумовлена домінуючим виробництвом. Тому серед мешканців багатьох малих міст поширеним є пошук роботи на виїзді. Проте навіть у кризовій ситуації у місті залишається іммобільне населення, до якого належать наші респонденти. Пояснюючи пост-фактум, чому так трапилося й від чого залежав їхній вибір, ті, хто сьогодні живе в шахтарському місті, стараються бути схожим на інтерпретаційні схемами.

Трансформації 90-х у першу чергу «вимивають» з міста приїжджих, які нещодавно прибули працювати на шахтах. На цей аспект вказують респонденти: *«когда «Суходольская Восточная» <шахта> строилась, здесь очень много квартир дали... Тогда был Советский Союз, генерала из Караганды в объединении поставили. Он начал людей оттуда вызывать, семьями приезжали, квартиры давал. И вот когда эта разруха началась, и они поехали назад, кто в Россию, кто куда... Коренное население-то не уезжает никуда. Просто Краснодон начал расширяться за счет этой шахты первой, «Суходольской Восточной». И вот кто... у кого там родственники, кто в России родился, могут ехать, естественно, назад»* (И.Ф., ч., 49 р.); *«А коренные – оно хоть как там будет плохо, а все-равно здесь»*. (А., ч., 40 р.); *«уезжали те, кто родились в России, у кого родители остались в России. Уезжали, продавали дома, многие просто побросали. <...> Люди просто приезжали сюда на шахты, приезжали отовсюду,*

из всего Союза – из Казахстана, из России, и потом когда начались у нас эти годы проблемные, побросали все. <...> И вот люди уехали в Россию, вернулись на родину» (Л.К., ж., 47 р.). У літературі, присвяченій вивченню механізмів міграції вказується, що в першу чергу приїждже, а не корінне населення, яке народилось і проживало в даній місцевості все своє життя, схильне залишати території з несприятливими умовами проживання (Рыбаковский, 2001: 20), оскільки вихідців з інших міст пов'язують родинні й інші зв'язки з колишніми місцями їх проживання.

Для здійснення мобільності необхідною умовою є наявність об'єктивної можливості переміщення, на що вказувалось соціологами в дослідженні механізму індивідуальної мобільності. Якщо такої можливості немає, то ставиться під сумнів здійснення переміщення. Об'єктивною можливістю територіальної мобільності вважається наявність місця переселення, що часто пов'язується з родинними зв'язками («Я так думаю, что уезжали те, кому есть куда уехать» (И.Ф., ч., 49 р.); «у одних, допустим, родственники где-то что-то, а другим просто некуда ехать» (В.П., ч., 40 р.); «В основном, к родне едут, к родственникам» (Л.А., ж., 50 р.)).

У більшості випадків інформанти вказували на відсутність об'єктивних можливостей переїзду. В першу чергу це відсутність коштів для переїзду, для купівлі нового житла в іншому місці. У дослідженнях соціальної мобільності мешканців шахтарських міст і поселень ідеться про те, що можливості міграції для них обмежені внаслідок проблем із житлом: важко продати його у неперспективних поселеннях і придбати в іншій місцевості (Подвижность структуры, 1999: 181). Німецький дослідник Т.Файст, розглядаючи іммобільність у контексті глобалізаційних процесів, зазначає: одна з причин її полягає в тому, що для багатьох потенційних мігрантів відсутність можливостей зміни місця проживання обумовлена бідністю, яка обмежує такі можливості не тільки за географічними межами своєї країни, а й усередині

її. «У разі таких структурних обмежень люди залишаються у ворожому їм середовищі і не можуть навіть розглядатись як імовірні переселенці» (Faist, 2007: 369).

Територіальну мобільність співбесідники пов'язували переважно з молодістю. У молодому віці простіше змінювати місце проживання; існує менше «якорів», які не дають змоги знятись з місця («Я такая, если б моложе была, я может поехала бы куда-то» (Е.Х., ж., 46 р.). «Вы знаете, по молодости, может быть и уехал куда-то...» (А.У., ч., 50 р.); «Мы уже из того возраста вышли, чтобы ездить...» (Т.Ф., ж., 45 р.); «А так если я сейчас поеду, так мне уже ж не пятнадцать: так вырвалась, поехала» (Е.Х., ж., 46 р.)). Так, наприклад, за даними загальноросійського опитування населення, 8% респондентів вважають, що перешкодою зміни місця проживання для них є вік (Шмерлина, 2007).

Трансформації 90-х припали на життєвий етап респондентів, коли у багатьох із них життя було вже визначене й вибудоване. У ці роки більшість зі співбесідників уже мали власну сім'ю, професійно визначились. Тому на цьому етапі для них зміна місця проживання не вписується у життєву траєкторію: «я уже приехал сюда – мне было 26 лет. Уже ребенок был. Сюда приехали – второй родился. Ну куда уже с семьей – прыгать, бегать, куда-то переезжать.» (А.Ю., ч., 47 р.).

Отже, загалом тема зміни місця проживання не є актуальною для людей середнього віку. Визначеність життєвого шляху, вибудованість його у місті сприяє територіальній іммобільності. При цьому можна зазначити, що в дослідженнях соціальної мобільності зменшення темпів мобільності, зокрема територіальної, пов'язується з віком. За даними моніторингу Інституту соціології НАН України, найбільше тих, хто хотів би змінити місце проживання серед молоді, найменше – серед людей старших 55 років. Тобто і тут, як у багатьох соціологічних дослідженнях, підтверджується висновок, що з віком прагнення до зміни місця слабшає. Відповідно найбільше іммобільних серед людей пенсійного віку. Молодість – це певний

ресурс для зміни життя; це відсутність багатьох стримувальних факторів. Серед таких факторів, які прямо чи опосередковано пов'язані з віком, – це і «вростання» у професію, сім'ю, місцеве оточення. Врешті-решт, звички, які формуються, також закріплюються часом.

Соціальні переміщення загалом, територіальні – зокрема, тісно пов'язані з інститутом сім'ї. Стратегії, які обирає один член сім'ї, іноді можуть суттєво вплинути на життєвий порядок усієї сім'ї. З одного боку, сім'я дає певні можливості для виїзду, може бути ресурсом для переміщення, а з іншого – навпаки, може ще більше «прив'язувати» індивіда до певного місця в територіальному просторі.

Виправдання іммобільності, пов'язані з сімейним інститутом:

– необхідність піклуватись про батьків похилого віку (*«Меня золовка приглашала в Белоруссию и мне можно сейчас уехать... Но я говорю – как я тут брошу родителей... <...> мне еще родителей жалко. Сильно ж далеко. Пока они живут, я никуда не поеду. Только тогда, когда их не станет, может, поеду. А так – нет. Я их не брошу»* (Е.Х., ж., 46 р.);

– піклування про молодше покоління (респонденти говорили, що на батьків покладено певні обов'язки щодо піклування (допомоги, підтримки) молодших членів родини – дітей, онуків). (*«Но я уже чувствую – что нет, не получится <уехать>. Я внуков уже не брошу...* (С.К., ч., 50 р.); *«сейчас уже не уеду отсюда.... Сейчас уже нет, потому что корни мои здесь пущены. Уже все. Здесь уже мои дети, мои внуки.... Уже поздно»* (А.А., ч., 50 р.)).

Частина «прив'язок» стосуються роботи, адже зміна місця проживання передбачає зміну місця працевлаштування. У бесідах з респондентами старшої вікової категорії йшлося про такі фактори, пов'язані з професійною сферою: необхідність допрацювати до пенсії; складність знайти роботу для людей свого віку в інших місцевостях; необхідність безперервного стажу. Крім того, шахтарі через специфіку своєї спеціальності обмежені на ринку

праці рамками шахтарської спеціалізації, на що наголошується і в інших дослідженнях зайнятості у шахтарських регіонах (Борисов, Козина, 1997). Професійні та сімейні «закріплювачі» було віднесено до групи «інституційних».

Через тривале проживання в місті виникає психологічна прив'язаність до нього. Деякі інформанти вказували на те, що важко змінити місце проживання через звичку до міста, до життя в ньому. («Привычка. Я вам честно говорю. Я привыкла тут уже. Тут все свои люди, свои покупатели, свое начальство. Когда знаешь, где, что, как... (И. О., ж., 40 р.); «не уезжают, мне кажется, это уже такие люди, которые к этому привыкли» (Ю.Л., ч., 40 р.); «Куда-то переехать – уже смысла нет. Так вот. Осталась привычка, буду жить» (И.Л., ч., 40 р.); «Каждый человек привыкает, вот мне кажется, если прожил столько лет. И переехать куда-то – я бы не смогла, например. Я бы не смогла... (В.К., ж., 50 р.)). Так, наприклад, порівнюючи результати даного дослідження із загальноросійським опитуванням 2006 року, 10% опитаних сказали, що звичка жити на цьому місці є причиною незміни населеного пункту проживання (Шмерлина, 2007).

Крім звички, яка заважає змінити місце проживання, у бесідах із мешканцями говорилося про те, що їм подобається жити у своєму місті, а також про любов до міста. Ці «закріплювачі» було віднесено до групи «символічних». Респонденти часто використовують прикметники «рідне» або «улюблене» стосовно свого місця проживання. При цьому так само, як заведено любити все рідне для людини, прийнято любити місто, в якому живеш, про що говорять інформанти: «Я вообще люблю то место, где я родился. И вот сколько уезжал – сюда приезжал. И когда ехал назад, и вы знаете, у меня такое ощущение – непередаваемое: когда возвращаешься вот именно туда, где родился»; «вот именно ощущение чего-то родного» (А.В., ч., 48 р.). «...я люблю свой город. Поэтому мне, наверное, переезд – я не смогу. <...>. Потому что это мой дом, я

его очень люблю... Вот какой бы там не был Краснодар, я люблю свой город. Просто мне здесь хорошо. <...> Поэтому я свой Краснодар не оставляю. Он мне нравится. Я его очень люблю» (Л.Г., ж., 46 р.); *«Я люблю свой город, люблю Украину»* (Л.К., ж., 47 р). За даними загально-російського опитування населення, респонденти найчастіше за інші причини невиїзду називали те, що їм подобається жити там, де вони живуть, а саме 19% (найбільший відсоток серед інших причин) вказали на цю причину (Шмерлина, 2007).

За тривалий час проживання у місті деяким мешканцям вдалось накопичити ресурси різного характеру. На збирання їх пішли роки і вибудовувати їх в іншому місті вже немає часу. Тому досягнуте цінується, ним пишаться. При цьому йдеться про ресурси у широкому розумінні, як матеріальні (дім, квартира, земельна ділянка, дача тощо), так і нематеріальні (репутація, повага, капітал зв'язків). Ці ресурси втрачаються зі зміною місця проживання, і не існує можливості перенести їх із собою. У бесідах із респондентами популярними були такі висловлювання: *«хоть там худо-бедно, но у меня квартир-ка нормальная. Таковую я уже нигде не куплю, три комнаты, кухня маловата – ну ничего, можно обходиться. У меня здесь дача хорошая, у меня здесь гараж есть – и на даче есть, и здесь есть в городе. Я там этого не построю и не куплю»* (А.А., ч., 50 р.).

Співбесідники, які представляють «молодшу» частину опитаних, вказували на те, що у старших більше ресурсів, які вони отримали ще за радянських часів і за які вони тримаються в місті. Такі люди менше задумуються над виїздом у кризові часи: *«А в основном, если здесь вот, возьмь по городу, – пенсионеров не берем – пусть моего возраста и чуть старше, ну вот если возьмь моих друзей там, остались только те, кто или на шахте заработал в свое время, в советское, что-то, и сейчас получает хорошую пенсию и зарплату, еще до сих пор работаая. Вот эти люди остались, которые еще в советское время успели еще что-то ухватить»* (Ю.Л., ч., 40 р.); *«которые*

вот именно в советское время заработали тут пенсию, тут постоянно работали, никуда не дергались, квартиры тут получили. Тут же некоторые даже дачи, дома, машины. Но потом же когда Союз развалился, у них начались такие проблемы. Но все равно они пенсию заработали. Куда им дергаться-то? А вот сейчас поколение после 1992 года – начала уже молодежь уезжать в более крупные города» (В.Л., ч., 41 р.).

«Знайомства», «зв'язки», «родинні відносини» – всі ці форми соціальних зв'язків респондентів можна розглядати як форму соціального капіталу, яка втрачає свою цінність при виїзді з міста. Соціальні зв'язки «прив'язують» респондента до його місця проживання, однак вони потребують постійної підтримки з боку актора. Соціальні зв'язки – це ефективний спосіб вирішення всіляких питань, при необхідності знайти роботу, працевлаштувати дітей тощо. («Здесь меня все знают и я всех знаю» (А.А., ч., 50 р.). «А здесь – ну сейчас не так, но раньше я мог любой вопрос решить. <...> Я мог любой вопрос решить, потому что все, с кем я учился или работал, они должности занимали. Я пришел там – Петя, Ваня, давай то, то, то ... А поеду в другой город – кто со мной разговаривать будет?...» (А.А., ч., 50 р.) («У меня днепропетровцы друзья, мы хорошо так общаемся, встречаемся всегда, они звонят, всегда приглашают в гости.... Они мне в те еще года – в 92-м, 93-м, мы так плотнее работали, – говорили: «Саша приезжай, чего ты работаешь там, приезжай к нам, мы тебе поможем, устроим...». Я говорю: “я всю жизнь прожил там, я всех в городе знаю, до единого. Будем говорить – но это редкость – кого я не знаю. И я привык, что у меня есть друзья и всегда помогут... И я могу со спокойной душой прийти, и если какой-то вопрос будет, мне хотя бы постараются помочь. А у вас я приеду – пока я вот это все наживу, то что там есть, это будет тяжело”» (А.В., ч., 48 р.)).

Як зазначалось вище, соціальні мережі допомагали виживати мешканцям у складний час у місті. Так, наприклад, І.Є.Штейнберг зауважує, що, згідно з роботами

дослідників економіки країн третього світу, у стратегіях виживання сімей величезну роль відіграють родинні та товариські «мережі», які надають членам сім'ї допомогу в пошуках роботи і підтримку в разі надзвичайних обставин (*Штейнберг, 2010: 42*). На соціальні мережі як причину невіїзду вказали лише 8% населення, за даними загальноросійського опитування населення (*Шмерлина, 2007*).

Чим довше індивід проживає на одному місці, тим більше він «обростає» мережевими зв'язками. При цьому значимими можуть бути не тільки величина його мережі, а й сила цих зв'язків. Зміна місця проживання передбачає переривання соціальних зв'язків, втрату надбаного за тривалий час проживання у місті ресурсу. *«Мы тут все давно, хорошо друг друга знаем. Все местные, все друг друга знаем, все общаемся. И поддерживаем друг друга, когда что-то случается, все дружно. А так уедешь отсюда – приедешь, там все новое, новое место, новые люди. Пока освоишься... не знаешь даже, к кому обратиться. Это очень сложно на новом месте это все начинать»* (В.К., ж., 50 р.).

Таким чином, констатуємо в термінах структурних пояснень, дослідження територіальної іммобільності виявило чотири типи «закріплювачів» або «якорів», під дією яких перебувають іммобільні індивіди: *інституційні* (їх різновиди – сімейні та професійні); *символічні* (любов до міста; психологічна прив'язаність; звичка); *ресурсні* та *мережеві*. Усі респонденти обґрунтовували територіальну іммобільність у першу чергу сімейними обставинами, тому можна сказати, що цей тип «закріплювачів» є найпоширенішим. Рішення про виїзд найчастіше є результатом спільного, сімейного вибору, адже сімейна ситуація задає порядок респондента. Оскільки всі респонденти пояснювали територіальну іммобільність найбільше сімейними «закріплювачами», то можна сказати, що іммобільність – це насамперед сімейна іммобільність, обґрунтована смислами збереження умов сімейної схоронності.

Наступний блок «якорів» – ресурсні. Цей тип «закріплювачів» пов'язаний з різними видами капіталів, доступних індивіду, які роблять привабливими одні позиції і знецінюють інші. Для накопичення певного капіталу потрібен час, а на створення деяких його видів витрачається значна частина життєвого шляху. Сімейні ресурси, такі як будинок, господарство, земельна ділянка, майно, яке накопичене в місті за тривалі роки життя, відносяться також до цієї групи «закріплювачів». При переїзді частина з таких ресурсів втрачається і потребує вибудовування на новому місці, тому немає рації ризикувати наявним капіталом.

До блоку мережевих «закріплювачів» належать соціальні зв'язки, у які залучено респондента і які було «напрацьовано» ним протягом його життя. Люди – це те середовище, з яким індивід, як правило, зіштовхується найчастіше. Соціальні зв'язки відіграють особливу роль у процесі адаптації до нових умов, на що вказується у різних дослідженнях, присвячених вивченню стратегій адаптації (*Соц. расслоение, 1999: 96*). Сімейні соціальні мережі підтримки сприяють як економічному виживанню сімей, так і допомагають активізувати продуктивну поведінку й розвиток. Про «зв'язуючу» роль соціальних зв'язків у «перехідний» період вказується у роботі І.В.Мостової: «Соціальні спільноти, маргіналізуючись, не розпадаються на соціальні «атоми», а ламаються на структуровані групи-уламки і зростаються по швах «зв'язків» у нові» (*Мостовая, 1996: 82–83*). Соціальні зв'язки дають можливість успішно працевлаштуватись у місті, знайти роботу для інших членів родини, як було продемонстровано вище. При цьому до мережевих «якорів» належать як родинні мережі, товариські, так і професійні (що, однак, не взаємовиключає одне одного), і на їхню підтримку варто розраховувати.

Смисли підтримки транслює й звичне середовище. Міцність «закріплювачів» залежить від тривалості перебування на певній позиції, тобто, наприклад, від часу

роботи на підприємстві, проживання в населеному пункті. Людина поступово вбудовується в певну систему, в певну соціальну нішу. Соціологічними дослідженнями стабільності кадрів другої половини минулого століття доведено, що чим довше індивід перебуває на певній позиції, тим менша ймовірність переміщення з неї (*Лукина, 1982; Мозырева, 1986*). При цьому, нагадаємо, до уваги також береться попередня трудова та територіальна мобільність, їх інтенсивність. Наше дослідження дає можливість зробити подібний висновок, а саме: «якорі» територіальної іммобільності вибудовуються з часом; деякі з них постійно підкріплюються і підтримуються.

Залежно від різних життєвих періодів на індивіда діють різні «закріплювачі». У певні періоди дія їх може послаблюватись, а в інші – посилюватись. У молодому віці спостерігається вплив меншої кількості «якорів»; деякі з них ще не встигли сформуватися і набути міцності. Тут можна навести аналогію людини з деревом: у молодому віці його коріння не таке глибоке і сильне, його можна простіше пересадити в інше місце. Соціологічні дослідження свідчать, що чим старша людина, тим менше здійснюються соціальні переміщення, тобто тим більше вона потрапляє під силу тяжіння «закріплювачів».

Трансформації 90-х «вимивають» передусім чергу тих, хто нещодавно приїхав у м. Краснодон на шахти; у багатьох із таких мешканців збереглися родинні зв'язки в інших місцевостях, що дало можливість здійснити міграцію. Місцеве ж населення (корінне) міцно прив'язане до свого місця. Також, як демонструє дослідження, на думку респондентів, молодша частина мешканців більше залучена в територіальну мобільність. Тобто коли починає «розхитуватись» соціальна структура, то спочатку «випадають» ті індивіди, які були неміцно «закріплені» в ній, що залежить від віку, тривалості проживання в цій місцевості, тривалості роботи на певному робочому місці тощо.

3.4. РУХ СМИСЛІВ У ГЛОБАЛЬНОМУ ІНТЕРНЕТ-СЕРЕДОВИЩІ

Глобальне Інтернет-середовище розвивається «із швидкістю думки», даруючи Інтернет-спільноті нові й нові можливості спілкування. Зважаючи на те, що кількість Інтернет-користувачів у світовій спільноті зростає за експонентою, можна говорити, що людство в цілому дедалі більше занурюється в інформаційно-комунікаційні глибини.

Інтернет є конденсованим вираженням глобального полікультурного соціуму в добу інформації, середовищем, де нові або оновлені смисли продукуються і транслюються надшвидкими темпами. Виробники нових смислів в Інтернеті, передусім – його розробники, а також – користувачі, які виступають і в ролі розробників, і медіаторів смислів, і їх модифікаторів. При трансляції смислів із ними відбуваються різні процеси: еволюція, модифікація, розширення, звуження, пониження чи підвищення їхніх статусів (від професійного усталеного терміна до сленгу), входження в інші, ніж Інтернет-дискурси: соціальний політичний, економічний, колоквіальний, молодіжний (коли замість слова «комп'ютер» вживається його скорочена версія – «комп») і т. ін.

В Інтернет-середовищі постійно з'являються нові явища, матеріальні та духовні предмети, які потребують найменування для означення їх суті. Вони стрімко входять не тільки в побутовий, професійний обіг, а й швидко знаходять собі місце й у політичному дискурсі, який є вищим за своєю ієрархією. Яскравий приклад – комп'ютерний термін «reloading» – «перезавантаження», використаний держсекретарем США Гіларі Клінтон під час зустрічі з міністром закордонних справ Росії Сергієм Лавровим у Москві 2009 року, коли вона говорила про новий рівень американсько-російських відносин. Це є свідченням

таких нових технологій, які нерідко допомагають глибше осмислити і суспільні процеси (хоча вживаються здебільшого в метафоричному значенні).

Отже, нові смисли, породжені Інтернет-середовищем, набувають такої філософської глибини, що можуть позначати процеси, які розгортаються далеко за межами Інтернет-простору.

Усе це актуалізує вивчення проблеми продукування і трансляції смислів в Інтернет-просторі як англійською мовою (основною мовою глобального Інтернет-середовища), так і її трансляції з подальшими модифікаціями у різних мовах світу. Предметом нашого аналізу є насамперед англійська, українська та російська мови. При цьому переклад значення тих чи інших термінів українською мовою (за браком необхідних словників) здебільшого здійснюється автором.

Завдання, які ми поставили перед собою, були такими:

- виявити найбільш важливі та найбільш вживані англійські вирази й терміни для осягнення й практичного використання Інтернет-сфери;
- проаналізувати, як нові смисли в Інтернет-середовищі виникають в англійській мові; які мовні засоби при цьому використовуються; які потреби (технологічні, соціальні, політичні, колоквіальні тощо) задовольняються;
- дослідити як продуковані смисли в англійському Інтернет-середовищі транслюються іншими мовами (здебільшого українською та російською); як вони входять у мультикультурне Інтернет-середовище й – ширше у соціальний світ людини;
- з'ясувати, чи відбувається під час трансляції в українській та російській мовах тільки запозичення Інтернет-смислів (наприклад, через транслітерацію чи вживання акронімів), яке призводить до засвоєння й означення в них тільки комп'ютерно-технологічного аспекту термінів, не заглиблюючись над генезою цих англійських

смислів Інтернет-середовища; чи інші, ніж англomовна, культури прагнуть дошукатися первісних англійських значень, властивих багатьом термінам;

➤ осмислити небезпеку неповного знання (або незнання) первісних (англomовних) смислів Інтернет-середовища українськими та російськими користувачами, оскільки це впливає на глибину розуміння Інтернет-культури зокрема та сучасної світової культури доби глобалізації в цілому.

Поштовхом до безпосереднього написання цієї кейс-студії було особисте ознайомлення із останнім (виданим на папері) п'ятим виданням англо-англійського тлумачного словника Longman Dictionary of Contemporary English (далі – *LDOCE*, 2009). Як відзначають у «Вступі» до нього видавничий директор Майкл Мейджер та один із головних редакторів Кріс Фокс, «проводячи політику доброзичливості до своїх користувачів у добу диджиталізації комп'ютерів, мобільних телефонів та Інтернету, це означає, що наші словники не тільки легко використовувати, а й те, що інформація є доступною у різних форматах, і наші користувачі можуть звертатися до неї будь-коли й будь-де. Вона подана у різноманітних форматах: на DVD-ROM, онлайн мобільних телефонах (зазвичай – у форматі словника на папері – *О.З.*)» (*LDOCE*, 2009: VIII). Онлайн-версія словника є в багатьох комп'ютерах, але ніщо не може бути порівняне із насолодою перегортання тоненьких сторінок нового паперового словника, що в тебе в руках. Зрозуміло, очі потягнулися до слова «net». І, о, – використаємо майже оксюморон, – жадана несподіванка: першим його значенням у новому виданні *LDOCE* стоїть «net» у значенні – «Інтернет» тобто «система, яка дає змогу мільйонам користувачів комп'ютерів у всьому світі здійснювати обмін інформацією» (*LDOCE*, 2009: 1170). До того ж перед цим значенням стоїть спеціальна позначка, введена авторами словника, яка означає, що «net» у значенні – «Інтернет» входить до 1000 найбільш вживаних слів усної англійської мови початку

XXI століття. Тобто новий смисл цього слова «затмарив» його попередні смисли, де воно означало, по-перше, засіб для ловлі риби, комах, птахів або тварин, по-друге, – різновиди сітки у спорті, по третє, – різновид сітки для захисту (від москітів або для вкладання волосся тощо), по-четверте, – тип тонкої прозорої тканини та багато інших значень. Тобто за алгоритмом метафори відбулося продукування нового смислу в англійській мові, а за допомогою транслітерації цей новий смисл транслювався і в українську та російську мови.

До речі, один із смислів цього слово – «павутиння», знаходимо у виразі «to weave a net» – «плести павутиння» у словнику «*Linguouniversal*», який є частиною версії словника «*АВВУ Lingvo x5, 2011*». Прикметно, що в спеціалізованих словниках «*АВВУ Lingvo x5*» – «*Computers*» і «*Telecoms*» – значення «net» – це, відповідно: «мережа, як правило Інтернет або інша велика комп'ютерна мережа, наприклад, Usenet» («*Computers*»), або командна мережа (command net), комунікаційна мережа (communication net), як подає «*Telecoms*».

Як і у випадку з терміном «net», де відбулося метафоричне перенесення від старіших за часом і вживаністю значень на новий технологічний феномен – Інтернет, так само відбулося утворення іншого, молодшого за віком терміна Інтернет-середовища «web».

Його первинний смисл – також «павутиння» відступив в англійській мові настільки на задній план, що *LDOCE* його навіть не наводить. Усе затмарило нове значення – «система в Інтернеті, яка дає змогу вам знаходити й використовувати інформацію, яка утримується на комп'ютерах у всьому світі» (*LDOCE, 2009: 1987*). Перед цим значенням теж стоїть уведена авторами словника спеціальна позначка, яка означає, що «net» у значенні «Інтернет» входить до 1000 найбільш вживаних слів у англійській усній мові початку XXI ст. Тобто, якщо «нет» входить у першу тисячу найбільш уживаних англійських слів, «веб» – у перші дві тисячі. В історичній

ретроспективі – це приклади карколомної швидкості новоутворення смислів та їхньої глобальної трансляції. Розроблення «World Wide Web» системи спочатку проводилася в Європейській лабораторії фізики елементарних часток (ЦЕРН – CERN). Нині ця система являє собою відкриту мережу, якою широко користуються приватні особи та організації; є найгнучкішою із засобів пошуку в Інтернеті; надає доступ до баз даних, можливість користування електронною поштою, проведення відеоконференцій і багато інших інформаційних послуг. Дуже влучно описав вплив Всесвітнього павутиння на зростання Інтернету та на відмінності між ними Тім Бернз-Лі, один із його розробників у ЦЕРНі: «Правдою є те, що Інтернет зростав раніше за Веб, але й правдою також є те, що зростання Інтернету стало драматично зростати із появою Веба. Різниця між Інтернетом і Вебом – це як різниця між мозком та розумом. Вивчіть Інтернет і ви знайдете кабелі і комп'ютери. Вивчіть Веб і ви знайдете інформацію».

Термін «нет» перейшов до української та російської мов і у вигляді транслітерації, і як частина новоутворених термінів (найпоширенішим прикладом в українському вжитку може бути «Укрнет», «Інет», «Рунет»), тоді як термін «веб» використовується і як транслітерація, яка може вживатися і окремо, і як вільний переклад-метафора («World Wide Web» – «Всесвітнє павутиння»), і як її акронім (WWW), а також, як частина новоутворених термінів: web address – веб-адреса, web browser – веб-браузер, web-cam – веб-камера, web designer – веб-дизайнер, web-master – хтось, хто відповідає за вебсайт, web-log, що перетворився на blog (блог). Щодо останнього новоутворення поговоримо докладніше.

Етимологія цього порівняно нового терміна, що виник 1997 року., така. Назва «блог» походить від скорочення англomовного терміна «web log». Він перекладається українською мовою як «веб-журнал», до скороченої форми blog, яку вперше жартівливо використав активний аме-

риканський Інтернет-користувач (на Інтернет-слензі – юзер) П.Мергольц. Він модифікував слово «web-log» у фразу «we blog» (що в перекладі з англійської означає «ми блогуємо»), тобто написавши друзі у своєму Інтернет-повідомленні, що вони займаються блогуванням. Це скорочення миттєво поширилося в Інтернеті, ставши новим терміном, який уже більш, ніж десятиліття сприймається абсолютно серйозно всіма користувачами, переважна більшість з яких взагалі не замислюється над його походженням. Від нього, до речі, утворилися й такі поширені терміни-деривати, як дієслово «блогувати» (від англ. «to blog»), що означає «вести блог або додавати до нього контент» та іменник «блогер» (від англ. «blogger»), тобто той, хто займається створенням блогів, або «блогуванням» (від англ. «blogging»).

Дуже швидко, через два роки після виникнення терміна «блог», з'явився новий термін «блогосфера» (від англ. «blogosphere») смисл якого в узагальнені явища, що охоплює всі блоги та їхні вземозв'язки. Історія цього терміна, який було введено в обіг серед блогерів 10 вересня 1999 року Бредом Л.Гремом, теж як жарт (деякий час навіть вживалося слово «блогсфера», яке було «перематоване» Вільямом Квіком 2002 року у «блогосферу» за аналогією з уже вживаним терміном «логосфера» (тобто «світ слів» або «всесвіт дискурсу») (*Blogosphere*, 2008). Блогосферу можна вважати віртуальною громадською ареною початку ХХІ століття. Сучасні науковці вивчають її і включають до нових соціальних медіа, які поступово починають відігравати відчутну роль у спілкуванні людей, груп, громад із найрізноманітніших тем.

Та й саме слово Інтернет за кілька десятиліть свого існування набуло низки синонімів. Його називають також «Information Superhighway» – «інформаційною супермагістраллю». Освоєння цього терміна відбувається також шляхом його переходу із дискурсу нових інформаційних технологій до політичного дискурсу США й тим самим трансформації останнього. Аналізу цього явища ми при-

святили підрозділ «Нові інформаційні технології і політичний дискурс» у монографії «Глобальний розвиток систем масової комунікації і міжнародні відносини» (Зернецька, 1999: 190–196).

На початку 80-х років набув поширення ще один термін, синонімічний до попередніх, – «Cyberspace» – «кіберпростір». Префікс «cyber» – «кібер» виявився надзвичайно плідним у продукуванні нових смислів, пов'язаних із розвитком Інтернет-середовища та соціальною активністю різних страт населення, так чи інакше наближених до нього. Цікавим є той факт, що він бере активну участь у продукуванні нових смислів у різних за статусами дискурсах: від наукового, технічного, культурного, літературного та літературознавчого до колоквіального, розмовного та жаргонізмів. Можна стверджувати, що він набув значного поширення в англійській мові, на відміну від української та російської. До того ж способи продукування нових смислів демонструють майже весь спектр використання «тропів» у художній літературі. Наведемо кілька переконливих прикладів.

До наукових і найдавніше вживаних належить слово «cybernetics» – «кібернетика» – галузь наукового знання і наукова дисципліна. Здавалося б, термін «cyberspace» – «кіберпростір» (рос. – «киберпространство») має теж сто відсотково наукове походження, оскільки описує віртуальний простір, створений комп'ютерною системою. Він може мати форму від простої глобальної мережі електронної пошти до світів віртуальної реальності, що розвиваються. Однак цей термін було вигадано не науковцями, а письменником Вільямом Гібсоном (William Gibson) і вперше використано ним 1982 року у новелі «Burning Chrome», в журналі «Omni». Проте набув поширення він тільки після публікації роману «Neuromancer» 1984 року (Гібсон, 2000). Зараз це слово використовується для позначення всього діапазону інформаційних ресурсів, доступних через комп'ютерні мережі. Так, американський дослідник Тім Джордан зазначав: «Кіберпростір може

бути названий „віртуальними землями з віртуальним життям і віртуальним суспільством”, бо ці життя і суспільства не існують у самій фізичній реальності, як це роблять „реальні суспільства”. Із виникненням кіберпростору віртуальне стало протиставлятися реальному» (*Jordan, 1999: 2*).

До літературних синонімів слова «кіберпростір» можна також віднести подібні за смыслом новоутворення «Cyberia» – «Кіберія» (за аналогом англословної вимови географічної назви «Сибір» – Siberia) та «Cyberland» – «Кіберленд», яке виникло за допомогою дуже поширеного в англійській мові способу утворення географічних назв (наприклад, штат Maryland в США, штат Queensland в Австралії), тематичних парків (Disneyland) або маєтків (як-от маєток Майкла Джексона Neverland).

Роман Гібсона «Neuromancer» («Нейромант») став класикою жанру наукової фантастики під назвою «cyberpunk» («кіберпанк»). Це різновид науково-фантастичної літератури, що змальовує суспільство майбутнього, в якому домінують комп'ютерні технології.

Але в цьому терміні є й інший смысловий акцент – неформальний, який має негативне емоційне забарвлення. «Cyberpunk» – «кіберпанк» у значенні «кібер-ган», що стосуються певного типу людини, яку характеризують її любов до комп'ютерів і водночас нехлюйське ставлення до норм суспільної моралі, – за аналогією із хуліганом.

Наукова фантастика породила й новоутворення «cyborg» – «кіборг» – істоту, яка є частково людиною, а частково – машиною. За висловом Д.Луптома, який детально аналізував цей художній образ у різних його проявах, це «монстри у ментальних коконах» (*Luptom, 1992*). Інший дослідник Д.Томас розглядає кіборга як невід'ємну складову кіберкультури, яку створив Гібсон (*Tomas, 2002: 175–189*) (це все характеристика нашої доби).

До унормованих термінів належить «cybercrime» – «кіберзлочинність» – літературна назва злочинів, основним інструментом котрих є інформаційно-телекомуніка-

ційні технології. До цього ж смислового ядра належать такі терміни, як: «cyberterrorist» – «кібертерорист»; «cyberscop» – комп'ютерний поліцейський, кіберполіцейський, кібердетектив, киберкоп, тобто персона (або програмне забезпечення), які займаються розслідуванням онлайн-злочинів або переслідувань; «cybersquatting» – «кіберсквотинг», що означає реєстрацію популярних Інтернет-адрес або імен доменів (які зазвичай збігаються з назвами компаній чи продуктів) з наміром подальшого їх продажу справжньому власникові чи іншій зацікавленій фізичній або юридичній особі. На останньому терміні – «cybersquatting» – зупинимося докладніше. Серед усталених значень слова «squatter» є таке: «той, хто незаконно захоплює землю або вселяється в дім». Для англомовних користувачів Інтернету смисл новоутвореного терміна є зрозумілим, тоді як для україномовних та російськомовних – семантично непрозорий, адже транслітерація «сквотер» мало що їм говорить. Тому в багатьох випадках для наших користувачів було б корисно мати не просто англо-українські словники Інтернет-термінів, а англо-українські *тлумачні* словники цих самих термінів.

Щодо культурного дискурсу, то до нього, серед інших, увійшов термін «cyberculture» – «кіберкультура», тобто культурне життя в Інтернеті (виставки, музеї, галереї, бібліотеки, диспути тощо). Нині воно також вживається у множині – «cybercultures» – «кіберкультури», оскільки культурні прояви у віртуальному середовищі набули із часом небаченої різноманітності (*Bell, Kennedy, 2002*).

Як розмовним, так і науковим, став термін «cybersex» – «кіберсекс», який вживається у двох значеннях: по-перше, у значенні форми дистанційного еротизму, яка стала можливою з появою чат-форумів для дорослих, коли задля стимулювання свого «віртуального» партнера в текстовому вигляді передаються сексуальні фантазії або виразно описується, що відбувалося б, якби він реально був присутній; по-друге, в розумінні будь-якої форми онлайн-сексуальної активності. Початок роз-

витку цього феномена в Інтернеті докладно проаналізував, зокрема, М.Гейм у праці «Еротична антологія кіберпростору» (Heim, 1992).

З утворення нових смислів у швидко прогресуючій лінгвосфері Інтернет-середовища за визначенням неможливо обійтися без виникнення притаманного їй сленгу, який отримав назву «cyberspeak» – Інтернет-жаргон, кіберсленг. Це окрема тема для вивчення. Тут зазначимо принагідно, що вона частково входить у інші мови світу, а частково залишається поза увагою. Цікавим прикладом у такому розумінні може бути неформальне визначення дружини чоловіка, який проводить багато часу за комп'ютером, працюючи або граючи. Її називають «cyberwidow», що можна перекласти, як «кібер-удова» (*ABBYY Lingo x5, LingoComputer Dictionary*).

Нові смисли в Інтернеті найчастіше утворюються за допомогою такого тропа, як метафора, тобто розкривають сутність нових технологічних явищ чи пристроїв через інші, усталені в побутовому англomовному дискурсі явища, предмети чи фізичні особи, які знайомі англomовному світу протягом століть. Це перенесення може бути таким вдалим і широковживаним, що цілком нівелює первинний смисл слова. Так сталося зі словом «server», яке спочатку в англійській мові мало значення: 1) гравець, який подає м'яч або волан (у тенісі або бадмінтоні); 2) таця (для тарілок, блюд); 3) лопаточка й виделка (для салату, риби). В американській англійській мові (AmE) «server» ще був синонімом слів «waiter», «waitress» – «офіціант», «офіціантка». Тепер, ставши терміном Інтернет-середовища, так само, як «net» і «web» він за ієрархією значень перейшов на перше місце в словниках загальної лексики («*Linguouniversal*»), з такими значеннями «сервер» 1) центральний комп'ютер мережі, який керує розподіленням ресурсів і централізованим доступом до даних; 2) програма, яка забезпечує управління доступом до мережевих ресурсів (*LDOCE, 2009: 1591*) тоді як спеціалізовані словники «*Linguouniversal*» та «*Lingvo-*

Computer», які є частиною версії словника «*АВВУУ Lingvo x5*», дають цілі грона нових термінів із ядром «server»: access server, application server, backup server, blade server, business server, client/server architecture, client software, communications server, database server, dedicated server, fax server, file server, ftp server, load server, mail server, mirror server, modem server, multimedia server, NNTP Server, OLE Server, PC server, specialized server, staging server тощо.

Усі новоутворені терміни, які ми аналізували вище, в англomовному середовищі було створено за алгоритмом метафори і входили до української та російської мов здебільшого у вигляді транслітерацій. Загалом цей шлях транслітерацій є превалюючим у творенні смислів україномовного та російськомовного Інтернет-середовищ. Але є й приклади, коли метафора, що утворила термін в англійській мові, адекватно перекладається в українській та російській мовах. Це термін «mouse» – «миша», тобто вказівний пристрій, який слугує для того, аби рухати курсор на текстовому або графічному екрані. Прикметно, що множина у новоутвореному слові англійською мовою – це «mouses», на відміну від оригінального значення «миші» («тварини»), яке у множині пишеться, як «mice». До того ж як усталені терміни в *LDOCE* увійшли словосполучення «mouse mat» і «mouse pad» (AmE), що означають «килимок для комп'ютерної миші» та жартишливий вислів «mouse miles» – дослівно «мишачі милі» у сенсі «кількість часу, проведеного вами за комп'ютером» (*LDOCE*, 2009: 1140).

Цікавим, на наш погляд, є той факт, що така бінарна опозиція смислів у Інтернет-середовищі, як «software» – «hardware», яка здавалося б могла бути однаково часто вживаною англomовним населенням, на практиці не підтверджується, хоча обидва ці терміни докладно перекладені в українській та російській мовах. Найчастіше вживаним є термін «software», який входить до перших трьох тисяч уживаних усно англійських слів та до перших

двох тисяч уживаних письмово англійських слів і означає програмне забезпечення (ПЗ), комп'ютерні програми (LDOCE, 2009: 1672), а на комп'ютерному сленгу звучить, як «софт». Цей термін утворює багато словосполучень, які дослівно перекладаються українською (та російською) мовами. Наприклад, «pirated software» — «піратське ПЗ», «anti-virus software» — «антивірусне ПЗ»; «to design/develop/write software» — «проектувати, розробляти, писати ПЗ»; «to install software» — «встановлювати ПЗ» та багато інших («ABBYU *Lingvo x5*», 2011: «*Lingvo-Computer*»).

На відміну від «software», термін «hardware» не увійшов до найчастіше уживаних слів сучасної англійської мови (LDOCE, 2009: 801), хоча його комп'ютерне значення — «апаратні засоби, апаратура, обладнання, (рідко — апаратне забезпечення)», на сленгу — «залізо» («ABBYU *Lingvo x5*», 2011: «*Lingvo-Computer*», «*Informatics*») стоїть першим серед інших, більш давніх: 2) «металічні вироби; залізні товари для дому і саду»; 3) машини та обладнання для виготовлення чогось (наприклад, танків та озброєння). Тобто як і в попередньо проаналізованих випадках, відбулися і продукування нових смислів, і їх трансляція як у мові оригіналу, так і в інших мовах.

На відміну від таких базових термінів, як «software» та «hardware», поняття «cloud computing» виникло в англійській мові науковому середовищі приблизно три-чотири роки тому. Коли 2009 року компанія VersionOne проводила дослідження, було з'ясовано, що 41% професіоналів інформаційного бізнесу вищого рівня не знає, що таке cloud computing, а дві третини професіоналів вищого рівня у сфері фінансів плуталися у поясненні цього поняття (*Cloud Confusion amongst IT Professionals*, 2009). Ось чому в українських джерелах цей термін ще не набув усталеності й у перекладах має суттєві розбіжності. Це той випадок, коли науковці, а також практики — комп'ютерники, телекомунікаційники та Інтернет-провайдери, а разом із ними й журналісти, які пишуть про

відповідні бізнеси, ще не дійшли одностайності щодо відповідного відтворення терміна «cloud computing» українською мовою. Одні науковці пропонують перекладати цей термін, як «хмарні обчислення», інші – як «хмарові обчислення», маючи на увазі, що на слензі комп'юторників та Інтернет-користувачів «“хмарою” мерафорично називають Інтернет, який приховує забезпечення, з яким працює» (*Обчислення у хмарах*, 2011). Тому вони вважають, що правильно говорити й писати саме «хмарові обчислення». А от інші українські дослідники використовують, наприклад, дескриптивні варіанти перекладу, як от – «обчислення у хмарах», де слово «хмара» вже вживається у множині. На українських Інтернет-форумах точиться гостра дискусія з цього приводу. Застосовуються різноманітні тактики його перекладу: намагаються або надати в перекладі наближений еквівалент поняття, або застосувати транскодування метафори з експлікацією дієслівної форми. Наприклад, існують такі переклади «cloud computing», як «захмарене використання комп'ютерів», «захмарене комп'ютерування», «віддалена обробка даних», «хмарова обробка», «хмарове обчислення», «хмарова технологія», «хмарова інформаційна технологія» тощо (*Cloud Computing*, 2011). Україномовна «Вікіпедія» теж веде з цього приводу дискусію й серед інших варіантів дає визначення терміна «cloud computing» як «хмароподібні обчислення» та «обчислення у хмарі» (*Перейменування статей*, 2011).

У російській науці виникли подібні проблеми з перекладом цього англomовного терміна (*Cloud Computing i Linux*, 2011). Смісл поняття «cloud computing» там транслюється за допомогою простого метонімічного калькування, як «облачные вычисления», і є наближено-еквівалентним. Пропонується також і дескриптивний варіант перекладу «вычисления в облаке», де задіяна метафора «облако», яка і в українському перекладі, виступає у множині. З'явилися й похідні від цього терміна: «облачные технологии» тощо.

Численні компанії та індивідуальні юзери Інтернету в різних країнах світу вже користуються деякими з них. Прикладами найпоширеніших послуг «cloud computing» є SaaS – акронім від англ. «Software as a Service», тобто: «програмне забезпечення як послуга». Це й уже діючі Google Applications велетня Інтернет-пошуку – компанії Google, а також створена нею власна операційна система Chrome OS. Це й нові технології у сфері cloud computing гіганта комп'ютерного бізнесу – компанії Microsoft, про які розповідав студентам і викладачам Національного технічного університету «Київський політехнічний інститут» голова Microsoft Стів Балмер 5 листопада 2010 року в Києві. Він взагалі присвятив свою промову значенню «cloud computing» і ролі його компанії в опануванні новими технологіями: «У нашому випадку йдеться про те, що ми називаємо технологіями Windows Azure та SQL Azure. “Azure” означає небо, хмару, блакить, лазур, французькою – Azure (азюр). Однак англійською цього сказати не можна. Тому ми кажемо Azure (еже). Windows Azure та SQL Azure означають зміни, що ми здійснюємо переходячи до “хмари”» (*Лекція голови Microsoft Стіва Балмера, 2010*).

Принадібно зазначимо, що компанія Microsoft, обираючи для означення своїх технологій французьке слово «Azure», з одного боку, пішла на рідкісний для англійських компаній маркетинговий крок, віддаючи перевагу неанглійській назві. Але з іншого, – у цьому читається й позитивна конотація з усесвітньо відомим курортом для вищого світу «Cote d’Azure» (Лазурне узбережжя у Франції), й намагання зацікавити своєю технологією франкомовний світ. А ще С.Балмер робить акцент на тому, що вони вимовляють слово Azure не за правилами французької вимови («азюр»), а англійської – («еже»). Тобто йому важливо, щоб в Україні назву його технологій вимовляли на англійський лад. І це не дрібничка. Це й маркетинговий хід (при обранні назви з натяком на глобальність її застосування), й американський патріотизм,

який він демонструє у Східній Європі, радячи вимовляти українським програмістам Azure як «еже».

Таке важливе словосполучення для користування Інтернетом, як «search engine» дослівно перекладається українською мовою як «пошукова система», «пошукова служба», «пошуковий механізм» (програма, яка дає змогу здійснювати пошук в Інтернеті за ключовими словами). І в українській, і в російській мовах вже існують колоквіальні відповідні сленгові форми: «пошуковик»/«поисковик». Найпоширенішими з них (в алфавітному порядку) є, наприклад, AltaVista, Excite, Google, HotBot, Infoseek, Lycos, Magellan, Rambler, Yahoo! Кожна з назв цих пошукових систем, певно, має свою історію. Але найцікавішими з них є назви двох найбільш відомих сьогодні пошукових систем: Yahoo! та Google.

Оскільки пошукову систему Yahoo! було створено на три роки раніше, то почнемо з неї. В англійській мові існує багато значень «yahoo». Це, насамперед, персонажі, вигадані Джонатаном Свіфтом, у романі «Мандри Гулівера», «йеху», – тупі й жорстокі людиноподібні дикуни. По-друге, в АмЕ існує ще кілька значень: 1) «політик, схильний до жорстоких дій»; 2) «реакціонер, політичний мракобіс» (за Свіфтом); 3) (неформальне) – «недоумок» и нарешті 4) «Yahoo!» – «Е-ге-гей!» – «радісний вигук ковбоїв, щоправда, більшою мірою несправжніх, а тих хто вдає із себе ковбоїв» (*Americana En-R, AbbyLingvo* x5, 2011).

Комп'ютерний словник дає потрібне нам значення «Yahoo!» (Yet Another Hierarchically Officious Oracle), тобто «ще один ієрархічно організований неофіційний Oracle») – пошуковик Yahoo! у World-Wide Web, створений Девідом Файлоу (David Filo) і Джеррі Янгом (Jerry Yang), співробітниками факультету комп'ютерних наук Стенфордського університету. Вони розробили каталог ресурсів Web, який мав понад 35 тис. документів. 1995 року Yahoo було перенесено зі Стенфорду на web-site: <http://www.yahoo.com>, де він підтримується на кошти рекламо-

давців (*Computers, AbbyLingvo x5, 2011*). Невизначеним залишається, який сенс вкладали в акронім «Yahoo!» Д.Файлоу і Дж.Янг: чи вигук, чи перші значення слова, оскільки знак оклику (!) в мовах програмування – це символ, що означає логічний оператор «ні», тобто – «не йєху».

Походження назви пошукової системи Google іде від математичної величини «googol», що дорівнює одиниці із 100 нулями. Google у 1998 році створили випускники Стенфордського університету Ларрі Пейдж і Сергій Брін. Оскільки вимова була не дуже зручною, вдалися до подальшого стягнення голосних і вийшло милозвучне Google. Від нього народилося новоутворене дієслово – «to google» – «гуглити», що означає «шукати інформацію в Інтернеті» (*Computers, AbbyLingvo x5, 2011*). Прикметним є те, що новоутворене дієслово зажило окремим життям від його творців. Так, корпорація Google наполягає, щоб цей термін юзери використовували тільки коли користуються пошуковою системою Google, але значення його миттєво розширилося до «вести пошук в Інтернеті». От яскравий приклад використання цього новоутвореного слова завкафедри російської мови РГГУ (Москва) Максима Кронгауза в інтерв'ю газеті «„МК” в Україні»: «Последний раз протестовали против „узаконивания” слов гламур и блог. А я прогуглил их и выяснил: употреблений этих слов – миллионы» (*Лемуткина, 2011: 25*). У науковому дискурсі російського мовознавця явно йдеться про те, що він шукав слова в Інтернеті, а не вказівка на те, що він використовував саме пошукову систему Google.

Є ще одне новоутворення, пов'язане із Google, яке взагалі ще не потрапило до жодного англомовного словника, але принаймні вже увійшло у вжиток у Європі із дещо негативною конотацією. Це так звані «гугломобілі», які вели зйомки міст європейських країн, куди потрапляли приватні будинки, фотографувалися діти й паралельно «знімалися» данні щодо мобільного зв'язку та WiFi. У цілому протягом 2006–2010 років Google накопичив

майже 600 гігабайтів даних про користувачів громадськими WiFi станціями. Федеральний канцлер Німеччини Ангела Меркель засудила цю практику, назвавши її порушенням права на приватне життя співгромадян. У британському парламенті це питання теж було розглянуте й засуджене (Зернецька, 2011: 39). Як бачимо, у політичний дискурс потрапляють не тільки глобальні корпорації на кшталт Google, а й їхні спеціалізовані машини «гугломобілі», здатні збирати інформації про громадян Європи та інших континентів, яку волелюбні європейці розглядають, як вторгнення у їхнє «прайвесі».

У глобальному Інтернет-просторі є один знак (теж англomовного походження), який, на відміну від усіх відомих нам термінів (зрозуміло, що у цій кейс-студії ми проаналізували найуживаніші та найприкметніші з Інтернет- та комп'ютерних термінів), перекладається у різних мовах по-різному. Це знак At – який має позначку @ і англійською мовою має кілька назв: «ampersat», «apertail», «arroba», «atmark», «at symbol», «commercial at» або «monkey tail». Усі користувачі Інтернет-середовища його добре знають, оскільки він використовується у кожній адресі електронної пошти. Його походження бере початок ще із середньовіччя, але в часи модерну цей знак пережив відродження: знаменита компанія з виготовлення друкарських машинок The Underwood Typewriter Company ввела цей символ до клавіатури друкарської машинки «Underwood № 5» 1900 року й відтоді він включався до всіх машинок та всіх їхніх клавіатур (*At sign*, 2011: с.1). У той час він використовувався в комерції.

В епоху інформаційно-комунікаційної революції він набув нового значення. Американський дослідник Рей Томлінсон із компанії BBN Technology, який ще 1971 року при створенні на замовлення міністерства оборони США комп'ютерної мережі APRANET (попередника Інтернету) шукав значок, який «по-перше, не міг би зустрітися ні в одному імені або назві і який, по-друге, міг би відокре-

мити ім'я користувача від імені комп'ютера... Це мав бути універсальний алгоритм: ім'я – знак – місце. Знак @ був найбільш вдалим вирішенням цієї проблеми» (*At sign*, 2011: 4).

В українській мові використовується цілий ряд синонімів цього слова. Найбільш поширеним є «равлик». Поряд із цим використовуються слова «песик», «слимачок» та «вухо». В російській мові використовується назва «собака». В корейській, італійській – мовах, як і в українській, використовується слово «равлик». У фінській мові вживається словосполучення «спляча кішечка», «мяу-мяу», в угорській – «черв'як», у китайській – «мишеня», у шведській – «булочка з корицею», у данській – «хвіст маленької мавпи», в німецькій – «павукоподібна мавпа», у болгарській – «мавпочка», у румунській та англійській – «мавпячий хвіст», у польській та словенській мовах – «мавпа», у грецькій – «качечка», на івриті – «струдель» (*At sign*, 2011: 2), у норвезькій – «а з хоботом». У іспаномовних та португаломовних країнах знак @ – це й символ, що означає архаїчну одиницю ваги (arroba), яка вимовляється як «арроба», й символ, який нині застосовується в адресі електронної пошти. Це той випадок, коли нове значення виходить на перший план і стає більш уживаним, ніж старе. Від цього слова відштовхується й назва символу @ у французькій мові, де існують такі її назви, як «arobase», «arrobe», «arobe».

Тож аналізуючи всі найменування знака @ в різних мовах світу, можна відзначити, що найпоширенішим тропом для утворення його назви є метафора, коли цей знак розкривають за схожістю з іншими живими істотами і відбувається метафоричне перенесення («равлик», «слимачок», «собака» «песик», «черв'як», «мишеня», «мавпа», «мавпочка» «качечка») або предметів («булочка з корицею», «струдель»). Серед метафор знаходимо й розширені («павукоподібна мавпа», «спляча кішечка»). Рідше використовується синекдоха («мавпячий хвіст», «мяу-мяу», «а з хоботом»).

Як бачимо, фантазія користувачів Інтернету є безмежна. І про це свідчать не тільки проаналізовані нами нові терміни Інтернет-середовища, а й багатюща лінгвосфера Інтернету, із притаманними їй гумором і винахідливістю у створенні україномовних та російськомовних термінів на кшталт «смайлик», «чмокі-чмокі», «початитись», «лайки» (новоутворений іменник у множині від англійського дієслова «to like», а не від українського іменника «лайка»), «твітнути», «твитеряне» та безліч інших (наприклад, скорочень, які використовують в Інтернет-чатах), які чекають на своїх дослідників.

Отже, процеси, що відбуваються у перекцентуації смислів відомих слів та створенні нових, показують значний вплив сучасних наукових технологій зокрема та інформаційно-комунікаційної революції в цілому на глобальне мультикультурне смислове поле.

3.5. ОБРАЗИ «ЄДИНОЇ ЄВРОПИ» ТА «ЄВРОПЕЙСЬКОСТІ» В СУЧАСНІЙ УКРАЇНСЬКІЙ ЛІТЕРАТУРІ

ЗМІНИ У СТАТУСІ ЛІТЕРАТУРИ ТА ПРАКТИКАХ ЧИТАННЯ

Посилення уваги до феномену літератури спостерігалося протягом усього минулого століття. Ролан Барт у статті, датованій 1959 роком, зазначив, що наша доба може буде названа добою міркувань про те, *що таке література*. Ці міркування поширювалися на значне коло питань: від проблематизації поняття «література» в теорії до постмодерністського захоплення метафікціональністю як у теорії, так і в самій літературі (Воронай, 1999:152–178; Waugh, 1984; Waugh, 1992).

Протягом ХХ сторіччя в різних дисциплінах була сформована й розвивалась велика кількість теорій, що мали своїм предметом соціокультурний, естетичний, лінгвістичний, комунікаційний та інші аспекти художньої літератури. Вони стосувались принципово різних властивостей художнього тексту та типів його оцінки – від естетичних критеріїв до ефективності його засвоєння.

Зараз є достатні підстави для нових напрямків рефлексій щодо літератури, оскільки змінюється її роль у структурі культурної репродукції. Дослідниками відмічається кількісне звуження читацької аудиторії, спад зацікавленості читанням різної літературної продукції серед широкої публіки (Грисволд, 2010). Часто занепокоєння дослідників викликає все відчутніший перехід текстів і, відповідно, читання, в електронний формат: унаслідок цього можлива поява «нової неписьменності», детермінованої фінансовою та технічною недоступністю для багатьох верств населення нових носіїв літературної продукції.

Читання друкованої літератури витісняється іншими соціокультурними практиками – переглядом фільмів, телепрограм, спілкуванням у соціальних мережах. Уважніше придивляючись до процесів, що відбуваються в полі літератури, можемо побачити й вагоміші структурні та змістовні трансформації у статусі літератури й читання.

Розвиток мас-медіа, соціальних медіа, електронних технологій вносить суттєві корективи у культурне призначення художньої літератури, змінюючи її роль у структурі культурного досвіду людини та урізноманітнюючи практики читання. Р.Шартъе, розглядаючи історію взаємодії людини й тексту, переконливо демонструє, як фактура носія – сувій, кодекс, екран комп’ютера – визначає сприйняття й самого тексту. Поява нового засобу збереження і передавання інформації – комп’ютерного дисплея – змінила не лише способи читання, й такі ключові поняття письмової культури, як «текст», «письменник», «автор», «книга». А масштабні роботи з «оцифрування» текстів, що ведуться по всьому світі, в близькому майбутньому даватимуть змогу отримати доступ до всієї письмової спадщини людства (Шартъе, 2009: 185). За таких обставин «сакральність» читання зменшується, оскільки воно припиняє бути привілеєм інтелектуала, дедалі більше наближуючись до інших процесів засвоєння інформації. Раніше за Шартъе про радикальні зміни сприйняття з переходом від доби Гутенберга до доби Інтернету писали, як відомо, М.Маклюен, У.Еко та деякі інші (Маклюен, 2003, 2003а, Еко, 2006).

З позиції автора роботи «Писемна культура і суспільство», «третя революція книги» супроводжується часом співіснування друкованої та електронної книги, але воно не може тривати постійно, адже революція, що відбулась у засобах виробництва та поширення текстів, є і суттєвим зрушенням у теорії пізнання, бо змінюються когнітивні здатності людини (Шартъе, 2009).

Глобальні зміни у практиках читання накладаються на зміни, що відбуваються на рівні національних літера-

турних полів. Ринкова економіка, медіа-комунікація й художня література по-різному конфігуруються в культурних полях України та європейських країн. Поле української літератури, як і інші поля, наразі переживає трансформації, пов'язані як з універсальними процесами, так і з регіональною, локальною специфікою.

Згідно з теорією П.Бурдьє, трансформації в царині мистецтва гомологічні до змін у суспільному житті (*Бурдьє*, 2000, 2002). Так само як у пострадянському соціумі у 90-х роках ХХ століття виникають нові суспільні групи та соціальні прошарки, не властиві попередній соціальній структурі (*Социальные идентификации ...*, 1996: 3), так і у відносно автономному літературному полі виникають нові стилі, жанри, літературні осередки та об'єднання. Форми побутування літературно-художніх текстів модифікуються через виникнення нових – Інтернет-роман, аудіопоезія, літературний перформанс тощо. І навпаки – тенденції, що змінюють поле літератури, мають значення і для соціального простору – розвиток мереживної літератури зміщує акценти в полі культурного виробництва, і відповідно, визначає соціальний престиж деяких професій (видавця, літературознавця, літературного критика, журналіста наприклад).

Частково література та художні тексти продовжують виконувати притаманні їм функції, але вони значно відрізняються від традиційних. Художній текст грає для читача роль джерела пізнання, доповнюючи наявні знання про світ і переструктуровуючи їх.

Різноманітні оцінки літературної продукції (за естетичними, політико-ідеологічними, хронологічними, етнонаціональними критеріями) трансформуються за умов полістилістичної культури (*Ионин*, 1996), вони вже неоднозначні для різних акторів і складових поля. Сприйняття та визнання мистецького твору залежить від багатьох чинників – починаючи від маніфестації самого автора і до естетичної диспозиції аудиторії читачів.

Образи, сформовані й презентовані авторами, по-різному сприймаються читацькою аудиторією. Як правило, останні не помічають роботи з відтворення образів бо самі є механізмами їх «репродукції». Те, що вони сприймають як власні емоції та враження, є формою засвоєння узагальнених образів.

**СИМВОЛІЧНА КЛАСИФІКАЦІЯ ПОЛЯ ЛІТЕРАТУРИ:
«ХВИЛІ» ЕТНОНАЦІОНАЛЬНОЇ РЕПРЕЗЕНТАЦІЇ**

У самих літературних текстах відбуваються зміщення стійких кодів та образів – національних, гендерних, етнічних. Оприявнюються та фіксуються нові етнонаціональні ідентифікації. Спостерігається перехід від наголошення на універсальних цінностях до національних, від універсалізму до регіоналізму, а потім, після насичення поля новими інтерпретаційними схемами, спостерігається «відкат» хвилі у зворотному напрямку – до акцентування глобальності. Ці «хвилі» забезпечують динаміку літературного поля, замінюючи попередні й накладаючись одна на одну (Тягло, 2008: 135–137). Представникам кожної з хвиль притаманне своє бачення етнонаціональної проблеми й загалом співвідношення національного та глобального.

Але в текстах кожної з трьох хвиль літературного процесу³¹ наявний образ «єдиної» або «родинної» Європи, що по-різному розкривається представниками письменницьких поколінь. У текстах *першої «хвилі»*, що актуалізувалась наприкінці 80-х – на початку 90-х років ХХ століття, національно-етнічні компоненти виражено

³¹ Згідно з цією символічною класифікацією поля сучасної української літератури до першої хвилі (80ті–90ті роки ХХ ст.) ми відносимо таких авторів як Ю.Андрухович, М.Ірванець, В.Неборак, К.Москалець, О.Забужко, М.Матіос; до другої хвилі (межа 2000-х) – С.Жадана, Н.Сняданко, Т.Прохасько, С.Поваляєву, С.Пиркало, Ірену Карпу та ін.; до третьої хвилі (10-ті роки ХХІ ст.) – Любко Дереша, А.Чеха та інших

найяскравіше, а глобальні – найменше. Це пояснюється зрушеннями в культурі загалом від космополітичного до національного «світобачення». Змінюється роль образів національного, локального в структурі особистісної та колективної ідентифікації, тому художня література цього періоду насичується досить артикульованими зразками «ми/вони» та образами «іншого» – далекого або, навпаки, близького. Часто як зразок для «Іншого» виступає узагальнений образ сходу, ширше – того культурного простору, де поширено російську мову і культуру, кириличні літери³², а як близьке, родинне – Європа, європейський світ, «де пишуть латинкою»³³. Відмінність між різними літературними «хвилями», окрім хронологічної, полягає саме в поступовому переході від наголошення наявності чужого до наближення до близького «Іншого», уособленого в образі «Єдиної Європи».

Історично склалося, що образ Європи як смисловий конструкт культурної творчості ближчий для українського письменника-інтелектуала початку ХХІ століття, аніж образ Росії чи узагальненого «Сходу». Як зазначає Ю.Сорока: «Географічна, а ще більше історична, культурна та інформаційна належність України до Європи завжди була значним чинником політичного, соціокультурного та інших аспектів розвитку нашого суспільства. В різні часи Європу розуміли як приклад, взірець, вчителя, спокусника, конкурента, ворога тощо». Тобто конструкт європейськості, європейської ідентичності так чи інакше завжди залишався значимим (Сорока, 2008: 138). Цим можна пояснити наявність образів «Європи» й «Росії» в текстах авторів різних літературних поколінь і наголос на європейській чи протилежній до неї ідентичності.

У текстах *другої «хвилі»*, яка заявила про себе напередодні міленіуму, етнонаціональні образи присутні ла-

³² Як у романі «Московіада» Ю.Андруховича та деякі інших, подібних за тематикою творах.

³³ Твори Ю.Андруховича, Т.Прохаська, частково – С.Жадана.

тентно, у згладженому вигляді, а третій – майже сходять нанівець, залишаючись переважно в описових деталях. Авторам другої «хвилі» притаманний синтез національних проблем з глобальними, універсального з локальним чи навіть місцевим (С.Жадан, Наталка Сняданко, Сашко Ушкалов).

Третя «хвиля», що формується в рамках поля (з початку 2000-х років) відрізняється ще помітнішим домінуванням універсальних цінностей над національними, навіть на рівні сюжетів чи зображуваних подій. Етнонаціональна специфіка простежується лише на рівні деталей, опису окремих героїв, специфіки їх мовлення, що дає змогу говорити про наявність етнонаціональних образів у видозміненому вигляді.

Стратифікація літературного поля на підґрунті артикуляції «Іншого» як антипода чи, навпаки, близького, але не тотожного (за допомогою виділення «хвиль») видається послідовною, оскільки хронологічна обумовленість тексту часом його написання не завжди пояснює наявність або відсутність тих чи тих етнонаціональних, етнокультурних образів.

СМИСЛИ РЕГІОНАЛЬНОГО РОЗПОДІЛУ В ПОЛІ ЛІТЕРАТУРИ

Визначальною характеристикою регіонального розподілу є те, що серед авторів першої «хвилі» переважна більшість є представниками Західного регіону, що традиційно був і залишається осердям національних цінностей та націоналістичної ідеології, тоді як серед представників другої та третьої «хвиль» бачимо ширшу регіональну представленість. Не можемо також не відмітити факту, що автори зі Східної та Центральної України поступово звертаються до україномовного письма, що не було їм властиво в попередні роки. Спостерігається розширення поля української літератури через включення до нього нових імен, культурою та походженням пов'язаних уже не з західним, а зі східним регіоном, Слобожанщиною та традиційно російськомовним Півднем.

Цю тенденцією можна назвати «завершенням регіоналізму» та універсалізацією культурних тенденцій (зокрема мовних) навіть у межах однієї культури, оскільки у творах авторів другої та третьої «хвиль» відмічається не тільки зміщення від опозиції «ми/вони» до глобальних, універсальних питань в контексті міжкультурного діалогу, а й уніфікація української ідентичності, незалежно від регіональної представленості самого автора або місця дії його сюжету.

Узагальнений аналіз кожної з трьох когорт або «хвиль» літературного процесу дає змогу простежити динаміку поля й усвідомити, як воно розвивається, переходячи від локальності до глобалізму (хоча б частково, репрезентованого творами представників третьої «хвилі») і від заперечення «Іншого» до його усвідомлення і сприйняття.

Смысловий конструкт *національного* був і залишається актуальним в українській художній літературі та літературній критиці. Критики так і визначають сучасних авторів – Жадана, Карпу, Соколян, Поваліяєву, Пиркало – як постмодерних національних письменників. Не маючи на меті заперечувати цю думку, наголосимо на іншій моделі інтерпретації цих текстів у глобальному ключі. Залишивши поза фокусом уваги аспект «національності», можна помітити, що в цих творах є певні об'єднавчі риси, що не зводяться до періоду написання. Показовим прикладом є збірка «Декамерон – 10 українських прозаїків останніх десяти років», де під однією обкладинкою об'єднано таких авторів, як Софія Андрухович, Сашко Ушкалов, Любка Дереш, Анатолій Дністровий, Ірена Карпа, Сергій Жадан, Світлана Пиркало, Світлана Поваліяєва, Наталка Сняданко та Тарас Прохасько. На перший погляд може здатися, що між цими авторами небагато спільного, окрім часу видання їхніх творів, проте уважніший перегляд текстів свідчить про інше. Насмілимось зауважити, що різноманітні за стилями та сюжетами твори об'єднує саме те, що в усіх них наявний об'єднавчий контекст, який залишався непомітним при наголошенні на «націо-

нальності» літератури. Ним є контекст «єдиної Європи» як не політичного, а *сміслового* конструкту. Якщо додати до переліку аналізованих ще кілька з інших «національних» літератур – польської, сербської, чеської, румунської, близьких культурно та регіонально до української, помітимо спільні риси, що дозволяють нам говорити про концепт «європейськості», притаманний творам цих літератур. Його не варто об'єднувати з явищами глобалізації, це скоріше усвідомлення в літературі специфічної «інакшої європейськості» цих країн, яка тривалий час була заборонена, а відтак фактично не існуюча.

СМИСЛОВИЙ КОНСТРУКТ «ЄДИНОЇ ЄВРОПИ» У ПРОСТОРИ «МАЛОЇ ЛІТЕРАТУРИ»

У творах центральноєвропейських літератур є багато схожого. Належність до «малих літератур»³⁴ передбачає наявність спільних смислів, часто пов'язаних із належністю до периферії «світової республіки літератури». «Факт належності до підлеглої і периферійної позиції дає настільки потужні ефекти, що можна зближувати письменників, яких, на перший погляд, все розділяє», – зазначає П.Казанова (*Казанова*, 2003: 201). Це можуть бути Кафка, Ібсен, Джойс, Кіш, Мішо, Рамю, Бруно Шульц з українського Дрогобича – всі вони так чи інакше стикалися зі схожим вибором і знаходили подібні виходи з тих самих проблемних письменницьких ситуацій.

Хоча «малі літератури» – не обов'язково літератури малих за кількісними показниками націй, майже завжди вони є репрезентантами етнонаціонального досвіду культурних периферій. В умовах світового поля літератури художні твори оцінюються за універсальною шкалою, поза принципом належності чи не належності до етносу або нації.

³⁴ Термін «мала література» запозичено П.Казановою у Ф.Кафки і не несе оціночних конотацій.

Дилема, що постає перед письменниками «малих літератур», безпосередньо стосується багатьох акторів українського літературного поля. Вони змушені зробити важливий вибір: артикулювати свої відмінності і приректи себе на статус національних (етнічних, локальних) письменників, що працюють з «маленькими» літературними мовами, або асимілюватися з яким-небудь вже визнаним літературним центром, відмовляючись від своєї самості (Казанова, 2003: 206). Представники малих літератур потерпають від маргінальності своєї позиції, від належності до нації, яку не визнають «великі літератури», і від того, що цю їх належність до нації також не помічають.

Звичайно, національна та етнічна належність не завжди негативно сприймається у світовій «республіці літератури». У періоди національно-визвольних рухів артикуляція національної належності є необхідною передумовою політичної незалежності та літературної автономії. Але, як не парадоксально, саме «інтернаціональні» письменники, що відмовилися від національної свідомості, краще за інших демонструють національні почуття. Суміш іронії та співчуття, що визначається їх положенням по цей і по той бік «дає найбільш точне уявлення про літературні форми національної догми в такому вигляді, в якому вона проявляється в «малих» країнах» (Казанова, 2003: 213).

У процесі націєтворення культурні тексти інтерпретуються у категоріях близьке/далеке, національне/універсальне, що надає інтерпретаціям специфічного забарвлення. Після хвилі національноорієнтованих обґрунтувань та виправдань на передній план виходять інші схеми інтерпретації літературних текстів. Найактуальнішою на сьогодні є схема осмислення «європейськості» або модель «центральної Європи», представлена, зокрема, у книзі Анджея Стасюка та Юрія Андруховича «Моя Європа» (Стасюк, Андрухович, 2005). Центральна Європа розглядається не в географічному сенсі, а в культурному,

антропологічному, в аспекті розірваності між двома відмінними культурами – раціональним і цивілізованим Заходом і майже «диким» Сходом. Концепт «центральності» в роботі українського й польського авторів набуває значення міжкультурності, розгубленості між двома взаємовиключними векторами розвитку. Країна-корабель – метафора Ю. Андруховича, що репрезентує його бачення шляху розвитку Центральної Європи, яку автор вважає власним домом (Андрухович, 1999). З іншого боку, бачення його польського співавтора теж відповідає відзначеній між- та позакультурності, що дозволяє припустити наявність спільної історії, культури, традиції, що, будучи латентно присутньою у світогляді обох авторів, дозволяє говорити про новий смисл «європейськості» посттоталітарних країн Європи кінця ХХ – початку ХХІ століть. Не обмежуючись цим прикладом, можна назвати низку авторів, у творах яких досить виразно простежується міфологема «Європи як спільного дому». Це і соціально-критична проза С.Жадана, і іронічно-критичні романи М.Соколян та Наталки Сняданко, і урбаністична поетика Сашка Ушкалова. Вони все більше віддаляються від зображення етнонаціональних образів і наближаються до рис поки що не повністю усвідомленого «спільного дому» – Центрально-Східної Європи. Деякою мірою і «Корабельний щоденник» А.Стасюка, і «Центрально-Східна ревізія» Ю.Андруховича, і «Депеш Мод» С.Жадана, і «Чебрець в молоці» Наталки Сняданко – це до певної міри нотатки мандрівників, що подорожують країнами, культурами і соціальними верствами, створюючи для читачів більш зрозумілу версію Європи та навколишнього світу.

ПРОЕКЦІЇ «МОВНОЇ ТРАВМИ» У ЛІТЕРАТУРНОМУ ТЕКСТІ

Інший важливий смисл, що надає спільності текстам всіх трьох «хвиль» української літератури полягає у власне мовній ідентичності, що може бути пояснено частково як «травма мови». Останнім часом з’явилося кілька ціка-

вих робіт, що торкаються нового й ще не кінця осмисленого в соціології феномену (*Гусейнов, 2008; Зверева, 2002*). Йдеться про те, що травматичний досвід нації часто не має відповідного мовного еквіваленту для репрезентації.

Часто у «перегрітому» мовою культурному просторі відбувається реконструювання «міфу про мову». Сучасні письменники, що маркіровані як «національні», намагаються звільнити себе – як митців, котрі творять українською, – від обмежень, які передбачає «сакральність» мови. Деконструкцію супроводжують «мовні ігри», що кидають виклик авторитетові друкованого слова, а також уперте намагання «деморалізувати» українську мову через впровадження табуйованих тем, сленгу та вульгаризмів (п'яні балачки в романах Андруховича або сторінки анекдотів суржилом в Іздриковому «Подвійному Леоні»). Вісімдесятники досягли успіху завдяки такій деміфологізації, «освіжили» українську літературу й, запропонувавши нові стилістичні течії, налагодили діалог з молодшою генерацією письменників другої «хвилі». Так, українська героїня в О.Забужко, що здатна й на «ненормативну лексику», й відверті розмови, шокувала чимало читачів, але й відкрила шлях молодшим письменницям: Світлані Пиркало, Ірені Карпі, Наталці Сняданко.

Для української літератури досвідом, що провокує травму й що здобув своє вираження тільки в попередні десятиліття, є драматичні історичні події ХХ сторіччя. Фіксація мовної деформації присутня у творах авторів різних генерацій.

Наведемо два відмінні кейси, наприклад, «літературну правду» письменниці М.Матіос та «екзистенціальний реалізм» С.Жадана як ілюстрації репрезентацій мовної травми в сучасній українській літературі. Т.Прохасько відзначив, що «кожен сюжет у сучасному світі – навіть реклама фотографія, не кажучи вже про роман чи перфоманс – є тенденцією, яка формує певний смак і естетику буття» (*Прохасько, 2006: 15*). Можна доповнити,

що не лише естетика, а й етика буття зазнає впливу панівного дискурсу, і перед письменниками постає питання – відповідати на суворі історичні реалії чи «писати те, що хочеться»? Порівняємо два відмінні погляди на поле сучасної української літератури, роль у ньому самих авторів, які, на думку Ж.Дельоза, мають такі діагностувати і лікувати соціальні хвороби (Делез, 2002: 10).

У двох знакових текстах українських авторів першої та другої хвиль – романах «Нація» М.Матіос та «Ворошиловград» С.Жадана представлено різні підходи до артикуляції етнонаціональної ідентичності – локальної, регіональної та разом із тим обумовленої глобальними мотивами, аспектами «негативної ідентичності», авто-та гетеро-стереотипами й іншими чинниками.

Авторка «Нації» в одному з інтерв'ю розповідає про своє бачення історії, культури та травматичного досвіду українського народу, що, згідно з її позицією, і представлено у її творчості (Матіос, 2008). Цей досвід не є остаточно осмисленим, а значить, і не є до кінця пережитим. Йдеться про історичні події середини ХХ століття на Буковині та Галичині, пов'язані з об'єднанням східної і західної частин України в межах однієї держави, про часті зміни влади на цій території, про той досвід, що пов'язано з Другою світовою війною і діяльністю на Галичині ОУН УПА, нарешті колективізацією і остаточною закріпленням радянської влади на західній частині УРСР. Ці події поєднуються у спільному сюжеті, до яких додаються фольклорні елементи, описи традиційного побуту та ті етнографічні деталі, що роблять романи М.Матіос культурно впізнаваними.

Зовсім інший вектор «мовної травми» або травми «непроговореного» історичного досвіду, а відтак і неосмисленого культурного змісту, представлено у романі С.Жадана, що отримав літературну премію «Книга року ВВС». Персоніфікований досвід, втілений в сюжетах міського побуту, нічних подорожей, безпритульного світовідчуття, властивого молодіжній субкультурі 90-х–2000-х років, не

зводиться до суб'єктивності автора, адже там надто багато й універсального – українського, міського, місцевого, радянського, європейського, субкультурного, глобального, в цілому – і світового, і окремишнього, що не обмежено лише авторською уявою (Дмитриев, 2007). Це соціокультурний досвід, який об'єднує «клаптикову ковдру» індивідуальних ідентичностей та сприйняття. У цьому сенсі ролі авторів «Солодкої Дарусі» і «Ворошиловграда» в українському літературному полі збігаються, оскільки обидва письменники, вихоплюючи чи то з історії, чи то з індивідуальної пам'яті нитки сюжетів, продукують самоопис нації, досвід співпереживання, без якого неможливий подальший розвиток.

Осмилення образу «єдиної Європи» та європейської ідентичності в сучасній українській літературі не обмежується запропонованими спостереженнями, але вони сприяють кращому розумінню співвідношення універсального і специфічного, глобального і локального в конкретно взятому літературному полі.

Можна зробити висновок, що на початковому етапі формування національного літературного поля етнопонаціональна ідентичність, артикульована в образах локального, регіонального, «свого» відіграє роль каталізатора культурного життя, але на наступних етапах розвитку поля вона стає на заваді появі нових культурних форм, саме тому поступово рівень етнічної забарвленості в літературних текстах останніх десятиліть знижується, а смисли «європейськості», навпаки, все більше актуалізуються за мірою розширення і поступового ускладнення самого поля.

ЛІТЕРАТУРА

Александр Дж. Обещание культурной социологии: технологический дискурс и сакральная и профанная информационные машины / Дж.Александр // Контексты современности – II: актуальные проблемы общества и культуры в западной социальной теории : хрестоматия. – Казань : Изд-во КГУ, 2001.

Александр Дж. Аналитические дебаты: понимание относительной автономии культуры / Дж.Александр // Социологическое обозрение. – 2007. – Т. 6, № 1. – С. 17–37.

Александр Дж. С. Демократическая борьба за власть: президентская кампания в США 2008 года // Вестник МГИМО-Университета. – 2008. – № 3. – С. 73–80.

Александр Дж. Об интеллектуальных истоках «сильной программы» / Дж. Александр // Социологическое обозрение. – 2010. – Т. 9, № 2. – С. 5–10.

Александр Дж. Социальная наука как чтение и перформанс: культурно-социологическое понимание эпистемологии / Дж.Александр, А. Рид // Социологические исследования. – 2011. – № 8. – С. 3–17.

Александр Дж. Сильная программа в культурсоциологии / Дж.Александр, Ф.Смит // Социологическое обозрение. – 2010. – Т. 9, № 2. – С. 11–30.

Андрухович Ю. Дезорієнтація на місцевості. Спроби / Ю.Андрухович. – Івано-Франківськ : Лілея-НВ, 1999.

Барт Р. Мифологии / Р.Барт. – М. : Изд-во им. Сабашниковых, 1996.

Барт Р. Ролан Барт о Ролане Барте / [сост. С. Зенкин]. – М. : Ad Marginem/Сталкер, 2002.

Бауман З. Глобализация. Последствия для человека и общества / З.Бауман. – М. : Весь Мир, 2004.

Бауман З. Законодатели и толкователи: культура как идеология и интеллектуалов / З. Бауман // Неприкосновенный запас. – 2003. – № 1 (27). – С. 11–27.

Бауман З. Идентичность в глобализирующемся мире [Электронный ресурс] / З.Бауман // Индивидуализированное общество / пер. с англ. ; под ред. В.И. Иноземцева. – М. : Логос, 2004. – Режим доступа : <http://tovievich.ru/155/htm>.

Бауман З. Текучая современность / Бауман З. ; пер. с англ. ; под ред. Ю.В.Асочакова. – СПб. : Питер, 2008.

Башляр Г. Дом от погреба до чердака. Смысл жилища / Г.Башляр // Логос. – 2002. – № 3 (34). – С. 1–26.

Башляр Г. Избранное: поэтика пространства / Башляр Г. – М. : РОССПЭН, 2004.

Бек У. Что такое глобализация? / Бек У. – М. : Прогресс-Традиция, 2001.

Бергер П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман. – М. : Медиум, 1995.

- Берто Д.* Трансмиссия социального статуса в экстремальной ситуации / Д. Берто // Судьбы людей. Россия XX век. Биография семей как объект социологического исследования / под ред. В. Семенович, К. Фотевой. – М. : ИС РАН, 1996. – С. 207–239.
- Бессонова О.* Результаты трансформации советской жилищной модели / О.Бессонова // Экономическая социология. – 2011. – Т. 12, № 5. – С. 14–29.
- Бодрийяр Ж.* Прозрачность зла / Бодрийяр Ж. ; пер. с франц. Л.Любарской, Е.Марковской. – М. : Добросвет, 2000.
- Бодрийяр Ж.* Система вещей / пер. с франц. С.Н. Зенкина. – М. : Рудомино, 2001.
- Бодрийяр Ж.* Симулякри і симуляція / Бодрийяр Ж. – К. : Основи, 2004.
- Болтански Л.* Новый дух капитализма / Л.Болтански, Э.Кьяпелло. – М. : Новое лит. обозрение, 2011.
- Болтански Л.* Социология критической способности / Л.Болтански, Л.Тевено // Журнал социологии и социальной антропологии. – 2000. – Т. 11, № 3. – С. 66–83.
- Больш Н.* Азбука медиа / Больш Н. – М. : Европа, 2011.
- Борисов В.А.* Проблема занятости в шахтерском регионе / В.А.Борисов, И.М.Козина, И.Н.Тартаковская // Социологический журнал. – 1997. – № 3. – С. 131–139.
- Бредникова О.* Дом для номады / О.Бредникова, О.Ткач // *Laboratorium*. – 2010. – № 3. – С. 72–95.
- Бромлей Ю.В.* Очерки теории этноса / Ю.В.Бромлей. – М. : Наука, 1983.
- Бурдьё П.* Поле литературы / П.Бурдьё; пер. с франц. М.Гронаса // Новое литературное обозрение. – 2000. – № 45. – С. 17–43.
- Бурдьё П.* Поле политики, поле социальных наук, поле журналистики / П.Бурдьё // О телевидении и журналистике / Бурдьё П. – М. : Фонд научных исследований «Прагматика культуры», Институт экспериментальной социологии, 2002.
- Бурлачук В.* «Віднесення до цінності», зміст і соціальна зміна / В.Бурлачук // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2011. – № 3. – С. 100–110.
- Бурлачук В.Ф.* Символ и власть. Роль символических структур в построении картины социального мира / Бурлачук В.Ф. – К. : ИС НАНУ, 2002.
- В Краснодаре проживает 107732 человека* [Электронный ресурс] // Краснодарские вести : электрон. журн. / управление статистики г. Краснодона. – Режим доступа : <http://tut.krasnodona.net/news/citylife/832.html>.
- Вазюлин В.А.* Логика «Капитала» К.Маркса / Вазюлин В.А. – М. : МГУ, 1968.
- Вебер М.* Наука как призвание и профессия / М.Вебер // Самосознание европейской культуры XX века. – М. : Изд-во полит. литературы, 1991.
- Вебер М.* О некоторых категориях «понимающей» социологии / М.Вебер // Избранные произведения. – М. : Прогресс, 1990.

- Вебер М.* Основные социологические понятия / М.Вебер // Избранные произведения. – М. : Прогресс, 1990а.
- Вебер М.* Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика / Вебер М. ; пер. з нім. О.Погорілого. – К. : Основи, 1998.
- Вирильо П.* Информационная бомба. Стратегия обмана / Вирильо П. ; пер. с франц. И.Окуновой. – М. : Гнозис : Прагматика культуры, 2002.
- Виллем Ж.-П.* Європа та релігія. Ставки ХХІ століття / Виллем Ж.-П. ; пер. з франц. Д.Каратеев. – К. : Дух і літера, 2006.
- Вілсон Б.* Соціологія релігії / Б.Вілсон. – К. : АКТА, 2002.
- Воропай Т.С.* В поисках себя. Идентичность и дискурс / Воропай Т.С. – Х. : ХГПУ, 1999.
- Вульф К.* Антропология : История, культура, философия / Вульф К. ; пер. с нем. Г.Хайдаровой. – СПб. : Изд-во СПб. ун-та, 2008.=
- Вульф К.* К генезису социального. Мимезис, перформативность, ритуал / Вульф К. – СПб. : Интерсоцис, 2009.
- Выжлецов Г.П.* Аксиология культуры / Выжлецов Г.П. – СПб. : Изд-во СПб. ун-та, 1996.
- Гадамер Г.-Г.* Семантика и герменевтика / Гадамер Г.-Г. // Актуальность прекрасного. – М. : Искусство, 1991.
- Гибсон У.* Нейромант: Фантастический роман / Гибсон У. ; пер. с англ. Е.Летова, М.Пчелинцева. – М. : Аст ; СПб. : Terra Fantastica, 2000.
- Гидденс Э.* Новые правила социологического метода / Э.Гидденс // Теоретическая социология : антология : в 2 ч. / [сост. и общ. ред. С.П.Баньковской]. – М. : Книжный дом «Университет», 2002. – Ч. 2. – С. 281–318.
- Гирц К.* Интерпретация культур / Гирц К. – М. : РОССПЭН, 2004.
- Гирц К.* Искусство как культурная система / К.Гирц // Социологическое обозрение. – 2010. – Т. 9, № 2. – С. 31–54.
- Головаха Є.* Соціальні зміни в Україні та Європі: за результатами «Європейського соціального дослідження» / Є.Головаха, А.Горбачик. – К. : ІС НАНУ, 2008.
- Головаха Є.* Тенденції соціальних змін в Україні та Європі: за результатами «Європейського соціального дослідження 2005–2007–2009» / Є. Головаха, А. Горбачик. – К. : ІС НАНУ : РПФ «Азбука», 2010.
- Головаха Є.* Україна та Європа: результати міжнародного порівняльного соціологічного дослідження / Головаха Є., Горбачик А., Панина Н. – К. : ІС НАНУ, 2006.
- Голофаст В.Б.* Люди и вещи / В.Б.Голофаст // Социологический журнал. – 2000. – № 1–2. – С. 58–65.
- Грисволд В.* Чтение и класс читателей в ХХІ веке [Электронный ресурс] / В.Грисволд, Т.Мак-Доннел, Н.Райт // НЛО. – 2010. – № 102. – Режим доступа : <http://magazines.russ.ru/nlo/2010/102/ve24-pr.html>.
- Гройс Б.* Медиум становится посланием [Электронный ресурс] / Б.Гройс // Неприкосновенный запас. – 2003. – № 6 (32). – Режим доступа : <http://magazines.russ.ru/nz/2003/6/gr13-pr.html>.
- Гройс Б.* Под подозрением: феноменология медиа / Гройс Б. – М. : Худож. журн., 2006.

Гумбрехт Х.У. В 1926 году: На острие времени / Гумбрехт Х.У. – М. : Новое лит. обозрение, 2005.

Гумбрехт Х.У. Производство присутствия: Чего не может передать значение // Гумбрехт Х.У. – М. : Новое лит. обозрение, 2006.

Гумбрехт Х.У. Чтение для «настроения»? Об онтологии литературы сегодня [Электронный ресурс] / Х.У.Гумбрехт // НЛЮ. – 2008. – № 94. – Режим доступа : <http://magazines.russ.ru/nlo/2008/94/gu2.html>.

Гуревич П.С. Кризис ценностных ориентаций / П.С.Гуревич // Личность. Культура, Общество. – 2008. – Вып. 5–6. – С. 135–149.

Гусейнов Г. Язык и травма освобождения [Электронный ресурс] / Гусейнов Г. // Новое литературное обозрение. – 2008. – № 94. – Режим доступа : <http://magazines.russ.ru/nlo/2008/94/gg14.html>.

Гуссерль Э. Амстердамские доклады 11 / Э. Гуссерль // Логос. – 1994. – Вып. 5. – С. 7–24.

Делёз Ж. Критика и клиника / Делёз Ж. ; пер. О.Е.Волчек, С.Л.Фокина. – СПб. : Machina, 2002.

Делез Ж. Логика смысла / Делез Ж. – М. : Издат. центр «Академия», 1995.

Делез Ж. Логика смысла / Делез Ж. ; пер. с франц. – М. : Раритет ; Екатеринбург : Деловая книга, 1998.

Державна служба статистики [Электронный ресурс] // Соціально-економічний розвиток України. – 2011. – Січ.–черв. – Режим доступу : <http://www.ukrstat.gov.ua/>.

Дмитрієв А. Мій Жадан, або Небо над Харковом [Електронний ресурс] / А.Дмитрієв // Новое литературное обозрение. – 2007. – № 85. – Режим доступа : magazines.russ.ru/nlo/2007/85/dm21.html.

Дондурей Д. Язык глобализации и российское телевидение / Дондурей Д. // Космополис. – 2003. – № 2. – С. 32–38.

Дуглас М. Чистота и опасность: Анализ представлений об осквернении и табу / Дуглас М. – М. : КАНОН-пресс-Ц : Кучково поле, 2000.

Жизненный путь личности (вопросы теории и методологии социально-психологического исследования). – К. : Наук. думка, 1987.

Заринов И.Ю. Время искать общий язык (проблемы интеграции различных этнических теорий и концепций) / И.Ю.Заринов // Этнографическое обозрение. – 2000. – № 2. – С. 16.

Заринов И.Ю. Социум–этнос–этничность–нация–национализм / И.Ю.Заринов // Этнографическое обозрение. – 2002. – № 1. – С. 14.

Зверева Г. Чеченская война в дискурсах массовой культуры России: формы репрезентации врага [Электронный ресурс] / Г.Зверева // Полит.ру. – 2002. – 7 дек. – Режим доступа : <http://www.polit.ru/country/2002/12/07/479426.html>.

Зебальт В.Г. Аустерлиц / Зебальт В.Г. – СПб. : Азбука-классика, 2006.

Зернецька О.В. Глобальний розвиток систем масової комунікації і міжнародні відносини / Зернецька О. – К. : Освіта, 1999.

Зернецька О.В. ЄС та глобальні медіа-корпорації в період кризи / О.Зернецька // Зовнішні справи / UA Foreign Affairs. – 2011. – № 10. – С. 36–39.

Зиммель Г. Как возможно общество? / Г.Зиммель // Избранное. Т. 2 : Созерцание жизни. – М. : Юристъ, 1996.

Зиммель Г. Понятие и трагедия культуры / Г.Зиммель // Избранные работы. – К. : Ника-Центр, 2006.

Злобіна О.Г. Особистість сьогодні: адаптація до суспільної нестабільності / О.Г.Злобіна, В.О.Тихонович. – К. : ІС НАНУ, 1996.

Инглхарт Р. Модернизация, культурные изменения и демократия: последовательность человеческого развития / К.Вельцель, Р.Инглхарт. – М. : Новое изд-во, 2011.

Ильенков Э.В. Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса / Ильенков Э.В. – М. : Ин-т философии АН СССР, 1960.

Ионин Л. Социология культуры / Ионин Л. – М. : Логос, 1996.

Каган М.С. Философская теория ценностей / Каган М.С. – СПб. : ТОО ТК «Петрополис», 1997.

Казанова П. Мировая республика литературы / Казанова П.; пер. с франц. М.Кожевниковой, М.Летаровой-Гистер. – М. : Изд-во им. Сабашниковых, 2003.

Калачева О. Общие и общественные вещи современного города [Электронный ресурс] / О.Калачева // Неприкосновенный запас. – 2007. – № 5 (55). – Режим доступа : <http://magazines.russ.ru/nz/2007/55/ka19-pr.html>.

Кампер Д. Тело. Насилие. Боль: сб. статей / Кампер Д. ; пер. с нем., сост., общ. ред. В.Савчука. – М. : Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2010.

Киселев С.Г. Смыслы и ценности нового века / С.Г.Киселев // Вопросы философии. – 2006. – № 4. – С. 3–16.

Киттлер Ф. Мир символического – мир машины / Ф.Киттлер // Логос. – 2010. – № 1 (74). – С. 5–21.

Киттлер Ф. Оптические медиа. Берлинские лекции 1999 г. / Киттлер Ф. – М. : Логос, 2009.

Классик, современный классик, культовый автор, модный писатель [Электронный ресурс] // Иностранная литература. – 2007. – № 5. – Режим доступа : <http://magazines.russ.ru/inostran/2007/5/k19.html>.

Козловський П. Постмодерна культура: суспільно-культурні наслідки технічного розвитку / П.Козловський // Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрямки : хрестоматія : навч. посіб. / [упоряд. В.В.Лях, В.С.Пазенок]. – К. : Ваклер, 1996.

Коллинз Р. Социология: наука или антинаука? / Р.Коллинз // Теория общества / под ред. А.Ф.Филиппова. – М. : КАНОН-пресс-Ц : Кучково поле, 1999.

Комарофф Дж. Национальность, этничность, современность: политика самосознания в конце XX века / Дж. Комарофф // Этничность и власть в полиэтничных государствах. – М., 1994.

Кондрашов П. Онтология историчности в философии Маркса / П.Кондрашов // Логос. – 2011. – № 2 (81). – С. 81–96.

Кононов И.Ф. Кризис и самоорганизация: шахтерские города Донбасса в период реструктуризации угольной промышленности: со-

циальное и экологическое измерения : [монография] / И.Ф.Кононов, Н.Б.Кононова, В.А.Денщик. – Луганск : Альма-матер, 2001.

Корецкая М.А. Эффект реальности и пустыня реального: медиа и кризис онтологии / М.А.Корецкая // Вестник Самарской гуманитарной академии. – 2006. – № 1 (4). – С. 42–57. – (Серия «Философия. Филология»).

Коркюфф Ф. Новые социологии / Коркюфф Ф. ; пер. с франц. Е.Д.Вознесенской, М.В.Федоровой. – М. : Ин-т эксперим. социологии ; СПб. : Алетейя, 2002.

Костенко Н. Знание о смыслах: исследование глубины и поверхности / Н. Костенко // Социология: теория, методы, маркетинг. – 2011. – № 4. – С. 3–31.

Костенко Н. Настичь реальное, когда медиа повсюду: онтологический интерес в культурных исследованиях и теории медиа / Н.Костенко // Социология: теория, методы, маркетинг. – 2010. – № 1. – С. 3–15.

Костенко Н. Смыслова сегментація соціуму / Н.Костенко // Українське суспільство 1992–2010. Соціологічний моніторинг / за ред. В.Ворони, М.Шульги. – К. : ІС НАНУ, 2010. – С. 254–260.

Культура–суспільство–особистість / за ред. Л. Скоковой. – К. : ІС НАНУ, 2006.

Культурные черты постсовременной эпохи: З.Бауман, Ф.Джеймсон, Ф.Лиотар, Ж.Бодрийар. [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://yourlib.net/content/view/350/16/> (s.a.)

Кун Т. Структура научных революций / Кун Т. – М. : Прогресс, 1977.

Кундера М. Нарушенные заветы / М.Кундера. – СПб. : Азбука-классика, 2006.

Куракин Д.Ю. Ускользящее сакральное: проблема амбивалентности сакрального и ее значение для «сильной программы» культурсоциологии / Д.Ю. Куракин // Социологическое обозрение. – 2011. – Т. 10, № 3. – С. 41–70.

Латур Б. Дайте мне лабораторию, и я переверну мир [Электронный ресурс] / Б.Латур // Логос. – 2002. – № 5–6. – С. 1–32. – Режим доступа : <http://magazines.russ.ru/logos/2002/5/>.

Латур Б. Когда вещи дают сдачи: возможный вклад «Исследований науки» в общественные науки» / Б. Латур // Вестник МГУ. – 2003. – № 3. – С. 20–38. – (Серия «Философия»).

Латур Б. Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии / Латур Б. – СПб. : Изд-во Европ. ун-та в С.-Петербурге, 2006.

Латур Б. Об интеробъективности / Б.Латур // Социология вещей. – М. : Территория будущего, 2006.

Латур Б. Политика природы [Электронный ресурс] / Б.Латур // Неприкосновенный запас. – 2006. – № 2 (46). – Режим доступа : <http://magazines.russ.ru/nz/2006/2/la3/html>.

Лекція голови Microsoft Стіва Балмера про «хмарні обчислення» для студентів КПІ та інших ВНЗ [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://win2008.org.ua/blog/conference/138.html>, s.l. – (Сайт відвідано 12.09.2011).

- Лемуткина М.* Литературная фея / М.Лемуткина // «МК» в Україні. – 2011. – 30 листоп. – 6 груд.
- Ленем Р.* Електронне слово: демократія, технологія та мистецтво / Ленем Р. – К. : Ніка-Центр, 2005.
- Леонтьев А.Н.* Деятельность. Сознание. Личность / А.Н.Леонтьев. – М. : Политиздат, 1975.
- Леонтьев Д.А.* Психология смысла / Леонтьев Д.А. – М. : Смисл, 1999.
- Леонтьев Д.А.* Психология смысла: природа, строение и динамика смысловой реальности / Д.А.Леонтьев. – 3-е изд., доп. – М. : Смисл, 2007.
- Леш С.* Соціологія постмодернізму / Леш С. – Львів : Кальварія, 2003.
- Лукина В.И.* Динамика социальной структуры населения СССР: методология и методика исследования / В.И.Лукина, С.Б.Нехорошков. – М. : Финансы и статистика, 1982.
- Луман Н.* Социальные системы. Очерк общей теории / Луман Н. – СПб. : Наука, 2007.
- Майданский А.* Логика исторической теории Маркса: реформация формаций / А.Майданский // Логос. – 2011. – № 2 (81). – С. 112–150.
- Мак-Люэн М.* Галактика Гутенберга. Сотворение человека печатной культуры / Мак-Люэн М. ; пер. с англ. А.Юдина. – К. : Ника-Центр : Изд. дом Дмитрия Бурого, 2003.
- Маклюэн М.* Понимание медиа: внешние расширения человека / М.Маклюэн ; пер. с англ. В.Николаева ; закл. ст. М. Вавилова. – М. : КАНОН-пресс-Ц ; Жуковский : Кучково поле, 2003.
- Мареев С.* Методология исторического исследования: социальная философия и материалистическое понимание истории / С. Мареев // Логос. – 2011. – № 2 (81). – С. 97–111.
- Маркс К.* Капитал / К.Маркс // Сочинения. Т. 23 / К.Маркс, Ф.Энгельс. – М. : Гос. изд-во полит. литературы, 1960.
- Марчук У.Б.* Асоціативне поле лінгвокультурного концепту «дім»/ «home» в англійській та українській мовах (на матеріалі прислів'їв та приказок) / У.Б.Марчук // Література. Фольклор. Проблеми поетики : зб. наук. пр. ; вип. 28, ч. 1. – К. : Твім інтер, 2007.
- Матиос М.* Не знаю жодного читача, який оскаржував би правду часу в моїй «Нації» / М.Матиос // Дзеркало тижня. – 2008. – № 9, 8–14 берез. – С. 12.
- Мацко І.* Малі міста України: динаміка соціально-економічної ситуації та міграційні настрої населення / І.Мацко // Соціальні виміри суспільства ; вип. 10. – К. : ІС НАНУ, 2007. – С. 188–201.
- Медіа. Політика. Культура.* – К. : ІС НАНУ, 2008.
- Мерш Д.* Мета/диа. Два различных подхода к медиальному. Локализация медиального (медийного) [Электронный ресурс] / Д. Мерш. – Режим доступа : http://mediaphilosophy.ru/biblioteca/articles/mersh_dia/, s. a.

Микешина Л.А. Эпистемология ценностей / Л.А.Микешина. – М. : РОССПЭН, 2007.

Мінаєва Є.В. Гендерна концептологія: мовна репрезентація концептів «дім» і «любов» у жіночій поезії : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук : спец. 10.02.02. – «російська мова» /Є.В.Мінаєва. – Сімферополь, 2007. – 23 с.

Мозырева Т.А. Текучесть и стабилизация инженерно-технических работников на предприятиях Сибири / Мозырева Т.А. – Новосибирск : Наука, 1986.

Мостовая И.В. Социальное расслоение: Символический мир метаигры : учеб. пособие / Мостовая И.В. – М. : Механик, 1996.

Мотрошилова Н.В. «Картезианские медитации» Гуссерля и «Картезианские размышления» Мамардашвили (двуединный путь к трансцендентальному Ego) / Н.В.Мотрошилова // Вопросы философии. – 1995. – № 6. – С. 137–145.

Музиль Р. Человек без свойств. Кн. 1 / Музиль Р. – М. : Худож. литература, 1984.

Нейсбит Д. Мегатренды / Нейсбит Д. – М. : Издательство АСТ : Ермак, 2003.

Новини vs. новини. Виборча кампанія в новинних телепрограмах – К. : Академія Української преси, 2005.

Новые социальные неравенства / под ред. С.Макеева. – К. : ИС НАНУ, 2006.

Обчислення у хмарах [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://ukrartikles.pp.ua/pk-internet/7669-vyichislenia-v-oblakax.html>.

Основы социальной концепции Русской Православной Церкви [Електронний ресурс]. – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/141422.html>.

Остин Дж.Л. Избранное / Остин Дж. – М. : Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999.

Палий Е. Население Украины: проблемы миграции и смертности [Електронний ресурс] / Е. Палий // Электронная версия бюллетеня «население и общество». – Режим доступа : <http://polit.ru/research/2010/01/10/demoscope403.html>, s.l.

Парсонс Т. О построении теории социальных систем: интеллектуальная автобиография / Т.О.Парсонс // Система современных обществ. – М. : Аспект Пресс, 1998.

Перейменування статей / Хмарні обчислення – Хмароподібні обчислення [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://uk.wikipedia.org/wiki%D0%92%D1%96%D0%BA%D1%96%D0%BF%D0,s,a,s.l>.

Пітерс Д. Слова на вітрі: історія ідеї комунікації / Пітерс Д. ; пер. з англ. А.Щенка. – К. : Вид. дім «КМ Академія», 2004.

Подвижность структуры. Современные процессы социальной мобильности / Макеев С.А., Прибыткова И.М. и др. – К. : ИС НАНУ, 1999.

Подорога В. Культура и реальность. Заметки на полях / В.Подорога // Массовая культура и современные западные исследования / пер. с

англ. ; отв. ред. и предисл. В.В.Зверевой ; послесл. В.А.Подороги. – М. : Фонд науч. исследований «Прагматика культуры», 2005.

Подорога В. Событие и масс-медиа [Электронный ресурс] / В.Подорога. – Режим доступа : <http://www.podoroga.com/sobimass.html>, s.l, s.a.

Подорога В. Феноменология тела. Введение в философскую антропологию. Материалы лекционных курсов 1992–1994 годов / Подорога В.М. : Ad Marginem, 1995.

Прохасько Т. Тотальный диктант / Т.Прохасько // Порт Франківськ. – Івано-Франківськ : Лілея-НВ, 2006.

Результаты интернет-опроса «Смысл жизни». По типологии Леонтьева Д.А., Осина Е.Е. [Электронный ресурс]. – 2005. – Режим доступа : <http://zpsu.ru/vote.html>, s.l, s.a.

Рикер П. Двойственный смысл как герменевтическая и семантическая проблема / П. Рикер // Герменевтика. Этика. Политика. – М. : АО «КАМІ», 1995.

Рикер П. Герменевтика. Этика. Политика. Московские лекции и интервью / Рикер П. – М. : АО «КАМІ», 1995.

Риккерт Г. О понятии философии / Г. Риккерт // Науки о природе и науки о культуре. – М. : Республика, 1998.

Розеншток-Хюсси О. Речь и действительность / Розеншток-Хюсси О. – М. : Лабиринт, 1994.

Роцин Д.Г. Понятие «смысл жизни», «смысложизненная ориентация» и «смысложизненная концепция»: дисциплинарные и теоретико-этимологические рамки концептуализации / Д.Г.Роцин // Вісник Харківського національного університету ім. В.Н.Каразіна. – 2010. – №891. – С. 105–109.

Рубинштейн С.Л. Проблемы общей психологии / Рубинштейн С.Л. – М. : Педагогика, 1973.

Рутковский А. Как нам лю(у)бить наше кино [Электронный ресурс] / А.Рутковский. – Режим доступа : <http://2000.net.ua/is/1121/573-c1.pdf>.

Ручка А. Природа людини як предмет теоретико-соціологічного дискурсу / А.Ручка // Методологічні проблеми культурної антропології та етнокультурології : зб. пр. – К. : ІК НАМУ, 2011. – С. 22–39.

Ручка А. Смесложиттєві орієнтири статусних угруповань соціуму / А.Ручка // Українське суспільство 1992–2010. Соціологічний моніторинг ; за ред. В.Ворони, М.Шульги. – К. : ІС НАНУ, 2010. – С. 261–272.

Ручка А. Ціннісні пріоритети населення України за умов трансформації / А.Ручка // Українське суспільство. Соціологічний моніторинг. – К. : ІС НАНУ, 2011. – С. 201–215.

Рыбаковский Л.Л. Миграция населения. Три стадии миграционного процесса (Очерки теории и методов исследования) [Электронный ресурс]. – М., 2001. – Режим доступа : <http://sbiblio.com/biblio/archive/migracia/>.

Рябов А.В. Базовые ценности россиян: Социальные установки. Жизненные стратегии. Символы. Мифы / Е.Ш.Курбангалеева, А.В.Рябов. – М. : Дом интеллектуал. книги, 2003.

Савостьянова М.В. Аксиологический анализ парадигмальной науки / М.В.Савостьянова. – К. : ПАРАПАН, 2009.

Савчук В.В. Медиафилософия: формирование дисциплины [Электронный ресурс] / В.В.Савчук. – Режим доступа : http://mediaphilosophy.ru/biblioteca/books/mediaphilosophy_1/, s. 1, s.a.

Семенова В. Качественные методы в социологии / В.Семенова // Стратегия социологического исследования. Описание, объяснение, понимание социальной реальности / В.А.Ядов, В.В.Семенова. – М. : Добросвет, 2001.

Сергеев С. Еще раз о русской классике. Великий русский миф [Электронный ресурс] / С.Сергеев // АПН. – 2009. – 15 апр. – Режим доступа : <http://www.apn.ru>.

Серто М. Общее место: обыденный язык [Электронный ресурс] / М.Серто // Неприкосновенный запас. – 2007. – № 4 (54). – Режим доступа : <http://magazines.russ.ru/nz/2007/54/se4.html>.

Соболев Р. Люди и фильмы русского дореволюционного кино / Соболев Р. – М. : Искусство, 1961.

Сорока Ю.Г. Проблематика ідентичностей у сучасній європейській соціології (за матеріалами XIII конференції Європейської соціологічної асоціації) / Ю.Г.Сорока // Вісник Львівського ун-ту. – 2008. – Вип. 2. – С. 138–148. – (Серія : Соціологія).

Сорокин П. Социальная и культурная динамика: Исследование изменений в больших системах искусства, истины, этики, права и общественных отношений / Сорокин П. – СПб. : РХГЦ, 2000.

Сохань Л.В. Искусство жизнотворчества. Предназначение. Жизнотворчество. Судьба: Социологические очерки, социально-психологические эссе, интервью, глоссарий. Т. 11 / Сохань Л.В. – К. : Издат. дом Дмитрия Бурого, 2010.

Социальное расслоение и социальная мобильность в переходной период. – М. : Наука, 1999.

Социальные идентификации и идентичности / Макеев С.А., Оксамитная С.Н., Швачко Е.В. – К. : ИС НАНУ, 1996.

Соціокультурні ідентичності та практики / за ред. А.Ручки. – К. : ІС НАНУ, 2002.

Соціологічна теорія: традиції та сучасність : навч. посіб. / за ред. А.Ручки. – К. : ІС НАНУ, 2007.

Соціологія : навч. посіб. / за ред. С.О. Макеева. – К. : Т-во «Знання» ; КОО, 2008.

Стасюк А. Моя Європа: Два есеї про найдавнішу частину світу / Стасюк А., Андрухович Ю. – Львів : ВНТЛ–Класика, 2005.

Степанов М.А. Машины абстракций и конец протезирования [Электронный ресурс] / М.А. Степанов. – Режим доступа : http://mediaphilosophy.ru/biblioteca/books/mediaphilosophy_2/, s.1, s.a.

Субкультурна варіативність українського соціуму. – К. : ІС НАНУ, 2010.

Танчер В. Культуральная социология: «сильная программа» исследованый смыслов социальной жизни / В.Танчер, Л.Скокова // Социология: теория, методы, маркетинг. – 2009. – № 4.

Тевено Л. Креативные конфигурации в гуманитарных науках и конфигурации социальной общности [Электронный ресурс] / Л.Тевено // НЛО. – 2006. – № 77. – Режим доступа : <http://magazines.russ.ru/nlo/2006/77/teve22.html>, s.l.

Тевено Л. Прагматика познания / Л.Тевено // Социологический журнал. – 2006. – № 3–4.

Тевено Л. Интервью / Л.Тевено // Экономическая социология. – 2003. – Т. 4, № 5. – С. 6–13.

Тоффлер А. Футурошок / А.Тоффлер. – СПб. : Лань, 1997.

Тромпенаарс Ф. Национально-культурные различия в контексте глобального бизнеса / Ф.Тромпенаарс, Ч.Хэмпден-Тернер. – Мн. : ООО «Попурри», 2004.

Тульчинский Г.Л. Постчеловеческая персонология. Новые перспективы свободы и рациональности / Тульчинский Г. Л. – СПб. : Алетейя, 2002.

Тэрнер В. Символ и ритуал / В.Тэрнер. – М. : Глав. ред. восточ. литературы изд-ва «Наука», 1983.

Тягло К.О. На шляху до соціології літератури: аналіз сучасних тенденцій / К.О.Тягло // Ученые записки Таврического национального университета им. В.И.Вернадского. – 2008. – Т. 21 (60), № 4. – С. 131–138. – (Серия «Философия. Социология»).

Українське суспільство 1992–2003. Соціологічний моніторинг. – К. : ІС НАНУ, 2003.

Українське суспільство 1992–2007. Соціологічний моніторинг. – К. : ІС НАНУ, 2007.

Українське суспільство 1992–2010. Соціологічний моніторинг. – К. : ІС НАНУ, 2010.

Утехин И. Очерки коммунального быта / Утехин И. – М. : О.Г.И., 2001.

Федотова Т.Г. Хорошее общество / Федотова Т.Г. – М. : Прогресс-Традиция, 2005.

Флюссер В. За философию фотографии / Флюссер В. ; пер. с нем. Г.Хайдаровой. – СПб. : Изд-во СПб. ун-та, 2008.

Франкл В. Человек в поисках смысла / В.Франкл. – М. : Прогресс, 1990.

Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / Фуко М. – СПб. : А-сад, 1994.

Хабермас Ю. Проблематика понимания смысла в социальных науках / Ю. Хабермас // Социологическое обозрение. – 2008. – Т. 7, № 3. – С. 3–33.

Хантингтон С. Третья волна. Демократизация в конце XX века / Хантингтон С. – М. : РОССПЭН, 2003.

Хард М. Империя / М.Хард, А.Негри. – М. : Праксис, 2004.

Хейлз К.Н. Як ми стали постлюдством: Віртуальні тіла в кібернетичі, літературі та інформатиці / Хейлз К.Н. ; пер. з англ. – К. : Ніка-Центр, 2002. – (Серія «Зміна парадигми» ; вип. 3).

Хесле В. Кризисы индивидуальной и коллективной идентичности / В.Хесле // Вопросы философии. – 1994. – № 10. – С. 112–113.

- Хорев В.С.* Проблемы городов / Хорев В.С. – М. : Мысль, 1971.
- Чисельність наявного населення України на 1 січня 2007 р.* [Електронний ресурс] // Демографічний щорічник «Населення України, 2007». – К. : ДКС, 2008. – Режим доступу : <http://stat6.stat.lviv.ua/rxweb2007/ukr/publ/2008/index.asp>.
- Шартье Р.* Письменная культура и общество / Шартье Р. ; пер. с франц. и послесл. И.К.Стаф. – М. : Новое изд-во, 2006.
- Шартье Р.* Читатель в постоянно меняющемся мире / Р.Шартье ; пер. с франц. И.Стаф // Иностранная литература. – 2009. – № 7. – С. 184–191.
- Шмерлина И.* Охота к перемене мест... / И.Шмерлина // Социальная реальность. – 2007. – № 8.
- Шпаковская Л.* «Мой дом – моя крепость». Обустройство жилья нового среднего класса / Л.Шпаковская // Новый быт в современной России: гендерные исследования повседневности : [коллективная монография] / под ред. Е.Здравомысловой, А.Роткирх, А.Тёмкиной. – СПб. : Изд-во Европ. ун-та, 2009.
- Штейнберг И.Е.* Парадигма четырех «К» в исследованиях социальных сетей поддержки / И.Е.Штейнберг // Социологические исследования. – 2010. – № 5. – С. 40–50.
- Шульга Р.* Искусство в практиках культуры. Социокультурологический очерк / Шульга Р. – К. : ИС НАНУ ; ИФ НАНУ, 2008.
- Шютц А.* Смысловая структура повседневного мира: очерки по феноменологической социологии / Шютц А. – М. : Ин-т Фонда «Общественное мнение», 2003.
- Шюц А.* О множественности реальностей [Электронный ресурс] / А.Шюц // Социологическое обозрение. – 2003. – Т. 3, № 2. – С. 3–34. – Режим доступа : <http://sociologica.hse.ru/2003-3-2/28146546.html>, s.l.
- Шюц А.* Смысловое строение социального мира / А. Шюц // Избранное: Мир, светящийся смыслом. – М. : РОССПЭН, 2004.
- Щербина В.* Концептуалізації культури в контексті соціологічного знання / В.Щербина // Соціологічні дослідження культури: концепції та практики. – К. : Ін-т культурології НАМУ, 2010.
- Эко У.* Vertigo: круговорот образов, понятий, предметов / Эко У. – М. : Слово / slovo, 2009.
- Эко У.* Искусство эпохи глобальной деревни [Электронный ресурс] / У. Эко // Le Monde. – 2009. – 30 ноябр. – Режим доступа : rus.ruvr.ru/2009/11/30/2455616.html.
- Эко У.* От Интернета к Гутенбергу: текст и гипертекст [Электронный ресурс] / У. Эко // Библиотека Гумер – культурология. – Режим доступа : http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Еко/Int_Gutten.php.
- Элиаде М.* Оккультизм, колдовство и моды в культуре / Элиаде М. – К. : София ; М. : Гелиос, 2002.
- Энгельс Ф.* К критике политической экономии / Ф. Энгельс // Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М. : Гос. издание политической литературы, 1959. – Т. 13.

- Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис / Эриксон Э. – М. : Прогресс, 1996.
- Яблоков И.Н. Религиоведение : учеб. пособие / Яблоков И.Н. – М. : Гардарики, 2004.
- Якісні дослідження в соціологічних практиках / за ред. Н.Костенко, Л.Скоковой. – К. : ІС НАНУ, 2009.
- Яковенко А. О смысле жизни с позиции социологической рефлексии / А.Яковенко // Социология: теория, методы, маркетинг. – 2011. – № 4. – С. 121–142.
- АВВУ *Lingvo x5* [Электронный ресурс]. – 2011. Режим доступа : <http://www.abbyu.ru/>, s.l, s.a.
- Alexander J.C. *The Meaning of Social Life: A Cultural Sociology* / J.C.Alexander. – Oxford, 2003a.
- Alexander J.C. *Modern, Anti, Post and Neo: How Intellectuals Have Tried to Understand the Crisis of Our Time* / J.C.Alexander // *The Meanings of Social Life: A Cultural Sociology*. – Oxford, 2003b.
- Alexander J.C. *On the Social Construction of Moral Universals: The «Holocaust» from War Crime to Trauma Drama* / J.C.Alexander // *Cultural Trauma and Collective Identity* / [ed. by J.C.Alexander, R.Eyerman, B.Geisen, N.Smelser, P.Sztompka]. – Berkeley : University of California Press, 2004.
- Alexander J.C. *Central Problems of Cultural Sociology: A Reply to My (Friendly) Critics* / J.C.Alexander // *Culture*. – 2005a. – Vol. 19, № 2. – P. 8–12.
- Alexander J.C. *Why Cultural Sociology Is Not «Idealist»: A Reply to McLennan* / J.C.Alexander // *Theory, Culture and Society*. – 2005b. – № 22 (6). – P. 19–29.
- Alexander J. *Cultural pragmatics: social performance between ritual and strategy* / J.Alexander // *Social Performance: Symbolic Action, Cultural Pragmatics, and Ritual*. – Cambridge: Cambridge University Press, 2006. – P. 29–90.
- Alexander J.C. *The Meaningful Construction of Inequality and the Struggles Against It: A «Strong Program» Approach to How Social Boundaries Change* / J.C. Alexander // *Cultural Sociology*. – 2007. – Vol. 1, № 1. – P. 23–30.
- Alexander J.C. *Clifford Geertz and the Strong Program: The Human Sciences and Cultural Sociology* / J.C. Alexander // *Cultural Sociology*. – 2008. – Vol. 2 (2). – P. 157–168.
- Alexander J. *Introduction: symbolic action in theory and practice: the cultural pragmatics of symbolic action strategy* / J. Alexander, J.L.Mast // *Social Performance: Symbolic Action, Cultural Pragmatics, and Ritual*. – Cambridge : Cambridge University Press, 2006. – P. 1–28.
- Alexander J.C. *The Strong Program in Cultural Sociology: Elements of a Structural Hermeneutics* / J.C.Alexander, P.Smith // *The Meanings of Social Life: A Cultural Sociology*. – Oxford, 2003. – P. 11–26.
- Alexander J.C. *Social Performance: Symbolic Action, Cultural Pragmatics, and Ritual* / J.C.Alexander, B.Giesen, J.L.Mast (eds.). – Cambridge : Cambridge University Press, 2006.

American English Dictionary (En-R) // *ABBY Lingvo x5* [Electronic resource]. – 2011. – Mode of access : <http://www.abbyy.ru/>, s.l, s.a.

At Sign (@) Page: Yow Do You Say «@» in Any Language? [Electronic resource]. – Mode of access : <http://www.hopsyudios.com/nep/theatsignpage/>, s.l, s.a – (Сайт відвідано 03.12.2011).

At Sign from Wikipedia, the free enceclopedia [Electronic resource]. – Mode of access : http://en.wikipedia.org/wiki/At_sign. – (Сайт відвідано 03.12.2011).

Bardhi F. Home away from home. Home-as-order and dwelling in mobility / F.Bardhi, S.Askergaard // *Explorations in Consumer Culture Theory* / Sherry John F., Fische Eileen (eds.). – Taylor & Francis Routledge, 2009.

Barth F. Introduction / F.Barth // *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. – L., 1969. – P. 9–17.

Bendix R. In search of authenticity: The formation of Folklore Studies / R.Bendix. – Madison : University of Wisconsin Press, 1997. – P. 7–8.

Blog [Electronic resource]. – Mode of access : <http://en.wikipedia.org/wiki/Blog>, s.l, s.a. – (Сайт відвідано 14.09.2008).

Blunt A. Home / A.Blunt, R.Dowling. – London : Routledge, 2006.

Bourdieu P. Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sadzenia / P.Bourdieu. – Warszawa : Scholar, 2005.

Buscher M. Mobile Methods and the Empirical / M.Buscher, J.Urry // *European Journal of Social Theory*. – 2009. – V. 12 (1). – S. 99–116.

Cierad I. Homes from home: memories and projections / I.Cierad // *Home Cultures*. – 2010. – Vol. 7, Is. 1. – P. 85–102.

Cloud Computing [Electronic resource]. – Mode of access : <http://r2u.org.ua/forum/viewtopic.php?f=6&t=37>. – s.l., s.a.

Cloud Computing i Linux [Electronic resource]. – Mode of access : <http://linux.org.ru/view-news/jsp?tag=cloud+computing>, s.l, s.a. – (Сайт відвідано 15.10.2011).

Cloud Confusion amongst IT Professionals // *Version One*. – 2009. – June 6.

Cohodas M. A Case Study in Debates of Innoreation and Paradigms of Authenticity / M.Cohodas, E.Hickos, K.Basketry // *Unnacking Culture. Art and Commodity in Colonial and Postcolonial Worlds* / eds. by R.B.Philips, C.B.Steiner. – Berkeley : University of California Press, 1999. – P. 143–161.

Computer Dictionary (En-R) // *ABBY Lingvo x5* [Electronic resource]. – 2011. – Mode of access : <http://www.abbyy.ru/>, s.l, s.a.

Cordero R. Performing Cultural Sociology. A Conversation with Jeffrey Alexander / R.Cordero, F.Carballo, J.Ossandon // *European Journal of Social Theory*. – 2008. – № 11 (4). – P. 523–542.

Culture and Society: Contempopary Debates / Eds. by J.C.Alexander, S.Seidman. – Cambridge University Press, 1990.

Douglas M. The World of Goods: Towards An Anthropology of consumption / M.Douglas, B. Isherwood. – London : Routledge, 1996.

- Emirbayer M.* The Alexander School of Cultural Sociology / M.Emirbayer // Thesis Eleven. – 2004. – № 79. – P. 5–15.
- Faist T.* Transnationale Migration als relative Immobilität in einer Globalisierenden Welt / T. Faist // Berliner J. für Soziologie. – Berlin, 2007. – Bd. 17, II. 3. – P. 365–385.
- Flusser V.* Vom Subjekt zum Projekt. Menschwerdung / V. Flusser // Schriften von Vilem Flusser / Hrsg. von St. Bollmann; Bd. 3. – Mannheim: Bollmann, 1994. – S. 217.
- Giddens A.* Modernity and Self-Identity. Self and Society in late Modern Age / A. Giddens. – Stanford (Cal.), 1991.
- Giddens A.* New Rules of Sociological Method / A. Giddens. – London: Hatchison, 1976.
- Giddens A.* Nine thesis on the future of sociology / A. Giddens. – Stanford University Press, 1987. – P. 22–51.
- Giddens A.* The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration / A. Giddens. – University of California Press, 1984.
- Giesen B.* Performing the sacred: a Durkheimian perspective on the performative turn in the social sciences / B. Giesen // Social Performance: Symbolic Action, Cultural Pragmatics, and Ritual. – Cambridge: Cambridge University Press, 2006. – P. 325–367.
- Giesen B.* Reconstructing the Social Space of Culture / B. Giesen // Thesis Eleven. – 2004. – № 79. – P. 31–36.
- González B.M.* Topophilia and topophobia. The Home as an Evocative Place of Contradictory Emotions / B.M. Gonzales // Space and Culture. – 2005. – Vol. 8, № 2. – P. 193–213.
- Gronow J.* Standards of taste and varieties of goodness: the (un)predictability of modern consumption // M. Harvey, A. McMeekin, A. Warde (eds.) Qualities of Food. – Manchester: Manchester University Press, 2004.
- Gumbrecht H.U.* How is Our Future Contingent?: Reading Luhmann Against Luhmann / H.U. Gumbrecht // Theory, Culture & Society. – 2001. – No 18 (1). – P. 49–58.
- Haddon L.* Roger Silverstone's legacies: domestication / L. Haddon // New Media & Society. – 2007. – № 9(1), Vol. 9 (1). – P. 25–32.
- Heim M.* The Erotic Anthology of Cyberspace / Heim M. // Cyberspace: First Steps / M. Benedict (ed.). – Cambridge: MIT Press, 1992. – 317 p.
- Jordan T.* Cyberpower: The Culture and Politics of Cyberspace / Jordan T. – London, Routledge, 1999.
- Kapralski S.* Wartości a poznanie socjologiczne / S. Kapralski. – Krakow: Zakład Wyd. «NOMOS», 1995.
- Kittler F.* Towards an Ontology of Media / F. Kittler // Theory, Culture & Society. – 2009. – No 26. – P. 23–31.
- Klages H.* Brauchen wir eine Rückkehr zu traditionellen Werten? / H. Klages // Aus Politik und Zeitgeschichte. – 2011. – Jg. 29, H. B. – S. 7–14.
- Klages H.* Wertesynthese-funktional oder disfunktional / H. Klages, Th. Gensike // KZfSS. – 2006. – № 58. – S. 382–394.

Korporowicz L. Socjologia kulturowa. Kontynuacje i poszukiwania / L.Korporowicz. – Krakow : Wyd. Uniw. Jagellonskiego, 2011.

Korporowicz L. Tworzenie sensu. Język-kultura-kommunicacja / L.Korporowicz. – Warszawa : Obocina Naukowa, 1993.

Lash S. Capitalism and Metaphysics / S.Lash // Theory, Culture & Society. – 2007. – № 24. – P. 1–26.

Lash S. Power after Hegemony. Cultural Studies in Mutation? / S. Lash // Theory, Culture & Society. – 2007a. – № 24. – P. 55–78.

Latour B. Pandora's Hope: essays on the reality of science studies / B.Latour. – Cambridge, MA : Harvard University Press, 1999.

Latour B. Science in Action. How to Follow Scientists and Engineers through Society / B.Latour. – Cambridge, MA : Harvard University Press, 1987. – P. 279.

LingoComputer Dictionary (En-R) // *ABBYY Lingvo x5* [Electronic resource]. – 2011. – Mode of access : <http://www.abbyy.ru/>, s.l, s.a.

Lingouniversal Dictionary (En-R) // *ABBYY Lingvo x5* [Electronic resource]. – 2011. – Mode of access : <http://www.abbyy.ru/>, s.l, s.a.

Longman Dictionary of Contemporary English. Fifth Edition (в рекри позначений – *LDOCE*). – Harlow : Pearson Education Ltd, 2009.

Luckmann T. The invisible religion: the problem of religion in modern society / T.Luckmann. – N.Y. : Macmillan, 1967.

Lupton D. Monsters in Mental Cocons: «Road Rage» and Cyborg Bodies / D.Lupton // Body & Society, 1999. – № 5 (1). – P. 57–72.

Marianski J. Socjologia moralności / Marianski J. – Lublin : Wydawnictwo KUL.

McLennan G. The «New American Cultural Sociology»: An Appraisal / G.McLennan // Theory, Culture & Society. – 2005. – Vol. 22 (6). – P. 1–18.

Morgan G. Autochthonous Australian Syncretism / G.Morgan // Current Sociology. – 2003. – Vol. 51 (3/4), May/ July. – P. 433–451.

Noelle-Neuman E. Zeitwende. Der Wertewandel 30 Jahre spatter / E. Noelle-Neuman, Th. Peterson // Aus Politik und Zeitgeschichte. – 2001. – Jg. 29, H. B. – S. 15–22.

Nora P. Between Memory and History: Les Lieux de Memory / P.Nora // History and Memory in African-American Culture. – New York ; Oxford, 1994. – P. 289.

Oxford Dictionary (E-E) // *ABBYY Lingvo x5* [Electronic resource]. – 2011. – Mode of access : <http://www.abbyy.ru/>, s.l, s.a.

Rokeach M. The Nature of Human Values / M.Rokeach. – N.Y. ; London : Free Press, 1973.

Ruczka A. Dom jako prywatna przestrzeń praktyk kulturowych na Ukrainie przelomu XX i XXI w. / A.Ruczka, L.Skokowa // Dom – spotkanie przestrzeni prywatnej i publicznej na tle przemian cywilizacyjnych XIX i XX w. Zbiór studiów / pod red. Z.Opackiego, D.Paza-Opackiej. – Gdansk : Wydawnictwo Uniwersytetu Gdanskiego, 2008. – S. 339–351.

- Shove E.* Comfort, Cleanliness and Convenience. The Social Organization of Normality. – Oxford : Berg, 2003.
- Smith F.* The New American Cultural Sociology / F.Smith (ed.). – Cambridge, 1998.
- Smith J.* Complexity, Ecology and the Materiality of Information / C.Jenks, J.Smith // Culture & Society. – 2005. – Vol. 26. – P. 141–163.
- Stompka P.* Return to Values in Recent Sociological Theory / P.Stompka // Polish sociological review. – 2007. – № 3. – P. 247–261.
- Telecoms Dictionary (En-R)* // ABBYY Lingvo x5 [Electronic resource]. – 2011. – Mode of access : <http://www.abbyy.ru/>, s.l, s.a.
- The Cybercultures Reader* / ed. by D.Bell, B.M.Kennedy. – London ; New York, 2002.
- The Invention of Tradition.* – Cambridge : MIT Press, 1983. – P. 1–2.
- Thevenot L.* The Plurality of Cognitive Formats and Engagements: Moving between the Familiar and the Public / L.Thevenot // European Journal of Social Theory. – 2007. – V. 10 (3). – P. 409–423.
- Tomas D.* The Technophilic Body. On Technicity in William Gibson's Cyborg / D.Tomas // The Cybercultures Reader / ed. by D.Bell, B.M.Kennedy. – London ; New York, 2002.
- Trondman M.* «To Locate in the Tenor of Their Setting the Sources of Their Spell»: Clifford Geertz and the «Strong Program» in Cultural Sociology / M.Trondman // Cultural Sociology. – 2008. – № 2. – P. 201–221.
- Urry J.* Mobilities / Urry J. – Cambridge : Polity Press, 2007. – P. 9–12.
- Urry J.* Sociology Beyond Society / Urry J. – London : Routledge, 2000.
- Waugh P.* Metafiction / Waugh P. — London ; New York : Routledge, 1984. – 169 p.
- Waugh P.* Practicing postmodernism : Reading modernism / P.Waugh. – London : Routledge, 1992.
- Woodward I.* Understanding Material Culture / Woodward I. – London : Sage, 2007.

Наукове видання

СМИСЛОВА МОРФОЛОГІЯ СОЦІУМУ

(українською мовою)

Авторський колектив:

**Л.Аза, Н.Костенко, С.Макеєв, І.Мацко-Демиденко,
М.Паращевін, А.Ручка, Л.Скокова, К.Тягло, Р.Шульга,
О.Зернецька** (Інститут світової економіки і міжнародних
відносин НАН України), **М.Наумова** (КНУ ім. Т.Г.Шевченка)

Відповідальна за випуск *Т.Загороднюк*

Редактор *С.Іващенко*

Коректор *Л.Тютюник*

Комп'ютерна верстка *О.Соколова*

Підписано до друку 23.10.2012 р. Формат 60x84¹/16. Папір офс. № 1.
Друк офсетний. Ум.др.арк. 26. Зам. № . Наклад 300.

Видруковано з оригінал-макета, виготовленого в комп'ютерному комплексі
Інституту соціології НАН України. 01021, Київ, вул. Шовковична, 12

Надруковано ТОВ "РПФ "Азбука".
04080, Київ-80, вул. Фрунзе, 19/21