

ЮЛІА СОРОКА•

СВОЇ, ЧУЖІ, РІЗНІ: ІНШІ

СОЦІОКУЛЬТУРНА ПЕРСПЕКТИВА СПРІЙНЯТТЯ ІНШОГО

Міністерство освіти і науки, молоді та спорту України
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

Юлія Сорока

**Свої, чужі, різні:
соціокультурна перспектива
сприйняття іншого**

Монографія

ХАРКІВ – 2012

УДК 316.7:[159.937:141.319.8]
ББК 60.56
С 65

Рецензенти:

Є. І. Головаха – доктор філософських наук, професор, заступник директора з наукової роботи Інституту соціології Національної академії наук України;

Л. М. Хижняк – доктор соціологічних наук, професор кафедри прикладної соціології Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна;

В. М. Щербина – доктор соціологічних наук, заступник директора з наукової роботи Інституту культурології Національної академії мистецтв України.

*Затверджено до друку рішенням Вченої Ради
Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна
(протокол № 3 від 24.02.2012 р.)*

Сорока Ю.

С 65 Свої, чужі, різні: соціокультурна перспектива сприйняття Іншого : монографія / Юлія Сорока. – Х. : ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2012. – 332 с.

ISBN 978-966-623-858-3

Соціокультурний підхід застосований в монографії для розгляду феномену сприйняття Іншого в умовах сучасного полікультурного суспільства. Соціальне сприйняття концептуалізоване як специфічна «робота» культури, що дає можливість деконструювати чужого та ворога як найбільш небезпечних для полікультурного суспільства модусів Іншого та відкриває нові напрямки вирішення проблем дискримінацій та відчуження. Пізнавальна перспектива роботи ґрунтована принципами міждисциплінарності та інтегрованості соціологічного бачення з такими формами соціального знання, як повсякденне мислення та мистецтво. Використані в роботі емпіричні дані отримані за допомогою якісних та кількісних соціологічних методів та тематично сконцентровані навколо процесів пострадянських трансформацій та легітимації української культури.

**УДК 316.7:[159.937:141.319.8]
ББК60.56**

ISBN 978-966-623-858-3

© Харківський національний
університет імені В. Н. Каразіна, 2012
© Сорока Ю. Г., 2012
© Биченкова У. І., макет обкладинки, 2012

ЗМІСТ

Вступ	7
1. Соціокультурне бачення соціального сприйняття	12
1.1. Сприйняття та взаємодія в суспільстві: понятійний вимір досліджень соціології та суміжних дисциплін.....	12
1.2. Сприйняття та культурний контекст: емпіричні розвідки психології та антропології	40
1.3. Соціокультурне тлумачення соціального сприйняття: від концептуалізації до стратегії емпіричного дослідження.....	74
2. Соціальне сприйняття Іншого	113
2.1. Інший як конституювальна інстанція соціального сприйняття: конструювання та легітимація відмінностей.....	113
2.2. Проблематизація соціального сприйняття Іншого в сучасному суспільстві: Інший та іншування.....	124
2.3. Інший як об'єкт соціального сприйняття: соціокультурна номенклатура Іншого.....	170
3. Полікультурний контекст соціального сприйняття Іншого	224
3.1. Соціокультурна інтерпретація полікультурного суспільства	224
3.2. Полікультурні умови соціального сприйняття Іншого: легітимовані розрізнення та боротьба за нові засоби соціального сприйняття.....	242
3.3. Українські контексти полікультурності: регіональні відмінності, етнічні та громадянські значення символів на тлі легітимації української культури.....	279
Підсумки	309
Abstract	312
Література	314
Іменний покажчик	328

ВСТУП

Важливою частиною соціальної реальності є соціальне сприйняття, що втілюється як у повсякденних уявленнях та знаннях, спонтанних висловлюваннях щодо соціального світу, так і в наукових теоріях та концепціях, художніх сюжетах, ідеологіях тощо. За допомогою соціального сприйняття індивіди впізнають та освоюють соціальний світ, перетворюючи його на простір своєї діяльності. Але являючись частиною соціального світу, соціальне сприйняття є також засобом його активного конструювання: «жінка – берегиня домашнього вогнища», «історична місія пролетаріату», «терористична загроза» – ці та інші точки зору на реальність (соціальні сприйняття) користувалися чи користуються владою бути самою соціальною реальністю. Іншими словами, соціальні сприйняття мають тенденцію ототожнюватися з реальністю, натуралізовуватися, а їх історичний характер, структурна обумовленість, культурні та ситуативні аспекти виникнення та відтворення маскуються, приховуються, стираються з пам'яті тощо.

Цей процес стає особливо небезпечним, коли об'єктом соціального сприйняття стають групи, які відрізняються від решти, наприклад, за кольором шкіри, етнічним походженням, релігійною належністю, способом життя тощо. Натуралізація певного сприйняття відмінних як брудних чи хитрих, агресивних чи дурних, злодіїв чи нездар призводить до відсторонення, виключення з комунікації, різноманітних форм дискримінації та пригнічення. В історії людства сприйняття як небезпечно чужого, ворога призводило до

ізоляції, витіснення та поступового чи стрімкого знищення цілих спільнот та народів, наприклад, вірмен в Османській імперії, євреїв нацистами, аборигенів у Північній Америці чи Австралії тощо.

Визначною рисою сучасної цивілізації є культурна неоднорідність суспільств. Процеси становлення індустріального способу виробництва, війни та завоювання, різноманітні форми міграції, процеси демократизації та тенденції відкритості стали основою формування сучасних поліетнічних та полікультурних націй. Культура мегаполісів і суспільство споживання інтегрували інокультурні елементи в індустрії харчування, розваг, у дизайні тощо. Процеси глобалізації також сприяли поширенню інокультурних елементів, появі, наприклад, МакДональдз в Донецьку чи суши-бару в Кельні. У цих умовах схильність до підозрілого чи ворожого ставлення до несхожих на тебе актуалізує небезпеки та ризики існування самої системи взаємодії, спричиняє масові паніки тощо. Саме ця проблема загрожувє подальшому розвитку сучасного суспільства, спричиняючи насильства, агресії, бунти, акти непокори, страйки тощо. Натуралізоване сприйняття несхожого як чужого чи ворога, що є підґрунтям для есенціалізму, расизму, партикуляризму, сексизму, націоналізму, колоніалізму, фундаменталізму та ксенофобії стає бар'єром для зростаючої полікультурності суспільств.

Означена проблематика непокоїть учених різних галузей соціології та соціальної науки (у дослідженнях меншин, міграції, культурних студіях, постколоніальних, феміністських та гендерних студіях тощо) та концептуалізується в різних аспектах проблематики Іншого. У філософії ця проблематика, що йде від греків та Фоми Аквінського, стала в постмодерністському її варіанті ключовою для розуміння свідомості та буття. У соціологічній науці їй передували: ініційований К. Марксом концепт відчуження, який продовжує залишатися важливим (проблеми електоральної поведінки, ерозія авторитету інституцій, бунти, конкуренції етнічних груп); розвинутий Г. Зіммеlem концепт чужого (незнайомця), який розташований далеко та близько одночасно; дослідження маргінальності, тобто спільнот, змушених бути відокремленими від суспільства, Чиказької школи; феноменологічний концепт чужого А. Шютца, який розкриває об'єктивність новачків на тлі культурних зразків групового життя; соціологія знання П. Бергера та Т. Лукмана з ідеями соціальної категоризації та типізації; запропонована І. Гофманом перспектива стигматизації, яка є зворотною стороною ідентифікації. Цей перелік концептів, які передували до-

слідженню Іншого в соціології, має бути доповненим концептами та дослідженнями соціальних груп, спільнот, приналежності, а також ідентичності та толерантності.

Проблематика соціального сприйняття розглядається в соціологічній науці в різних варіантах теоретичних та термінологічних традицій, у роботах культурно-аналітичної традиції. Життєві стилі М. Вебера, форма та зміст соціального Г. Зіммеля, структура особистості Н. Еліаса, фрейми знань І. Гофмана, повсякденні типізації П. Бергера та Т. Лукмана по-різному відповідають на питання щодо природи та характеру соціального сприйняття. Безпосередньо цей термін зв'язується в роботах П. Бурдьє як необхідна ланка пояснення ментальних процесів у соціальному просторі, розумінні природи активності індивіда, її структурної та символічної обумовленості.

Проте явище есенціалізації соціального сприйняття Іншого залишається в соціології без необхідної уваги. Соціальне сприйняття інтерпретується перш за все як різновид психофізіологічного процесу сприйняття, соціальне життя та культура розглядаються як відокремлені його фактори. Накопичені у суміжних дисциплінах знання щодо зв'язку соціального сприйняття із соціокультурним контекстом не отримали ще відповідного осмислення та узагальнення. Таким чином, протистояння та запобігання натуралізації соціального сприйняття, нехтуванню його соціокультурної обумовленості та історичної, сконструйованої природи потребує аналізу цього феномену в перспективі соціокультурного трактування людського життя, де принциповим відправним положенням є розуміння соціального сприйняття як форми соціокультурної взаємодії, характер та природа якої можуть бути визначеними тільки в інтегрованому баченні, єдності індивіда, суспільства та культури (П. Сорокін), розумінні «єдності культури та соціальності, створюваної та відтворюваної у діяльності людини» (М. Лапін), коли суспільство та культура розуміються як два боки однієї реальності, що існують репрезентованими у поведінці людей (Ф. Тенбрук).

Сам розвиток соціокультурного підходу як одного з варіантів інтегративної парадигми в сучасній соціології актуалізує такі тематичні простори, які б найповніше розкривали цей інтегративний потенціал, переваги інтегрованого бачення суспільства та культури щодо вивчення та розуміння сучасного суспільства. Саме такою є проблематика соціального сприйняття: забезпечуючи (як психофізіологічний процес) потребу в орієнтації індивіда в на-

вколишньому середовищі, сприйняття в той же час є специфічною колективною, соціальною практикою; будучи ефектом структурної причинності, «поглядом» з певної позиції соціального простору, сприйняття спрямовується, оформлюється та наповнюється культурними значеннями. Підтвердженням такої оцінки проблематики сприйняття є відоме висловлювання П. Бурдьє, постструктуралістські праці якого також містять варіант інтегративного підходу в соціології. А саме: соціологія має брати до розгляду не тільки об'єктивну соціальну реальність, але й її сприйняття, бо втілені в спонтанних висловлюваннях, фольклорі чи наукових теоріях сприйняття отримують реальну владу конструювання соціальної реальності.

У монографії розгляд проблематики соціального сприйняття Іншого у полікультурному суспільстві розгортається у трьох розділах. Перший присвячений обґрунтуванню соціального сприйняття як соціокультурного феномену, де соціологічна концептуалізація сприйняття вибудовується у міждисциплінарній перспективі соціальних наук. У другому розділі Інший розглянутий як конституювальну інстанцію та об'єкт соціального сприйняття, сфокусована увага на явищі іншування й таких модусах соціального сприйняття Іншого, як чужий та ворог. Третій розділ містить соціокультурну інтерпретацію полікультурного суспільства, яке розглянуте як простір соціального сприйняття Іншого; увагу приділено як легітимованим розрізненням та засобам їх сприйняття, так і явищам конкуренції всередині полікультурного простору та її культурно-символічним умовам.

ПОДЯКИ

Дякую за підтримку у підготовці та написанні монографії Програмі міжнародних академічних обмінів імені Фулбрайта; Інституту Кеннана Міжнародного центру підтримки науковців імені Вудро Вілсона (Вашингтон, США); Центру міської історії Центрально-Східної Європи (Львів, Україна); Програмі регіональних семінарів вдосконалення викладання (ReSET) та Проекту громадянської освіти (СЕР) Інституту відкритого суспільства (Будапешт, Угорщина); Програмі гостинності Кембриджського університету та Емануель Коледжу (Кембридж, Великобританія); Міжнародному культурному центру м. Кракова (Польща); Програмі майстер-класів професора Л. Г. Іоніна (Харків, Україна); Міжнародній літній

школі молодих соціологів (Харків, Україна); Програмі стипендій для молодих науковців імені В.Н. Каразіна Харківської Обласної державної Адміністрації; Інституту соціології Академії наук Угорщини (Будапешт, Угорщина). Щиру подяку висловлюю Харківському національному університету імені В. Н. Каразіна (ректор – член-коресподент НАН України В. С. Бакіров), соціологічному факультету (декан – професор В. М. Ніколаєвський) та кафедрі соціології за надану мені докторантуру. Особлива подяка – науковому консультантові цієї роботи – професору Л. Г. Сокурянській. Із глибокою вдячністю звертаюся до колективу кафедри соціології, де я знайшла вчителів, колег, критиків, однодумців та друзів. Початок та завершення цієї роботи були б також неможливими без підтримки моїх друзів, родини, Сергія та Варвари.

1 | СОЦІОКУЛЬТУРНЕ БАЧЕННЯ СОЦІАЛЬНОГО СПРИЙНЯТТЯ

1.1. Сприйняття та взаємодія у суспільстві: понятійний вимір досліджень соціології та суміжних дисциплін

Поняття соціального сприйняття в психології. Повсякденні конфігурації соціального сприйняття. Категорії та схеми соціального сприйняття в когнітології. Соціальне сприйняття в понятійному контексті соціального простору.

«Сприйняття» давно стало загальноновживаним словом у тих випадках, коли сказати «зрозуміти», «прийняти», «ставитися», «погоджуватися» означає взяти на себе небажаний тягар відповідальності, передбачаючи складність та неоднозначність ситуації та її розвитку. Така багатозначність та універсальність поняття «сприйняття», як свідчить аналіз його семантичного поля, спостерігається не тільки у повсякденній неспеціалізованій мові, але й в науковому слововжитку широкого круга соціогуманітарних дисциплін.

Тема сприйняття актуалізована життям сучасної людини. У ньому все частіше незрозуміле та неочікуване ми схильні «сприймати», ніж «розуміти», фіксуючи ситуативність цього вибору, можливість відмови від нього та прийняття іншого в наступний момент, що розкриє, можливо, щось зараз неявне. Більше того, рухливе та мінливе сучасне суспільство перетворює прагнення но-

вого як неочікуваного, незвичного в адекватний життєвий стиль, технологізує та об'єктивує його в стратегіях комунікації, критеріях інформаційних та виробничих процесів, спеціальних індустріях та жанрах культури.

Але проблематика сприйняття актуалізується не тільки потребою орієнтації у мінливому середовищі взаємодії. Осмислюючи попередні реакції, оцінки, переконання та уявлення, звернення до яких суттєво спрощується за допомогою сучасних інформаційних технологій, ми говоримо про сприйняття. Тут слово «сприйняття» використовується для іменування процесу мислення, який підданий рефлексії та критиці. У цьому контексті «ми сприймали» на відміну від «ми вірили» (вважали, думали) означає дистанціювання від ідей та переконань, що втратили визнання.

Прагнення такої дистанційованості (не тільки стосовно минулого, але й актуальних ідей, лозунгів, переконань), прагнення автономії стає для сучасної людини природною реакцією на зростання «агресивності» зовнішнього середовища. Це прагнення стає тим більш обґрунтованим, чим відчутнішим є в суспільстві зниження значущості великомасштабних об'єктивних структур та зростання ролі культури в людській поведінці. В умовах, коли об'єктивні системи стратифікації та обов'язкові життєві зразки втрачають свою примусовість, очевидною стає множинність способів життя, яка не вкладається в відомі схеми ієрархії та порядку. Тоді розмаїття оцінок, думок, висновків, їх відносність або нестабільність також потребують дослідження тематики сприйняття та розрізень сприйняття.

Це завдання передбачає експлікацію форм та процесів сприйняття в спонтанних реакціях, інституціоналізованих формах взаємодії, цінностях та нормах суспільства, культурних моделях та стилях життя, ідеологічних системах і культурних продуктах як значущій складовій дії агента соціокультурного простору. А це стає можливим за умов прийняття таких викликів сучасній соціології, як міждисциплінарність та асоціація із мистецтвом. Сприйняття є об'єктом таких дисциплін, як психологія, соціальна та кроскультурна психологія, когнітології, соціологія знання, антропологія. Саме в рамках цих наук були сформовані два «полюси» трактовки сприйняття: як універсального психофізіологічного процесу, з одного боку, та як навички, результату навчання, соціалізації та інкультурації, з іншого. Соціокультурний підхід має адаптувати ці точки зору та сформувати сучасне соціологічне бачення сприйняття, його сутності, середовища й природи.

Поняття соціального сприйняття в психології

Процеси сприйняття, поряд з пам'яттю, мисленням, проблемами навчання і розвитку особистості, є одним із сталих аспектів людської поведінки і з цієї точки зору досліджується психологами. Тут сприйняття – це початковий етап цілісного пізнання навколишнього світу через узагальнення відчуттів. Воно пов'язане з безпосереднім впливом різноманітних подразників на органи чуття. У результаті процесів сприйняття формується цілісний образ предмета. Різні визначення поняття сприйняття акцентують як результат, так і процес:

«сприйняття – це цілісне відображення предметів, ситуацій та подій, що виникає при безпосередньому впливі фізичних подразників на рецепторні поверхні органів чуття» [1, с. 66];

«сприйняття – це взаємозв'язок сенсорних і розумових процесів, які приводять до цілісного відображення предметів та явищ, що впливають на органи чуття людини» [2, с. 138].

Сприйняття в психології досліджується, передусім, як психічний процес і система перцептивних дій з точки зору його психофізіологічних основ. Також психологи аналізують вплив на сприйняття інших психічних явищ, наприклад, спрямованості особистості.

Більш загальне розуміння сприйняття як пізнавального процесу і необхідного елемента адаптації психічного суб'єкта у зовнішньому середовищі стає основою для використання цього поняття в суміжних науках: філософії, фізіології, соціальній психології, когнітивній науці, соціології. Важливими висновками для соціологічного аналізу проблеми сприйняття, що сформульовані у межах цих дисциплін, можна вважати наступні. Поняття сприйняття охоплює широке коло явищ і процесів, починаючи від усвідомлення людиною того, що відбувається з нею у певний момент буття, до узагальнення чуттєвого досвіду у вигляді відображення навколишньої об'єктивної дійсності в образі світу та його окремих фрагментів [3]. Ця широта значення обумовлена тісним зв'язком сприйняття з іншими когнітивними процесами – пам'яттю та мисленням. З іншого боку, вона стає основою істотного розширення змісту та об'єму поняття сприйняття в сучасному соціальному знанні. У соціологічній, філософській, політологічній, а також публіцистичній літературі часто зустрічаємо поняття сприйняття у значенні розпізнавання, розуміння, приймання, ставлення, оцінювання.

Сприйняття є ланкою конструктивної когнітивної діяльності з обробки інформації. Однак його не можна ототожнювати з пасивним спогляданням світу: сприйняття – це активна взаємодія з на-

вколишнім середовищем, спрямована на виживання і отримання з потоку інформації необхідних та корисних відомостей. Таким чином, сприйняття об'єктів навколишнього середовища для людини є необхідною умовою адаптації та діяльності в конкретних умовах. За своєю сутністю сприйняття є складним процесом фільтрації та обробки інформації, отриманої у взаємодії (візуальній, тактильній, нюховій, кінестетичній, слуховій, моторній) з середовищем. У процесі сприйняття окремі розрізнені інформаційні сигнали обробляються і складаються в цілісний образ. Тому психологи виділяють таку властивість сприйняття, як кумулятивність.

Проте умови існування людини, як на зорі історії людства, так і сучасні, рухливі, мінливі та складні. І, щоб отримати корисну, тобто важливу для мети діяльності інформацію, необхідні засоби її впорядкування та спрощення. Такими засобами виступають так звані «ментальні репрезентації», категорії, поняття, а також їх системи (передусім мова), за допомогою яких упорядковується отримана ззовні інформація.

Названі феномени за своєю природою є елементами культури, тобто не передаються генетично, а потребують навчання. На опанування категорій і вміння їх використовувати потрібен час, таким чином, вони виявляються пов'язаними з попереднім досвідом індивіда. У свою чергу, і досвід, і знання набуваються людиною у процесі комунікації в культурному середовищі конкретної спільноти. І, як стверджують психологи, комунікація, культурні установки соціальної спільноти, попередній досвід індивіда впливають на його сприйняття, опосередковують і активно його конструюють. На цій підставі виділяється така властивість сприйняття, як вибірковість. А використання в процесі сприйняття культурних за своїм походженням і набутих у досвіді комунікації з групою категорій та понять визначає іншу властивість сприйняття – конструктивність.

Властивості сприйняття людини стосуються не лише її реакцій у фізичній реальності, тобто сприйняття часу, простору, руху. Вони характеризують також і сприйняття соціальної реальності – інших людей, ситуацій взаємодії, подій. Ця ідея з'явилася набагато раніше ніж виділення соціального сприйняття як самостійного предмета наукового аналізу. Найбільш рельєфно вона представлена в тих напрямках психології, соціальної психології та соціології, у яких суспільство розглядається як динамічна реальність, що виникає в процесі соціальної взаємодії.

Так, Дж. Мід у своїй концепції людської поведінки приділяв сприйняттю (перцепції) особливу роль [4]. Функціональною одини-

цею поведінки людини, на погляд Дж. Міда, є акт, який складається з кількох фаз. Початок акту поведінки пов'язаний з порушенням рівноваги всередині організму, з виникненням відчуття нестачі, бажання, потреби, а завершення – з відновленням рівноваги. Сприйняття як фаза акту поведінки відіграє пристосувальну роль. Із його допомогою, тобто в процесі активної обробки інформації, людина формує ефективне середовище дії, виділяє ті об'єкти, що є потенційно корисними для завершення акту поведінки.

Сприйняття, таким чином, не є лише механічною реєстрацією відчуттів: керуючи сприйняттям, дія, яка почалася, спрямовує увагу індивіда на одні об'єкти і змушує не помічати інших. На основі цього положення було сформульовано гіпотезу про вибіркового характер як усвідомленого, так і неусвідомленого сприйняття та їх обумовленість контекстом дії. Ця гіпотеза отримала пізніше експериментальне підтвердження [5].

У роботах Ч. Кулі, Р. Парка, У. Томаса як механізми сприйняття розглядалися вже «шаблони», сталі форми соціальної взаємодії. На рівні соціальної спільноти вони служать для колективного пристосування до умов життя [6].

Слід зауважити, що здатність людини до сприйняття здавна знаходилася в полі уваги мислителів та науковців. Як відомо, ще Аристотель виділив канали отримання сенсорної інформації та органи чуття: зір, слух, смак, нюх і тактильні відчуття.

Попередником концепту соціального сприйняття в його сучасному значенні є поняття аперцепції.

Аперцепція в психології та філософії означає вплив загально-го змісту психічної діяльності, всього попереднього досвіду людини на сприйняття нею предметів та явищ. Термін «аперцепція» був введений Г. Лейбніцем у XVII–XVIII ст. Німецький філософ використав це поняття для аналізу свідомості в широкому значенні цього слова, для виявлення в душі людини елементів досвіду і сприйняття, обумовленого минулим у її житті.

У філософії І. Канта поняття аперцепції характеризує самосвідомість мислячого суб'єкта в аспекті його апіорних синтетичних функцій, які визначають єдність чуттєвого досвіду. І. Кант розрізняв трансцендентальну аперцепцію (єдність самого суб'єкта пізнання, який за допомогою розуму мислить об'єкти) і емпіричну аперцепцію (єдність, яка знаходить вияв у продуктах пізнавальної діяльності й усвідомлюється як похідна від першої).

Подальша еволюція поняття аперцепції пов'язана з розвитком психології в роботах І. Гербарта і пізніше В. Вундта. І. Ф. Гербарт

вважав, що кожне нове сприйняття усвідомлюється і тлумачиться на основі попереднього досвіду, залежно від сформованих інтересів і спрямованості уваги людини. На основі розвиненого І. Гербартом розуміння пізніше сформувалося педагогічне вчення про засоби та методи засвоєння знань. В. Вундт поставив у залежність від аперцепції всі сфери психічної діяльності. Аперцепція, на його погляд, поєднує різні аспекти: ясне й виразне усвідомлення сприйнятого, діяльність уваги, синтезуюча діяльність мислення та самосвідомості.

Для сучасної психології не викликає сумніву той факт, що попередній досвід відбивається в кожному психічному процесі: від простого сприйняття до складних видів діяльності. Сенс, якого набуває все відчуте людиною, безпосередньо пов'язаний з її конкретним досвідом. У подальшому розвитку психологічної науки поняття аперцепції модифікується в низку нових понять, які виражають різноманітні аспекти активності особистості, зокрема це поняття гештальту, установки та ін. Таким чином, розширюється поле дослідницьких інтересів: від аналізу безпосередньо сприйняття до явищ та процесів, які організовують сприйняття.

У цій проблемній області межа соціального та психологічного, а разом з нею і межа предметних сфер психології та соціології втрачає свою визначеність. Попередній досвід, норми та цінності, традиції суспільства, місце, яке індивід посідає в структурі групи, – всі ці явища соціальні за своєю природою, але реалізуються через поведінку індивіда. Осмислення цих явищ у їх впливі на сприйняття мало вирішальне значення для формування соціальної психології як самостійної галузі знання, у якій і виникло поняття соціального сприйняття.

Одним з перших почав використовувати поняття «соціальне сприйняття» («social perception») американський психолог Дж. Брунер у 50-х роках XX ст. Його цікавили причини деформації сприйняття, наприклад, фізичних розмірів об'єктів. Дж. Брунеру вдалося експериментально довести, що на зміну сприйняття впливають соціальні фактори. Він досліджував, як сприймаються людьми, що належать до різних соціальних верств, розміри повсякденних речей, зокрема монет. У результаті експерименту він показав, наприклад, що діти з бідних сімей сприймали розміри монет більшими від їхніх реальних розмірів, а діти з багатих сімей – навпаки, меншими [7, с. 41–68].

Також деформації зазнають і образи людей. Це підтвердили, зокрема, експерименти П. Уїлсона з визначення людського зросту.

Одну й ту ж саму людину представляли в різних студентських аудиторіях: в одній як лаборанта, в іншій – як викладача, у третій – як доцента, у четвертій – як професора. Сприйняття зросту людини (піддослідним пропонувалося назвати ймовірний зріст особи, яку вони бачили) виявилось залежним від її статусу. Чим вищим був соціальний статус людини, тим більш високою вона сприймалася. Пізніше ці ідеї були розвинені в дослідженні впливу переконань і упереджень людей на сприйняття інших людей, ситуацій, подій та інформації [8, с. 119–123].

Таким чином, ще в середині минулого століття було доведено, що сприйняття селективне і соціально зумовлене, тобто може змінюватися (деформуватися) під впливом мотивів, цілей, настанов або захисних механізмів. Вивчаючи процеси сприйняття людей з різних соціальних верств (наприклад, торгівельних менеджерів або шахтарів), Дж. Брунер звернув увагу на зв'язок цінностей групи й атрибутів об'єктів, що сприймаються. Аспекти зовнішнього середовища, що безпосередньо впливають на органи чуття людини, сприймаються як ті чи інші об'єкти, якщо перцептивна інформація свідчить про наявність значущих для цього об'єкта атрибутів. Дж. Брунер розділив релевантні атрибути на діяльнісні, образні й мовні.

Крім того, Дж. Брунер описав сам процес сприйняття як послідовний зв'язок категоризації і висунення перцептивних гіпотез. Інформація, що надходить від органів чуття, зазнає відбору та класифікації згідно з наявними в пам'яті категоріями, що пов'язують об'єкти та їхні атрибути. Причому ця відповідність не забезпечується автоматично, а перевіряється в процесі співвіднесення інформації зовнішнього середовища з обраною категорією.

Дж. Брунер не виключав впливу на сприйняття біологічних особливостей індивіда, які він називав автохтонними чинниками. Попередній досвід людини, система категорій, на підставі якої відбувається сприйняття об'єктів дійсності, тобто все те, що пов'язує індивіда з соціальним середовищем, Дж. Брунер вважав директивними факторами сприйняття. Таким чином, потреби, цінності, установки, традиції, мова актуального для індивіда соціального середовища спрямовують його сприйняття, лежать в основі його селективності і «керують» деформаціями.

Пізніше тематика соціального сприйняття в соціальній психології істотно розширилася. Поняття «соціальне сприйняття» почали використовувати тільки для позначення явищ соціальної обумовленості сприйняття. Із його допомогою позначали також розуміння і оцінку людьми соціальних об'єктів – самих себе, ін-

ших людей, соціальних груп та спільнот. Тут слово «сприйняття» використовується в розширювальному трактуванні, у значенні соціального пізнання або пізнавання, а проблематика соціального сприйняття виявляється значно ширшою від дослідження власне перцептивних процесів.

Річ у тому, що сприйняття іншої людини включає не тільки дешифрування її якостей на підставі візуально сприйнятих зовнішніх даних, а й емоційну оцінку, прийняття рішення з приводу подальшої взаємодії з цією людиною, необхідність зрозуміти причини її поведінки [7, с. 43].

Таке розширення набору об'єктів соціального сприйняття передбачає і ускладнення аналітичної схеми процесу соціального сприйняття. Він «розбивається» на вісім можливих варіантів, причому суб'єктом або об'єктом сприйняття можуть бути як індивід, так і група в цілому. Деякі дослідники виділяють в процесі соціального сприйняття три перцептивні системи: пряме сприйняття і безпосередні реакції та дії; взаємне сприйняття і взаємодія; системи розпізнавання об'єктів та їх ментальних репрезентацій [9].

Як свідчать дослідження соціальних психологів, процеси сприйняття, спрямованого на представника власної групи або групу в цілому, і процеси сприйняття іншої людини або цілої групи інших людей, виділених за якимись специфічними ознаками, різняться. У цьому разі використовуються стереотипи або автостереотипи. Утім, структура перцептивного процесу залишається незмінною: вона включає суб'єкт та об'єкт сприйняття, власне процес сприйняття і його результат – образ соціального об'єкта [7, с. 44].

Однак, незалежно від того, якими є суб'єкти і об'єкти сприйняття, процес сприйняття включає висування перцептивної гіпотези на основі категоризації, тобто віднесення об'єкта, який сприймається, до відомого класу явищ. Ці категорії соціальні за своєю природою, їх значення однаково оцінюються всіма членами групи, що, у свою чергу, є умовою соціальної взаємодії.

Повсякденні конфігурації соціального сприйняття

Про соціальну природу категорій сприйняття та їхню роль в процесі соціальної взаємодії пишуть П. Бергер і Т. Лукман у своїй книзі «Соціальне конструювання реальності» [10], використовуючи поняття «типізацій» або «повсякденних типізацій». У розділі, присвяченому аналізу взаємодії у повсякденному житті, вони

розкривають найважливіші якості категорій сприйняття, а саме: здатність концентрувати в собі інформацію про найчастотніші характеристики соціальних об'єктів – інших людей, партнерів по соціальній взаємодії, ситуацій, об'єктів та їхні властивості.

«Реальність повсякденного життя я поділяю з іншими людьми. Але як ці інші сприймаються в повсякденному житті?» [10, с. 52]. Відповідаючи на це запитання, П. Бергер і Т. Лукман пропонують конструктивістський підхід до опису соціального сприйняття і соціологічного пояснення цієї проблематики. Не вдаючись до детальних термінологічних роз'яснень, вони використовують поняття сприйняття у його широкому значенні, маючи на увазі як процеси перцепції, «зчитування» візуальної, слухової та іншої інформації, так і процеси розуміння та оцінки партнера по взаємодії, інтерпретації його дій та мотивів поведінки.

Таким чином, спосіб сприйняття, а саме: можливість неопосередкованого перцептивного контакту з іншим у реальних поділюваних просторі й часі, є ключем до обґрунтування специфіки взаємодії в повсякденному житті. Навіть більше, неопосередковане сприйняття людьми одне одного тут і зараз (сприйняття «обличчям-до-обличчя») розглядається авторами як прототип будь-якого іншого способу взаємодії, його елементарна форма. Так, телефонна розмова виключає можливість використання візуального сприйняття, листування – візуального та слухового. Навіть опосередкована взаємодія з попередниками (так П. Бергер і Т. Лукман услід за А. Шютцем називають людей, які вже померли, але не перестали бути частиною значущої для індивіда соціальної спільноти, актуальної соціальної структури) протікає за тими ж самими законами, що й взаємодія «обличчям-до-обличчя». Центральною ланкою цих закономірностей є використання типізації.

Типізація, за П. Бергером та Т. Лукманом, – це результат сприйняття ситуації взаємодії: ми бачимо «дерево», «будинок», «людину». Подібно до того, як безпосередня взаємодія «обличчям-до-обличчя» є елементарною формою соціальної взаємодії, типізація є елементарною формою соціального знання. Як бачимо, такий самий зміст соціальні психологи вкладають у поняття категорій соціального сприйняття, тому характеристики типізації, на які звертають увагу П. Бергер і Т. Лукман, ми можемо поширити на категорії соціального сприйняття.

Безпосереднє сприйняття людиною інших людей відбувається в процесі обміну експресивністю партнерів, у якому співбесідники обмінюються враженнями один про одного. Отримана таким

чином інформація використовується для визначення подальшого ходу взаємодії, її розгортання, поглиблення контакту, її переходу в інше русло, припинення тощо. Сприйняття розуміється в цьому контексті як «схоплювання», тобто зчитування та інтерпретація безлічі ознак суб'єктивності іншої людини. Так, формений одяг вказує на професію людини; скуйовджене волосся може свідчити про її душевний стан, хвилювання, емоційне піднесення; посмішка найчастіше означає дружній настрій тощо.

Сприйняття іншого в умовах неопосередкованої взаємодії відрізняється від сприйняття себе самого. Попри те, що обидва партнери по взаємодії реальні один для одного, сприйняття іншого є неперервним у ході ситуації взаємодії. Інший виявляється частиною самої ситуації, наприклад білетер у театрі, продавець в магазині, водій автобуса, який продає вам квиток тощо. Сприйняття ж себе самого потребує рефлексії, абстрагування, відсторонення від конкретної ситуації взаємодії, свідомого звернення уваги на себе. (У цьому разі дзеркало є зручною, але й неповною метафорою, що підкреслює і ритуалізоване звернення до дзеркала перед зміною ситуацій взаємодії, наприклад, вранці перед виходом з дому). Безпосереднє ж сприйняття ситуації передбачає звернення до дорефлексивного рівня соціального знання, що функціонує у формі типізації. Інакше кажучи, типізації становлять собою особливий тип соціального знання, глибоко вкоріненого в самій природі людини як соціальної істоти.

Крім того, за допомогою типізацій відбувається обмін суб'єктивними значеннями, що, за М. Вебером, визначає соціальний характер взаємодії індивідів. У ланцюгу процесів від безпосереднього чуттєвого сприйняття проявів суб'єктивності партнера до відповідної до інтерпретації його поведінки дії, розуміння сенсу його дій типізації виконують ключову роль. Вони є підставою інтерпретації інформації, отриманої в процесі взаємного спостереження. Вираз обличчя, міміка та жести, зовнішній вигляд, деталі одягу, інтонації голосу, акцент та інші прояви суб'єктивності іншої людини, будучи співвіднесеними з наявними в пам'яті типізаціями, дозволяють нам не лише розпізнати партнера за ситуацією, а й сформулювати припущення про його дії і співвіднести з цією інформацією свою поведінку. Таким чином, типізації містять у собі варіанти смислів, які індивід здатний приписати іншому.

Ситуація, в якій знаходиться людина, наприклад на робочому місці або під час відпочинку на морському узбережжі чи на заповненій людьми площі, постійно змінюється. Окремі аспекти ситу-

ації змінюються інтенсивніше, ніж інші, інформація про ці зміни постійно надходить каналами сприйняття. Разом з тим повсякденне життя у своїх звичних рамках впорядковане і передбачуване. У фокусі цього парадоксу перебувають повсякденні типізації. Вони дозволяють людині впоратися з постійним потоком інформації, зводячи нове до відомого й ординарного, спрощуючи складне, підказуючи взірці адекватної поведінки. Завдяки цій «роботі» типізацій, яка полягає в аналізі інформації та висуненні на цій підставі гіпотез, і забезпечується передбачуваність і впорядкованість повсякденного життя.

Однак реальна ситуація взаємодії «обличчям-до-обличчя» складніша від будь-якого можливого набору типізацій. Це зумовлюється насамперед мінливістю самої ситуації взаємодії, про що йшлося вище. Наприклад, сприйнятий спочатку як недружній партнер може змінити свій настрій, що потребуватиме актуалізації інших типізацій. Наводячи цей приклад, П. Бергер і Т. Лукман звертають увагу на примусовий характер типізації стосовно безпосереднього потоку інформації. Типізація функціонує як зразок або схема ситуації, яка ніколи повністю не збігається з дійсністю, а лише підбирається з найбільш відповідних, придатних, максимально адекватних на певний момент.

Водночас характер зв'язку партнерів, ступінь і характер їхньої зацікавленості один в одному задають необхідний рівень «точності» типізації. Залежно від того, про кого йдеться: про старого друга, колегу по роботі чи про незнайомця, поряд з яким ви опинилися на пішохідному переході, – в процесі сприйняття актуалізуються якісно і кількісно різні набори типізацій. П. Бергер і Т. Лукман наводять такий приклад: «Я бачу продавця газет на розі вулиці так само регулярно, як і свою дружину. Однак він менш важливий для мене, і з ним я не в близьких стосунках. Він може залишатися відносно анонімним для мене» [10, с. 52]. Таким чином, стосунки учасників взаємодії (ступінь їхньої близькості) впливають на сам процес типізації: навряд чи випадкового перехожого цікавитимуть настрої продавця газет або його політичні уподобання, чого не скажеш про настрої та політичні погляди друга чи колеги по роботі. Виділяючи в цьому випадку чинники процесу типізації, П. Бергер і Т. Лукман, крім уже названої близькості (інтимності) стосунків, вказують також на зацікавленість у партнері. Вона може проявлятися на різних рівнях стосунків (від формального до інтимного), визначає орієнтацію на тривалість і регулярність спілкування, обмежує вибір типізації «тематично», залежно від того, що змушує

людей взаємодіяти (наприклад, спільні інтереси, родинні зв'язки чи службовий обов'язок).

З іншого боку, сама можливість різноманітних стосунків з іншими людьми забезпечена наявністю відповідних типізацій. Чим ближчі стосунки між партнерами по взаємодії, тим менш анонімними є категорії, що використовуються ними для сприйняття один одного. Тобто, сприймаючи іншого як друга, ми не забуваємо про те, що він/вона є, наприклад, «українцем/українкою», «блондином/блондинкою», «музикантом» тощо. Однак риси індивідуальності цієї людини постійно входять у суперечність із набором типових якостей, проявляючи унікальність її особистості.

Розвиваючи ці ідеї, П. Бергер і Т. Лукман роблять важливий висновок: «соціальна структура – це вся сума типізацій та створених за їх допомогою повторюваних зразків взаємодії» [10, с. 59]. Як ми вже відзначали, в уявленнях про соціальну структуру автори спираються на ідеї А. Шютца. Він поділяє соціальну структуру на три сфери: сучасники (зокрема й партнери по безпосередній взаємодії), попередники та наступники. Із першими індивід поділяє як час, так і простір, з іншими – лише простір, а точніше – історію свого суспільства. Саме як сукупність типізацій соціальна структура є значущим елементом реальності повсякденного життя. Інакше кажучи, соціальні категорії сприйняття, що функціонують у вигляді типізацій, беруть участь у процесі формування соціальної структури суспільства, її відтворення і перевизначення в соціальній взаємодії.

Категорії та схеми соціального сприйняття в когнітології

Однак для такого унаочнення соціальної структури (та й інших аспектів соціального життя) повсякденні типізації необхідно відірвати від їхнього звичного ґрунту – безпосередньої взаємодії. Таку можливість ми маємо завдяки здатності типізації об'єктивуватися у знаках і символах, тобто саме через мову. Можна сказати, що мова (як природні мови, так і інші знакові системи) є складним комплексом таких об'єктивацій. Вона уможливорює взаємодію з людьми, яких давно немає, або з тими, хто далеко, з представниками інших культур або просто – іншої сфери діяльності, що відрізняється від вікової чи стильової групи спостерігача.

Побудова та функціонування знаків мови в процесі соціального сприйняття вивчається когнітивною наукою (когнітологією). Це

відносно новий міждисциплінарний напрямок дослідження людського розуму, мислення і пов'язаних з ним ментальних процесів. Як соціальна психологія і соціологія знання, когнітивна наука використовує поняття категорій і схем сприйняття і розробляє їх глибоко й детально. З їхньою допомогою вивчаються процеси реального функціонування знання при спонтанних зіткненнях і в умовах інших форм соціальної взаємодії. Основою концепцій категоризації і схематизації є теорія атрибуції [11, с. 99], яка розкриває те, як індивід використовує інформацію за допомогою пояснень причинно-наслідкових зв'язків подій, що відбуваються.

Поняття категорій і схем (сприйняття) звертають нашу увагу на глибину соціального характеру слів мови, що використовуються індивідом. Вони не тільки мають характеристики матеріального об'єкта (звучання, написання) і носія значень, а й передбачають також певні очікування, які індивід актуалізує в конкретних ситуаціях. Звернення до слів по суті своїй є «роботою» тих гіпотез і допущень, які кожен індивід має стосовно інших людей, самого себе і різних соціальних ситуацій. Дж. Брунер та інші соціальні психологи називають такі припущення перцептивними гіпотезами.

Завдяки тому, що соціальне сприйняття (а також мислення і пам'ять) організоване за допомогою категорій і схем, індивід здатний переживати відчуття прозорості (доступності розумінню) і передбачуваності навколишнього світу. Так виникає уявлення про очевидне й сама очевидність, тобто притаманне повсякденному сприйняттю ототожнення уявлень та об'єктів реальності. Використовуючи поняття категорій і схем сприйняття в аналізі реальних соціальних ситуацій, ми маємо можливість заглянути за межі очевидності повсякденного діяча. Зазвичай приховані й недоступні повсякденному мисленню ці межі розкриваються у випадку помилкового сприйняття. Трагічні з-поміж таких помилок часто стають ключовими в розвитку сюжету художніх творів: згадаймо хоча б Ромео, котрий прийняв сплячу Джульетту за померлу. Комічні помилки сприйняття стають темою анекдотів і тримають на собі цілий жанр гумористичного мистецтва (естрадного, екранного, літературного).

Схема, як визначають її С. Фіске і Ш. Тейлор [11, с. 98], – це когнітивна структура, що репрезентує знання про поняття або про тип стимулів. Схема включає невід'ємні характеристики, атрибути поняття і зв'язки між ними. Як бачимо, когнітологи дотримуються запропонованого І. Кантом розуміння схеми як уявлення, що опосередковує чуттєвість і розум, завдяки якому уможлиблюється застосування категорій до явищ [12, с. 116].

Поняття схеми звертає нашу увагу на процеси, організовані попереднім знанням, так звані «концептуально-керовані процеси». Для них характерний рух згори вниз – від поняття до конкретного випадку. Їм протилежні процеси, що керуються знаннями, інформацією, орієнтовані знизу вгору, від фактів до теорії. Схеми і є такими теоріями чи концептами будь-яких фактів, подій і явищ навколишнього світу. Вони містять інформацію про найбільш характерний, «загальний випадок» для того чи іншого об'єкта.

Інакше кажучи, схема належить до абстрактного загального знання, і ця властивість забезпечується її внутрішньою будовою. Головною ознакою схеми є сталий постійний каркас, який заповнюється так званими «змінними», варіантами. Так, наприклад, ми здатні упізнати чашку серед предметів різного кольору, форми, розміру. Аналогічно побудована система відносин між різними схемами, і завдяки цьому схеми спираються одна на одну, утворюючи складні системи зв'язків та ієрархії підсхем [13, с. 180]. «Чашка», точніше схема сприйняття чашки, займає своє місце стосовно до «посуду» та, у свою чергу, до «домашнього начиння» тощо.

Фактично завдяки схематичному представленню знань і сприйняття людина спрощує дійсність: кожне нове сприйняття, свіжий стимул зовнішнього соціального середовища може бути зведений до певного типу або групи. Проте можливі й інші способи подання інформації, крім схематизації. Наприклад, збирання фактів, справжнього індивідуального живого досвіду в сирому, необробленому вигляді, його зберігання і звернення до нього за необхідності. Однак дослідження свідчать (і це один з головних висновків сучасної когнітивної науки), що люди звертаються до «технології» схематизації значно частіше: вона обслуговує будь-які повсякденні, повторювані, рутинні процедури та взаємодії. Вона також дозволяє сприймати нове чи незвичне, оскільки схема зберігає інформацію на корінному, молярному рівні, уможливорюючи звернення до інших рівнів, конкретизації або, навпаки – узагальнення. Використання схем, таким чином, – це звернення до попереднього, раніше концептуалізованого знання, вияв активного конструювання людиною реальності.

Інакше кажучи, наше сприйняття навколишнього світу – це взаємодія того, що відбувається навколо нас, і того, що ми про це думаємо. Це положення сучасної когнітивної науки виникло на тлі двох основних позицій щодо сприйняття: класичної та гештальтної. Перша (її витоки можна простежити ще в Аристотеля) спирається на здоровий глузд і трактує сприйняття як «дослівну» копію навколишньої

дійсності. Позиція гештальтпсихології утверджує конструктивний, «конструювальний» характер сприйняття, опосередкований інтерпретативною діяльністю нервів і мозку [11, с. 98].

Однак, перш ніж індивід зможе використовувати схематизоване попереднє знання в процесі соціального сприйняття, необхідно класифікувати партнера по взаємодії – учасника ситуації й саму ситуацію в зрозумілих і адекватних категоріях. Так, побачивши жінку в білому халаті, ми можемо сприйняти її як лікарку (коли вона виходить із машини «швидкої допомоги» зі стетоскопом на шиї), продавщицю (коли вона стоїть за прилавком гастроному) чи виховательку в дитячому садку. Тобто процеси схематизації і категоризації тісно пов'язані та взаємообумовлюють один одного.

Категорії сприйняття – це форми і організаційні принципи мислення, які впорядковують досвід [13, с. 45]. З їх допомогою відбувається класифікація інших людей – партнерів по взаємодії, побудова системи відносин і формування групи. Під «категорією» розуміється як саме слово на позначення об'єкта, що сприймається, так і група об'єктів (членів категорії), об'єднаних спільністю ознак, наборів властивостей, кількох споріднених понять. Категорії сприйняття дозволяють індивідові ідентифікувати будь-який об'єкт або іншу людину як представника певної групи (категорії), що схожий на інших членів цієї категорії і відрізняється від членів інших категорій.

Важливо пам'ятати про відмінності між повсякденними категоріями і науковими поняттями, а також «категоріями» в класичному розумінні, представленому Аристотелем. Різниця між ними полягає в тому, що набір атрибутів конкретної категорії не є необхідним і достатнім, як, наприклад, для наукового поняття. Тому й межі категорій нечіткі і мінливі. На це звернув увагу Л. Вітгенштейн, аналізуючи категорію «гра». Крім того, члени категорії не є однорідними: одні наділені більш типовими властивостями, ніж інші (порівняймо, наприклад, футбол і пасьянс як члени категорії «гра»). Однак можна простежити певну центральну тенденцію, що відображатиме характерні властивості категорії сприйняття: вона виражається прототипом. Прототип – це абстракція, він ніколи не зустрічається в реальному житті, але на основі співвіднесення з прототипом індивід відносить об'єкт, що сприймається, до певної категорії.

Зв'язки між категоріями і всередині категорій організовані ієрархічно, причому кількість рівнів варіюється. Так, категорія «розваги» може включати такі члени, як гра, прогулянка, екскурсія, вечірка, телебачення, книги, кіно [11, с. 107]. І кожному з цих підкатегорій можна поділяти на дрібніші: настільні ігри, ігри на повітрі

тощо. Чим ближчою є підкатегорія до базового рівня, тим більшою мірою вона репрезентує повсякденний досвід і використовується в повсякденному сприйнятті.

Процес категоризації є однаковою мірою значущим для соціального сприйняття основних його об'єктів: предметів, інших людей, соціальної ситуації і самих себе. Прототипічні члени соціальних категорій показують типові атрибути, які особливо інтенсивні і цільні у відповідній ситуації. Так, властивості футбольного фаната найбільш чітко проявляються в умовах матчу на стадіоні, священнослужителя – в процесі служби у церкві тощо. Тому повсякденне соціальне сприйняття оперує цілими епізодами, комбінаціями категорій сприйняття, які інтегрують людину і ситуацію, в якій вона бере участь. Ці комбінації категорій дозволяють індивіду визначити, що є головним у виробництві бажаного враження на партнерів по взаємодії.

Однак категорії сприйняття можуть бути представлені не тільки прототипами, а й «екземплярами» [11, с. 112], тобто варіантами, зразками, прикладами. На відміну від абстрактного прототипу, екземпляр конкретний: кожна категорія може бути представлена в пам'яті якимось набором екземплярів, специфічних випадків, з якими індивідові доводилося мати справу в минулому. Такий підхід до опису способів організації інформації більшою мірою орієнтований на уявлення про варіативність, розмаїття категорій сприйняття, ніж підхід з погляду прототипів.

Важливим аргументом на користь екземплярного підходу є можливість оцінювання категоріальних кореляцій ознак і використання так званих «повсякденних теорій». С. Фіске і Ш. Тейлор наводять з цього приводу приклад, адекватний, як видається, і нашому суспільству. Індивід, який оперує категорією «ресторан», знає, що накрите скатертиною столи, швидше за все, означають необхідність розплачуватися з офіціантом. Водночас, в ресторані з непокритими пластиковими столами найімовірніше розрахунок здійснюватиметься через касира.

Інакше кажучи, перевага екземплярного погляду на соціальну категоризацію полягає в уможливленні імпліцитних теорій про те, які властивості об'єктів або персонажів поєднуються, зустрічаються разом, а які ні. Водночас цей підхід дозволяє легше модифікувати категорії відповідно до появи нових випадків, нових варіантів. Можна припустити, що зростаюче визнання екземплярного підходу до пояснення процесів соціальної категоризації пов'язане з тим, що він актуалізує такі риси сучасного соціального світу, як збіль-

шення складності і швидкості змін. Також слід перевірити припущення про те, що ці два підходи адекватні двом способам мислення, що актуалізовані відповідно візуальною (лінійною, одновимірною) та аудіовізуальною (багатовимірною) культурами. Аргументація в цьому разі може спиратися на факт втручання в упорядкованість і рутину повсякденного життя численних і різноманітних телевізійних (ширше – віртуальних) образів, які також підлягають соціальній категоризації.

Разом з тим, у сучасній когнітології вважається, що люди використовують обидва названі підходи: як абстрактно-орієнтований прототипний, так і екземплярний. Зокрема прототипно-орієнтовані процедури категоризації необхідні в новому, неосвоєному або мало знайомому соціальному середовищі. Натомість екземплярний підхід категоризації притаманний соціальному сприйняттю всередині власної групи [11, с. 116].

Повертаючись до процесу схематизації, який, як уже зазначалося, пов'язаний з категоризацією відносинами взаємного обумовлення, зауважимо, що схематизація є способом організації попереднього знання, необхідним для розуміння нової інформації. Схематизація забезпечує кодування нової інформації, збереження пам'яті про стару, попередню інформацію та відновлення втраченої інформації. Ці функції реалізують різноманітні типи схем.

Так, персональні схеми забезпечують сприйняття окремих індивідів з огляду на їхні специфічні риси: від кольору очей, роду занять до сексуальної орієнтації. Характер представлених властивостей, певна річ, обумовлений ступенем близькості і характером відносин носія схеми та об'єкта схематизації. Автосхеми аналогічні до схем сприйняття, що застосовуються до інших людей, але звернені на себе.

Великий інтерес викликають рольові схеми, які організовують інформацію про очікувану поведінку людини у певній соціальній позиції (батько, сестра, підлеглий, продавець, доктор, президент та ін.). Схеми сприйняття різноманітних ролей, як приписаних, так і досягнутих, становлять перцептивну основу стереотипів.

Існують також схеми ситуацій або скрипти (сценарії), які описують відповідну послідовність подій (наприклад, у магазині, в шкільному класі, на театральній виставі, футбольному матчі, засіданні суду тощо.). Скрипти інтегрують схематичне уявлення про всі типи соціальних об'єктів – людей, стосунки, предмети – і мають складну структуру. Вони включають певний «реквізит» (набір необхідних об'єктів), систему «ролей» і послідовність правил пове-

дінки. Виділяються також змістовно вільні схеми, що використовуються як процесуальні правила, зв'язки між елементами, наприклад правила ввічливості.

Соціальне сприйняття в понятійному контексті соціального простору

Поняття схем і категорій сприйняття активно використовує П. Бурдє, причому його уявлення цілком узгоджуються з висновками когнітивної науки. П. Бурдє інтегрує ці поняття в дискурс соціальної науки, наповнює їх соціологічним змістом. Якщо П. Бергер і Т. Лукман розкривають значення і роль категорій та схем сприйняття (типізації) в процесі безпосередньої повсякденної взаємодії, то ідеї П. Бурдє істотно розширюють і поглиблюють цю тематику в соціології. Він розгортає проблематику категорій і схем соціального сприйняття в контексті аналізу процесів соціального простору в цілому. В основі його позиції – положення про соціальну генезу схем та категорій, які опосередковують сприйняття [14].

Схема сприйняття як теоретичний конструкт відображає прагнення соціальної науки позначити інтегративну категорію для мікро- та макросоціального аналізу, з одного боку, і концептуально забезпечити аналіз процесів взаємодії індивіда та суспільства з іншого. П. Бурдє, який вводить поняття схем сприйняття, розуміє їх як аспект габітусу, результат інтеріоризації соціальних структур (суспільства) та символічної боротьби певних соціальних інтересів, що передувала цьому. Життєві стилі в концепції М. Вебера відіграють подібну концептуальну роль. У Н. Еліаса такі ж самі інтегративні тенденції знайшли вираження в категорії «структури особистості» як системи контролю афективної сфери людини, яка є адекватною, «сумірною» соціальній структурі суспільства. Близьке завдання в концепції І. Гофмана виконує поняття фрейма знань як рамки для певної тематичної або структурної категорії інформації, ієрархія яких бере початок в культурі як «фреймі фреймів». У концепції соціального конструювання реальності П. Бергера і Т. Лукмана, як уже зазначалося, це завдання покладено на категорію повсякденних типізацій.

Важливим висновком про природу соціального сприйняття, який актуалізує подальше звернення до цієї теми, для П. Бурдє є твердження про символічну владу категорій сприйняття соціальної реальності. «Її (соціальної реальності) сприйняття з перспективами і

точками зору, які агенти мають про цю реальність..., – пише П. Бурдє, – становлять частину соціальної реальності і можуть отримати цілком реальну владу конструювання, як у прикладі з марксистською теорією» [15, с. 9]. Такі властивості різною мірою притаманні повсякденній теорії, «народній мудрості», об'єктивовані у фольклорних сюжетах, прислів'ях і приказках, наукових концепціях, віртуальних персонажах та сюжетах художніх творів.

З іншого боку, інтерес до соціального сприйняття обумовлений у П. Бурдє конструктивістським баченням політичних процесів. Легітимне, визнане і поділюване спільнотою бачення світу, тобто об'єктивований у категоріях спосіб його сприйняття, є головною метою політичної боротьби. «Люди б'ються» не за метал (можна сказати, перефразовуючи класика), а за такий спосіб пояснення, розуміння, бачення світу, при якому капітали, що ними володіють або на володіння якими претендують, були б невід'ємним атрибутом їхньої позиції.

П. Бурдє не залишив окремої роботи, у якій би розглядав проблему соціального сприйняття. Звертають на себе увагу його ранні роботи («Категорії професорського розуміння», «Педагогічне ставлення і комунікація»), у яких намічаються і «проростають» з результатів спостережень і емпіричних узагальнень елементи концепції соціального сприйняття, яка становить невід'ємну частину його рефлексивної соціології. Серед розглянутих П. Бурдє в цьому контексті питань можна назвати такі. Він дав соціологічну характеристику поняття «схема сприйняття», показав зв'язок соціального сприйняття та символічної влади, роль соціального сприйняття в політичних процесах, відношення схеми сприйняття та соціальної реальності, схеми сприйняття та соціальної позиції, розглянув проблему соціального розподілу і механізмів функціонування структур сприйняття соціальної реальності.

Категорія схеми сприйняття для П. Бурдє є відправною точкою у розгортанні цієї тематики. Схеми сприйняття, так само, як і схеми оцінювання та дії, є одним з аспектів габітусу. Не вдаючись до детальних пояснень поняття габітусу, можна сказати, що це соціальний світ всередині людини. Тут П. Бурдє повторює ідею феноменології сприйняття М. Мерло-Понті у його твердженні, що «всередині і зовні цілком нероздільні. Світ цілком усередині і я цілком зовні себе» [16, с. 20].

Говорячи про габітус, Л. Ваган використовує поняття кіберкультури, він називає його вкладеною в тіло віртуальною ситуацією, яка може бути реактивована [16, с. 22]. Зауважимо, що значення

слова «вкладеною» у цьому разі не включає сенсів суб'єктності (хто вклав?) і цілеспрямованості (навіщо?). Габітус не є ні результатом свідомого прагнення до мети, якому передують знання об'єктивних умов, ні наслідком механічної детермінації. На відміну від Е. Дюркгейма і всупереч об'єктивістській традиції в цілому з її ідеєю детермінації ментальних структур соціальними, П. Бурдьє обґрунтовує їхню структурну гомологію, зумовлену генетичним зв'язком.

Таким чином, габітус є результатом інтеріоризації соціального світу, досвіду переживання конкретного соціального середовища з притаманним йому розподілом матеріальних та інших соціально значущих ресурсів. Охарактеризувати ці конкретні умови дозволяє поняття соціальної позиції індивіда (чи групи, спільноти), тобто ансамблю капіталів, що знаходяться в їхньому розпорядженні. Ментальні структури – це продукти інтеріоризації структур соціального світу: «Для кожного агента бачення простору залежить від його позиції в цьому просторі» [15, с. 192]. Наявність габітусу, адекватного певній соціальній позиції, виявляється в здатності агента спонтанно реагувати в характерних ситуаціях. Йдеться про певне дорефлексивне, «вписане в тіло» знання, що має здатність (повертаючись до метафори Л. Вагана) до реактивації в потрібний момент. «Роботою» габітусу забезпечується здатність індивіда оцінювати й вибирати з-посеред можливих типів практик, предметів та стилів життя. Якісна своєрідність габітусу, таким чином, втілює в собі зв'язок між соціально-економічними умовами існування агента та характерними особливостями й атрибутами стилю життя, які відповідають його соціальній позиції.

П. Бурдьє розкриває поняття габітусу, вдаючись до переліку ментальних структур та процесів, наприклад: «схеми сприйняття, оцінювання, класифікації», принципи «бачення та поділу», «перцепції й апперцепції», система диспозицій, принципи структурування та відтворення практик. Структури (схеми) сприйняття, які нас цікавлять, таким чином, слід розуміти як певний аспект габітусу, аналітично виокремлений зріз процесу взаємодії агента та соціального світу. А отже, все, що було сказано про габітус – його відношення до соціального світу, соціальної позиції носія, характер його становлення і процесуальну сутність, – можна приписати і схемам сприйняття.

Різноманітні ментальні структури гомологічні до габітусу і водночас до структури капіталів соціальної позиції. Будучи прихованими та неявними, структури сприйняття, втім, постійно «залишають сліди», втілюючись в людській діяльності. П. Бурдьє часто зга-

дує чи зауважує про деякі з можливих об'єктивацій, наприклад, про спонтанні висловлювання, наукові теорії, ідеологічні системи, тим самим наголошуючи еквівалентність їхнього онтологічного статусу. Об'єктиваціями схем сприйняття слід вважати також будь-які культурні продукти, що створюються людиною, – від кухонного начиння або комп'ютера до живописного полотна або кінофільму. Слід зауважити, що таке розуміння культурних продуктів можливе лише за умови актуалізації їхньої включеності в соціокультурний контекст, у живий процес соціокультурної взаємодії.

Схема сприйняття може бути представлена як конфігурація перцептивних категорій, про що уже йшлося в контексті когнітологічного погляду на соціальне сприйняття. Організоване таким чином знання необхідне для фільтрації інформації зовнішнього середовища з метою орієнтації та виживання. З іншого боку, категорії сприйняття в згорнутому, закодованому вигляді завдяки асоціативним та іншим зв'язкам містять у собі оцінювальне ставлення до певного об'єкта або сфери реальності. Схеми сприйняття у вигляді конфігурації категорій сприйняття формуються як один з аспектів соціокультурного і соціально-історичного контексту, в якому можна спостерігати індивіда або групу. Ці схеми соціально структуровані й об'єктивно «підігнані» до специфічних принципів соціальної ієрархії, поєднання капіталів та практик.

Набуваючи символічної форми, втілюючись в культурних продуктах, схеми сприйняття стають відносно вільними від реального соціокультурного середовища, яке їх витворило, і мають здатність переміщатися в інформаційному просторі. Так, наприклад, за допомогою археологічних знахідок ми можемо актуалізувати способи сприйняття, характерні для стародавніх цивілізацій. Схема сприйняття окреслює межі реальності соціокультурні спільноти, межі можливого і необхідного у її (спільноти) світі. Міграція категорій сприйняття за цю межу свідчить, таким чином, про якісні зміни соціальної реальності. Тематично близькі категорії сприйняття, наприклад, ті, що конфігурують схему сприйняття смерті, становлять собою один із можливих зрізів соціальної реальності.

Схема сприйняття, таким чином, є когнітивною матрицею, сформованою досвідом соціальної позиції (інакше кажучи, соціалізації та ресоціалізації) в її конкретних вимірах (соціальному, економічному, культурному та інших) і забезпечує спонтанність та адекватність реакції індивіда (групи) у соціальному середовищі. Формуючись як комплекс критеріїв вибору форм діяльності та елементів стилю життя за умови відносної стабільності соціального

середовища схема сприйняття поступово стереотипізується і перетворюється на специфічний очевидний «образ» соціального світу з притаманними йому об'єктами і відносинами. Схема сприйняття, актуальна для індивіда або групи, відтворює освоєний (і присвоєний) ними світ.

А світ освоєний – це світ упорядкований, очевидний і необхідний, який можна відчувати згідно з доксичною модальністю (за термінологією Е. Гуссерля). В доксі реальність і уявлення про неї (репрезентація) є тотожними. Таким чином, схеми сприйняття, актуальні для індивіда або групи, дають нам уявлення про їхню реальність як у категоріях релевантності, можливості, так і в категоріях обов'язковості. Такий зорієнтований на сприйняття погляд стосовно процесів соціальної взаємодії, зокрема проявів конфліктів, дозволяє заздалегідь виявляти найбільш ймовірні «больові» точки конфліктів, прогнозувати ситуацію, її результат, а також виробляти стратегію її розвитку або подолання.

Проте слід зауважити, що окремі елементи і картина в цілому не обов'язково усвідомлені та вербалізовані. Повсякденне мислення не оперує категоріями такого рівня абстракції. (У соціологічних опитуваннях доводиться ставити так багато запитань респондентам саме тому, щоб уможливити спостереження їхнього соціального світу). Межі очевидності оприявнюються в ситуаціях, що порушують її принципи. Своєрідним маркером таких ситуацій у повсякденності є вияв емоцій: гнів, обурення або сміх. Елементи реальності, які не є значущими для конкретної схеми сприйняття, поступово можуть зовсім позбуватися ознак реальності в уявленні індивіда.

Таким чином, у роботах П. Бурдьє ідеї соціальної обумовленості сприйняття отримують детальне обґрунтування з погляду соціальної науки. Однак власне соціологічний підхід до проблематики схем і категорій сприйняття передбачає їх аналіз у співвідношенні з конкретними соціальними спільнотами та групами, їхніми позиціями в соціальному просторі. П. Бурдьє виходить із того, що різноманітні погляди на світ – від повсякденних суджень до ідеологічних та наукових концепцій – є вираженням активності у сприйнятті агентами соціального простору, результатом «роботи з конструювання соціального світу». Проте ці погляди виникають не в соціальному вакуумі: вони формуються досвідом соціальної позиції, тобто залежать від структури доступних для цієї позиції капіталів. «Категорії перцепції соціального світу, – пише П. Бурдьє, – це здебільшого продукт інкорпорації об'єктивних структур соціального простору» [17, с. 75]. Будь-який спосіб сприйняття світу, таким чином – це «погляд»

з певної точки зору, тобто з позиції соціального простору, позиції у просторі зв'язків та стосунків. Соціальна позиція, у свою чергу, визначає вагу сформованого переконання через обсяг символічного капіталу, що їй приписується. Як зауважує П. Бурдьє, ті, «хто відомий і визнаний, – здатні нав'язати свою шкалу цін, найбільш сприятливу для їхньої власної продукції» [15, с. 201].

Такі висновки П. Бурдьє свідчили про значний крок вперед у розумінні соціальної природи сприйняття порівняно, наприклад, з принципами символічного інтеракціонізму, що видно з порівняння категорій «схема сприйняття» та «визначення ситуації» У. Томаса. Там, де дослідники польської імміграції в США бачили суб'єктивний характер поведінки та її мотивів (що, до речі, змусило їх поставити під сумнів можливість об'єктивних закономірностей у соціології), П. Бурдьє бачить вираження попереднього досвіду агента – досвіду соціальної позиції. Драматизм досліджуваної У. Томасом і Ф. Знанецьким проблеми якраз і полягає в тому, що схеми сприйняття, які виражають досвід позиції в одному соціальному полі (в соціокультурних умовах католицької Польщі), виявляються неадекватними і непридатними до застосування, тобто не приводять до бажаних і прогнозованих результатів в інших соціокультурних умовах.

Якщо структури сприйняття є соціальними за своїм походженням, то індивіди, які займають близькі соціальні позиції, повинні мати і схожі схеми сприйняття реальності. Отже, носієм схеми сприйняття є не лише індивід або якась категорія індивідів, а соціальна спільнота, група. У цьому разі доречно говорити про соціального агента. Агент, у категоріях П. Бурдьє, наділений активністю та здатністю до дій. Він, на відміну від суб'єкта, не протиставлений світові як об'єкту його свідомої та цілеспрямованої діяльності, що організована за наперед заданими правилами. Агент – індивід чи соціальна група – втілює стратегії, реалізовує системи практик. Вони, у свою чергу, описуються не через концепції раціонального, а через феномени практичних відчуттів, габітусу.

Спільність структур сприйняття окремих індивідів стає одним з чинників процесу групоутворювання. Так, наприклад, земляцтва є однією з основних форм класифікації для студентів-іноземців. Тоді як близькість структур сприйняття є ознакою реальної (на відміну від статистичної, номінальної) соціальної групи або класу [17]. Ці ідеї мають також практичне звучання: чим ближчі соціальні позиції індивідів, тим легше організувати їх у групу, об'єднання прихильників будь-якого руху.

Суттєво важливою тут виявляється ідея межі в можливості сприймати соціальний світ для соціального агента, який практикує певну соціальну позицію. Ця ідея межі простежується і в розмові про смак, почуття стилю, і в трактуванні відчуття позиції, і в розумінні здорового глузду. Обмеженість сприйняття агентом соціального світу виявляється у здатності розрізняти і в практиці розрізнення, тобто здатності класифікувати себе, інших людей і предмети навколишнього світу. Ця здатність не нав'язана індивідові структурою, не надана йому ззовні, однак вона і не обирається, не прораховується, тобто не є внутрішньою даністю. Це «відчуття позиції» вписане в тіло, інкорпороване і передбачає «звернення до практики, нижчої від рівня експліцитного представлення та вербалізованих виразів» [17, с. 79], дорефлексивного рівня знань.

«Відчуття позиції» об'єднує людей одного класу. Вони близькі в розумінні того, що можна і чого не можна «собі дозволити», у трактуванні меж «ми–вони» («це не для нас»), визначенні дистанції з іншими групами. Чутливість до такого соціального поділу, здатність до його сприйняття тим сильніші, чим суворіші умови життя групи (наприклад, високогір'я сванів або пустеля бедуїнів). Сучасному мешканцеві міста, котрий дізнається про новини по телевізору і через інтернет, уявити настільки сегреговане соціальне середовище досить складно. Хоча не треба забувати і про специфічні етнічні квартали, сучасні гетто. Разом з тим, тематика «ми і вони», «у них» і «у нас» становить значну частину повсякденної комунікації, наприклад, між сусідами по поверху, попутниками в трамваї, або тих, хто повернувся із закордонної подорожі.

Оскільки будь-яке соціальне поле включає два типи позицій – домінантні і доміновані, необхідно відповісти на питання, як різняться їхні структури сприйняття. Домінованим, як стверджує П. Бурдьє, притаманні реалізм, чітке уявлення про те, що дозволено, відчуття дистанції – комплекс якостей, який можна назвати «соціально встановленим інстинктом самозбереження». Інакше кажучи, соціальне сприйняття домінованих (тематичний набір структур сприйняття, установки та схильність до їх використання) конфігуроване навколо проблем виживання, утримання соціальної позиції. На противагу цьому, соціальне сприйняття домінантних організоване навколо реалізації соціальних інтересів і позиціонує знання про реальність як про набір потенційних ресурсів дії¹. Використовуючи метафору гри, таку значущу для концепції

¹ Яскраву ілюстрацію цієї ідеї виявляємо в кінобестселері «Гаррі Поттер та філософський камінь». У вирішальному епізоді Гаррі Поттер зустрічається з

П. Бурдє в цілому, можна сказати, що доміновані добре знають правила, тоді як домінантні їх установлюють або, в усякому разі, мають можливість на них впливати.

Здатність до «відчуття позиції» передбачає вміння бачити відповідність між практиками або уявленнями, з одного боку, і позиціями в соціальному просторі, з іншого. Однак такий зв'язок простежується неоднаково рівномірно для різних верств суспільства. Для «верху» та «низу» соціальних ієрархій сучасного суспільства цей зв'язок найбільш чіткий та однозначний. Найменш детермінованим і невизначеним зв'язок практик та позицій є для середніх верств сучасного суспільства, що відкриває широкі можливості для різноманітних стратегій самопрезентації та маніпуляцій, про що пише І. Гофман [18]. Така позиційна можливість «маневру» передбачає і широку когнітивну компетенцію. Інакше кажучи, сприйняття соціальної реальності середніми шарами порівняно з іншими «щаблями» соціальних ієрархій вирізняється широтою та різноманітністю актуальних і практикованих категорій та схем сприйняття.

«Відчуття позиції» поширюється не тільки на стиль життя, а й на практику «виробництва думок та переконань», легітимне право висловлювання, виробництва значень [19]. Вирішальне значення у цьому разі мають освітній та культурний капітал, а точніше – приписувана культурою компетенція. Висловлювати думку з політичних питань, як зауважує П. Бурдє, – ця дія відноситься до культурної компетенції домінуючих класів, а всередині цих класів (тобто серед чоловіків та жінок домінуючого класу) – до компетенції чоловіків. Ця риса також більшою мірою притаманна молодим респондентам на відміну від людей старшого віку, які живуть у великих містах, на відміну від жителів сільської місцевості. На противагу цьому, у повсякденних проблемах, питаннях приватного життя, домашньої моралі, виховання дітей тощо не виявляється диференціації культурної компетенції між різними соціальними групами. Таким чином, різним групам приписується різна культурна компетенція, що обмежує їхнє право на висловлювання. А це значить, що їхні схеми сприйняття світу виявляються тематично обмеженими. Дітям не слід говорити про секс, жінкам про політику,

Волан-де-Мортом, що живе в тілі професора Квірела. Прагнучи заволодіти філософським каменем, щоб отримати еліксир життя і знову повернути собі власне тіло, Волан-де-Морт спокушає Гаррі світом безмежних можливостей, що забезпечені позицією абсолютного домінування, де (далі – за текстом): «Немає добра і зла, є тільки сила».

чоловікам про кухню та пелюшки – ось приклади найвиразніших обмежень у традиційній культурі, навколо яких ведуться активні дискусії представниками різних ліберальних рухів.

Визнаючи, що соціальне сприйняття – це «бачення з певної точки», ми повинні прийняти висновок про відносність та множинність способів сприйняття соціального світу. Інакше кажучи, світ може потенційно структуруватися, осмислюватися, розумітися по-різному. Цей висновок, що є цілком логічним для соціолога, не приймається повсякденним мисленням. Наприклад, по-українськи «здоровий глузд» означає правильний, розумний на відміну від англійського «common sense» – загальний, такий, що всіма поділяється. Точніше, повсякденне мислення не здатне прийняти плюралізм різних способів сприйняття реальності, маючи за передумову їх ієрархію, яка відповідає принципам соціального розподілу і підкріплена правилами культурної компетенції, про що було сказано вище.

Соціальний світ, що підлягає структуруванню та схематизації (простіше – упорядкуванню та спрощенню), – нестабільний, мінливий, непостійний. Ці властивості соціальної реальності – історичність і невизначеність – стають передумовами для діяльності (передусім політичної) з її публічного «оформлення» та подолання невизначеності. А оскільки теоретичні та ідеологічні концепції, інші форми висловлення думки вироблені з різних соціальних позицій, неминучим виявляється їхнє зіткнення, конфлікт інтересів. Наприклад, жіночі й феміністські організації пропагують засоби планування сім'ї, а держава запроваджує закони, які обмежують практику абортів. Причому слід зауважити, що і ті й інші декларують в якості цінності та мети здоров'я жінки і нації. Таким чином, історичність та невизначеність реальності стають підставою для «символічних битв за виробництво і нав'язування легітимного бачення світу» [17, с. 76].

Плюралізм способів сприйняття світу як онтологічна підстава символічної та політичної боротьби розкривається в практиці йменування (номінації) та соціальному розподілі цієї практики. Символічна боротьба ведеться за виробництво «здорового глузду», або іншими словами – за монополію легітимної номінації. Соціальне сприйняття конституюється за допомогою опозицій «чорне – біле», «верх – низ», «домінуючий – домінований», «чоловіче – жіноче» тощо. Ці практики П. Бурдьє розглядає як у ситуації традиційного суспільства, так і в ситуації суспільства сучасного, зокрема – у сфері освіти, чим наголошується позачасовий (універсальний) характер виявлених закономірностей [20, 21].

П. Бурдє владу номінації, виробництва реальності силою слова іронічно називає «майже магічною». У сучасному суспільстві вона виявляється привілеєм сфери політики, мас-медіа [22], меншою мірою – системи освіти та інститутів культури. Час соціальних криз і трансформацій увиразнює ці зв'язки, висуваючи на авансцену суспільного та політичного життя поетів, учених, космонавтів, спортсменів та інших практиків позаполітичного поля. І те, що П. Бурдє говорить про Кабілію, де кризові ситуації актуалізують знання й авторитет магічних практик, ми можемо сказати і про радянську та пострадянську історію. Революція 1917 року і відлига 1960-х були тим часом, коли письменники виявлялися не тільки «володарями дум», а й соціальними експертами².

Історичність та невизначеність реальності зумовлюють і характер функціонування схем сприйняття. П. Бурдє називає його когнітивною стратегією поповнення. Соціальні психологи та когнітологи говорять у такому випадку про перцептивні гіпотези. Ці механізми надають можливість згладити невизначеність мінливої реальності, утримати світ у відносних межах знайомого і зрозумілого. Прочитуємо знову М. Мерло-Понті: «Ніколи в реальності форма, що сприймається, не буває досконалою, вона завжди невідрізна ... в ній завжди є задирки і немовби надлишок матерії» [23, с. 21]. І хоч автор «Феноменології сприйняття» у цьому разі порівнює емпіричну реальність та фільм, такий самий висновок можна зробити і щодо реальності та категорії сприйняття.

«Робота» схем сприйняття розгортається в практиці означування, осмислення подій та явищ. У політичній практиці ця «робота» часто набуває форми явного чи прихованого апелювання до минулого або до майбутнього групи як культурної спільноти. Приховані форми такого звертання відтворюються через практичні форми перспективного або ретроспективного бачення. У політичній боротьбі ми постійно зустрічаємо явні повернення до реконструйованого з цією метою минулого або творчо передбачуваного майбутнього. Йдеться про аргументацію будь-яких доказів за до-

² У спогадах Ірини Одоєвцевої про перші післяреволюційні роки у Петербурзі читаємо: «Марина Цвєтаєва мала рацію, коли писала: «Із країни, де мої вірші були потрібні як хліб, я в 22-му році потрапила до країни, де ні мої вірші, ні взагалі вірші нікому не потрібні». Так, вірші тоді були потрібні не менше хліба. Інакше як могли б усі ці втомлені, голодні люди після виснажливого трудового дня знайти в собі силу пройти пішки, іноді через весь Петербург, лише для того, щоб почути і побачити поетів?». Див: Одоєвцева І. На берегах Невы / І. Одоєвцева. – М., 1988. – С.102.

помогою посилення на історію або на перспективні цілі, вже прийняті і визнані легітимними (наприклад, будівництво комунізму або вступ до СОТ).

Однак мінливість та невизначеність як властивості ми бачимо не лише в реальності, а й у самих схемах її сприйняття. З одного боку, схеми та категорії змінюються, трансформуються вслід за змінами реальності або випереджаючи їх. Революціям на вулицях передують революції «в головах», зміни смислів категорій сприйняття, наприклад, таких, як добро, право, справедливість тощо. З іншого боку, доля кожної людини – це унікальний комплекс соціокультурних контактів, комунікацій, запозичень, впливів. Одні з них більш сильні й тривалі, як наприклад, рідна мова, етнічна належність сім'ї, професія. Інші, стрімкі і швидкоплинні, укладаються в проміжок часу між перемиканням телевізійних каналів. Одні категорії розташовуються ближче до центру актуальних схем, використовуються часто й інтенсивно, інші – знаходяться на периферійних позиціях, потребують пригадування. Разом з тим, кожен з таких впливів чи контактів залишає слід, видозмінює схеми сприйняття, вносячи в них нові або підкріплюючи старі категорії сприйняття. Ця тематика актуалізована в різноманітних методах і підходах гуманістичної соціології, наприклад у біографічному, нарративному методах та методі усної історії.

Із певною часткою умовності ці висновки можна поширити на життя групи, соціальної спільноти. Причому важливо пам'ятати, що значущі для неї засоби соціального сприйняття не зводяться тільки до тих, що актуалізуються у висловлюваннях легітимних або офіційних лідерів. Унікальне і складне життя, наприклад, територіальної чи етнічної спільноти, професії або організації, також передбачає і формує характерні і специфічні способи сприйняття реальності. У сучасних соціальних науках, передусім соціології, історії, культурній і соціальній антропології, ведеться пошук фактичних об'єктивацій «досвіду» соціальних спільнот і надійних методів їх дослідження. Можна згадати, наприклад, дослідження феномену соціальної пам'яті, ідентичності, корпоративної культури, звернення до таких носіїв соціальної інформації, як «місця пам'яті», топоніми, фольклор, популярна культура та кінематограф.

Таким чином, як бачимо, проблематика соціального сприйняття, що прийшла з соціальної психології та когнітології, є органічною частиною соціологічного бачення реальності. Перш за все тому, що сприйняття як специфічний процес являє собою невід'ємну частину соціальної взаємодії в усіх її формах. Вирішальне значення в цьому

контексті мають категорії та схеми сприйняття: вони концентрують у собі соціальну інформацію, кодують досвід, зберігають соціальне знання і надають їх у конкретних ситуаціях взаємодії.

Структури (категорії та схеми, їх конфігурації) соціально-го сприйняття мають соціальний генезис і соціально розподілені. Структурна гомологія соціальних поділів та перцептивних схем обумовлена їх генетичної зв'язком. Домінантні й доміновані соціальні позиції мають розрізняються за характером схеми сприйняття. За допомогою соціального сприйняття символічна система служить не тільки інструментом інтеграції, а й домінування. Множинність способів сприйняття зумовлена множинністю соціальних позицій і є передумовою символічної боротьби.

Різні мови, ширше – культури, визначають якісну своєрідність категорій і схем сприйняття реальності. За допомогою символічної системи структури соціального сприйняття об'єктивуються в різних типах текстів, дискурсах і культурних продуктах.

1.2. Соціальне сприйняття та культурний контекст: емпіричні розвідки психології та антропології

Культурний фактор та культурний контекст соціального сприйняття (психологічні візії). Символічні структури та соціальне сприйняття (антропологічні візії). Символічне оснащення сприйняття простору. Культурна інтерпретація сприйняття кольору. Модуси соціального сприйняття особи.

«Вчені одного з дослідницьких інститутів у Лондоні науково обґрунтували факт, що морозиво змушує людей радіти і відчувати себе щасливими», – повідомили деякий час тому інформаційні видання³. Вивчався мозок людей, які в цей час їли морозиво. Виявилось, що морозиво активує ті зони головного мозку, які відповідають за відчуття радості. Цікаво, чи підтвердяться результати експерименту, якщо піддослідними стануть бушмени в Африці, чилійці, що живуть високо в Андах, чи інші жителі Землі, в структурі харчування яких морозиво відсутнє? Це питання навряд чи зацікавить замовника дослідження – транснаціональну компанію,

³ Кореспондент. – 2005. – 26. апр. – 16–42. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://korrespondent.net/tech/120472>.

одного з найбільших у світі виробників товарів широкого вжитку та продуктів харчування. Проте для глядача інформаційного каналу і просто власника телевізора таке питання цілком доречне. Може бути, що м'ясо антилопи, авокадо хасс, впольований пігмеєм окапі в їхньому світі викликають подібні відчуття радості та щастя, тобто беруть на себе ту ж саму роль, яку в західній культурі виконує морозиво?

Інакше кажучи, сучасна людина стикається зі сприйняттями, що відрізняються не тільки за структурними характеристиками позиції, в якій вони реалізовані. Так можна пояснити різницю у сприйнятті реальності роботодавцем та працівником, жінкою і чоловіком, городянином і селянином, начальником і підлеглим, людиною молодого і старшого віку. Ми стикаємось також зі сприйняттями, що базуються на різних нормативних та ціннісних системах, непримиренність яких часто зумовлює непорозуміння та конфлікти. Інакше кажучи, слід говорити про відмінності культур, значення та символи яких опосередковує сприйняття індивідами подій і об'єктів реальності.

Сприйняття в суспільстві не копіює дійсність, а опосередковується категоріями і схемами, спільними для людей певної соціальної позиції, верстви, спільноти. Відносність (релятивність) сприйняття, його співвідношення зі структурними характеристиками позиції носія впливає з самої констатації множинності соціальних позицій, тобто неоднорідності суспільства⁴. Ця відносність зберігається і поза межами певного суспільства та його нормативного і ціннісного середовища. Якщо категоризація і схематизація є універсальними принципами сприйняття (стосовно різних суспільств), то самі форми, структури, конфігурації схем сприйняття, зміст і відношення категорій сприйняття пов'язані з системою значень конкретної культури і відтворюють її певним чином. Цьому аспекту соціального сприйняття і присвячено описуваний параграф.

Важливо наголосити, що в аналізі процесів соціального сприйняття ми не розглядаємо соціальне як формальне, а культурне як змістове. Прояснити необхідність переходу від контексту соціальної взаємодії до контексту культури у розгляді проблематики соціального сприйняття допомагає концепція взаємодії П. Сорокіна. Взаємодія, пише він, «має три аспекти, невіддільні один від одного: 1) особистість як суб'єкт взаємодії; 2) суспільство як сукупність взаємодіючих індивідів ... і 3) культура як сукупність значень, цінностей

⁴ Йдеться про відносність сприйняття, на яку, наприклад, звертає увагу відома приказка: «Кому – піп, кому – попадя, а кому – попова дочка».

та норм, якими володіють взаємодіючі особи, і сукупність носіїв, які об'єктивують, соціалізують та розкривають ці значення» [24, с. 218]. Тобто соціокультурний підхід до аналізу соціального сприйняття не протиставляється соціологічному, а доповнює й ускладнює картину соціальної взаємодії та її передумов (у тому числі й сприйняття), включає її нові виміри. Розмежування соціального та культурного, акцент на культурній обумовленості і культурних відмінностях мають у цьому разі суто аналітичний характер.

Якщо в попередньому параграфі як емпірична перспектива теоретичних узагальнень розглядалося сучасне суспільство, то тут йтиме мова здебільшого про суспільство традиційне. І це має зв'язок з іншим важливим акцентом цього параграфа – емпіричним дослідженням культурних чинників сприйняття, культурних відмінностей у сприйнятті. У межах психології та культурної антропології, про досвід яких ітиме мова, зв'язок сприйняття та культури був актуалізований у дослідженнях неєвропейських культур, суспільств «за межами» європейської цивілізації.

Однак залучення матеріалів традиційного суспільства пов'язане не тільки з можливістю таким чином простежити особливості методів експерименту (у психології) та спостереження (в антропології) при дослідженні ролі культури в сприйнятті чи виявити спільне в результатах їх застосування та висновках дослідження. Традиційні схеми і моделі лежать в основі процесів соціального сприйняття в сучасному суспільстві, і їх аналіз дозволяє глибше це сприйняття зрозуміти.

Культурний фактор та культурний контекст соціального сприйняття (психологічні візії)

Як і соціальні властивості сприйняття, культурна його природа спочатку досліджувалася в рамках психології⁵ та антропології. Оскільки психологія трактує сприйняття передусім як перероблення інформації сенсорного походження, питання про роль культури у сприйнятті розгортається в проблематиці міжкультурних відмінностей перцептивної діяльності [25].

Для психології як науки, що базується на експериментальному отриманні емпіричних даних, такий акцент мав істотне значення. Саме проблемне поле міжкультурних відмінностей перцептивної ді-

⁵ Подані нижче узагальнення психологічного підходу до аналізу та трактування культурних чинників сприйняття зроблені на основі таких видань [26–28].

альності надавало можливість з'ясувати, якими є категорії сприйняття: уродженими чи набутими за допомогою досвіду. Крім того, міжкультурні порівняння сенсорних процесів мали вирішити питання про розумові здібності «первісних народів». Йдеться про широко відому гіпотезу Г. Спенсера про те, що високий розвиток почуттів і спостережливості у первісних людей відбувається за рахунок розвитку вищих розумових здібностей [26]. «Якщо занадто багато енергії, – писав У. Ріверс у 1901 р., – розтрачується на сенсорну основу, то цілком природно, що від цього потерпає інтелектуальна надбудова» [26, с. 83].

Однак спостереження за спонтанними реакціями людей у різних частинах світу приводили дослідників до думки про взаємозв'язок сприйняття та особливостей природно-географічного середовища проживання. Психологічні експерименти з дослідження міжкультурних відмінностей перцептивної діяльності здійснювалися в напрямку перевірки гіпотез, що виникли з таких випадкових спостережень, про що пишуть М. Коул і С. Скрибнер:

«Тернбулл у своєму етнографічному дослідженні пігмеїв, які живуть у лісах Ітурбі, наводить такий випадок. Разом з одним пігмеем він виходив з лісу. Вдалині було видно корів, що паслися. Пігмей раніше бачив корів, але йому ніколи не траплялося бачити їх здалеку, і тепер він вважав, що це мурахи!». І далі: «Нам довелося спостерігати аналогічну сцену, коли ми приїхали до столиці Ліберії Монровії з десятирічною дитиною кпелле, яка виросла в джунглях. Із високого готелю на горі можна було бачити великі танкери далеко в морі. Дитина, яка ніколи до цього не бачила ні такої даліни, ні танкерів, висловила захоплення сміливістю людей, які в таких маленьких човнах виходять у море» [26, с. 123].

Проте експериментальне підтвердження припущень про культурні чинники перцептивної поведінки потребувало значної кількості досліджень і поставило низку складних завдань. Так, культурні чинники порівнювалися із впливом перцептивного досвіду і навичок, рівня освіти та практики навчання, природно-географічного середовища проживання і сформованого ним досвіду, а також фізіологічних особливостей організму. Інакше кажучи, було визначено структуру чинників перцептивної поведінки, одним з елементів якої є культура. Оскільки базою порівняння в експериментах психологів здебільшого виступала європейська культура, принагідно уточнювалися і переосмислювалися уявлення про принаманні їй вимоги до перцептивних навичок. Наприклад, умовностей зображення тривимірних об'єктів на площині, які засвоюються у початкових класах школи європейського зразка.

У структурі чинників перцептивної поведінки – середовище, культура, організм (екологічні, культурні та фізіологічні чинники) – були позначені важливі зв'язки. Зокрема, було доведено, що чинники середовища та соціокультурні чинники діють в одному напрямку. Культура за посередництва досвіду й навчання дозволяє людям виробляти і зберігати ті перцептивні навички, яких вимагає від них середовище.

Розширення переліку порівнюваних несвропейських груп надало можливість психологам виключити чинник раси в перцептивній поведінці. Зрештою вдалося спростувати уявлення про «первісні народи» як про людей із спільними здібностями, які відрізняють їх від європейців. Так, наприклад, в експериментах Дж. Беррі (60–70 роки ХХ ст.) канадські ескімоси виявилися більш близькими за перцептивним стилем⁶ до контрольної групи шотландців, ніж до народу темне (Сьєрра-Леоне) [26, с. 108]. Освіту як чинник перцептивної поведінки було доповнено уявленнями про роль соціалізації, її характер та умови, наприклад, суворість у ставленні до дітей, вимоги конформізму серед дорослих.

Дослідження суміжної до тематики перцептивної поведінки проблематики понятійного мислення в контексті його культурної зумовленості акцентували інше базове припущення. А саме: гіпотезу про переважання конкретного контекстуального мислення у людей в непромислових суспільствах. Контекстуальне мислення є початковою фазою розвитку мислення, в ході якого дитина переходить від перцептивних властивостей ототожнюваних (однакових) предметів – кольору та форми – до їхніх функціональних якостей [26, с. 126].

Експерименти свідчать, що представники всіх культурних груп, які досліджувалися, здатні до абстрактного мислення, але принципи класифікації, до яких вони вдаються, можуть мати як семантичну (за допомогою категорій), так і несемантичну основу. Вікові відмінності у здібностях до класифікації спостерігаються як у європейських, так і в несвропейських народів. Разом з тим шкільна освіта і грамотність істотно впливають на навички класифікації, а разом з ними і вербалізації, тобто на здатність пояснити реалізоване правило класифікації. Цим висновкам передувало переосмислення умов експерименту, форми та змісту стимульного матеріалу. Так, від зображень геометричних фігур дослідники

⁶ Перцептивний стиль – це демонстрована залежність або незалежність сприйняття від поля.

перейшли до фігурок реальних об'єктів, знайомих предметів. Як свідчать проведені в Ліберії наприкінці 1960-х років експерименти, «дорослі неграмотні мано⁷ гірше, ніж школярі знаходили більш ніж одну основу класифікації карток. Але чашки з рисом вони класифікували приблизно так само добре, як школярі класифікували картки» [26, с. 146].

Таким чином, психологічні експерименти показали обмеженість перенесення опозицій «конкретне мислення – абстрактне мислення», «дитина – дорослий», «глобальний перцептивний стиль – артикульований перцептивний стиль» на дослідження відмінностей первісного і цивілізованого суспільства, традиційних і промислових суспільств.

Поступове усвідомлення євроцентризму, тобто прийняття європейської культури як «точки відліку», зразка і норми перцептивних та понятійних процесів, як обмеження в розвитку знань про культурні аспекти сприйняття і поведінки людини, сприяли переосмисленню завдань психологічної науки і виникненню її нових напрямків. Так, у рамках крос-культурної психології в 70–80-х роках ХХ ст. завдання психологічних досліджень було сформульовано як вивчення подібного та різного в індивідуальному психологічному функціонуванні людей у різних культурних та етнокультурних групах [27].

Така постановка питання підштовхує до переосмислення ідеї про єдність людського роду, сформульованої І. Гердером, і стала однією з головних передумов наук про культуру. У рамках крос-культурної психології запропоновано три підходи до розуміння впливу культури на психологічні відмінності: абсолютизм, релятивізм та універсалізм. Їх обговорення має значення і для соціології, активно включає культурні відмінності в перелік досліджуваних чинників соціальної поведінки, наприклад у дослідженні етнічних груп, різноманітних субкультур тощо. Цікавим також є питання про те, до якої із запропонованих психологами методологічних орієнтацій близький соціокультурний підхід, що розглядає соціальне і культурне в нерозривній єдності.

Із погляду абсолютизму культура не відіграє значної ролі у вияві людських характеристик: «чесність» – це «чесність», а «депресія» – це «депресія», незалежно від того, де їх вивчають» [27, с. 17]. Цей підхід найбільшою мірою успадкував принципи євроцентризму і концентрується на розробці стандартних інструментів оцінки результатів вимірювань. У межах релятивізму, який представ-

⁷ Мано – народність в Ліберії, селяни-рисоводи.

ляє протилежну точку зору, стверджується, що підставою людської поведінки є культурні зразки (патерни): людей слід розуміти з огляду на їхні власні уявлення. Оцінювання психологічних феноменів тут відбувається з використанням значень і цінностей даної культури, проте порівняння в рамках такого підходу виявляються концептуально і методологічно проблематичними. Універсалізм становить собою щось середнє між полюсами абсолютизму й релятивізму: з цієї точки зору, існують базові психологічні характеристики, спільні для всіх людей, але культура по-різному впливає на їхній вияв та розвиток. Такий підхід дозволяє використовувати оцінні процедури, але критерії цих оцінок залежать від конкретної культури, а притаманні їй значення враховуються при інтерпретації спільного та різного. Принцип універсалізму у крос-культурній психології є певним компромісом між інтересом до культурних відмінностей у поведінці (зокрема й сприйнятті) та загальнонауковими вимогами стосовно порівнюваності результатів експериментів.

Важливим методологічним акцентом крос-культурної психології є також урахування й подолання етноцентричних елементів сучасної психології. Поняття етноцентризму ввів В. Самнер на самому початку XX століття. Воно позначає схильність оцінювати власну групу як зразок, стандарт, вершину ієрархії при розгляді інших груп. Деякі автори вважають етноцентризм універсальною особливістю взаємин культурних груп. Однак неприпустимість етноцентричних оцінок і абсолютних суджень при плануванні та здійсненні експерименту та інтерпретації його результатів у крос-культурній психології визнана повсюдно. У сучасній психології етноцентричні оцінки пов'язані з особливостями індустріально-урбаністичного суспільства, в якому розвивалася ця наука. Одним із шляхів подолання цієї ситуації є розвиток індигенних – незахідних – психологій, що базуються на не західних традиціях осмислення людського існування, наприклад незахідних психологій африканської, японської, індійської особистості. Такий підхід відкриває можливість для дослідження феноменів сприйняття, не власних і незнайомих західній культурі. Значення і цінності конкретної культури в індигенних теоріях особистості виступають як елементи світогляду індивіда, в якому відношення окремих елементів базуються на символізмі. Особливу увагу привертають з огляду на це символи, що репрезентують зв'язки окремої людини і громади, сім'ї, предків, як наприклад, амае (ah-maheh) [27, с. 123] – форма пасивної любові і залежності в трактуванні японської особистості психіатром Т. Дої.

Як показують дослідження, не всі перцептивні змінні (зір, слух, нюх, дотик, смак) мають крос-культурні відмінності, і тільки частина з них зумовлена культурними чинниками – умовами соціалізації та практиками інкультурації. Відмінності на рівні перцептивних функцій (чутливість, реакції на прості стимули) більшою мірою обумовлені впливом фізичних умов (як, наприклад, гострота слуху в діапазоні високих частот бушменів Калахарі), чинників навколишнього середовища (зокрема дефіцитом певних речовин у харчуванні), генетичними рисами популяцій (наприклад, червоно-зелена сліпота частіше зустрічається в європейських культурах). Поширені переконання про культурні відмінності слухової і зорової чутливості в африканських і європейських культур («сенсиоти» М. Уобера [27, с. 225]), представлені також Г. Маклюеном в ідеї домінування візуальної модальності у європейців, не отримали переконливих теоретичних пояснень.

Дослідження складніших перцептивних реакцій, наприклад, сприйняття візерунків і зображень, свідчать про вплив на сприйняття наявних у будь-яких зображеннях культурних символів, умовних кодів та навичок їх інтерпретації. Наприклад, африканці не інтерпретували малюнок людини з простягнутою рукою як отримання дару. Річ у тому, що відповідно до їхніх звичаїв, дар приймається складеними човником двома руками, а дається однією [27, с. 227]. Одним з умовних кодів, властивих західній культурі, є сигнали передачі глибини (градієнт структури і лінійна перспектива). Їх дослідження дозволило Я. Дереговському обґрунтувати концепцію сприйняття малюнків як набору навичок. У цьому випадку вплив культури на сприйняття конкретизується у чинниках навчання, зокрема у досвіді шкільної освіти.

Крос-культурні відмінності сприйняття стосуються також впізнавання облич представників інших етнічних груп. Це явище було виявлено в 1970-х роках у США і було названо крос-етнічним ефектом або «упередженням власної раси». Представники різних культур схильні вважати людей іншої етнічної групи більш схожими між собою. І хоч інтуїтивно такі результати можна пов'язати зі стереотипами або упередженнями стосовно інших груп, експериментально було доведено «гіпотезу контакту» [27, с. 240]. Чим частішими є контакти з представниками інших етнічних груп, тим частіше спостерігається правильне впізнавання облич.

Іще одним аспектом психологічних досліджень культурних відмінностей сприйняття є тематика соціального пізнання. Тут сприйняття розуміється не у вузькому сенсі як перцепція, а як ін-

терпретація людьми свого соціального оточення. Такий погляд видається більш близьким до соціологічного підходу у проблематиці соціального сприйняття не тільки тематично, а й методологічно. Так, у рамках крос-культурної психології вводиться поняття соціокультурного пізнання [27, с. 87] людьми свого соціального світу, яке часто використовується як синонім сприйняття. Культурні відмінності в сприйнятті тут досліджуються на матеріалі процесу атрибуції, тобто пояснення людьми причин своєї поведінки та поведінки інших людей.

Дослідження сприйняття причин поведінки на основі концепції локусу контролю (переважання внутрішніх або зовнішніх параметрів контролю) показали відмінності європейської та інших культур. Так, «фундаментальна помилка атрибуції», тобто пояснення поведінки інших людей здебільшого через їх внутрішні схильності, а не особливості ситуації чи контексту дії, не знайшла етнографічних підтверджень на матеріалі деяких культур Азії та індіанців Північної Америки. Крос-культурними психологічними дослідженнями також не було підтверджено статусу культурної універсальії «кінцевої помилки атрибуції». Вона полягає в схильності при інтерпретації негативної поведінки не членів групи робити диспозиційні атрибуції, а для членів групи – ситуаційні. Інакше кажучи, в європейській культурі сприйняття негативної поведінки не членів групи актуалізує уявлення про внутрішньо властиві їм якості, а аналогічна поведінка членів групи актуалізує у сприйнятті особливості ситуації дії. Можна сказати, що таким чином межа групи реалізується в процесі соціального сприйняття через відмінності в атрибуції поведінки «свого» (члена групи) і «чужого» (не члена групи).

Для неєвропейських культур «кінцева помилка атрибуції» не підтверджується. Так, у дослідженні з американськими та китайськими піддослідними атрибуції дії масового вбивці було виявлено, що «китайці уявляють поведінку як ситуативно обумовлену, а американці – як спричинену схильностями ... Китайці припускали, що людина віддала б перевагу менш кривавому способу дій в інших умовах, тоді як американці стверджували, що схильність людини до вбивства неодмінно виявила б себе незалежно від ситуації» [27, с. 88].

Іще одним чинником сприйняття є схильність до актуалізації диспозиційних або ситуаційних характеристик дії. Крос-культурні психологічні дослідження атрибуції поведінки, яка порушує норми, (девіантної) свідчать, що обидва ці типи наявні як в європейській, так і в африканських, азіатських та інших культурах. Проте використання і розвиток того чи іншого способу сприйняття про-

диктовані особливостями культурного контексту. Найбільш значущими і визнаними (хоча й широко дискутованими) способами охарактеризувати культурний контекст є поняття (конструкти) індивідуалізму та колективізму [28, с. 74].

Використання конструктів індивідуалізму і колективізму в описі людських спільнот має велику історію в суспільних науках: від давньогрецьких філософів, англійських філософів XVII століття до Е. Дюркгейма (механічна та органічна солідарність) і Ф. Тюнніса (спільнота і суспільство). У результаті міждержавних порівняльних психологічних досліджень у 1980-х роках Г. Хофстеде установив, що колективізм протилежний індивідуалізму, а їх опозиція становить один із чотирьох чинників ціннісних відмінностей (колективізм–індивідуалізм, дистанція відносно влади, маскуліність–фемінність, уникнення невизначеності). Ці конструкти активно використовуються в крос-культурній психології для опису та аналізу відмінностей культурного контексту.

У колективістських культурах акцентується взаємозалежність людини і певних колективів (сім'ї, племені, нації); в індивідуалістичних культурах наголошується, що люди не залежать від своїх груп. Ці конструкти дають змогу зрозуміти культуру поведінки як систему загальноприйнятих значень, що визначають сприйняття [28, с. 75]. Так, сприйняття носія індивідуалістичної культури зорієнтоване на таке значення, як незалежність «Я», верховенство особистих цілей діяльності, низька значимість установок і норм соціальної поведінки, орієнтація на обмін. Сприйняття носія колективістської культури орієнтоване на залежність «Я» від групи, верховенство внутрішньогрупових цілей, норми соціальної поведінки, суспільні відносини.

Однією з ознак залежності соціального сприйняття від ситуації, а також і колективістської установки є когнітивна неузгодженість. Наприклад, «вегетаріанець, який їсть м'ясо» – категорія, цілком прийнятна з точки зору індійця, але неможлива з погляду американця. «Я вегетаріанець, але коли інші їдять м'ясо, я теж їм м'ясо», – продовжує Г. Тріандіс слова свого індійського товариша [28, с. 76]. Носій колективістської культури, виділяючи ситуацію як детермінанту поведінки, здатний до терпимості щодо колективної установки.

Відмінності вказаних типів культур реалізуються не тільки на рівні установок та орієнтацій, але й у значеннях, які приписуються об'єктам і явищам. Це стосується, наприклад, того, за допомогою яких культурних категорій визначається «своя» група. Для носія

колективістської культури члени групи – це люди, що мають відношення до його/її благополуччя; для «індивідуаліста» – це люди, близькі йому/їй за переконаннями, настановами, цінностями.

Переважання в культурі колективістської орієнтації не означає її тотожності з іншими колективістськими культурами. Як показав Г. Тріандіс, кожна індивідуалістська або колективістська культура має унікальні риси. Так, корейський колективізм і колективізм в ізраїльському кібуці істотно різняться. Внутрішньогрупова суперечка буде по-різному оцінюватися в колективістських культурах Східної Азії та Середземномор'я (як небажана в першому випадку і прийнятна – у другому).

Сприйняття, властиве носієві індивідуалістичної чи колективістської культури, залежить також від того, як представлена в цій культурі структура суспільства: вертикально чи горизонтально. У культурах горизонтального типу наголошується рівність; у культурах вертикального типу робиться акцент на ієрархії [28, с. 79]. Так, соціальне сприйняття людини в горизонтальній індивідуалістичній культурі опосередковане значеннями «всі люди рівні», при цьому «кожна людина унікальна». Вертикальний індивідуалізм включає категорії сприйняття «відособлених», «найкращий», «інший». Горизонтальний колективізм не припускає як категорій сприйняття поняття статусу, а також чітких меж «Я» та колективу. На відміну від інших, вертикальний колективізм акцентує поняття авторитету і жертви особистості заради групи. Крос-культурні дослідження дозволяють визначити домінантний спосіб сприйняття, характерний для різних суспільств: Швейцарія – горизонтальний індивідуалізм, США – вертикальний індивідуалізм, ізраїльський кібуц – горизонтальний колективізм, індійське село – вертикальний колективізм.

Важливою відмінністю соціального сприйняття в індивідуалістичній і колективістській культурах є ставлення до «сторонніх», не членів групи [28, с. 78]. В індивідуалістичних культурах схеми сприйняття і поведінки стосовно до членів групи і «сторонніх» не відрізняються. Водночас у колективістських культурах заохочуються відмінності у сприйнятті «своїх» і «сторонніх», опосередковані власними нормами і цінностями, внутрішніми критеріями «людяності» стосунки «Я» та Іншого.

Однак приналежність (наприклад, за народженням) до суспільства колективістської або індивідуалістичної культури не означає остаточної визначеності в характері соціального сприйняття індивіда. І хоч сучасне суспільство часто пов'язують із поширенням індивідуалістичних орієнтацій, «сучасність» не означає панування

або переважання індивідуалістичної культури. Значна частина населення землі продовжує жити в колективістських культурах. Разом з тим кожна з моделей соціального сприйняття, сформованих поєднанням конструктів індивідуалізму/колективізму та ієрархії/рівності, для сучасної людини є можливим варіантом сприйняття і дій в конкретній ситуації взаємодії.

Однак навіть у ситуації переважання індивідуалістичної або колективістської культурної орієнтації можливі протилежні домінантним прояви. Як свідчать дослідження Р. Верма та Г. Тріандіса, у Німеччині люди обирають колективістське сприйняття в 37 % випадків, а в Гонконгу – індивідуалістичне в 45 % випадків [28, с. 81]. З іншого боку, у спокійній самоті люди частіше схильні до індивідуалістичних реакцій, а в ситуації, коли їхній групі загрожує небезпека, – до колективістських.

Крос-культурні психологічні дослідження проблематики сприйняття, таким чином, прийшли до узагальнень про зв'язок культури і сприйняття, важливих у контексті соціокультурної концепції сприйняття.

Культура впливає на сприйняття людиною навколишнього світу, точніше, культурні відмінності мають істотне значення при поясненні відмінностей сприйняття.

Діючи «в одному напрямку» з чинниками природно-географічного середовища проживання, традиційна культура зберігає, розвиває і вдосконалює життєво необхідні для індивіда і групи перцептивні здібності, пов'язуючи таким чином їх з унікальними особливостями навколишнього середовища. Так, у досліджуваній тематиці розкривається розуміння культури як другої природи.

Відмінності у сприйнятті всередині культурної спільноти пов'язані з характером сімейної соціалізації, досвідом шкільної освіти, грамотністю індивідів. Істотний вплив на перцептивні здібності має і спосіб життя спільноти: традиційний, сільський чи урбанізований. Інакше кажучи, умови соціалізації та практики інкультурації також є чинниками відмінностей сприйняття.

Не існує характерних особливостей, які б розділяли європейську культуру, з одного боку, і всі неєвропейські або «традиційні» культури з іншого. Разом з тим, не всі перцептивні змінні мають крос-культурні відмінності, і значна їх частина зумовлена не культурою, а чинниками фізичних умов, навколишнього середовища, генетичними рисами популяції.

Складні перцептивні реакції актуалізують семіотичний аспект культурних чинників – значення, символи і коди культури,

об'єктивовані у поведінці. Сприйняття людьми себе та інших у соціальному світі (власне соціальне сприйняття) «організовується» культурою як загальноприйнятою системою значень.

Диспозиційна і ситуаційна атрибуції соціального сприйняття наявні у всіх досліджених культурах, а їх використання в практиці взаємодії зумовлене характером культурного контексту – переважно індивідуалістичного або колективістського. Орієнтація на рівність або на ієрархію ділить кожен з типів культурного контексту у зв'язку з тим, як представлена в ньому соціальна структура – горизонтально чи вертикально. Для сучасної людини, разом з тим, підтримані культурним контекстом способи сприйняття виявляються набором можливостей, що реалізуються в різних умовах.

Соціальне сприйняття, тобто сприйняття індивідом себе та інших людей, пов'язане не стільки з культурними чинниками, скільки з культурним контекстом (переважно індивідуалістичним або колективістським). Він, у свою чергу, акцентує бачення культури як загальноприйнятої системи значень, представлених, зокрема, за допомогою категорій сприйняття.

Культурні особливості сприйняття характеризують не тільки тих, над ким проводять експеримент, але й експериментаторів: розглянуті вище дослідження дозволили зробити важливі висновки про європейську культуру. Такі її смислові пріоритети, як опозиції «індивід–група» і «свій–чужий» впливали на постановку експериментів та інтерпретацію їх результатів. Осмислення цього впливу стало сутністю «боротьби» з євро- і етноцентризмом, втілювалося в дискусіях про принципи впливу культури на сприйняття (абсолютизм, релятивізм, універсалізм), а також у концепціях індивідуальних психологій.

Символічні структури та соціальне сприйняття (антропологічні візії)

Якщо в дослідженнях психологів культура поступово усвідомлювалася як чинник сприйняття та інших психічних процесів, то для антропологів вона від самого початку була об'єктом дослідження. Прагнучи зафіксувати розмаїття людської культури і зрозуміти його причини, антропологи зверталися до дослідження матеріальних об'єктів та звичаїв, вірувань і настанов, соціальної структури та соціальної організації. Як зауважив К. Леві-Стросс, «проголошує себе антропологія культурною чи соціальною, вона

завжди прагне до пізнання людини в цілому, але в одному випадку відправною точкою до її вивчення служать її вироби, а в іншому – її уявлення» [29, с. 373].

Пізніше, в 1970-х роках К. Гірц визначив, що завданням інтерпретативної антропології має бути розгляд символічного вираження соціальної дії. Проблема бачилася вже не тільки в тому, щоб дослідити і зберегти (хоча б у формі описів етнографічних елементів, музейних експонатів) культури неєвропейських суспільств, які зникають під впливом колоніалізму, капіталізму та світових воєн [30, с. 23–26]. Ставилося завдання зрозуміти інші культури, вступити з ними в діалог, оскільки «проблеми, будучи екзистенційними, є універсальними; їх вирішення, будучи людськими, є різноманітними» [31, с. 418]. Інакше кажучи, виявлення значень, які люди в інших культурах приписують діям, подіям та речам, дає доступ до їхніх відповідей «на найпотаємніші наші питання» [32, с. 40], розширюючи тим самим межі загальнолюдської розмови.

Дослідження соціального сприйняття та окремих його аспектів (наприклад, сприйняття простору або кольору) в рамках інтерпретативної антропології істотним чином відрізняється від кроскультурних досліджень у психології. Це стосується передусім експериментальної спрямованості психології та її орієнтації на пошук загальних закономірностей психічних процесів. Антропологічна інтерпретація починається від одиничного випадку, має (за словами К. Гірца) мікроскопічний характер, їй притаманна незавершеність і некатегоричність, комплексна специфічність та контекстуальність, формування узагальнення в рамках одиничного факту [32, с. 38].

Психологічний експеримент як метод емпіричного дослідження бере початки в природничо-науковому підході, конкретний зміст внутрішнього досвіду індивіда переводить у формальні абстракції його окремих характеристик. У психологічному дослідженні сприйняття – це власне перцептивні процеси, понятійне мислення, ситуаційна або диспозиційна модальність, домінуючі настанови культурного контексту тощо. Багато в чому ця логіка продовжує залишатися панівною у вживанні поняття сприйняття в інших дисциплінарних контекстах соціальних наук (соціологічному, політологічному, культурологічному). Хоча зміст використовуваного ними поняття сприйняття істотно відрізняється від прийнятого в психологічному контексті. Наприклад, в соціологічних текстах зустрічаємо таке використання: «сприйняття соціальних змін», «сприйняття політичного лідера», «сприйняття людьми умов їх праці та життя», «роль традиційної моралі у сприйнятті демокра-

тичних ідей і принципів»⁸ тощо. Як бачимо, феномени, які у висловлюваннях посідають місце об'єктів сприйняття, не є такими, які можуть охопити перцептивні процеси.

Спостереження в антропології орієнтоване на збереження, реконструкцію конкретності і якісної своєрідності, унікальності об'єкта, в цьому випадку – способу сприйняття в традиційному суспільстві⁹. Звернення до антропологічних даних про культурну зумовленість сприйняття надає нам можливість проявити роль символів (культурних категорій) у процесі сприйняття. Точніше, побачити символи і категорії культури в перспективі (процесів) сприйняття, виходячи з того, що сприйняття неможливе поза культурою як системою значущих символів та їх об'єктивацій.

Особливо важливим нам видається необхідність простежити значення культурних символів у таких тематиках соціального сприйняття, де найбільш сильними є класичні настанови щодо сприйняття як копіювання навколишньої дійсності, а вона, у свою чергу, трактується переважно за допомогою наукових понять. Із цією метою ми аналізуємо антропологічні дані А. Хелловелла про сприйняття простору та ідеї М. Саллінса про сприйняття кольору.

Символічне оснащення сприйняття простору

Сприйняття простору відноситься до тих форм сприйняття, які не опосередковуються певними органами чуття, а потребують активності кількох чутливих модальностей. Психологічного визначення сприйняття як перцептивної діяльності у цьому випадку вочевидь недостатньо. Дослідження просторового сприйняття як цілісного феномена стало можливим завдяки антропологічному трактуванню сприйняття як світогляду, способу інтерпретації подій, поглядів на життя. Просторове сприйняття у традиційному суспільстві досліджував в 50-х роках минулого століття американський антрополог А. Хелловелл. У його роботі «Культурні чинники в просторовій орієнтації» [34, с. 184–202] представлено базові положення антропологічного підходу до дослідження просторового сприйняття як важливого аспекту соціального сприйняття. Також

⁸ Ці приклади використання слова «сприйняття» взяті з публікацій журналу «Социологические исследования», 2001, № 7, 8, 9.

⁹ Поняття «традиційне суспільство» використовується у значенні «доіндустріальне», про характеристики якого див. [34, С. 37–41].

у книзі проаналізовані конкретні форми просторового сприйняття (партикулярний концепт просторового сприйняття) північноамериканських індіанців солто.

Просторове сприйняття А. Хелловелл розуміє як використання спеціальних концептів (понять, символів) для орієнтування в просторі. Таке орієнтування, у свою чергу, – це необхідна умова ефективного пересування та координації людини в повсякденному житті. Очевидно, що чинниками просторового сприйняття є психологічні та психофізіологічні умови. Однак антропологів у цьому контексті цікавлять культурні чинники. Їх вплив виявляється в тому, що спостерігається різноманітність таких аспектів просторового сприйняття в різних суспільствах, як акценти просторових відносин і атрибутів речей, просторові концепти та набори референтних пунктів просторової орієнтації. «Людський індивідуум завжди оснащений низкою культурно конституюваних засобів, які є умовами його можливості брати участь зі своїми побратимами в просторовому світі, почасти концептуалізованими і вираженими в загальних термінах», – пише А. Хелловелл¹⁰ [34, с. 184]. У зв'язку з цим саме просторове сприйняття і його варіації в різних культурах надають можливість розглянути питання про антропологічне бачення культурних чинників соціального сприйняття.

Просторове сприйняття створює світ, що відповідає суб'єкту, який сприймає. Це неочевидне, на перший погляд, твердження є прямим наслідком культурного трактування просторового сприйняття. Простір тут розуміється як функція об'єктів і їх відносин. Виділяються два види просторового сприйняття: буквальне і схематичне. Буквальне передбачає сприйняття світу кольорів, текстур, поверхонь, нахилів тощо. У культурному відношенні більш цікавим видається схематичне сприйняття – орієнтація у світі значущих предметів і речей, що оточують людину. Інакше кажучи, просторове сприйняття – це сприйняття артикульованого світу об'єктів певної спільноти. Властивості й відношення цих об'єктів виражаються у формах мови, концептуалізовані мовою певної культури. Вони не отримані індивідом генетично, а засвоюються в процесі соціалізації – опанування соціокультурних зразків та попереднього досвіду спільноти. Цей механізм культурної спадковості забезпечує відповідність між сприйманим світом об'єктів і доступними індивідові засобами просторового сприйняття.

Людина, на відміну від тварин, здатна до просторового сприйняття себе самої. Людина сприймає себе не тільки як об'єкт у світі

¹⁰ Тут і далі цитати з англomовних джерел наводяться у перекладі Ю. Сороки.

інших просторових об'єктів, але і як базову точку відліку на додачу до інших об'єктивних точок просторової референції. Просторове сприйняття себе – як аспект самосвідомості – також формується в процесі соціалізації, опанування традиційної мови та просторових референцій культури.

Культурною умовою просторового сприйняття є символічна медіація досвіду. Інакше кажучи, можливість просторового сприйняття забезпечена роботою символів культури з передавання значущого для спільноти досвіду просторової орієнтації. А. Хелловелл виділяє три рівні символічної медіації просторового сприйняття.

Перший рівень обслуговується за допомогою символіки об'єктів та їхніх просторових властивостей і відношень, зокрема символічних засобів просторової самоідентифікації індивіда. Другий рівень символічної медіації забезпечує просторову орієнтацію індивіда за межами його безпосереднього сприйняття. Тут діють символи і категорії сприйняття, наприклад, місцевості за лінією горизонту або приховані за горою чи лісом. З їхньою допомогою визначається позиція індивіда у просторі і забезпечується його переміщення, а також позиція іншого в референтній для нього схемі. На цьому рівні функціонують так звані «ментальні карти» та їх об'єктивації, які варіюються у різних культурах, зокрема це й знайомі нам топографічні чи астрономічні карти. Набір символічних засобів для орієнтації індивіда в просторовому світі, який перевищує його безпосередній досвід, надзвичайно широкий. «Найменування місць, зірок, карти, міфи та легенди, орієнтація будинків, просторові імплікації танців і церемоній – все сприяє створенню та підтримці просторових зразків світу, в якому індивідуум живе і діє» [34, с. 186].

Третій рівень символічної медіації забезпечує просторове сприйняття поза прагматичними потребами орієнтації. Завдяки йому будь-які явища та події різних класів мають атрибут «місця дії» за допомогою космічних концептів просторово орієнтованого світу. «Індивід не тільки чує про інші групи людського існування, яких він не бачить, їм надано місце дії. Він знає, де є земля смерті і щось про неї, навіть не побувавши там поки що. Боги і духи мають будинок і можуть пересуватися в просторі, вони не тільки існують, а існують десь; вони можуть бути «тут» нині, а пізніше – «там» [34, с. 187]. Характерною особливістю західної культури в цьому контексті є досягнуті завдяки науці висока точність та надійність знання про віддалені райони як на поверхні Землі, так і, наприклад, у міжзоряному просторі. Разом з тим ці знання, як і просторові

уявлення «примітивних» народів, є набутими. Чудовою ілюстрацією цього є середньовічні карти, що зображують місцезнаходження райського саду. Інакше кажучи, люди в будь-якій культурі використовують рамку просторової референції, яка включає віддалене і ближнє, священне і земне як сфери Всесвіту.

Відповідність об'єктивного світу примітивної спільноти та її набору символічних засобів просторового сприйняття, ширше – акцентування ролі культурних чинників соціального сприйняття остаточно знімає передумови ідеї «уродженого почуття простору» людини примітивного суспільства і в цілому – руссоїстської ідеї «шляхетного дикуна». Те ж саме можна сказати і про попередньо розглянуту ідею про розвиток почуттів примітивної людини, за рахунок зменшення її інтелектуальних здібностей. А. Хелловелл наголошує, що таке викривлене бачення дозволяло ще в середині XIX століття відносити «дикунів» (африканських негрів, бушменів та андоманців тощо), скоріше, до тварин, ніж до людей, що, у свою чергу, акцентувало питання про те, чи є «дикун» і «цивілізована» людина ступенями однієї лінії еволюції. Сучасні знання про еволюцію та поведінку тварин, у свою чергу, підкреслюють істотну відмінність у детермінантах просторової орієнтації, які у випадку з людиною включають і культурні чинники.

У зв'язку з цим конкретні форми і конструкції просторового сприйняття, сформовані в рамках традиційних неєвропейських культур, становлять інтерес як специфічні варіанти соціокультурної єдності. Вони дозволяють сучасній науці й сучасній людині усвідомити значення та характер культурних відмінностей між різними суспільствами, зокрема культурних відмінностей просторового сприйняття.

А. Хелловелл досліджував культуру індіанців солто (Saulteaux) в районі Великих Озер (Північна Америка). Їхній спосіб просторової орієнтації має спільні риси з тим, який прийнятий у західній культурі, але відрізняється якісно і функціонально.

Універсальною референтною точкою просторової координації солто є чотири напрямки, які можуть бути співвіднесені з північчю, півднем, сходом і заходом. На відміну від представників західної культури, у якій для просторової координації використовуються компас та інші спеціальні інструменти і прилади, солто покладаються лише на пряме спостереження. Їхні референтні точки – Полярна зірка, рух сонця і «оселі» чотирьох вітрів, кожен з яких співвіднесений з одним з напрямів.

У міфології солто вітри – це антропоморфні істоти, чотири брати, котрі від народження визначили своє ставлення до людини.

Східний вітер народився першим і оголосив, що буде добрим до людини. Південний вітер дбає про мертвих. Західний вітер пообіцяв бути грубим з людиною, але ніколи не бути злим. Останнім народився жорстокий і нещадний північний вітер. Протистояння північного і південного вітрів, їх боротьба за панування визначають зміну пір року.

Для індіанців солто напрямком тільки частково абстрагований від місця. Спрощено схід мислиться як місце, де встає сонце, захід – де воно сідає, південь – місце, куди вирушають душі померлих і звідки прилітають літні птахи. Така конкретизація характерна і для повсякденного мислення людини західної культури: ми можемо сказати «він живе на Сході».

Разом з тим у таких ситуаціях, як облаштування церемоніального намету або визначення напрямку далекого шляху, солто використовують і абстрактні категорії напрямку. Так, ритуальний намет завжди розташовується за напрямком Схід – Захід із входом зі сходу і місцем старійшин у південній його частині. Могили індіанців, як правило, орієнтовані з півночі на південь, і обличчя померлих дивляться на південь – у Країну Мертвих. Ритуальні танці також мають конвенційний напрямок: зі сходу на південь, захід і північ, що повторює порядок народження чотирьох вітрів.

У цілому, просторова орієнтація солто більш гнучка і менш точна, ніж у людей західної культури. Солто використовують як опорні точки (сигнали) різні природні явища. Так, схід сонця вказує на схід, Чумацький шлях вважається дорогою літніх птахів, що летять на північ. Гірські хребти і річки на схід від озера Вінніпег вказують напрямком зі сходу на захід. Як безпосередні «сигнали» напрямку використовуються берегова лінія, контури лісу, гірські вершини, напрямок вітру. І це дозволяє солто подорожувати й ефективно орієнтуватися в будь-яку пору року: навколо озер та в мережі водних шляхів влітку і на сніговій пустелі взимку.

Така закріплена в усній культурі специфічна і глибоко інтегрована схема просторової координації ефективна для знайомої, освоєної спільнотою території. Справді, як пише А. Хелловелл, солто мають феноменально детальні знання про територію в межах ареалу своєї господарської діяльності, наприклад, зимового полювання та літніх поселень рибалок. Носієм цього знання є спільнота в цілому, хоча чоловіки подорожують набагато частіше, ніж жінки. Передавання знань щодо просторової орієнтації забезпечується за допомогою загальноновживаних назв місць, закріплених у мові та інтегрованих з досвідом індивідів – членів локальної спільноти. Та-

ким чином, індіанці іншого поселення не володіють знаннями про ці назви.

Разом з тим, є просторові знання, властиві, так би мовити «пересічному індіанцеві». Географічні назви поза зоною безпосереднього досвіду локальної спільноти солто можуть бути актуальними тільки в певному контексті: це можуть бути міста, де розташовується уряд, місця розташування факторій чи місцевість, звідки прийшли кілька сімей, які стали членами локальної спільноти. Однак взаємне розташування цих місць, зрозуміле європейцеві завдяки карті, залишається для солто недоступним.

Організація просторових знань у свідомості солто – ментальні карти – потребує графічної проекції дуже рідко, як путівник для індивідів з невідомої території. Така рудиментарна карта не стільки дає уявлення про топографію сегмента території країни, скільки показує шлях прямування мандрівника. Вона акцентує послідовність орієнтирів, грубо співвіднесених один з одним і з певними деталями топографії. Для такої «карти» не потрібно пропорційності відстаней. Рудиментарні первісні карти дають нам зрозуміти, що без них неможливо отримати точне розуміння географічних відношень об'єктів, які знаходяться поза межами нашого безпосереднього досвіду.

Попри обмеженість і неточність своїх просторових знань, індіанці здатні ефективно орієнтуватися і за межами безпосереднього досвіду громади. Їхня переважна стратегія – покроковий рух від одного орієнтира до іншого. У міфологічному наративі знайомі орієнтири асоціюються з образом старої жінки, в якій герой отримує пораду і напрямок подальшого шляху до місця перебування іншої старої жінки і так далі до кінцевої мети подорожі. Заздалегідь відомими опорними пунктами шляху, як уже було сказано, є характерні особливості місцевості. Під час довгого шляху взимку, коли темрява й негода приховують знайомі орієнтири і навіть зірки, основним сигналом орієнтації стає напрямок вітру. Якщо ж і орієнтація за вітром не вдається, не залишається нічого іншого, як поставити табір і чекати поліпшення погоди. Таким чином, «магічна» здатність до координації людей традиційної культури насправді є продовженням їхньої особливої, відмінної від західної культури, прагматики просторової орієнтації.

Страх просторової дезорієнтації пояснює боязнь індіанців перед можливістю подорожі незнайомою місцевістю. Вони вважають за краще долати такий шлях тільки в супроводі людини, яка знає цю місцевість. Бо інакше тільки втручання надприродних сил може

допомогти індіанцеві знайти дорогу додому. А. Хелловелл стверджує, що саме потреба в хорошій орієнтації у просторі прив'язує людину традиційної культури до знайомій території. Тобто особливості просторового сприйняття, наприклад, переважне використання партикулярних символів усної культури, визначають характер поведінкової активності індивіда.

Міфологічний простір солто повністю інтегрований у їхню просторову схему. Світ людей займає проміжне положення у стратифікації світів, де є ще декілька «поверхів» нижнього світу і світу громових птахів, що розташований вище від людського. Істоти, які населяють ці світи, схожі на людей і водночас відрізняються від них. Жителі нижнього світу безсмертні і народжуються знову, коли старіють. Мешканці верхнього світу ведуть своє походження від громових птахів, їхні доньки здатні перетворюватися на жінок і вступати в шлюб із земними чоловіками. Свої «місця» у загальній просторовій схемі мають також духовні сутності, що захищають покритих шерстю тварин, – з ними асоціюється північ. Південь, у свою чергу, є місцем перебування покровителя літніх птахів. Землю вони уявляють пласким островом, оточеним водою. Причому контакти з білими людьми і їхніми картами, на яких західна півкуля оточена водою, тільки зміцнили цю догму.

Культурна інтерпретація сприйняття кольору

Від сприйняття простору як емпіричного полігону антропологічних досліджень культурних чинників сприйняття перейдемо до сприйняття кольору. Це проблемне поле упродовж останніх понад 200 років залишається дискусійним і оспорується різними дисциплінами: від фізики, фізіології та психології до семіотики, антропології та соціології¹¹. М. Салінс, до ідей якого ми звертаємося нижче, представляє радикальну, але глибоку і переконливу семіотичну інтерпретацію матеріалу. Ці ідеї стали важливим кроком в обґрунтуванні семіотичної концепції культури, зокрема антропологічного трактування культурних чинників сприйняття. Важливо також, що М. Салінсу вдалося зробити крок від позитивістського принципу конструювання об'єкта аналізу – «сприйняття кольору» – до постнекласичного трактування зв'язку категорій культури, суспільства та індивіда.

¹¹ Див. розділ «З історії сприйняття кольорів» [35].

Досліджуючи категорії, за допомогою яких у різних мовах позначаються кольори, лінгвісти Б. Берлін і П. Кай [36] у 60-х роках ХХ століття виявили цікаву закономірність. Попри те, що людське око може розрізняти тисячі кольірних перцепцій, число базових кольірних термінів варіює від двох до одинадцяти. Це (в україномовному варіанті) – «чорний», «білий», «червоний», «зелений», «жовтий», «синій», «коричневий», «сірий», «фіолетовий», «оранжевий», «рожевий». Виникають ці категорії у мовах в однаковому порядку, незалежно від відмінностей між культурами, і відбувається це за сім етапів. На першому етапі виникають категорії чорного та білого, на другому – з'являється червоний, на третьому і четвертому – зелений і жовтий в будь-якому порядку, на п'ятому – синій, на шостому – коричневий, а на сьомому – сірий, фіолетовий, оранжевий, рожевий.

Спільність етапів виникнення кольірних категорій дозволяє, як стверджували Б. Берлін і П. Кай, класифікувати природні мови і, відповідно, культури в порядку еволюції кольороназв. За тим, яким є набір кольірних термінів у мові, вважали вони, можна визначити історичний щабель, що його займає конкретна культура, скласти уявлення про розвиток її технології та соціальної організації. Емпіричні референти базових термінів спектру кольорів дуже близькі від суспільства до суспільства. Так, найбільш репрезентативний і значущий червоний колір практично однаковий для інформантів у різних культурах, а узгодженість середньої фокальної ідентифікації між різними суспільствами вища, ніж лінія експериментальних варіацій всередині одного суспільства [37].

Концепція Б. Берліна і П. Кая стала відповіддю (зрозуміло, не єдиною) на запитання, чому в мовах примітивних народів «не вистачає» слів, що позначають кольори. Це явище було виявлене ще в ХІХ ст., і пізніше його позначили як дальтонізм. Така постановка проблеми ґрунтувалася на уявленні про фізичну природу кольору як сприйманого людським оком випромінювання¹², тобто на натуралістичному поясненні процесів кольоросприйняття. Однак ідея кольірної сліпоти окремих народів спрямовувала дослідників у бік фізіологічної проблематики, вивчення психофізіологічних відмінностей народів. Дослідження кольірної категоризації традиційних культур, поряд з іншими порівняльними даними, сформували підґрунтя для етнолінгвістики і, зокрема, гіпотези лінгвістичної відносності Сепіра–Уорфа, яка стала одним з найбільш відомих виражень принципу культурного релятивізму.

¹² Видимий спектр становить діапазон довжини хвиль від 380 до 760 нанометрів.

«Прогресивна послідовність» базових кольорів уможлиблювала пояснення відмінності колірної категоризації в традиційних культурах з огляду на те, якої зі стадій послідовності досягнуто кожною з них. Такий еволюціоністський підхід нівелює значення специфіки конкретної культури, культурної своєрідності. Ця концепція, таким чином, ставила під сумнів базові принципи культурного релятивізму, а саме ідею про довільність культурного символу. І все-таки концепція Б. Берліна і П. Кая легко узгоджується з фізичним і фізіологічним поясненнями сприйняття кольору, а саме з фізіологічними механізмами диференціації кольору і світла та трикомпонентною теорією кольору. Тобто відкриття Б. Берліна та П. Кая додавало аргументів ідеї вторинності культури стосовно психофізіологічних процесів освоєння фізичної реальності (ідеї природного примусу в поясненні культурних явищ).

У полеміку з цього приводу вступив американський антрополог М. Салінс, відштовхуючись від базових положень антропологічної науки, сформованих ідеями Ф. Боаса, К. Леві-Стросса та М. Дуглас. Цими положеннями передбачається, що культурна активність полягає у символічному оцінюванні, означуванні природних явищ, приписуванні їм значень та значущості. Отже, кожна спільнота за допомогою культурної діяльності впорядковує об'єктивність свого досвіду. У сформованому таким чином культурному порядку «осідає» логіка розрізнення предметів, людей та подій і наділення їх змістом. Інакше кажучи, попередній досвід наявний у кожному актуальному сприйнятті, чим перетворює його на історичний феномен. Об'єктивність світу конкретної спільноти визначається саме культурою, точніше її культурною діяльністю у приписуванні значень конкретним «реальним» розрізненням.

М. Салінс вважає, що доцільність соціального використання кольорів полягає не тільки в тому, щоб виділяти об'єктивні розрізнення в природі, як впливає з натуралістичного трактування сприйняття кольору. Вона полягає в тому, щоб висловити і передати значущі розмежування в культурі. У соціальній взаємодії кольори функціонують як знаки, за допомогою яких у межах культурного порядку диференціюються та комбінуються значущі об'єкти (предмети, події, індивіди та групи). Основну свою тезу М. Салінс формулює так: «Завдяки тому, що кольори сприяють культурному означуванню, тільки певні колірні сприйняття відповідно виділені як базові кольори, а саме тільки ті, які з огляду на свої характеристики і відношення можуть функціонувати як підтвердження в інформаційній системі. Хибною є думка, що кольори

мають значення, продиктовані впливом людської та фізичної природи; вони приймають такий вплив тією мірою, якою вони є означуваними» [37, с. 3].

Виникнення базових колірних термінів у природних мовах впливає з природно-перцептивної логіки. Вона структурована кількома еволюційними трендами, а саме: (1) від загального до часткового, тобто від розрізнення світла/тіні до розрізнення кольорового тону; (2) від більш до менш яскравого, виразного, тобто червоний раніше, ніж інші кольори; (3) від простого до складного, тобто від унікальних до змішаних тонів. Із цього погляду М. Салінс переінтерпретує культурний зміст кожної зі стадій базової послідовності Б. Берліна та П. Кая.

Перша стадія включає виділення світла й тіні і є стартовою в серії базових кольороназв. На цій стадії можливе сприйняття найбільш загального для всіх кольорових тонів досвіду – контрасту між кольоровим тоном і його відсутністю.

На другій стадії до наявної системи біле/чорне додається розрізнення тонів, представлених червоним кольором. Червоний – найяскравіший колір, найбільш виразний і помітний для людського ока, про що свідчить явище хроматичної аберації. Як свідчать психофізіологічні дослідження, предмети червоного кольору сприймаються в просторі ближчими, ніж предмети іншого кольору, розташовані на тій самій відстані. Як пише М. Салінс, червоний – це головний колір, отже його фокальна позиція розташовується в контрасті кольору до ахроматичного (білий/чорний).

На стадіях з третьої по п'яту до червоного кольору долучаються зелений, жовтий і синій, формуючи систему так званих «простих кольорів». Згідно з результатами досліджень кольорової перцепції, тільки ці чотири кольори сприймаються як чисті, без інших відтінків. Всі ж інші кольори, що відповідають більш пізнім стадіям за схемою Б. Берліна та П. Кая, сприймаються як комбінації простих. Фіолетовий виникає як суміш червоного та синього, оранжевий – червоного та жовтого тощо.

Прості кольори не тільки перцептивно елементарні, вони ще й залишаються постійними за тоном при варіаціях яскравості. Інші кольори змінюються перцептивно в напрямку одного з простих компонентів при зміні інтенсивності. Винятком є коричневий, який фізично виділяється як темно-жовтий або темно-жовто-червоний: подібно до інших простих кольорів, він сприймається як незмішаний. Відповідно і його позиція (шоста стадія) розташовується між простими та змішаними кольорами.

У дослідженнях фізіології колірного сприйняття (фоторецепції) зафіксовано комплекс процесів, що складається з тріади бінарно контрастних процесів: червоний – зелений, блакитний – жовтий та чорний – білий. Імпульси приймаються мозком від кожного з цих процесів, відповідаючи одному з додаткових тонів і виключаючи інший. Додаткові кольори не сприймаються в одному просторі й часі, але кожен потребує собі опозиції в конкретних близьких ефектах як просторову індукцію і послідовний образ. Будучи доповнюваними парами, білий і чорний, червоний і зелений, жовтий і синій, таким чином, демонструють відношення опозиції та кореляції, а саме класичні патерни заперечення та евокації, відомі як логіка перцепції і структура поняття.

Істотним недоліком є те, що в дискусії стосовно концепції Б. Берліна та П. Кая крос-культурний характер колірної категоризації був усвідомлений у натуралістичному дусі. Категорії кольору розумілися як природні, такі, що відображають властивості навколишнього світу, як вербальна відповідь на фізичні стимули. Етнографічна інтерпретація колірних категорій, їх актуальне культурне значення і функціонування як кодів соціальних, економічних та ритуальних цінностей відійшли на другий план, зайняли місце конотацій.

Ідеї М. Салінса дають можливість заповнити цю лакуну. Він звертає увагу на те, що поділ на «базові» (прості) і «вторинні» (складні кольори) в концепції Б. Берліна та П. Кая передбачає їх свободу від специфічних об'єктивних референтів. Категорії кольору, таким чином, становлять собою не дискурс конкретного досвіду, а метамову, за допомогою якої певний досвід класифікується. Колір не є простим фактом «наївного» досвіду, категорії кольору – це абстракції тих якостей, що сприймаються. Тому колір в культурі є насправді процесом встановлення відносин, зв'язку, а не розпізнавання. У свою чергу, «прогресивна послідовність» базових категорій кольору свідчить про вибіркове впорядкування досвіду, «втручання» культурного проекту в природно-перцептивні явища [37, с. 13].

Культурний сенс категорій кольору не можна розкрити за допомогою психологічних експериментів, наголошує М. Салінс. Сприйняття кольору – це розумова операція трансформації перцепції в аперцепцію під впливом суб'єкта і його попереднього досвіду. Етнографічне (ширше – антропологічне) пояснення включає в цей процес традицію колективу, яка надає суб'єктові його аперцепцію у формі історично конкретних понять. Як зауважив Ф. Боас, «око, що дивиться, – це орган традиції» [37, с. 14]. З антропологічного погляду культура не стільки опосередковує відношення людини і світу за допо-

могою логіки сигніфікації (означування), скільки конституює за цією схемою об'єктивні й суб'єктивні терміни таких відносин.

М. Салінс пропонує розглядати категорії кольору, складову систему колірних значень як систему кодів. Колірні символи (терміни, слова) мають для цього все необхідне, а саме: мінімальні розрізнювальні властивості плану об'єктів, за допомогою яких сигналізується про різницю в сенсах/значеннях. Це світло/тінь, кольоровий тон/нейтральність, однозначність/змішаність.

Код кольору – це не просто агрегат розрізнювальних характеристик. Тут розрізнювальні характеристики становитимуть певні відносини, які й сприймаються. Серед них кілька типів контрасту, доповнення та сполучуваність, очевидні у звичайному колірному досвіді. «Одиницями еволюційної диференціації є не терміни, а відношення між термінами» [37, с. 16]. Таким чином, кожен наступний етап в еволюційній послідовності Б. Берліна та П. Кая – це не новий базовий термін і результат сприйняття, як вони самі припускали, а нові відносини, які сприймаються.

Контраст білого та чорного на першій стадії послідовності колірних категорій (необхідна умова колірної термінології і колірного розрізнення) є рудиментарним кодом, проектує найбільш загальні з можливих емпіричних розрізень. Цей елементарний дуалізм зберігається в різних системах і завжди доступний культурному використанню. Використання контрасту біле/чорне дуже поширене в людських суспільствах. Він символізує фундаментальні опозиції соціального життя: чисте й нечисте, життя і смерть, священне і профанне, чоловіче й жіноче та ін.

Контраст червоне-біле-чорне у сприйняття – це перетин базового дуалізму (світло/тінь) і контрасту другого порядку (колір/нейтральність). Тут три кольори є не еквівалентними частинами тріади, а опосередкованою опозицією білого та чорного червоним. Завдяки властивостям, про які згадувалося вище, червоний сприймається як чорний в опозиції до білого, рідше – як білий в опозиції до чорного. Із цим пов'язані форми культурного використання червоного кольору як значення, суперечливого в моральному сенсі, позитивного й негативного одночасно. Значне поширення тріади червоний-білий-чорний та інтерпретація її культурного використання в ритуалах (зокрема – африканського племені ндебу) висвітлюється у відомій роботі В. Тернера [38].

Як уже зазначалося, «прогресивна послідовність колірних категорій» у найбільш поширених (натуралістичних) інтерпретаціях приводила культуру в позицію підпорядкування і залежності від

вимог мислення (сприйняття) у відображенні об'єктів навколишнього світу. Культура в такому разі стає пасивним учасником відношення, будучи втиснутою в універсальні для всього людства рамки. Висновком концепції семіотичної функції кольору М. Салінса є інший спосіб уявлення про відносини мислення та культури. Він пише: «Структури мислення тут виникають не як імперативи культури, а як її інструменти. Вони конституують набір організаційних засобів та можливостей у доступі людського культурного виробництва, які є вільними у тому, щоб різноманітним чином обіймати їх або ні, по-різному інвестувати їх змістом» [37, с. 19]. Інакше кажучи, людське ментальне оснащення є інструментом культури, а не її детермінантою.

М. Салінс не антрополог-практик, він лише пропонує аргументацію для вже наявних даних (наприклад, до матеріалів В. Тернера). Однак обґрунтовані ним положення дозволяють говорити про характер сприйняття кольору в традиційній культурі. Це сприйняття відображає адекватний певній культурі (в категоріях еволюціоністів – досягнутий нею) результат пізнання реальності в аспекті значущих типів відносин її об'єктів. До них належать відношення контрасту, додатковості та сполучуваності. Використання абстрактної категорії кольору (наявність у мові відповідного терміна) свідчить про опанування культурою конкретного типу відношень. Зокрема амбівалентність значення червоного кольору демонструє освоєння контекстуальності сприйняття.

Модуси соціального сприйняття особи

Розглянуті вище ідеї про культурні чинники сприйняття простору та кольору є аспектами соціального сприйняття в широкому сенсі як сукупності процесів, що забезпечують орієнтацію індивіда в навколишньому середовищі. Соціальне сприйняття у вузькому значенні – це сприйняття індивідом себе та інших людей, їх груп, а також процеси сприйняття між групами. Аналіз антропологічних уявлень про роль культурних символів у цьому контексті ми проводимо на підставі робіт К. Гірца про культуру острова Балі [31].

У традиційній культурі острова Балі процеси соціального сприйняття здійснюються за допомогою шести типів найменувань індивіда. Це особисті імена, імена за порядком народження, терміни спорідненості, текноніми, статусні (або кастові) титули і громадські титули.

Особисте ім'я дається людині на 105-й день після народження і становить собою довільне поєднання складів. Воно вказує на унікальну ідентичність людини в її суто особистому, приватному характері. Особисте ім'я не може повторюватися: не можна назвати дитину «на честь» іншого, родича або видатної людини; повторення особистих імен усередині спільноти не допускається. Використання власного імені обмежене: за його допомогою звертаються тільки до дітей; крім батьків та самої людини, його можуть пам'ятати тільки однолітки; звернення до предків та батьків з його допомогою вважається святотатством. Особисте ім'я на Балі символізує приватне як минуле, пов'язане з буттям індивіда як людської (біологічної) істоти, на протизагагу міцним, типовим і рутинним соціальним характеристикам особистості.

Ім'я за порядком народження (одне з чотирьох можливих) дитина отримує «автоматично»: Вайян – перша дитина, Ньоман – друга, Мейд – третя, Ктут – четверта, п'ята – знову Вайян і т. д. Це ім'я використовується при зверненні батьків до дітей, а також до тих молодих членів громади, які ще не мають дітей. Для людей, що досягли зрілості, але не мають дітей, таке звернення символізує ганьбу і перспективу соціального виключення. Таким чином, зміна імені за порядком народження на текнонім (про який ітиметься далі) означає межу, що пролягає між дітьми, а точніше, бездітним залежним населенням, і дорослими – «активними громадянами, які керують життям спільноти» [31, с. 431].

Термінологія спорідненості на Балі відноситься до «генераційного» типу. Тут під спільними термінами групуються родичі одного покоління: батьки, дядьки і тітки; рідні та зведені брати й сестри, кузени, а також їхні дружини, діти братів, сестер та кузенів ідентифікуються з власними дітьми і т. д. Терміни спорідненості не використовуються в публічному спілкуванні і вокативно (при звертанні). Вони позначають шість типів поколінь: власне, батьківське, прабатьківське, кумпї (правнуки), онуки та діти [31, с. 429].

Текноніми використовуються в повсякденному житті селян на Балі найчастіше. Їх починають вживати стосовно до подружньої пари, як тільки перша їхня дитина отримує ім'я. Текноніми, таким чином, можуть утворюватися від імені дитини, онука чи правнука: «батько такого-то» або «мати такого-то», «дід такого-то», «прадід такого-то». На відміну від європейської культури, людина на Балі ідентифікується не залежно від предка або батька, а від того, кого створила вона сама, – дитини, онука чи правнука.

Статусні титули виражають місце людини в системі релігійної нерівності. Точніше – в системі божественного порядку, де варни

розрізняються за ступенем соціального престижу. Це, як і в Індії, брахмани, кшатрії, вайш'ї і шудри (у порядку зменшення престижу), де перші три касты підносяться над плебейською четвертою. Титул людини визначає те, як вона поводить себе стосовно інших і якої поведінки до себе заслуговує в рамках детально розробленого балійського етикету. Статусні символи передаються від батька до сина, немов священний спадок, це означає вимогу до людини бути внутрішньо готовою, щоб відповідати пов'язаним з нею духовним нормам дії. Категорія варн, як зазначає К. Гірц, застосовується не до людей, а до їх титулів, і формує структуру системи престижу.

Текноніми і статусні титули в повсякденному житті символізують соціальну дистанцію. Так, для знаті (трьох вищих варн) індивідуальний титул є головним терміном для визначення (звертання і згадування) як чоловіка, так і жінки. Текноніми тут практично не використовуються. Водночас для шудр статусні титули можуть замінювати текноніми тільки в рідкісних випадках звертання в третій особі, а також стосовно жителів іншого селища, коли конкретний текнонім може бути невідомим.

Важливою відмінністю балійського суспільства є чітке розмежування домашньої і публічної сфер. Громадськість чітко розуміється тут як колективне ціле зі своїми специфічними інтересами та цілями. Публічним сектором є селище – корпоративна політична спільнота; місцевий храм, відповідно, – це корпоративний релігійний орган; іригаційне товариство – корпоративний сільськогосподарський орган. Повноваження у зв'язку з інтересами цих публічних секторів виражаються громадськими титулами. Так, К. Гірц називає численні титули громадських чиновників або керівників («сільських старост», «народних священників», а також «королів», «принців», «лордів», «верховних жерців»). Звертаючись до таких людей (а вони становлять незначну частину населення), використовують їхній офіційний титул, і тільки для уточнення може додаватися ім'я за порядком народження, статусний титул, або текнонім (для шудр). Такий спосіб вживання громадських титулів символізує поглинутість індивіда його суспільною роллю, його буття істинно суспільною людиною. Такі аспекти особистості, як індивідуальність або «репродуктивний» статус для наділених громадськими титулами мають другорядне значення. Інакше кажучи, громадські титули символізують у соціальному сприйнятті та поведінці переважання соціальних цінностей над індивідуальними.

Кожен з перелічених типів імен – це символ, за допомогою якого сприймається особистість. З іншого боку, в цих символах втілені

концептуальні структури, структури значень, цінності, що визначають характер культури Балі.

Текнонім фіксує базову соціальну «клітинку» спільноти – подружню (точніше, батьківську) пару. Її значення не вичерпується лише економічним та політичним сенсом (як уже зазначалося, наявність дітей є вирішальним критерієм соціальної ієрархії), а має і важливе духовне наповнення. Це пов'язано з надзвичайною цінністю дітородіння на Балі: «безперервність репродукції, збереження здатності спільноти залишатися такою, якою вона є» [31, с. 432] – ось центральна культурна цінність.

Статусні титули фіксують залежність земного, людського порядку від божественного. Вони ведуть своє походження від богів, а відмінності в престижі однієї касты від іншої визначаються (у релігійних віруваннях) тим, наскільки міфологічні предки відповідали втіленням у титулах духовним вимогам. З іншого боку, отримуючи у спадок кастову позицію, кожна людина виявляється включеною до складної системи етикету, у якому втілюються ці духовні норми в повсякденній поведінці. Стиль мови, пози, одяг, їжа, шлюб, будівництво осель, місця поховання та способи кремації стандартизовані і регламентовані відповідно до кодексу манер та етикету. Така ритуалізація повсякденних взаємодій і соціального сприйняття служить культурним механізмом підтримки безперервності і повторюваності соціального життя.

Таку ж концептуальну структуру своєрідно відтворюють і всі інші типи імен. Ім'я за порядком народження, з його формальним характером та круговим повторенням чотирьох можливих імен (Вайян, Ньомана, Мейд, Ктут) символізує нескінченне відтворення незмінної форми. Як пише К. Гірц, фізично люди приходять і відходять, але дійові особи, які виникають зі світу богів, залишаються тими ж самими. У структурі термінів спорідненості концепт кругообігу втілюється через взаємозверненість імен. Прадід і правнук позначаються одним і тим самим іменем «кумпі», ці два покоління культурно ототожнюються, а період довжиною в життя чотирьох поколінь вважається зразком повністю прожитого життя.

На перший погляд, винятком із правила є особисте ім'я, яке не має жодної соціальної конотації. Однак обмеженість його сфери самостійного застосування (до особистих імен ставляться так, як ніби вони – «військова таємниця» [32, с. 430]), його використання як доповнення або уточнення до інших типів імен акцентують і підтверджують місце індивідуальності в балійській культурі. Індивідуальне безумовно підпорядковане соціальному. Індивідуальне як

специфічне і неповторне нівелюється у вічних, пов'язаних із божественним порядком культурних формах. Індивідуальність як аспект особистості має значення, будучи інвестованою у форми соціального.

Такі приклади нівелювання індивідуального виявляємо в багатьох інших традиційних культурах. Наприклад, у традиціях поховання вірменської православної церкви душа померлого упокоїться, коли його ім'я стирається з похоронного каменя. А це відбувається тим швидше, чим ближче могила до храму, місця збору громади, її символічного центру. І такі місця поховання традиційно відводяться найбільш гідним членам громади. Подібна траєкторія індивідуальності – від вершин соціокультурної ієрархії за життя до забуття особистого імені після смерті – характеризує соціальне сприйняття в традиційному суспільстві.

Повертаючись до соціального сприйняття в балійській культурі, відзначимо, що його особливості стають ключем до розуміння балійського сприйняття часу і притаманного цій культурі емоційного настрою, незвичного для європейського спостерігача. Акцент на зовнішніх критеріях імені (наприклад, репродуктивний статус) і підкреслення стійкості та стабільності спільноти, її відтворюваності паралельно і взаємозумовлено формують позитивне сприйняття біологічного старіння людини. Точніше, виключають його негативні конотації, пов'язані з поступовою втратою людиною активної ролі в суспільстві, а також відходом із життя близьких людей. Своєрідним вираженням такого сприйняття став балійський календар: він не призначений для того, щоб рахувати і підсумовувати відрізки часу, вимірювати його перебіг, фіксує тим самим унікальність і неповторність кожної миті. Балійські календарі (одночасно використовуються місячно-сонячний і пермутаційний) служать для опису днів та інших відрізків часу, формування їх соціального, інтелектуального і релігійного значення. Інакше кажучи, актуальним для балійця виявляється питання, який сьогодні день: «повний», наприклад, день храмового свята, чи «порожній», що в цей день слід робити, чим займатися¹³.

¹³ У перспективі паралелей між традиційним і сучасним суспільством, про що йтиметься далі, бачимо аналогію порожнього і повного дня в балійському календарі зі способом написання фірмового знаку Google на стартовій сторінці пошукової системи. «Порожній» день відповідає стандартному написанню, «повний» – нестандартному, унікальному, наприклад, з профілем Пушкіна чи образом колайдера замість однієї з літер напису тощо.

Циклічність і дискретність днів у календарі дивним чином повторюються (точніше, виявляє гомологічні форми) і в соціальній структурі. К. Гірц називає це явище осучасненням компаньйонів, використовуючи категорії соціальної структури повсякденного життя А. Шютца. Сучасники живуть у спільному часі, компаньйони поділяють час і простір, тобто взаємодіють безпосередньо, «включені в біографію один одного», «разом старіють» тощо. Знеособленість, дистанційованість, ввічливість, артистизм – так характеризується дослідниками поведінка людей на Балі. Особливість соціального сприйняття тут полягає в типізації будь-яких людей як сучасників, абстрактних і анонімних співгромадян [31, с. 443]. Це не означає, що люди на Балі не сприймають свій світ, як створений руками їхніх попередників, не виявляються глибоко включеними в біографію своїх родичів або не усвідомлюють унікальності та неповторності своїх близьких. Однак засобами культури висвітлюються, символічно наголошуються зовсім інші властивості їхньої особистості – їхнє місце в постійному, вічному метафізичному порядку соціуму.

Дослідницький інтерес до категорій соціального сприйняття для К. Гірца пов'язаний з його концепцією інтерпретативної теорії культури. Система найменувань індивіда в цьому контексті розглядається як частина символічної системи культури, тобто набір символів, за допомогою яких реалізується потреба в орієнтації і характеристиці окремих індивідів – власне, соціальне сприйняття. У будь-якій культурі наявні такі символічні структури, які дозволяють сприймати людей не як абстрактних індивідів, а як представників конкретних типів, класів. Такі символи, у свою чергу «не просто існують у природі речей – вони історично створені, соціально підтримуються й індивідуально використовуються» [31, с. 418]. Таким чином, культура (не тільки екзотична для європейців культура Балі або іншого традиційного суспільства) здається вже не запленими експонатами музею, а живою, діючою, втіленою в соціальному порядку та індивідуальному сприйнятті. І необхідною умовою такого розуміння є ідея про соціальний характер мислення.

Мислення соціальне за походженням, функціями, формами та застосуванням [31, с. 415]. В його основі лежить публічна діяльність. Мислення становить собою рух значущих символів, даних людині в її досвіді і наділених сенсом. Символи, таким чином, є матеріальними носіями думки, а їхні значення – часто заплутані, непрості для осягнення, мінливі – доступні для систематичного емпіричного дослідження. Впорядковані сукупності значущих символів – культурні моделі (зокрема, культурний апарат соціального сприйнят-

тя) – служать для осмислення людиною світу, в якому вона живе. Такий підхід дозволяє визначити культуру як об'єкт вивчення так, щоб зробити її доступною для аналізу. А саме: культура є накопиченою сумою символічних моделей – механізмів, що їх використовують індивіди та групи для орієнтації у світі. Ці положення обґрунтовані К. Гірцем як ключові для антропологічної науки і ширше – інтерпретативної концепції культури.

Необхідним наслідком ідеї соціального характеру мислення є утвердження соціального характеру сприйняття. Передусім тому, що сприйняття – це один з аспектів, складових елементів мислення. Крім того, сприйняття часто ототожнюється з мисленням, а саме: у тих випадках, коли необхідно акцентувати зв'язок і взаємозалежність внутрішнього світу індивіда та його оточення (фізичного, соціального, культурного). Нарешті, поняття сприйняття використовується у значенні прийняття, освоєння індивідом або групою конкретних символів, значень, цінностей тощо.

Твердження про соціальний характер соціального сприйняття не є надмірним, тавтологічним. Розглядаючи поняття соціального сприйняття в п. 1.1, ми спиралися на психологічне визначення цього поняття. У ньому предикат «соціальний» вказує насамперед на об'єкт сприйняття – те, на що спрямоване сприйняття (за аналогією зі сприйняттям неживої природи чи абстрактного мистецтва). Стаючи об'єктом сприйняття, соціальний світ продовжував залишатися чимось таким, що лежить зовні сприйняття, і це не виключало можливості дослідження різноманітних форм впливу соціального оточення (як актуального, так і у вигляді попереднього досвіду) на процеси соціального сприйняття. Інакше кажучи, соціальне сприйняття спочатку трактувалося як сприйняття соціальних об'єктів.

Помістивши соціальне сприйняття в контекст інтерпретативної теорії культури, представленої в антропології К. Гірца, ми виявляємо соціальне наповнення самого процесу сприйняття. (Соціальне) сприйняття виявляється за своєю сутністю соціальним явищем – рухом соціально значущих символів. Їхні значення, як уже вказувалося, накопичені культурою, освоєні і використовуються індивідом та підтримуються соціальною спільнотою. Базоване на приписуванні значення поведінці людей, сприйняття, таким чином, має визначатися як соціальна дія поряд з іншими її типами.

Виносячи ідею сприйняття як соціальної дії (або соціального характеру соціального сприйняття) в більш широкий контекст крос-культурних порівнянь, тобто виходячи за рамки однієї культури,

ми опиняємося перед необхідністю уточнити поняття. Символи і значення, крізь призму яких відбувається сприйняття людьми в різних культурних спільнотах (наприклад, мовні символи), різні для різних культур. Сам світ соціально значущих об'єктів культурної спільноти унікальний, не повторюється в усій повноті іншими культурами. Процес сприйняття, таким чином, є органічною частиною соціокультурної взаємодії, де конкретні символи та їхні значення використовуються специфічною соціальною практикою і роблять її можливою. Таким чином, варто говорити не про соціальне сприйняття, а про соціокультурне сприйняття.

Стає очевидним, що твердження про соціокультурний характер сприйняття, його взаємозв'язок і взаємозалежність з конкретним соціокультурним контекстом практично виключає необхідність будь-якого предиката (як соціального, так і соціокультурного). Відповідно до інтерпретативної концепції культури будь-які об'єкти і типи особистостей існують в реальності остільки, оскільки вони представлені в культурі, отже соціальними чи соціокультурними є однаковою мірою як об'єкти і предмети, так і живі люди та групи людей.

Підсумовуючи, зазначимо, що запропонований аналіз даних інтерпретативної концепції культури в антропології дозволяє також зробити висновок про значення сприйняття в комплексі соціокультурних процесів. А саме: сприйняття – це культура в дії, діюча культура. Культурний апарат сприйняття (символи і категорії культури) вписаний в комунікацію і взаємодію індивідів та груп і конституює рамки цієї взаємодії в суспільстві. Традиційне суспільство демонструє високий ступінь такої інтегрованості, як показав К. Гірц на прикладі співвідношення культурної моделі соціальної структури та культурної моделі часу на Балі. Однак і в сучасному суспільстві, де специфічність культурних моделей часом непомітна через множинність символічних запозичень, зв'язок сприйняття та культури (точніше, культурної форми), сприйняття і культурних символів, що акумулюють значення, залишається актуальним.

Водночас осмислення ідей К. Гірца про зв'язок сприйняття і культурних символів дозволяє охарактеризувати його концепцію як варіант соціокультурного підходу в антропології. Ідея соціокультурної єдності, представлена на початку цього параграфа словами П. Сорокіна, для К. Гірца є однією з центральних передумов теоретизування та емпіричних узагальнень, хоча формулюється в інших категоріях: «Світ повсякденності, у якому знаходяться члени будь-якої спільноти, що приймається як поле їхньої соціальної дії, населений не просто якимись безлицими людьми, по-

збавленими особливостей, а якимись конкретними класами певних індивідів, що можна точно охарактеризувати і відповідним чином виділити. А системи символів, які визначають ці класи, не просто існують у природі речей – вони історично створені, соціально підтримуються й індивідуально використовуються» [31, с. 418].

Інакше кажучи, інтерпретативна концепція культури К. Гірца доповнює колекцію теоретико-методологічних напрямків, погоджених з принципами соціокультурного підходу [39]. Навіть більше, інтеграція антропологічних даних і принципів аналізу дозволяє наблизитися до мети сучасного соціологічного прочитання соціокультурної тріади П. Сорокіна: фокус антропологічної інтерпретації на конкретному й унікальному досліджуваному об'єкті, її комплексна специфічність і контекстуальність дозволяють не випустити з уваги індивіда як рівноправного члена соціокультурної тріади, особистості як суб'єкта соціальної взаємодії, носія значень, цінностей та норм культури. Збагачене антропологічними методами (інтегрованими в соціологію як якісні методи, в тому числі біографічні та інші види інтерв'ю, включене спостереження), соціологічне бачення зберігає для себе перспективу аналізу індивіда з його ірраціональністю, непередбачуваністю, випадковістю орієнтацій та виборів. Інакше він (індивід) перетворюється на анонімний та безликий «індивідуальний вимір», рівень реалізації соціального та/або культурного, нівелюється і втрачається.

Нарешті, звернення до антропологічних даних постає необхідним кроком в осмисленні суспільства як гетерогенного простору сприйняття. Антропологічний досвід «занурення» в реальність інших культур не тільки доповнює соціологічне уявлення про характер і природу соціокультурних відмінностей сприйняття, але дозволяє співіснувати цим розбіжностям, являючись, таким чином, необхідним аспектом соціокультурної теорії сприйняття.

1.3. Соціокультурне розуміння соціального сприйняття: від концептуалізації до стратегії емпіричного дослідження

Соціальність мислення та сприйняття. Соціальність сприйняття в рухливому та візуалізованому сучасному світі. Сприйняття в контексті соціокультурної інтеграції. Емпіричне дослідження соціального сприйняття як соціокультурного феномену: принципові положення.

Звернення до просторового сприйняття індіанців солто або сприйняття особистості на Балі демонструє розмаїття існуючих способів соціального сприйняття. Це розмаїття можна віднести до розряду екзотики або архаїки, адже ареали поширення таких способів соціального сприйняття практично не перетинаються з «межами» сучасної цивілізації. Співчутливий прогресистський погляд знайде тут лише пережитки архаїчних, давніх, подоланих форм існування людини.

Водночас інтерес до екзотичних (неєвропейських) культур у XX столітті не лише для вчених, але й для пересічних людей не обмежувався простою цікавістю в пошуку матеріалу для фантазії. Низка вельми складних проблем, з якими зіткнулася європейська цивілізація, – від екології до стресу – зробили «нецивілізований» спосіб життя і сприйняття надзвичайно привабливими, хоча б як терапевтичний засіб. Розвиток сучасних мас-медіа також дозволяє актуалізувати для своєї аудиторії способи сприйняття не тільки екзотичних культур, а й минулих епох [40].

Осмислення понять «традиційного» і «сучасного» привели соціальну науку в другій половині XX століття до визнання їхньої асиметричності. Традиція і сучасність не можуть становити дихотомію. Аргументуючи цю позицію, Л. Іонін звертає увагу на те, що сучасне суспільство – це ідеал, а традиційні – специфічна і суперечлива реальність. Відмінності між окремими «традиційними» суспільствами (наприклад, племенем пігмеїв, середньовічним європейським містом чи російською сільською громадою) часто значніші, ніж між ними та ідеальним сучасним суспільством. Традиційні суспільства не статичні, традиція – це не лише спадковість, а й зміна [33, с. 41–43].

Нарешті, традиція і сучасність не виключають одне одного: аскриптивні моделі мотивації сусідять з моделями досягнення; орієнтація на мобільність та зміни поєднується з цінністю стабільності; «егалітарна» модель стратифікації конкурує з аскриптивною. Інакше кажучи, будь-яке суспільство становить собою сплав традиційних і сучасних елементів. Це положення є базовим для соціокультурного трактування сприйняття в соціології. Воно дозволяє інтегрувати психологічне, антропологічне і соціологічне бачення феномена соціального сприйняття як на концептуальному, так і на методичному рівні.

Положення про взаємопереплетення традиції та сучасності змінює ставлення до розмаїття способів соціального сприйняття. «Традиційні» і «сучасні» способи соціального сприйняття розцінюються як рядопокладені, «рівноправні». Їхні відмінності актуалізу-

ються в контексті якісної своєрідності, вияву специфічної форми соціокультурної єдності. А феномен соціального сприйняття виявляється ключем до розуміння природи цієї єдності.

Разом з тим рух від декларованих принципів до практики конкретного аналізу сприйняття як соціокультурного феномена потребує послідовного теоретико-методологічного обґрунтування, запропонованого в цьому параграфі.

Але перш ніж перейти до цього обґрунтування, наведемо актуальне визначення соціокультурного підходу.

Соціокультурний підхід – це напрямок сучасної соціологічної думки, вихідним положенням якого є інтегрованість суспільства та культури, а головним пізнавальним інструментом – концепти соціокультурності, соціокультурного (простору, середовища, ситуації, характеристики, феномену), які дозволяють уникнути обмеженості та недостатності автономно використаних понять соціального та культурного, суспільства та культури. Цей напрямок виникає у XX ст. та в наш час актуалізований визнанням ролі культури у суспільному розвитку, пошуком шляхів інтеграції соціологічної теорії, а саме – подолання розриву макро- та мікросоціологічних підходів, структурних та діяльнісних парадигм, а також переосмисленням дисциплінарних кордонів наук, що вивчають культуру та суспільство (соціологія культури [41], культурологія, філософія культури, культурна антропологія тощо), рухом у бік міждисциплінарної інтеграції. Головною перевагою соціокультурного підходу є чутливість до конкретного та специфічного у змісті, побудові, закономірностях соціального життя певних суспільств та спільнот на протилежність універсалістській орієнтації соціологічної теорії [39, 42, 43].

Соціальність мислення та сприйняття

К. Гірц не був першовідкривачем ідеї соціального характеру мислення. Ці питання ставилися ще в давнину. Як зазначають П. Бергер і Т. Лукман, уже в античності формувалося розуміння того, що цінності і світогляд мають соціальне походження, а в епоху Просвітництва воно стало головною темою західного мислення [10, с. 15–16]. Найзагальніші рамки підходів до розуміння духовних чинників соціальних процесів були окреслені Г. Гегелем і К. Марксом.

К. Гірц підсумував дискусію навколо цих проблем таким чином: «Щоб уникнути ставлення до ідей, цінностей та виражальних

форм чи то як до тіней, що відкидаються громадським організмом на тверду поверхню історії, чи як до духу історії, прогрес якого є лише виразом їхньої внутрішньої діалектики, було визнано за необхідне розглядати їх як незалежні, але не самодостатні сили, що діють і дієві тільки у специфічному соціальному контексті, до якого вони адаптуються, який їх стимулює, але на який вони більшою чи меншою мірою впливають» [31, с. 416].

Істотний внесок у цю дискусію на проблемному полі соціології знання зробив К. Мангейм у 20–40-х роках минулого століття. У перспективі соціокультурної концепції сприйняття найбільший інтерес викликають такі аспекти його соціології знання, як дискурс соціального сприйняття в полі соціології мислення, соціальні чинники мислення, обґрунтування множинності способів мислення і характеристика умов виникнення та осмислення цієї множинності.

У роботі «Ідеологія і утопія» К. Мангейм досліджує донауковий, неточний тип мислення, що застосовується для вирішення практичних завдань повсякденного, громадського життя та політики [44]. Цей тип мислення (на відміну від логічного мислення) неможливо відокремити, з одного боку, від психологічних передумов, що лежать в основі його «емоційних та життєвих імпульсів», і, з іншого боку, від ситуації, в якій він формується та вирішення якої намагається знайти. Щоб зрозуміти цей тип мислення, необхідно виявити його соціальні корені. Тобто обґрунтувати, всупереч усталеному розумінню, що не індивід, а соціальна група є суб'єктом мислення.

Ізольований індивід не стільки мислить, скільки бере участь у процесі мислення, що виник до нього. «Подібно до того, як не можна зрозуміти природу мови, виводячи її зі спостереження над окремим індивідом, бо він говорить не своєю власною мовою, а мовою своїх сучасників і предків, які проклали для нього шлях, так не можна правильно визначити у всій її повноті і будь-яку точку зору, ґрунтуючись тільки на тому, як вона сформувалася в інтелекті окремої людини» [44, с. 8]. Мислячий індивід, будучи частиною групи (перебуваючи в групі), успадковує ситуацію взаємодії та моделі мислення і поведінки, сформульовані до нього у процесі багаторазового повторення типових для групи ситуацій.

Контекстом колективно існуючих форм мислення є не просто група та її ситуація (ситуації), а колективна дія щодо збереження чи зміни цієї ситуації. Саме імпульс до дії відкриває об'єкти світу мислячому суб'єкту; участь у спільній діяльності «підказує» індивідові елементи дійсності, які стають предметом мислення. Індивіди «діють спільно – один з одним і один проти одного – у різних за

своєю організацією групах і, здійснюючи ці дії, мислять один з одним і один проти одного» [44, с. 9].

Іншим наслідком твердження про зв'язок мислення і групи є визнання множинності способів (типів) мислення. Повсякденною мовою це звучить так: «різні народи мислять по-різному». В інших випадках К. Мангейм говорить про селян, ремісників, торговців, представників знаті, інтелігенції – про різні стани чи касты, які по-різному сприймають світ. Визначальним принципом для формування методу соціології знання для К. Мангейма є актуалізація зв'язку індивідуального мислення і групової ситуації його обумовлення та передвизначення. Іншим аспектом цієї актуалізації є зв'язок мислення і дії.

Розгортаючи ці ідеї в контексті соціологічного наукового мислення, К. Мангейм звертає увагу на характер інтересу до об'єкта дослідження. Саме він формує питання, гіпотези дослідження, моделі мислення, що впорядковують досвід. Цей інтерес також не ізольований від цінностей і вольових імпульсів колективного несвідомого. Можливість контролювати несвідомі мотиви та передумови виникнення різних форм мислення для соціології пов'язана, на його думку, з переведенням у сферу точного наукового спостереження вихідних моментів дискусії, як повсякденної, так і наукової. І далі, згадуючи М. Вебера та його класичний принцип свободи від оцінки, К. Мангейм наголошує: «У соціальних науках об'єктивність нового типу може бути досягнута не виключенням оцінок, а критичним їх сприйняттям і контролюванням» [44, с. 11].

Оскільки особливого значення в контексті формування та функціонування певних соціальних типів мислення набуває ситуація, то й усвідомлення множинності форм мислення в соціальних науках має бути пов'язане з особливим періодом соціально-історичного процесу, особливою соціальною ситуацією. К. Мангейм характеризує її як ситуацію кризи монополістичного типу мислення.

Ця особлива ситуація виявляється в тому, що мислення переорієнтовується з предметів на думки, які неминуче розходяться, а від них – на мотиви цих різних думок або міркувань. Тобто множинність поглядів на світ, обумовлена відмінностями колективних ситуацій окремих верств і груп, стає предметом осмислення в суспільстві.

Водночас така переорієнтація означає, що визнані суспільством поняття про предмети та ситуації світу перестали бути адекватними. А розробка нових визначень, потребуючи ресурсів часу та соціального авторитету, виявляється неможливою. Соціальною гарантією внутрішньої єдності світогляду є стабільність суспільства. Маніфестація

множинності типів мислення пов'язана, як показує К. Мангейм, з порушенням (чи відсутністю) соціальної стабільності.

Провідним чинником ситуації, що викликала інтерес, для К. Мангейма є те, що ми назвали б інтенсифікацією, активізацією соціальних змін. Активізацією, оскільки стабільне суспільство також не є статичним: зміни способу мислення, його адаптація тут відбуваються непомітно для індивідів – членів групи, розтягуються на кілька поколінь. Таким чином, ареною, простором соціального знання виявляється історичний процес, а саме: розпад панівної у середньовіччі релігійної картини світу і становлення сучасного суспільства.

Суть цих змін пов'язана з розхитуванням традицій мислення національних та локальних груп. Поки традиції непорушні, типи мислення, виявлені в інших групах, здаються дивними, помилковими, двозначними або єретичними. Горизонтальна мобільність, що приносить інформацію про «інші» групи та їхні хибні уявлення, не здатна зруйнувати «свої» традиції. Це відбувається завдяки інтенсивній вертикальній мобільності. Ніщо не здатне так похитнути віру у вічні цінності мислення, як швидкі сходження вгору або вниз соціальними сходами. Причина, як пояснює К. Мангейм, криється в тому, що завдяки вертикальній мобільності типи мислення, які розвивалися ізольованими пластами, вступають у комунікацію і «проникають в одну й ту ж саму свідомість» [44, с. 13]. Так, дещо механістично, виглядає у К. Мангейма картина проблематизації множинності форм мислення.

Однак набути значущості в масштабах суспільства ці процеси можуть лише за тих умов, коли мобільність досягає масштабів загальної демократизації, а авторитет і престиж панівних класів підірваний або руйнується. «Піднесення нижчих верств спричинить за собою суспільне визнання їхнього мислення» [44, с. 13], що означає реальну конкуренцію типів мислення, які рівною мірою претендують на репрезентативність.

Такий стан конкуренції і характеризує, за К. Мангеймом, руйнування монополістичного типу мислення. Із його пануванням асоціюється первісна єдність форм мислення, ілюзія вічності й непохитності картини світу, тенденція до згладжування протиріч наївного мислення різних верств суспільства. Таке пом'якшення, згладжування реалізується в стабільному суспільстві за допомогою діяльності каст інтелектуалів, наприклад, шаманів, брахманів, середньовічного духовництва. Їхні інструменти – це проповідь, сповідь, віровчення, завдяки яким забезпечується зближення різних концепцій і погля-

дів на світ «на тому рівні соціального розвитку, коли мислення ще не досягло своєї подальшої витонченості» [44, с. 15].

Привілеї та авторитет касты інтелектуалів у справі створення картини світу для всього суспільства забезпечується не лише атмосферою соціальної стабільності. Реалізуючи монополію визначення та інтерпретації, інтелектуали становлять частину певного колективу (наприклад, церкви) і санкціонують для суспільства в цілому ту онтологію і гносеологію, яка імпліцитно міститься у формі мислення цього колективу.

Характерною особливістю монополістичного типу мислення є догматизм і схоластика. Він віддалений від відкритих конфліктів повсякденного життя, оскільки головне його завдання – не боротьба за панування над природою і суспільством, а реалізація власної потреби в систематизації. Важливо наголосити, що, як зазначає К. Мангейм, суперечності всередині монополістичного типу мислення відображають позиції влади всередині тієї соціальної структури, яка ототожнює себе з певною інтерпретацією істини. Через це догматичний зміст вихідних засновків мислення групи найчастіше випадковий, довільний, оскільки він відповідає духовним і життєвим традиціям тієї секти, що перемогла в ході історико-політичного розвитку.

Ідеї К. Мангейма про соціальний характер мислення близькі до підходу П. Бурдьє, про який йшлося в п. 1.1. Передусім цей зв'язок тематичний: і К. Мангейм, і П. Бурдьє фактично досліджують повсякденне практичне мислення. Інтерпретоване як таке, що знаходиться в опозиції до наукового знання, воно визначає проблемні орієнтації соціології знання як самостійного наукового напрямку. Формування проблемного поля цієї дисципліни відбувалося багато в чому завдяки роботам К. Мангейма та П. Бурдьє, які згадуються в цьому контексті поряд з К. Марксом, М. Шелером, Д. Блуром, П. Бергером, Т. Лукманом, М. Фуко.

К. Мангейм наголошує подвійну зумовленість індивідуального мислення суспільством. По-перше, у вигляді його участі в ситуації, яка склалася до нього, по-друге, через моделі мислення і поведінки в цій ситуації. У концепції П. Бурдьє ми знаходимо положення про подвійне структурування габітусу. Об'єктивне – за допомогою позиції в соціальному просторі, і суб'єктивне – через результати попередніх «символічних битв», втілених у поняттях – категоріях сприйняття та мислення.

Обидва автори наголошують значущість протистояння, боротьби як форми взаємодії, що існує поряд з консенсусом як усередині спільноти, так і між групами. Причому ця боротьба безпосередньо

визначає зміст мислення групи, конкретних понять та інтерпретацій. Розвиваючи цю думку на прикладі середньовічної схоластики, К. Мангейм зауважує: «Це зміст абсолютно довільний, оскільки він залежить від того, якій секті випадково вдалося в ході історико-політичного розвитку зробити свої духовні і життєві традиції традиціями всієї клерикальної касты церкви» [44, с. 16]. Концепт символічної боротьби у П. Бурдьє дозволяє розвивати та операционалізувати ці ідеї.

Осмилення та обґрунтування соціальних передумов знання приводить до необхідності рефлексії соціальних основ самої соціології. У К. Мангейма ця ідея звучить як вимога надати точному науковому спостереженню вихідних моментів наукової дискусії. У П. Бурдьє близьким завданням підпорядковане впровадження соціології соціології.

І К. Мангейм, і П. Бурдьє приділяють значну увагу множинності мислень у суспільстві. Говорячи про суб'єктів та носіїв цих розрізняваних способів мислення, К. Мангейм частіше використовує поняття групи, колективу чи спільноти. Для П. Бурдьє більш актуальний у цьому контексті зв'язок мислення та соціальної позиції.

Деякі критики П. Бурдьє закидають йому експлуатацію ідей К. Мангейма. Так, З. Бауман зазначав, що в позиції П. Бурдьє щодо засобів масової комунікації можна простежити «обтрушену від пилу часу версію «наукового» хрестового походу Карла Мангейма проти ідеології» [45]. Не вдаючись до з'ясування характеру успадкування одним автором ідей іншого, звернемо увагу на категоріальний, понятійний аспект обох підходів. А саме на співвідношення понять мислення і сприйняття.

Хоча основним для К. Мангейма, безумовно, є поняття мислення, він використовує також і поняття сприйняття. Прояснення зв'язків цих понять є необхідною умовою інтеграції ідей К. Мангейма в соціокультурну концепцію сприйняття. Основною тенденцією у цьому разі є актуалізація психологічних конотацій сприйняття (сприйняття як перцепції) і поступова їх метафоризація з перенесенням у сферу когнітивних аспектів соціальної взаємодії, інтерпретації та розуміння.

Розкриваючи ідею соціального групового характеру мислення, К. Мангейм звертається до явища мови. Він показує, що відношення індивідуального і соціального (групового) рівня існування мови та мислення аналогічні. Слова і форми мислення, які індивід використовує в актуальній ситуації, запозичуються ним з минулого досвіду групи. Набір слів і їх значень, наявних у розпорядженні

індивіда, характеризує групу, її сферу діяльності, світ її об'єктів. Точніше, слова і значення показують «той кут зору і сферу діяльності, в яких предмети досі були доступними сприйняттю та використанню їх групою чи індивідом» [44, с. 8]. З одного боку, тут сприйняття розуміється як духовний акт взаємодії з предметами світу, паралельний або попередній їх використанню, орієнтований на закріплені у словах мови смисли та значення. З іншого боку, сприйняття тут – засіб доступу до світу в тих його аспектах, які визначені й обмежені сферою діяльності групи.

Слово «сприйняття» використовується у значенні перцепції, на що вказує його вживання у словосполученні «сприймають предмети». Індивіди, пише К. Мангейм, «сприймають предмети навколишнього світу не на абстрактному рівні споглядального розуму і не тільки як окремі індивіди» [44, с. 9]. Далі в тексті використовується метафора бачення: «Відповідно до специфічної колективної діяльності, в якій беруть участь люди, вони схильні різним чином бачити навколишній світ» [44, с. 9]. Тут «бачити» означає не тільки сприймати за допомогою зору, «дивитися», а розпізнавати. Наголошуючи, що імпульс до дії відкриває об'єкти світу мислячому суб'єктові, К. Мангейм уточнює: «Цей чинник визначає добір тих елементів дійсності, які стають предметом мислення» [44, с. 10]. Поняття добору в цьому випадку конкретизує значення розпізнавання як фільтрації первинних перцепцій, виділення значущого в полі сприйняття. Таким чином, метафора бачення уточнює поняття мислення у значенні розпізнавання (відбору, фільтрації), яке є одним із семантичних еквівалентів сприйняття.

Іще одним значенням, в якому мислення у К. Мангейма виявляється еквівалентним сприйняттю, є значення добору значимих об'єктів світу, тобто уваги. Він конкретизує мислення як увагу, характеризуючи особливу соціальну ситуацію усвідомлення множинності форм мислення, говорячи про умови ненаукового «мислення про мислення». «Увага неминуче має переміститися від речей до думок, що взаємно розходяться, а від них – до несвідомих мотивів мислення» [44, с. 10]. Таким чином, сприйняття виявляється одним із семантичних еквівалентів не лише мислення, але й уваги.

У роботі К. Мангейма ми знаходимо ще один синонім мислення – світогляд. З одного боку, світогляд – це картина світу, мислення у його результуючих фактах, сталих уявленнях. З іншого – поняття світогляду акцентує конкретику специфічного погляду на світ, сприйняття з особливої точки зору.

Рефлексія множинності типів мислення та її наслідків в умовах соціальної нестабільності дає можливість говорити про сприйняття сприйняття. Фактично вони є оціночними судженнями форм мислення, що відрізняються від цієї, тобто мислення «інших» груп. Іменування їх дивиною, помилкою, ерессю або двозначністю означає невизнання за ними можливості конкурувати з традиційною, визнаною локальною формою мислення. А оскільки форма мислення, зрозуміла у своїй соціальній відносності, є сприйняттям, то таким чином прояснюється ще один семантичний «двійник» сприйняття – оцінка, ставлення.

Відношення сприйняття і мислення також розкриваються в роботі К. Мангейма як відношення центру (більш стабільного та впорядкованого ядра уявлень) та периферії (мінливої, активної, відкритої до впливу «зовнішнього світу» сфери). «Дійсність відкривається такою, якою вона являє себе суб'єктові в ході його саморозширення (у процесі розширення його здатності до сприйняття, його горизонту)» [44, с. 48]. Тут ми знову виявляємо використання психологічного трактування сприйняття як перцепції, що передусє процесові мислення. Тоді як у межах формованої К. Мангеймом програми та практики соціології знання сприйняття поряд з поняттями мислення, ідей, значень (а також поняттями світогляду, пізнання, інтерпретації світу, інтелектуальних феноменів, духовних явищ) трактується як форма ситуаційно обумовленого знання.

Важливим аспектом ситуаційної обумовленості знання в суспільстві Нового часу є тенденція індивідуалізації форм мислення. Істотними чинниками цього процесу стали ідеї протестантизму щодо суб'єктивної впевненості у порятунку, а також руйнування авторитету церкви на користь авторитету держави, зокрема і в аспекті гарантій інтерпретації світу, зміцнення раціоналістичного, природничонаукового світогляду на противагу релігійному. Разом з тим колективне несвідоме, колективні форми мислення, колективні міфи не втратили свого впливу на мислення та сприйняття. Для тих верств суспільства, стверджує К. Мангейм, повсякденна ситуація яких не потребує раціонального і самостійного прийняття життєво важливих рішень, наприклад, селян і службовців, на відміну від підприємців та інтелектуалів, життя без колективних міфів неможливе. Сприйняття, таким чином, виявляється залежним від ірраціонального, а також від впливу емоцій та афектів, що переживаються індивідом і спільнотою.

Можна зауважити, що К. Мангейм звужує сферу дії колективних міфів до мислення «неосвічених» верств суспільства, відмов-

ляючи таким спільнотам, як підприємці або інтелектуали в їхніх власних колективних міфах. Така позиція пов'язана з центральною для нього ідеєю ситуативної обумовленості мислення. Групову ж ситуацію він вузько трактує як специфічну діяльність групи в системі суспільного виробництва. Для К. Мангейма таке спрощення є припустимим, оскільки його основне завдання вирішується через протиставлення раціональних і нераціональних форм мислення. Водночас сфера життєдіяльності групи в цілому із необхідністю включає як раціональні, так і ірраціональні механізми її відтворення. У цьому відмінність трактування спільноти у К. Мангейма та соціокультурного бачення спільноти як носія конкретних способів сприйняття.

Таким чином, відштовхуючись від психологічного трактування сприйняття як перцепції, К. Мангейм розкриває за допомогою цього поняття (або його семантичних еквівалентів) окремі сегменти проблемного поля мислення. А саме: питання добору, фільтрації та інтерпретації інформації зовнішнього світу на основі актуальних для групи значень та сенсів. Це положення дозволяє нам перенести зв'язки і закономірності, виявлені К. Мангеймом для мислення, на сприйняття (положення про соціальні чинники сприйняття та умови їх експлікації).

Отже, сприйняття в практичному повсякденному житті має соціальні корені. Індивід успадковує способи сприйняття, сформовані досвідом групи, її типовими ситуаціями взаємодії. Конкретні способи сприйняття розкриваються у колективній діяльності індивідів у групі, спрямованій на зміну або збереження природи або суспільства. Множинність груп, соціальна неоднорідність суспільства визначають і множинність способів сприйняття. Ієрархія соціальних груп, верств переноситься і на сформовані їхнім досвідом способи сприйняття. Становому суспільству притаманна жорстка ієрархія способів сприйняття, монопольне панування релігійної картини світу як основи легітимного способу сприйняття. Становлення абсолютистської держави, руйнування релігійної картини світу поступово приводять до демократизації способів сприйняття. Конфлікт та конкуренція претендуючих на репрезентативність способів сприйняття визначають суттєву характеристику духовної ситуації сучасного суспільства – «глибоке занепокоєння» сучасної людини.

Акцент на поняттях мислення або сприйняття відрізняє позиції К. Мангейма і П. Бурдє. Окрім категоріальних відмінностей в осмисленні цими авторами духовних процесів у суспільстві, існу-

ють інші, глибші відмінності – соціально-історичні та концептуальні. Для К. Мангейма – це боротьба з абстрактно-логічним розумінням мислення, обґрунтування концепції ситуаційно обумовленого мислення та формування основ соціології знання. Для П. Бурдьє – звернення до соціального сприйняття важливе в контексті завдань створення інтегративної теорії, яка долає опозицію суб'єктивізму та об'єктивізму в соціальній науці.

Іншим важливим моментом, що пояснює ці термінологічні відмінності, є ставлення авторів до факту множинності типів, стилів і форм мислення/сприйняття. Йдеться про емоційний і оцінний контекст переживання факту множинності, який стоїть за інтелектуальним інтересом. Для К. Мангейма множинність форм мислення є фактом, що потребує обґрунтування та концептуалізації, зокрема обґрунтування цього факту як значущого аспекту суспільного життя і предмета наукового аналізу. Описуючи стан мислення, захопленого фактом множинності способів інтерпретації світу, мислення на порозі скептичного сумніву, К. Мангейм допускає ноти подиву, якщо не жаху. Фатальним для історії мислення він називає питання про те, як можуть ідентичні процеси мислення людей, об'єктом яких є один і той самий світ, створювати різні концепції цього світу. І далі ще емоційніше і трагічніше: «А звідси лише крок до подальшого питання: чи не може бути, що ці процеси мислення зовсім не ідентичні? Чи не дійдемо ми, дослідивши всі можливості людського мислення, висновку, що існує безліч різних шляхів, якими можна прямувати?» [44, с. 14].

Все це свідчить про те, що К. Мангейм з темою соціальної історії мислення відчував себе за межами «нормальної науки» (в категоріях Т. Куна). Чого не можна сказати про П. Бурдьє, для якого множинність форм соціального сприйняття – логічний наслідок множинності соціальних позицій. Він стверджує, що дослідження соціальної реальності буде неповним, однобоким без аналізу різноманітних форм її сприйняття, які набувають реальної влади конструювання. Соціальна наука «має брати як об'єкт і цю реальність, і її сприйняття з перспективами і точками зору, які агенти мають про цю реальність залежно від їхньої позиції в об'єктивному соціальному просторі» [15, с. 192]. Більш відповідальним і складним йому здається завдання «зібрати разом» спонтанні погляди, повсякденні теорії, соціологію та інші «вчені теорії», які розглядаються як форми соціального сприйняття. Інакше кажучи, подолати опозицію повсякденного і наукового сприйняття.

Як бачимо, атрибут множинності легше, органічніше уживається зі «сприйняттям», ніж із «мисленням». І в цьому простежується

вплив класичної філософії, де поняття мислення має відбиток універсально логосу, що пронизує світобудову. У цьому ж ключі класична психологія формує розмежування між мисленням та сприйняттям, конотації якого фіксуються у використанні слова «сприйняття» в соціальних науках.

Критика логоцентризму (філософії тотожності) стала однією з центральних тем для філософії постмодерну з її презумпцією фундаментальної хаотичності. Хоча про подолання цих тенденцій говорити поки що рано. Спроби пов'язати мислення з множинністю в суспільно-політичній сфері, «повсякденному політичному мисленні» не мають успіху. Приклад з недавньої радянської історії – доля ідеї нового мислення (рос. «нового мышления»), запропонованої в 1980-х роках М. Горбачовим. За іронічним передражнюванням вимови з наголосом на «ы» і подальшою асоціацією з мишами, що суттєво перевищувало обсяг припустимої критики послання з вершини ієрархії радянського світобудови, приховувалася не просто недовіра, а протест з глибини колективного несвідомого, нездатного прийняти множинність.

Соціальність сприйняття в рухливому та візуалізованому сучасному світі

Однак, чим менш передбачуваним і більш мінливим стає соціальний світ, тим наполегливіше лунають драматичні питання К. Мангейма, тим імовірніше для опису духовних процесів, спостереження за «чужою» думкою і поведінкою іншого використовується поняття сприйняття. Його конотація множинності, нетотальності виявляється допустимим компромісом для мимоволі скептичного індивіда.

Як ми вже зазначали, провідним чинником експлікації множинності форм мислення, за К. Мангеймом, є зростаюча мінливість суспільства, наростання соціальних змін. А точніше, їхній наслідок – загальна демократизація, внаслідок чого різні за своїм соціальним походженням способи мислення «зустрічаються» в одній свідомості. До кінця XX ст. скептицизм, визначений К. Мангеймом як характерна риса сучасної йому людини, внаслідок посилення тенденції до соціальних змін змінюється на амбівалентність. Це означає і зрушення у формах мислення, переорієнтацію з мислення на сприйняття, зростання ролі окремих аспектів сприйняття, зокрема фільтрації інформації зовнішнього середовища. Найбільш

виразно ці тенденції проявляються в сфері соціальних і технологічних змін, яка отримала назву інформаційного суспільства.

Норвезький антрополог Т. Еріксен у своїй книзі «Тиранія моменту: швидкий і повільний час в інформаційну епоху» звертає увагу на непередбачені побічні ефекти інформаційної епохи [46]. Більшою мірою нас цікавлять серед них ті, що стосуються функціонування і характеру знання, особливостей культури та способу життя інтелектуалів, що формуються інформаційною ерою і прикметним їй характером мислення.

Т. Еріксен простежує зв'язок між збільшенням швидкості соціального життя в його інформаційному, технологічному, побутовому та інших вимірах, експоненціальним збільшенням потоку інформації та знань, вертикальним нагромадженням, нашаруванням інформації та фрагментацією. «Нестримний і могутній потік інформації в наш час готовий заповнити всі прогалини, приводячи в результаті до ситуації, де все загрожує стати істеричним ланцюгом насичених моментів, що не роз'єднані поняттями «до» і «після», «тут» і «там» [46, с. 13]. В епоху комп'ютерів, інтернету, супутникового зв'язку, багатоканального телебачення, SMS-повідомлень, електронної пошти формуються нові дефіцити. Серед них – увага інших, коли хтось щось передає, і повільний час, коли хто-то щось приймає. У цьому Т. Еріксен вбачає головну причину напруги у сучасному суспільстві.

У сучасній культурі уривки замінюють цілісність, на що звернув увагу ще Г. Маклюен у 1960-х роках як на наслідок переходу від звукової до переважно письмової форми передавання інформації. Однак, з точки зору Т. Еріксена, неписьемність виявляється засобом, який фрагментує і редукує, відчужує читача від повноти досвіду. У наш час таким фрагментуючим засобом інформації є телебачення. Фрагментованість, несистемність, нецілісність інтернету як інформаційного засобу не потребує додаткових ілюстрацій.

Розмірковуючи про фрагментованість знань у сучасному інформаційному світі, Т. Еріксен використовує метафору кубиків лего, які символічно вручаються кожній людині в процесі соціалізації, тоді як інструкцію до цієї «гри» індивідові доводиться винаходити самостійно. Ця метафора перегукується з широко відомою ідеєю мозаїчної культури А. Моля, в якій відомі з часів Аристотеля логічні ієрархії втрачають свою значущість, людина відкриває світ за законами випадку, в процесі спроб і помилок, йдучи від випадкового до випадкового [47, с. 43-46].

Такий інформаційний режим висуває і нові вимоги до людини, яка прагне в ньому орієнтуватися. «Припливні хвилі фрагментів інформації, типові для нашого суспільства, стимулюють спосіб мислення, менш подібний до чіткого, логічного, лінійного мислення, характерного для індустріального суспільства, як і до вільно-асоціативного, поетичного, метафоричного мислення, яке характеризувало багато несучасних суспільств» [46, с. 128]. На відміну від чіткої впорядкованості в індустріальному суспільстві, знання в інформаційну епоху – це каскади позбавлених контексту знаків, випадково об'єднаних між собою. Яскравим прикладом такого інформаційного режиму є телевізійні новини. Тут єдиною спільною основою розрізнених сюжетів стає зовнішній стосовно до описування подій чинник – вони відбулися сьогодні.

Інакше кажучи, швидке збільшення інформації приводить до того, що часу на її «перетравлення», осмислення, засвоєння не вистачає. Доля інтелектуалів (інтелігенції, на яку К. Мангейм покладав стільки надій) стає дедалі більше незavidною, її економічна та соціальна позиція приходять в занепад. І проблема навіть не в тому, що занепокоєння (стурбованість) стає найбільш помітним мотивом і жанром соціальної думки. Серед них (з кінця 70-х – початку 80-х років ХХ ст.) – пригноблення робочого класу і неоімперіалізм у країнах «третього світу», ядерна загроза, глобальне зростання народонаселення, патріархат, проблеми навколишнього середовища. Пізніше – глобалізація та ідентичність в мультикультурному суспільстві (Е. Гідденс), ризик, непевність, амбівалентність (З. Бауман, У. Бек), дефіцит узгодженості та спільної картини світу як загроза для демократії та цінностей незалежності (П. Бурдье). Пропоновані прогнози та шляхи вирішення проблеми (тут Т. Еріксен згадує М. Кастельса, Е. Гідденса, П. Бурдье [46, с. 173]) виглядають непевними, песимістичними, неочевидними, анемічними і безсилими.

Інтелектуали та їхній статус освіченості залишилися у старому часі з притаманним йому режимом мислення і виробництва знань: повільним, лінійним, кумулятивним, узгодженим. Але у читачів немає часу на освоєння товстих, сухих академічних текстів: інформації надто багато, а не надто мало. Інтелектуали повинні визнати, що їхні тексти конкурують з іншими джерелами інформації, і часто – на користь останніх. (Ця ідея висловлюється багатьма вченими, наприклад, К. Пальє звертає увагу на слабкість академічного дискурсу в протистоянні насиченою візуальністю сучасної культури [48]). «Ми повинні, – пише Т. Еріксен, – знайти своє місце в но-

вій екології інформації, і першим кроком має стати пропонування життєздатних рішень побічних ефектів прискорення» [46, с. 174].

Новий режим інформації і виробництва знання розставляє нові акценти в тематиці мислення. В умовах прискорення потоку інформації та спрощення її форми, фрагментації, нагромадження і нашарування, випадковості зв'язків, позаконтекстуальності, непослідовності та неузгодженості центрального значення набуває фільтрація інформації. Різноманітні можливості ефективної фільтрації надають системи пошуку в Інтернеті («Yahoo!», «Google» та інші). Їх популярність і прибутковість цього бізнесу лише підкреслює великий попит на процедури фільтрації. Спеціальні технології (Т. Еріксен говорить, зокрема, про систему цифрового зберігання музики mp3 та подібні до неї) уможливають реалізацію необмеженої свободи у виборі та збереженні необхідного контенту на будь-який смак.

Однак актуальність фільтрації як інструменту протистояння і взаємодії з інформаційним потоком не обмежується поведінкою в мережі. Рекомендації самого Т. Еріксена не виходять за рамки його центральної теми – забезпечення ресурсів, лакун, інституцій повільного часу. (Тут його думка розвивається в контексті логіки відмови від пропозицій суспільства споживання, розвиненої в постмодерністській думці в роботах Ю. Кристєвої та Р. Шпітца [49]). Серед власних рішень він згадує такі: відповідати на електронні листи тільки в понеділок вранці, по дорозі на роботу (близько 60 км) вимикати телефон і радіо, читати журнали замість газет по вівторках і четвергах, з 16.30 до 20.30 спілкуватися з сім'єю тощо. Цей перелік, безумовно, має індивідуальний характер і несе на собі відбиток професійних та особистісних особливостей. Так, посадова інструкція співробітників ІТ-компаній може містити вимогу перевіряти електронну пошту від одного до кількох разів на день. Інші люди вважають за краще, наприклад, під час керування автомобілем слухати гучну музику однієї з FM-радіостанцій. Нарешті, важливий ресурс подібних рішень – воля – також у дефіциті у величезній кількості людей.

Рекомендації більш загального характеру, хоча й приваблюють м'якою іронією, не виглядають детальними і розробленими. «Знання більшості речей ніколи не знадобляться. ... Люди займаються безліччю незвичайних речей; про більшість з них вам не потрібно знати, навіть якщо це щось незвичайне. Найголовніше в даному контексті – завести потужні надійні фільтри, які складаються з доброго смаку, цінностей, інтересів та інтуїції» [46, с. 182]. І хоча

істотну частку активності щодо забезпечення повільного часу Т. Еріксен приписує колективам і спільнотам, профспілкам, роботодавцям, медіа та іншим інституціям, основна відповідальність все ж таки лежить на самому індивіді. У цьому й полягає відмінність сучасної ситуації у сфері знання, мислення і сприйняття від тієї, що була описана К. Мангеймом.

Повертаючись до нашої основної теми – сприйняття – зауважимо акцент на важливості фільтрування інформації (у широкому сенсі), запропонований Т. Еріксом як сутнісну рису сучасності. На наш погляд, це ще один важливий аргумент на користь ідеї актуалізації сприйняття як проблеми сучасного суспільства. Підсумовуючи, можна сказати, що мислення з його логічними процедурами, вимогами послідовності, узгодженості, обґрунтованості, несуперечності витісняється інформаційним суспільством в окремі сфери професійної діяльності, специфічні локальні спільноти. Масовий споживач, глядач, слухач – індивід, поміщений в наповнений спокусами високошвидкісний неструктурований (інформаційний) простір, де вибирати, фільтрувати означає самовизначатися і самозберігатися. Використовуючи в цьому випадку дієслова у формі інфінітиву, ми підкреслюємо процесуальність, мінливість, проєктивність, незавершеність цих процесів у сучасності.

Сприйняття як фільтрація стає основною ідеєю розгляду цього аспекту мислення в когнітивній соціології Е. Зерубавеля (США). Його концепція «соціального ландшафту мислення» базується на ідеях Е. Дюркгейма (зокрема його роботі «Елементарні форми релігійного життя»), П. Бергера і Т. Лукмана («Соціальне конструювання реальності»). Він широко використовує ідеї А. Шютца, І. Гофмана. Головним його натхненником є К. Мангейм: цитата з книги «Ідеологія і утопія» про те, що індивід, швидше, бере участь у процесі мислення, аніж сам мислить (ми обговорювали цю ідею в п. 1.2) винесена в епіграф до його книги [50]. Ідеї Е. Дюркгейма про дуалізм мислення і К. Мангейма про соціальне знання формують базу аналізу.

Е. Зерубавель виходить з того, що світ не є для індивіда «*tabula rasa*». Світ радше представлений індивідові як когнітивне зобов'язання, як угода, в основі якої лежать соціальні конвенції сприйняття. І це положення є вихідним для когнітивної соціології Е. Зерубавеля. Людина бачить та ідентифікує світ не об'єктивно, неупереджено, а за допомогою послідовних припущень соціалізованого мислення. Не дійсність втручається в мислення, а мислення демонструє себе світові, розум спонукає реальність.

Структура когнітивної соціології, елементом якої є соціологія сприйняття, спирається на парадигматичні рамки психології мислення і включає також соціологію уваги, соціологію пам'яті, соціологію ментальних класифікацій. Е. Зерубавель інтегрує в структуру предмета елементи соціальної феноменології та соціокультурної антропології. Так, за допомогою ідей та моделей публічної поведінки, запропонованих І. Гофманом, розкривається тематика соціальної організації уваги і різноманітних аспектів фреймування комунікативної поведінки. Тематика ігнорування, табування, політичної коректності, цензури, «стіни мовчання» також реалізується на базі ідей І. Гофмана. Ідеї антропологів М. Дуглас, Е. Ліча та інших використовуються при аналізі проблематики типів мислення, ригідного мислення, чистоти і порядку мислення, а також соціальних диференціацій і бар'єрів.

Трактування соціального сприйняття у Е. Зерубавеля організовується навколо метафори бачення. Сприйняття постає як соціальна оптика, де конфігурація «лінз» і «фільтрів» визначається характером соціальної спільноти, позицією групи, її минулим досвідом, зафіксованим і представленим у мові та установках. Група, соціальне оточення надає індивідові особливий тунель бачення і підказує відповіді на запитання. Для ілюстрації цього явища Е. Зерубавель згадує про те, як було відкрито Америку. Колумб був наполегливим у своєму, як потім виявилось, хибному переконанні і вважав, що стоїть на землі Індії, оскільки його ментальні позиції не припускали наявності суші між Європою та Індією. Уявлення ж аборигенів були для нього за межами релевантності. Актуальна економічна ситуація по-різному уявляється економістові, який фіксує статистику інвестицій, біржової та банківської активності, й іммігрантові-сільгоспробітникові, якого цікавить стабільна робота, доступність молока та бензину, хвора спина і артрит колін. І Колумб, і економіст, і сільгоспробітник реалізують ті когнітивні позиції, установки сприйняття, які характеризують їх як членів конкретних груп: чи то буде католицька іспанська корона, чи Wall Street, чи об'єднання сільгоспробітників [50, с. 23–34].

Метафора бачення, оптична метафора, як і ідея фільтрів щодо сприйняття, традиційна для соціальної науки. Смішним може здаватися питання, чому не нюхові або слухові форми чуттєвого сприйняття зазнали метафоризації, наприклад «спосіб чути світ», або «спосіб нюхати світ» за аналогією зі «способом бачити світ». Істотного значення тут набувають природничонаукові конотації, що пов'язані власне з внеском оптики як розділу фізики в природни-

чу картину світу. Водночас у сучасній культурі візуальне, зрима, тобто доступне візуальному сприйняттю, представляє нормативний рівень семантики соціальних феноменів [51, с. 31]. Візуальне як очевидне вказує на непроблематичні, узгоджені, санкціоновані групою або інституцією значення: бачити – отже вірити в існування чого-небудь, бачити – значить розуміти.

Сприйняття в контексті соціокультурної інтеграції

В ідеях К. Мангейма та його послідовників у галузі соціології знання особливого значення набуває соціальний характер мислення і соціальні умови його проблематизації. Група (спільнота) з її мовою, соціальними інтересами, минулим досвідом виявляється головною дійовою особою цієї п'єси. Проте в аналізі групи К. Мангейм виразно схиляється у бік соціальних, точніше – соціоструктурних характеристик, залишаючи цінності, уявлення, норми групи на місці залежних змінних, другорядних характеристик.

Завдання створення соціокультурної концепції сприйняття, з нашої точки зору, потребуватиме такого способу опису та інтерпретації групи (спільноти), в якому культурні та соціальні аспекти спочатку трактувалися б як взаємопов'язані, взаємопереплетені, неієрархізовані. Ці вимоги впливають із засад соціокультурного підходу в соціології, представлених ідеями П. Сорокіна, принципів інтерпретативної теорії культури в антропології, сформульованими К. Гірцем, а також перспективами аналізу культури в сучасній соціальній науці, а саме положеннями культурної соціології, започаткованої Дж. Александером і Ф. Смітом [52].

Необхідність акцентування культурних аспектів життя групи в аналізі соціального мислення і сприйняття також підказана логікою розвитку ідей самого К. Мангейма. Це стосується передусім концепту колективного несвідомого, за допомогою якого К. Мангейм включав до структури соціальних факторів мислення міфи, традиції і віру. Інакше кажучи, ірраціональні аспекти мислення і сприйняття, які, разом з емоційними та вольовими імпульсами, впливають на тип мислення групи.

Культурне несвідоме як проблемне поле соціальних наук виникло в 80–90 роки XX ст. завдяки глибокому переосмисленню ідей К. Юнга в рамках соціології, антропології, історії, лінгвістики, семіотики, філософії, культурології, літературознавства. Предметом аналізу став вплив на свідомість культурних практик, їх семіотич-

них систем та інституцій, що забезпечують їхнє функціонування, а також несвідомих структур повсякденного життя. Виникнення цього проблемного поля було обумовлене працями французької «Школи анналів», постструктуралізмом М. Фуко і Ж. Дерріда, лінгвопсихоаналізом Ж. Лакана, а також постмодерністськими теоріями Ф. Ліотара, Ж. Бодрійяра та ін.

Колективне несвідоме акцентує систему неявної культури, тобто таких ідей і установлень, які не підлягають обговоренню з огляду на їхню очевидність, а іноді і «табуйовану сутність» [53, с. 126]. Ці знання та уявлення засвоєні індивідом не раціонально в процесі виховання та освіти. Їх засвоєння відбувається несвідомо через зануреність людини в певний культурний світ. Культурне несвідоме як невисловлений контекст культури є різноманітним, гетерогенним, існує на різних рівнях культури, і його структура далека від ієрархії культурних цінностей.

Ідея К. Мангейма про множинність способів соціального мислення і сприйняття також отримала розвиток в контексті категорії культури. Одним із базових уявлень культурних досліджень (міждисциплінарного напрямку, постнекласичної соціальної науки) є тотальна множинність – класова, расова, етнічна, культурна. В основі такої позиції – демократизоване трактування культури, відмова від традиційного поділу на культуру «високу» та «низьку». Культура – це не обов'язково все найкраще, що створене людством, це насамперед соціальний феномен, а не «ідеал краси» або «голос розуму». С. Холл, один з основоположників культурних досліджень, розвиває ідею культури як способу проживання («the way of life»), того, що пронизує всі соціальні практики й уособлює їхнє комунікативне ядро [54].

Британська школа культурних досліджень, яка зазнала впливу ідей марксизму і тісно пов'язана з лівим рухом, на протипагу дослідженням елітарної культури, особливого значення надає вивченню культури робітничого класу. Американська школа, з її тяжінням до культурної антропології та досліджень медіа, концентрує свою увагу на проблемах раси і гендеру. Підхід культурних досліджень, таким чином, уможливив вивчення багатьох маргінальних об'єктів і феноменів, наприклад, телевізійних новин, етнічних меншин, поп-музики, різних типів сексуальної поведінки та ідентичності, фільмів жахів, реклами тощо.

Дослідити культуру, стверджує С. Холл, – це означає зрозуміти «структуру відчуження», властиву певному суспільству. Причому спосіб життя суспільства бачиться не як єдиний та уніфі-

кований, а як безліч різних і конфліктуючих способів життя [55]. Тому культура будь-яких соціальних груп і спільнот, незалежно від їх розміщення в соціальній ієрархії – від шкільних вчителів до ув'язнених, – варта того, щоб стати предметом культурного дослідження. І спротив, якого зазнає така позиція як на рівні очевидності повсякденної культури, так і на рівні академічного мислення, пов'язаний з прагненням панівної ідеології елімінувати культурну множинність, представити спосіб життя панівних класів як спільний для всіх способів проживання і сприйняття.

Виникнення культурних досліджень і проблемного поля культурного несвідомого стали виявами активізації уваги до культури в соціальних науках, так званого «культурного повороту». Цей процес пов'язаний з осмисленням ролі культури в сучасному суспільстві, визнанням її вирішального значення у соціальних змінах. Істотне значення тут має характер соціокультурних змін у різних суспільствах, який впливає на їхню інтерпретацію національними соціологіями та на залучення різних теоретичних і методологічних підходів. У сучасній соціології в Україні та Росії ці дослідження пов'язані з соціокультурним підходом.

Соціокультурний підхід останнім часом набуває значного поширення в дослідженнях пострадянського простору, викликаючи багато дискусій [56, 57]. Інтерес до нього пов'язаний з використанням понять та концепцій, які передбачають можливість інтеграції різних тематичних і дисциплінарних полів, що істотно розширює можливості соціогуманітарних наук у розумінні проблем та виробленні цілісного бачення предмета в умовах суспільства, що змінюється [58].

«Соціокультурний аналіз повертає соціологію до завдань та орієнтирів, що визначили її появу як науки про дух,» – зазначає один із засновників соціокультурного аналізу в російській соціології Л. Іонін [39]. Цей підхід широко затребуваний в аналізі відмінностей, суперечностей, розривів і дисконтинуальностей сучасного суспільства. Соціокультурний аналіз не заперечує існування структур та інститутів, а також методології дослідження жорстких квазіприродних соціальних фактів. Однак він концентрує увагу на людській діяльності і уявленнях, поза якими неможливе існування і відтворення соціальних структур. Спираючись на класичний поділ культури на матеріальну, духовну та соціальну (остання розуміється як створені людьми і перетворені в традиції форми людського співіснування), предмет соціології у соціокультурному аналізі розуміється як такий, що належить до сфери культури.

Цей принцип є визначальним для широкого кола концепцій і шкіл, орієнтованих на різноманітні тематику і методи досліджень, які й формують соціокультурний аналіз. Тому соціокультурний підхід – це не сувора, одноманітна й деталізована методологія, а специфічно науковий напрямок, за допомогою якого розвиваються і розширюються можливості соціологічного бачення в сучасних умовах.

Теоретико-методологічною опорою для обґрунтування соціокультурного підходу в інтерпретації Л. Іоніна стала культурно-аналітична традиція в соціології. Вона сформована такими концепціями, як розуміюча соціологія М. Вебера, символічний інтеракціонізм, феноменологічна соціологія та деякі інші. Ці концепції створювали в соціології протизвагу об'єктивістському баченню суспільства і людини, оскільки в них не приймалася об'єктивність соціальних структур як відправна точка аналізу, а також не приймалося визначення суспільства як продовження природи, а соціології – як квазіприродничої науки.

У центрі уваги концепції М. Вебера розуміння соціальної дії як такої, що співвідноситься за своїм суб'єктивним змістом з діями інших людей. Суб'єктивний зміст індивідуальної дії, її інтерпретація, пояснення та розуміння реальності стає в концепції М. Вебера конститутивною ознакою соціального, об'єднує дію як факт з її емпіричним середовищем. Таке бачення соціального змінює розуміння суспільства: це не продовження природи, а створене людьми, їхніми діями, продукт культури. Тому й соціологія розуміється як соціогуманітарна дисципліна, мета якої – пояснити об'єктивність соціального світу, що виникає із суб'єктивно орієнтованих дій. Якщо суспільство не є чимось подібним природі, природним об'єктивним явищем, то й досліджувати його потрібно як культурний продукт, розкриваючи його зміст. Різноманітні погляди, ідеї, переконання, уявлення, на думку М. Вебера, – це реальний або потенційний сенс людської мотивації.

Реалізуючи цю мету, М. Вебер створив класифікацію типів мотивації, серед яких власне культурними є цілерациональний і ціннісно-раціональний. Соціальні відносини він визначає як поведінку людей, коли кожен співвідносить свої дії з поведінкою інших і орієнтується на цю співвіднесеність. Складні тривалі відносини, що орієнтовані не на конкретність, а на співвіднесеність дій, існують як цілісність, яка не залежить від конкретних діячів, тобто набувають якості об'єктивності. Таким чином, культурно-аналітична традиція в соціології не заперечує об'єктивності соціальної реальності, але бачить її як створену із суб'єктивно орієнтованих дій.

Специфічний підхід до цієї проблеми сформувався і в рамках символічного інтеракціонізму. Так, попередник цього напрямку Ч. Кулі вважає соціальну природу людини, її образ як культурної істоти створеним за допомогою простих форм взаємодії в первинних групах. Він вважав, що соціальна природа – це спільний для всього людства комплекс соціальних почуттів, установок, моральних норм, які формують універсальне середовище людської діяльності. У роботах У. Томаса культурно-аналітичне розуміння природи об'єктивності суспільства втілюється в концепції «визначення ситуації». Якщо ситуація визначається як реальна, стверджує У. Томас, вона реальна за своїми наслідками [59]. Таким чином, втілений у діях, які мають інтерсуб'єктивне значення, суб'єктивний сенс стає об'єктивним фактом. Дж. Мід обирає центральним поняття соціальної взаємодії, елементи якого (вербальні й невербальні жести) є втіленням якоїсь конкретної ідеї. Символічний характер цієї ідеї-референта забезпечує очікувану відповідь на жест. Головним чинником, що конструює свідомість, є мова – один з центральних елементів культури. М. Блумер стверджує, що людина живе у світі значущих об'єктів. Їхні значення виникають внаслідок соціальних взаємодій, а зрозуміти життя групи можна ідентифікуючи світ її об'єктів. Джерелом трансформації групи стає здатність людей змінювати значення об'єктів [60, с. 41–75].

Соціальна феноменологія також становить собою варіант підходу в рамках культурно-аналітичної традиції в соціології. У роботах Е. Гуссерля представлена концепція життєвого світу як сфери до-рефлексивного, безпосередньо пережитого досвіду, де відбувається становлення об'єктивного соціального світу. А. Шютц, послідовник Е. Гуссерля, ставив завдання теоретико-пізнавального обґрунтування веберівської розуміючої соціології. П. Бергер і Т. Лукман створили концепцію пізнання як створення світу, реалізувавши системний опис структур соціального світу, яким його бачить діючий індивід.

Таким чином, різні концептуальні напрямки соціології сформували такі основні принципи культурно-аналітичного (соціокультурного) підходу. По-перше, соціологія не є квазіприродничою наукою, соціологія – це наука про культуру. По-друге, в рамках цієї традиції, передусім у роботах М. Вебера, обґрунтовано можливість дослідження не тільки творів мистецтва або діяльності культурних інституцій, тобто феноменів, що традиційно належать до сфери культури. Предметом аналізу стають також процеси становлення глобальних соціально-економічних систем. Головною відмінністю

культурно-аналітичної традиції від об'єктивізму є здатність бачити за об'єктивними структурами соціального світу суб'єктивні умови його формування як такого.

Однак основною методологічною проблемою соціокультурного підходу є концептуальне обґрунтування зв'язку суспільства та культури. Зв'язок суспільства, соціального життя з культурними феноменами не заперечувався. Навіть якщо взяти визначення культури Е. Тайлора [61, с. 18], у якому перераховуються складові елементи культури – знання, вірування, мистецтво, моральність, закони, звичаї, – то навряд чи можна виявити соціологічну концепцію, яка могла б заперечувати вплив цих феноменів на поведінку людей. Досить згадати контівске: «Весь соціальний механізм ґрунтується ... на думках». Або у К. Маркса: «Ідеї, що опановують маси, стають матеріальною силою». Чи суспільство як сукупність фактів свідомості – колективних уявлень, за Е. Дюркгеймом. Інакше кажучи, зв'язок між суспільством і культурою завжди визнавався, тобто існував категоріальний ланцюг, у якому суспільство і культура опосередковані поняттями поведінки або соціальної дії, з одного боку, і поняттями ідей та уявлень, цінностей, ідеологій, значень – з іншого. Однак важливо те, як автори і наукові спільноти, наукові напрямки та школи розуміли цей зв'язок і як розставляли акценти, вбачаючи в якомусь із цих понять (або в їхній сукупності) центральне, вирішальне для соціологічної перспективи. Крім того, змінювався і зміст цих понять, втілюючи собою зміни соціальної теорії, а також під впливом змін у самому соціальному житті змінювалися парадигматичні рамки та їх вимоги до концептуальних зв'язків категорій.

Останнє стосується, наприклад, еволюціоністської та циклічної парадигм дослідження культури. Слід зазначити, що становлення соціології і наук, які досліджують культуру, відбувалися практично одночасно і становило собою проблематизацію різних боків природи та закономірностей суспільного життя людини. Однак соціологія з її центральною категорією «суспільство» поступово актуалізувалася як наука про сучасне суспільство. Саме проблеми сучасного суспільства ставали предметом аналізу в класичних соціологічних роботах [62, с. 484]. Для К. Маркса це була капіталістична економіка, для Е. Дюркгейма – аномія та ослаблення колективної совісті, для М. Вебера – поширення формальної раціональності, для Г. Зіммеля – «трагедія культури» внаслідок руйнування узгодженості об'єктивної та суб'єктивної культури.

У науках, для яких культура була центральною категорією (антропологія, етнографія), значна увага приділялася дослідженню

минулого суспільства та практик «примітивних» культур як аналогу цього минулого. Розвивався інтерес до письмових та інших історичних пам'яток, а також різноманітних «пережитків», які розумілися як виявлені в сучасній культурі сліди її попередніх стадій розвитку. Таке розмежування було актуальним і можливим у рамках еволюціоністської парадигми дослідження культури, яка, спираючись на ідею єдності людського роду та однаковості лінійного розвитку культури, визначала для кожної з відомих культур своє місце на умовних щаблях розвитку. Її творцями та прихильниками були Г. Спенсер, Е. Тайлор, Л. Морган та ін. Циклічна парадигма (О. Шпенглер, А. Тойнбі, М. Данилевський, П. Сорокін та інші) з її зацікавленістю культурами, їхньою різноманітністю та специфічністю порушила це розмежування, актуалізувавши ідею зв'язку та природної цілісності суспільства і культури, єдності ціннісної, культурно-символічної та соціальної систем. Циклічна парадигма дослідження культури сприяла виникненню та обґрунтуванню ідеї культурної обумовленості й культурної сутності соціальних структур та інституцій.

Саме в рамках соціокультурного підходу ми виявляємо той спосіб опису спільноти, який необхідний для обґрунтування соціокультурної концепції сприйняття. Йдеться про поняття репрезентативної культури і концепцію культурної форми.

Поняття репрезентативної культури було запропоноване німецьким філософом Ф. Тенбруком у 70–90 роках XX ст. Із його ім'ям пов'язують відродження інтересу до робіт М. Вебера і Г. Зіммеля на тлі усвідомлення обмеженості позитивістської соціології в аналізі складних процесів духовного життя. У російськомовну соціологічну літературу поняття репрезентативної культури Ф. Тенбрук вводить Л. Іонін [60, с. 43], визначаючи його як центральне для культурно-аналітичної традиції і соціокультурного аналізу.

Ф. Тенбрук пише: «Культура є суспільним фактом настільки, наскільки вона є репрезентативною культурою, тобто виробляє ідеї, значення та цінності, які є дієвими з огляду на їх фактичне визнання. Вона охоплює всі вірування, уявлення, світогляди, ідеї та ідеології, які впливають на соціальну поведінку, оскільки вони або активно поділяються людьми, або мають пасивне визнання» [63, с. 22].

Поняття репрезентативної культури акцентує безпосередній зв'язок культурних значень і суспільних явищ, які не можуть протікати незалежно, «поза культурою і без неї». Вона (культура) репрезентує у свідомості членів суспільства будь-які явища, фак-

ти, ситуації і об'єкти, які мають значення для діючих індивідів [33, с. 49]. І культура є джерелом цих значень.

Визначення культури як репрезентативної адекватне для опису духовних процесів як на рівні групи або суспільства в цілому, так і на індивідуальному рівні. Підтвердити цю думку нам допомагає співвіднесення визначення репрезентативної культури з висновками К. Гірца про культурні символи (про це йшлося в п. 1.2). Нагадаємо: «системи символів ... не просто існують у природі речей – вони історично створені, соціально підтримуються й індивідуально використовуються» [31, с. 418], – пише К. Гіртц. Культурні символи в цьому контексті розглядаються не тільки як інструменти освоєння дійсності конкретною спільнотою, а і як засоби репрезентації її значень.

Важливим наслідком визначення культури як репрезентативної є положення про те, що суспільство існує лише в культурній репрезентації. Соціальні структури та інститути, система статусів (в категоріях Е. Дюркгейма – об'єктивні соціальні факти) існують і функціонують, оскільки втілюють представлені в культурі ідеї, значення і цінності. Визнання цих структур – активне або пасивне – суспільством або групою, окремими індивідами виражається в їхній конформній поведінці стосовно цих структур. Це й дозволяє вважати конкретні культурні ідеї та значення дієвими, а їх сукупність – репрезентативною культурою. Такий підхід і дозволяє формувати демократизоване розуміння культури, де подолано поділ її на «високу» та «низьку», що й пропонувалося в рамках культурних досліджень. Від обговорення ідеалів соціального чи культурного життя поняття репрезентативної культури дозволяє перейти до дослідження дійсної і діючої культури.

Розуміння культури як репрезентативної дозволяє операціоналізувати ідею соціокультурної єдності, не протиставляючи культуру і суспільство. Як наголошує Л. Іонін, «культурне бачення і соціальне бачення – це просто два різних аспекти бачення одного й того ж феномена» [33, с. 50].

Ідея соціокультурної єдності, «безшовного з'єднання» суспільства і культури не тільки відкриває можливість дослідження різноманітних субкультурних та «маргінальних» спільнот як повноцінних культурних утворень незалежно від ступеня визнання їхніх цінностей на рівні суспільства в цілому. Культура не може бути помилковою, хибною, яка неправильно репрезентує світ. Тому такі критерії, як сучасність, науковість, адекватність або легітимність щодо способів сприйняття, що функціонують у рамках конкретних

спільнот, не можуть бути використані як принципи їх оцінювання та ієрархізації. Поняття репрезентативної культури може бути застосованим як до «сучасних» суспільств, що досліджуються соціологією, так і до «традиційних», які вивчаються антропологами. Із його допомогою можливості загальнолюдської розмови, про яку говорив К. Гірц [32, с. 40], розширюються не тільки поза межами «сучасного» суспільства, а й усередині нього.

Визначення репрезентативної культури дозволяє зробити висновки про те, що культура є первинною в суспільному розвитку. Кожен етап розвитку передбачає боротьбу ідей, висунення альтернатив, які активно обговорюються в суспільстві. Підсумком цього обговорення стає визнання або підтримка однієї з альтернатив розвитку як об'єктивно правильної. «Ставши фактично дієвою, ця альтернатива за посередництва поведінки, орієнтованої на її підтримку, перетворюється з об'єктивно правильної на просто об'єктивну, тобто на жорсткий соціальний факт, не перестаючи при цьому бути фактом культури» [33, с. 51]. Це перетворення варіанта на норму, суб'єктивної думки на соціально поділювану спільну соціальну реальність Ю. Лотман називає ретроспективною трансформацією [64, с. 25]. Істотна роль у цьому процесі відводиться культурним експертам, яких К. Мангейм називав «кастою інтелектуалів». У зоні їхньої компетенції та відповідальності й перебуває підтримка та зміна панівних думок.

Повертаючись до проблематики соціального сприйняття, значимо таке. Поняття репрезентативної культури, наголошуючи культурне походження ідей, значень та цінностей, підтверджує в рамках соціологічного підходу положення антропологів про культурні механізми сприйняття. Точніше, висновок про те, що категорії та схеми сприйняття мають культурну природу. Просторові орієнтири індіанців племені солто, про які пише А. Хелловелл (про них ішла мова в п. 1.2), або категорія «чашки» у прикладах С. Фіске та Ш. Тейлора (про це – в п. 1.1) джерелом свого походження мають репрезентативну культуру спільноти. Символи, які актуалізуються у сприйнятті індивідами подій, ситуацій, об'єктів, партнерів по взаємодії, функціонують як категорії і схеми сприйняття і відсилають спостерігача до репрезентативної культури, носієм якої є індивід. Характеризуючи набір категорій і схем сприйняття, що використовуються, з погляду їхньої культурно-символічної основи, дослідник може зробити висновок про культурно-комунікативний досвід індивіда, його структуру. Порівняльні дослідження культурно-символічних основ сприйняття різних соціальних спільнот,

у свою чергу, уможливлють прогноз та моніторинг ризиків їхньої взаємодії. Водночас такі дослідження можуть пролити світло на перцептивно-когнітивні передумови зафіксованих соціальних конфліктів.

Інакше кажучи, концепція репрезентативної культури на додачу до проблематики соціального сприйняття забезпечує перспективу генетичного аналізу. Завдяки їй минуле групи, закріплене в її культурних категоріях сприйняття, органічно вплітається в соціокультурну «картину» її сьогодення, актуальних взаємодій, тим самим долаючи, здавалося б, очевидні межі між минулим та сучасним. Особливо цікавою і корисною виявляється така стратегія інтерпретації в аналізі «безглуздох» дій або «неадекватних» сприйняття. (Наприклад, хрестити дитину в селі у бабусі потайки від комуністів-батьків; розкидати дрібні монети по квартирі; проколувати шкіру на різних ділянках обличчя та тіла металевими предметами тощо). За ними можна виявити сліди маргіналізованих або репресованих культур, на приклади яких особливо багата історія тоталітаризму в XX ст., а також різноманітних культурних запозичень, точніше нових для певної території культурних моделей, актуалізованих завдяки сучасним засобам комунікації.

Разом з тим в аналізі реальних процесів, що розгортаються у сьогоденні соціального сприйняття, ідея і поняття репрезентативної культури виконують більшою мірою роль загальнометодологічної рамки. Ф. Тенбрук обґрунтовує і закріплює зв'язки взаємозалежності і взаємної відповідності між культурою і суспільством, генетичні зв'язки між культурою та ідеями, значеннями і цінностями, а також родові зв'язки між культурою і віруваннями, уявленнями, світоглядами, ідеями та ідеологіями. Перехід же до емпіричного аналізу процесів соціального сприйняття в конкретному суспільстві або соціальній спільноті ставить низку питань іншого порядку. А саме: які ідеї та уявлення, символи визначають сприйняття індивіда в цій спільноті, які структура та ієрархія цих ідей і уявлень; які інститути і практики забезпечують відтворення культурної специфіки сприйняття групи; які об'єктивації культурних значень підтримують специфічний спосіб сприйняття групи. Відповіді на ці питання дає використання концепції культурної форми, представленої в роботах з соціології культури Л. Іоніна [60, 33, 65].

Культурна форма – це культура групового життя, сукупність історично мінливих правил сприйняття, суджень та поведінки конкретної соціальної спільноти (наприклад, соціально-територіальної, соціально-етнічної, соціально-класової, соціально-полі-

тичної тощо) [66]. Концепт культурної форми виникає в перспективі соціокультурного підходу як засіб понятійного відображення інтегрованості суспільства та культури, тобто задля опису та аналізу культури конкретної соціальної спільноти в їх (культури та спільноти) нероздільній єдності.

Уведення поняття культурної форми відповідає двом взаємопов'язаним тенденціям у розумінні культури соціальними науками: визнання множинності культур та деієрархізація їх значущості як об'єктів наукового дослідження. Ці зміни у пізнавальній площині були пов'язані із значними зміщеннями соціальної практики у XX ст., з демократизацією, деколонізацією, боротьбою із євро- та етноцентризмом. Суттєвий вплив також мали й технологічні зміни у процесах вироблення, тиражування та розповсюдження культури, які призвели до зникнення чіткої межі між творцем та споживачем культурних продуктів. Наслідком демократизації у цій сфері стала руйнація ієрархії «високого» та «низького», «елітарного» та «масового», виникнення та розширення популярної культури. Поняття культурної форми, таким чином, однаково ефективно може бути застосованим для дослідження, наприклад, культури мешканців Тробріанських островів чи центрального регіону України, професійної спільноти шахтарів, транснаціональних мігрантів у Харкові, споживачів вершкового масла, футбольних вболівальників, любителів опери, фанів Леді Гага тощо.

У структурі культурної форми виділяються зовнішні (презентаційні) елементи (одяг, обряди, засоби театралізації життя) і внутрішні елементи або доктринальне ядро. Її характеризують також специфічний морально-емоційний настрій її носіїв, повсякденні коди і символи одягу, лінгвістична концепція (жаргон), особливий набір «мізансцен», які окреслюють контекст культури групового життя. В основі культурної форми у процесі її формування лежить соціальний інтерес спільноти, її носія (соціальної групи, верстви тощо).

Культурна форма як повноцінне соціальне утворення нерозривна зі сформованою групою, що має всі ознаки соціального інституту. Культурній формі притаманні специфічне нормативне середовище (норми стосунків усередині спільноти, норми ставлення до «чужих», норми внутрішньогрупової ієрархії, норми ставлення до держави та влади). Елементом культурної форми є групава ідеологія як цілісний образ світу, його динаміки, правила інтерпретації фактів та явищ, правила елімінації, які пояснюють те, що виходить за межі прийнятої картину світу. Група має також особливе середовище речей, яке включає символічні предмети, предмети,

що забезпечують технологічне відтворення внутрішньогрупового життя, завдяки яким група включається у відносини функціональної та структурної залежності з іншими групами та інститутами. Культурна форма також імпліцитно включає в себе колективний інтерес: як ідею інтересу, що міститься в теорії, яка визначає картину світу, і як власне інтерес, втілений у групових інститутах та повсякденній діяльності членів групи.

Культурна форма, яка не має спільноти своїх носіїв або позбавлена її (як наприклад, культури стародавніх народів або репресовані культури), може існувати також як латентна культурна модель, тобто у вигляді матеріальних та символічних артефактів. Умови соціальних змін і перетворень актуалізують різноманітні культурні моделі, які можуть відновити для певної групи цілісну картину світу, систему ідентифікацій, нормативне середовище. Культурні форми також стають зразком стилізації життя – механізму горизонтальної стратифікації, що притаманний сучасному суспільству. Поняття культурної форми може використовуватися як аналітичний засіб для дослідження культури спільноти, що є самодостатнім утворенням, незалежно від її розмірів, характеру зв'язку між її членами, тривалості існування, а також позиції в культурній ієрархії конкретного суспільства.

Поняття культурної форми дозволяє охопити культуру, втілену в життя конкретної соціальної спільноти, в єдності її внутрішніх та спостережуваних ззовні аспектів: ритуалів, інституцій, норм поведінки, етнографічних елементів, з одного боку, та ідей, значень, цінностей, з іншого. Центральною ідеєю тут буде єдність віри та поведінки як визначальна характеристика соціокультурної цілісності, чи то її називатимуть культурою чи спільнотою. Це й стає для Л. Іоніна підставою для ототожнення поняття «культурна форма», «життєва форма», «життєвий стиль» і «репрезентативна культура» [60, с. 86–88].

В історичному плані попередницею поняття культурної форми є категорія життєвої форми (*Forma vivendi*), яка використовувалася в середньовіччі на позначення культурних особливостей чернечого життя, пізніше – життя інородців, представників інших культур і відображала відповідність поведінки та способу життя віруванням і світогляду.

Теоретичною основою поняття культурної форми в соціології стали, з одного боку, ідеї Г. Зіммеля [67] про форму та зміст соціального, з іншого – поняття культурного зразка групового життя, яке використовує А. Шютц [68, с. 191–207]. Культурна форма, за

Г. Зіммедем, – це результат усупільнення інтересу спільноти в конкретних соціально-історичних та природно-географічних умовах її існування. Утіленням цього інтересу є інститути, норми, системи оцінки, орієнтації та інші елементи культурного зразка групового життя, яким керуються носії певної культури.

При цьому «культурна форма» стає універсальним поняттям для соціокультурного аналізу (соціокультурного підходу). Культурне та соціальне бачення в ньому інтегровані. Акцент на культурному (культурна форма замість життєвої або соціальної форми) відповідає загальнометодологічній установці соціокультурного підходу, вираженій у понятті репрезентативної культури. Трамбування структури культурної форми відкриває можливість для міждисциплінарного синтезу, для використання у дослідженнях ролі культури в соціальних змінах методології та методів інших наук про культуру (культурної та соціальної антропології, етнографії тощо). Обґрунтування зв'язку культурних значень та соціального інтересу спільноти носіїв культурної форми визначає можливість її динамічного бачення, дослідження становлення і зміни культурної форми у взаємозв'язку з трансформаціями цієї соціальної спільноти, її історичної тягlostі. Нарешті, поняття культурної форми чутливе до аналізу множинності культур і уможливорює опис та інтерпретацію сучасного суспільства як неоднорідного соціокультурного простору.

Що дає звернення до концепції культурної форми соціокультурної теорії сприйняття? Воно надає інструменти для аналізу конкретних сприйняття. А саме:

1. Спосіб сприйняття, його конкретні параметри, символи та значення, що використовуються, маніфестують суб'єкта сприйняття як носія певної культурної форми або культурних форм. З іншого боку, знання характеристик культури, в якій соціалізується індивід, допомагає передбачити специфіку його сприйняття.

2. Перелік елементів культурної форми є переліком об'єктів сприйняття, доступних сприйняттю об'єктів цієї культури. Або ж є чимось, що може бути сприйнятим, сприймається носієм цієї культури в межах цієї культури (соціокультурного поля (П. Штомпка), організованої множини символічних зразків (П. Рікер)).

3. Положення про взаємозалежні зовнішні та внутрішні елементи культурної форми пов'язує сприйняття зі значеннями, за допомогою яких воно реалізується (символічні ресурси сприйняття), і з об'єктиваціями, які роблять сприйняття доступним для спостереження.

4. Конфігурація ідей і символів певної культурної форми (ієрархія та зв'язки значень) роблять відносно передбачуваними можливі, перспективні сприйняття.

5. У сприйнятті суб'єктом самого себе та інших людей культурна форма також виявляється кінцевим джерелом значень, надаючи індивідові і його спостерігачам номенклатуру ідентичностей.

6. Культурна форма для свого носія не розрізняється з його реальністю, таким чином, вона вибудовує межі сприйняття та його імовірні конфігурації й траєкторії.

У понятті культурної форми акцентується увага на тому, що культурні ідеї та сенси, значення пронизують соціальне життя, будь-які соціальні дії та процеси, зокрема соціальне сприйняття. У категоріях культурної соціології Дж. Александера культурна форма – це спосіб опису зв'язку семіотичних культурних кодів з соціальним та психологічним середовищем протягом їх дії [69]. Культурна форма – це одна з численних організованих множин символічних зразків і їх ланцюжків, які опосередковують світ для індивіда та спільноти через культурні значення. Означування світу, здійснюване, зокрема, за допомогою сприйняття, є процесом освоєння кодів конкретної культурної форми. Таким чином, аналіз та інтерпретація сприйняття передбачає знання культурної форми, в середовищі якої вони здійснюються.

Цей висновок узгоджується з ідеями К. Гірца про культурні інструменти сприйняття, а також із положеннями К. Мангейма про зв'язок сприйняття з груповою ситуацією, про що йшлося вище. Разом з тим використання поняття культурної форми наділяє соціокультурну теорію сприйняття якостями цілісності та завершеності. Це пов'язане з можливістю інтеграції соціального і культурного бачення сприйняття. Звернення до елементів структури культурної форми забезпечує багатовимірність трактовки сприйняття в соціокультурному контексті. У нашому розпорядженні опиняються не тільки культурні символи, що функціонують як категорії сприйняття, а й нормативні аспекти спільноти, які визначають формат сприйняття; середовище речей та ідеологія як інструмент і об'єктивація сприйняття; соціальний інтерес як сила, що орієнтує сприйняття.

В цілому, розгляд феномену соціального сприйняття в перспективі соціокультурного підходу призводить до визначення центральних понять соціокультурної теорії соціального сприйняття, а саме понять «соціальне сприйняття», «ситуація соціального сприйняття», «схема соціального сприйняття».

Соціальне сприйняття – це специфічний стан соціокультурного простору, форма «роботи» культури суспільства, коли певні соціокультурні категорії та символи актуалізуються в уявленні індивіда, забезпечуючи таким чином його орієнтацію в конкретній ситуації взаємодії, тобто адекватне визначення ситуації (її обставин, учасників, деталей їх поведінки, застосовних речей тощо) та перспектив дії в цій ситуації.

Соціальне сприйняття є соціокультурним феноменом, що полягає у взаємозв'язку та взаємообумовленості індивідуальної дії сприйняття, соціальної практики сприйняття, підтримуваної та забезпеченої певними інституційними та нормативними засобами спільноти (суспільства), а також культурних категорій та символів, що конструюються в історичній перспективі існування спільноти (суспільства) та акумулюють адекватні їй соціокультурному досвіду значення та смисли. Співвіднесеність індивідуального, соціального та культурного аспектів соціального сприйняття створюють певну цілісність, яка виявляє себе у відповідних ситуаціях та об'єктиваціях соціального сприйняття.

Ситуація соціального сприйняття – це унікальна констеляція обставин соціального сприйняття, для якої характерною є певна завершеність, цілісність. Ситуація соціального сприйняття може розглядатися на різних рівнях соціального та в різних ракурсах соціокультурного цілого: як окрема подія міжіндивідуальної взаємодії, як комплекс відносно сталих умов протікання соціального сприйняття, що відповідає певному соціально-історичному та соціокультурному контексту, а також і як поєднання соціокультурних контекстів, що зумовлюють особистісні риси соціального сприйняття конкретної особи чи спільноти.

Ситуація соціального сприйняття актуалізує ті категорії та символи доступного індивіду соціокультурного простору, які виявляються відповідними їй та, в свою чергу, стають присутніми в об'єктиваціях соціального сприйняття. Аналіз об'єктивацій соціального сприйняття відкриває доступ до світу дійсних та діючих значень та цінностей індивіда чи спільноти в конкретних ситуаціях та контекстах їх діяльності та існування.

Відтворюваність практик соціального сприйняття є одним із аспектів відтворюваності соціокультурного простору, певного порядку взаємодії в суспільстві та забезпечується за допомогою перетворення конкретних конфігурацій культурних категорій та символів у відносно сталі засоби (модуси, схеми) соціального сприйняття будь-яких значущих у відповідному соціокультурному контексті

об'єктів (людей, діяльностей, речей, подій тощо). Також згадана відтворюваність забезпечується за допомогою об'єктивацій певних модусів соціального сприйняття в різноманітних культурних продуктах (спонтанних висловлюваннях, фольклорі, мистецьких творах, ідеологіях, наукових теоріях тощо).

Схема (модус, засіб) соціального сприйняття – це конфігурація соціокультурних категорій та символів, які «обслуговують» потреби індивіда з орієнтації в соціальному середовищі, елементи якого в цьому контексті стають об'єктами соціального сприйняття. Схема соціального сприйняття організує знання про соціальну реальність, щоб забезпечувати його доступність в конкретній ситуації життєдіяльності і взаємодії. Категорії соціального сприйняття в згорнутому вигляді містять ціннісне ставлення до позначеного об'єкта або області реальності. Схеми соціального сприйняття у вигляді конфігурації соціоперцептивних категорій виникають як один з аспектів соціокультурного і соціально-історичного контексту, соціально структуровані та об'єктивно «підігнані» до специфічних принципів соціальної ієрархії, сполучення капіталів і практик їх виникнення. Знаходячи символічну форму, втілюючись в культурних продуктах, схеми соціального сприйняття стають відносно вільними від реальності, яка їх породила, та переміщуються в інформаційному просторі. Схема соціального сприйняття окреслює «межі» реальності соціокультурної спільноти, «кордони» можливого і належного в її світі. Міграція категорій соціального сприйняття за цю межу означає якісні зміни соціальної реальності.

Соціальне сприйняття відрізняється не тільки стосовно його об'єктів, але й суб'єктів, тобто конкретних позицій соціокультурного простору, з яких здійснюються акти сприйняття. Певні характеристики соціокультурних позицій сприйняття (структурні, культурні, економічні, політичні тощо) відображаються у наборі актуальних культурних категорій та символів, за допомогою яких соціальне сприйняття відбувається.

Структурна та культурна неоднорідність суспільства зумовлює множинність засобів соціального сприйняття, актуалізованих в різних групах, прошарках, сферах діяльності конкретного суспільстві та ієрархізованих відповідно порядку соціокультурних позицій, що їх продукують. Відмінні засоби соціального сприйняття конкурують одне з одним, і ця конкуренція постає аспектом символічної боротьби за право легітимної соціальної номінації.

Соціокультурна неоднорідність та конкуренція певних засобів соціального сприйняття існує не тільки на рівні суспільства, але й на індивідуальному рівні у вигляді викликів неоднорідності соціо-

культурного досвіду індивіда. Соціокультурні зміни та розвиток сучасного суспільства, що помножують чисельність соціокультурних контекстів (культурних форм), з якими перебуває в контакт індивід та які знаходять репрезентації в суспільстві, сприяють підвищенню неоднорідності засобів соціального сприйняття, що в свою чергу стає викликом для тотально налаштованої нормативної системи суспільства та підвищує його інноваційний потенціал.

Емпіричне дослідження соціального сприйняття як соціокультурного феномену: принципи положення

Обґрунтувавши положення щодо соціокультурного характеру соціального сприйняття (довівши, що соціальне сприйняття є соціокультурним феноменом), маємо визначити стратегію його емпіричного дослідження, тобто набір відповідних методів та критерії вибору пояснювальних процедур, які виходять із обраних теоретико-методологічних настанов [70].

Здійснити практику соціокультурного підходу (аналізу) – означає витримати методологічні орієнтири дослідження явищ соціальної, культурної та індивідуальної природи у логіці соціокультурної тріади. А саме: форми соціокультурної взаємодії можуть бути розкритими тільки в інтегрованому баченні, єдності індивіда, суспільства та культури (П. Сорокін), у розумінні єдності культури та соціальності, створюваної та відтворюваної у діяльності людини (М. Лапін), коли суспільство та культура розуміються як два боки однієї реальності, що існують репрезентованими у поведінці людей (Ф. Тенбрук).

Дослідження будь-якого явища як соціокультурного феномена передбачає інтерпретацію його в категоріях індивідуальної дії, соціальних структур та інститутів, культурних значень, норм і цінностей. Так, соціальне сприйняття є одночасно повсякденною дією індивідів, інституціоналізованою соціальною практикою, способом існування культурних значень та категорій. Ця троїстість є умовою події сприйняття: здійснюваної у безпосередньому контакті людей, об'єктів, подій; репрезентованої у культурних продуктах; об'єктивованої в ритуальних та практичних діях.

Вибір соціокультурного підходу як методологічної перспективи був пов'язаний із антипозитивістськими орієнтаціями, позицією щодо неможливості теоретично нейтральної мови дослідження, настановою на зближення соціального та гуманітарного знання. Відповіддю на всі ці запити одночасно й став соціокультурний підхід (аналіз) як інтегративна перспектива сучасної соціології. І хоча, як ба-

чимо, різні визначення центрального принципу цього підходу (П. Сорокін, М. Лапін, Ф. Тенбрук) використовують відмінні набори понять, їх з'єднує неможливість обмеження однією із моделей теоретичного пояснення та визначення логіки емпіричного дослідження й необхідністю комбінувати певні моделі пояснення¹⁴.

А саме: ми використовуємо інтерпретативістську, структуралістську та функціональну моделі теоретичного пояснення. Остання застосована в обґрунтуванні соціального сприйняття як соціальної взаємодії, а також його місця та ролі щодо існування та відтворення соціокультурних середовищ, спільнот та інститутів. Прагнення унаочнити прихований зміст дії – центральна ознака структуралістської моделі пояснення – реалізована у виявленні культурних значень та категорій, які обумовлюють соціальне сприйняття та служать джерелом смислів. Структуралістській моделі пояснення також відповідає представлене в роботі розуміння культури (ширше – соціокультурного контексту) як інтраіндивідуальної структури, яка виявляється в аналізі комунікативних знакових систем. Найбільш значущою серед теоретичних моделей пояснення, застосованих в роботі, є інтерпретативістська модель. Відповідне їй бачення будь-яких форм людської діяльності як символічних текстів, які породжені культурним контекстом як світом значень, реалізовано під час визначення та інтерпретації різноманітних форм об'єктивації соціального сприйняття (спонтанні висловлювання, наукові теорії, ідеології, культурні продукти, наприклад, речі чи кінофільми). Серед них в подальших розділах представлені літературні твори, кінофільми, а також відповіді на питання масових соціологічних опитувань.

Представлені в подальших розділах емпіричні матеріали являють собою відносно автономні дослідження ситуацій соціального сприйняття, орієнтовані двома проблемно-тематичними полями, що перетинаються: Інший та полікультурне суспільство. Вказані дослідження також об'єднані настановою соціокультурного підходу щодо переваги партикулярних зв'язків перед універсальними закономірностями; це зумовлює увагу до контекстуальності й ситуативності проявів досліджуваного феномену, унікальної констеляції обставин соціального сприйняття, акцентуванні на ситуації соціального сприйняття як певній завершеності, концептуальній цілісності (тому ситуація може розглядатися як окрема подія міжіндивідуальної взаємодії, як комплекс відносно сталих умов протікання соціального сприйняття, що відповідає певному соціально-історичному та соціокультурному контексту, а також і як поєднан-

¹⁴ Позначення та інтерпретація моделей пояснення використані за [71].

ня соціокультурних контекстів, що зумовлюють особистісні риси соціального сприйняття конкретної особи чи спільноти). Тобто представлені нижче емпіричні дослідження більшою мірою відповідають визначенню «case studies».

Зазначені методологічні настанови та використані моделі пояснення визначили й пріоритети у виборі стратегій аналізу даних, а саме опису та інтерпретації. Широке використання описових процедур в нашій роботі пов'язане із акцентуванням контекстуальності та ситуативності проявів соціального сприйняття, про що йшлося вище. Саме опис дає змогу унаочнити найширший перелік обставин, контекстів, учасників та інших характеристик соціокультурного контексту, які впливають на перебіг процесів соціального сприйняття, його форми, рамки та обмеження. Намагаючись уникати недоліків опису, а саме: поверховості, відсутності посилань на причини, механізми й закони, ми практикуємо опис як «згорнуте» пояснення, поєднання семантичних та наукових пояснень, тобто посилань як на повсякденні сенси тих чи тих об'єктів та форм соціального сприйняття, так і на їх наукові концептуалізації. Саме це поєднання обґрунтовується та реалізується в створенні соціокультурної номенклатури Іншого. Таке поєднання повсякденного та наукового пояснень, сполучення критеріїв зрозумілості та істинності, увага до точок зору учасників та спостерігача є орієнтиром у пропонуваній в роботі інтерпретаціях. Їх найближчим аналогом є практиковані в культурній антропології інтерпретації, які пропонують «веберіанський синтез» інтерпретації та причинного пояснення [71, с. 59]. Також настанова на одночасну увагу до повсякденних та наукових пояснень пов'язана із режимом подвійної герменевтики (Е. Гідденс), який відрізняє соціологію як спостерігача дійсності та її частину.

Викладене попереду зумовлює й характер емпіричних даних, використаних у подальшому розгляді. Це дані масових опитувань, культурні продукти (представлений аналіз текстів літератури, кінофільмів [72, 73]), а також спостереження авторки за змінами соціокультурного контексту, частиною якого вона сама є. Використання методу масового опитування орієнтоване на виявлення відносної значущості певних символів як актуальних категорій соціального сприйняття за допомогою визначення «сили» уявлень (в термінології Л. Гудкова [74, с. 171]), які ці символи конституують. Саме так ми інтерпретуємо дані опитувань студентів щодо ставлення до минулого, відчуття ворожості, а також значення символу «українець/українка». Аналіз культурних продуктів, представлений в роботі, зорієнтований баченням їх подвійного значення: по-перше, як авторських текстів, тобто таких, що відображають певні суб'єктивні

значення особистісного рівня взаємодії, враження й оцінки учасника ситуації. По-друге, такі тексти ми розцінюємо як певною мірою відображення соціокультурного та соціально-історичного контексту (його нормативних уявлень, культурних кодів та обставин), бо вони є представленими в публічному просторі культурних продуктів і таким чином самі стали частиною реальності. Виходячи із цих міркувань, ми пропонуємо аналіз ліричних творів Б. Окуджави, а також дослідження динаміки образів культурних героїв у російському кінематографі 1990–2000 років. Використання аналізу даних масових опитувань попередніх років дає нам змогу представити практику соціологічних досліджень як специфічну об'єктивацію соціального сприйняття, аналізуючи дані ретроспективно, помістивши конкретне соціологічне опитування в більш широкий соціально-історичний та соціокультурний контекст. Саме такі настанови були реалізовані в аналізі явища відмови від багатства. Така орієнтація на повернення та самоаналіз, критику себе (в цьому випадку – реалізованих дослідницьких процедур) відповідає принципу рефлексивності як загальній настанові сучасної соціологічної науки.

Рефлексивність є критерієм та настановою сучасної соціологічної теорії та пов'язана з її орієнтацією та зв'язками із сучасністю, дійсністю. Рефлексивність орієнтована цінністю теперішнього та водночас прагненням його перетворення, поєднанням поваги із втручанням, є шляхом викладення (замість визначення) історичної дійсності, що пронизує нас (Г. Фрайер), пов'язана із прагненням сучасної людини відкрити й одночасно створити, віднайти себе (М. Фуко) [75]. Настанова рефлексивності спонукала нас до вибору теми дослідження, бо цікавість до соціокультурного характеру соціального сприйняття і є одним із засобів повернення й самоаналізу, самокритики та самоусвідомлення. Рефлексивність стала вирішальною настановою у виборі конструктивістських орієнтирів теоретико-методологічних підстав дослідження, а також й феноменологічних трактувань соціальної дії та соціального сприйняття як соціальної дії, відповідних їм зацікавленостям питанням «що?» (що за сенси реалізуються в певному потоці соціальних сприйнятів тощо) на відміну від позитивістського «чому?». Ми намагаємось також орієнтуватися на вироблення узагальнень в процесі самої рефлексії та уникати детерміністських висновків.

Розмаїтість емпіричних контекстів вивчення проблематики соціально сприйняття як соціокультурного феномену впливає з методологічних настанов роботи (соціокультурний підхід, інтерпретативна модель пояснення, рефлексивність), запропонованого ракурсу розгляду тематики (зміни, що призводять до посилення полікультурнос-

ті суспільства) та самого феномену соціального сприйняття: аспектів його існування (індивідуальна дія, інституціоналізовані практики, культурні значення, норми, цінності та продукти).

У структурі емпіричної бази роботи є й певні лейтмотиви, перш за все – процес легітимації української культури як репрезентанта країни, держави та суспільства. По-друге, процеси пострадянських трансформацій українського суспільства. Ми намагалися репрезентувати опозицію традиційне – сучасне, а також такі важливі в антропологічному сенсі тематики, як дитинство, жінка та чоловік, смерть.

Таким чином, центральним моментом в аналізі сприйняття в соціальній науці XX ст. стало утвердження його сконструйованої природи. Сприйняття розуміється не як відповідь на тиск або примус об'єктивного світу, а як процес взаємодії спільноти, культури та природного середовища, різних соціальних груп, а також індивідів відповідно завданню орієнтації людини у світі. Сприйняття розуміється як конструювання (внаслідок взаємодії соціокультурних чинників в історичній перспективі життя спільноти) і застосування в процесі повсякденної життєдіяльності індивідів культурних засобів та інструментів сприйняття (соціокультурних категорій, символів), конфігурація яких знаходиться у безпосередньому зв'язку зі світом соціокультурної спільноти, її реальністю. Значення, об'єктивовані в культурних символах, стають основою і засобом осмислених дій індивідів у соціальній спільноті, яка поділяє його погляди та цінності, його реальність.

Акцентування соціокультурного характеру сприйняття необхідне для усвідомлення того, що будь-яке сприйняття відбувається на основі певного соціокультурного досвіду, інакше кажучи, будь-яке дзеркало – криве. Нетотожність соціокультурної природи того, хто сприймає, і того, хто є об'єктом сприйняття, призводить до неадекватного сприйняття. У свою чергу, розширення та поглиблення знань про соціокультурні відмінності перетворює неадекватність сприйняття на «правило» взаємодії, а адекватність – на рідкісні винятки. У таких умовах саме питання про адекватність втрачає сенс.

2 | СОЦІАЛЬНЕ СПРИЙНЯТТЯ ІНШОГО

2.1. Інший як конституювальна інстанція соціального сприйняття: конструювання та легітимація відмінностей

Соціальне сприйняття як соціальна дія. Інший як конституювальна інстанція соціального сприйняття. Дитинство: приклад конструювання об'єкту соціального сприйняття.

Трактування соціального сприйняття як соціокультурного феномену, як було зазначено у попередньому розділі, означає певний крок від розуміння його як відображення предметів дійсності (перш за все соціальних об'єктів – людей та груп) за допомогою сенсорних процесів до бачення його як актуалізацію та розгортання у взаємодії людини з навколишнім світом певних культурних категорій інтерпретації реальності, інтеріоризованих індивідами та підтримуваних (тобто відтворюваних за допомогою) інституційними та нормативними структурами суспільства. Іншими словами, ми вилучили соціальне сприйняття з контексту психофізіологічних явищ й розмістили у соціокультурному просторі, відтворюваному та змінюваному діяльністю людини.

Наслідком такої зміни пізнавальних пріоритетів має бути обґрунтування соціального сприйняття як соціальної дії, спрямованої на Іншого. Певним чином така констатація (із використанням концепту соціальної дії М. Вебера) є радикалізацією контруктивістського ба-

чення феномену соціального сприйняття, можливим зсувом акцентів у розгляді цього феномену в інтеракціоністській, діяльнісній бік (від, наприклад, його структурних та культурних обумовленостей). Але така радикалізація є необхідною для висвітлення не тільки найважливіших проблемних зон цієї тематики в сучасному суспільстві (мається на увазі сприйняття Іншого у полікультурному суспільстві), але й – за допомогою цього – сутнісних рис феномену соціального сприйняття в його соціологічному баченні. Звертаючись до соціокультурної триади П. Сорокіна, можна сказати, що інтерпретація соціального сприйняття як соціальної дії є акцентуванням аспекту, що пов'язаний із індивідом як носієм соціокультурної взаємодії та її соціальним контекстом, залишаючи питання культурної специфіки суспільства тимчасово поза увагою.

Переходячи до обґрунтування зазначених положень, слід відмітити, що дослідницькі інтенції щодо вивчення соціального сприйняття в умовах сучасного суспільства, а також ті, що спонукали М. Вебера до винайдення його трактування соціальної дії, збігаються. Маємо на увазі необхідність розуміння (інтерпретуючого осягнення) предмету дослідження, в якому М. Вебер вбачав принципову відмінність соціології від природничих наук. Саме розуміння соціального сприйняття і є запобіжним заходом щодо його «натуралізації», ототожнення із реальністю, нехтування його соціокультурною природою, історичністю, структурною обумовленістю. Розуміння в цьому випадку – це й теоретичне обґрунтування можливості розуміння, й реалізація практики розуміння соціального сприйняття та його репрезентацій, об'єктивацій та реїфікацій.

Які уявлення щодо соціального сприйняття перешкоджають визнанню його як соціальної дії? Це, перш за все, його переважно «внутрішній» характер, неможливість безпосереднього спостереження його протікання. Тому й психологічні експерименти, про які йшла мова в п. 1.2, конструюються таким чином, щоб фіксувати різноманітні діяльнісні наслідки сприйняття: пояснення, малюнки, рухи тощо. Тому й соціологічні концепції, що так чи інакше зачіпали тематику соціального сприйняття (в роботах Дж. Міда, Ч. Кулі, Р. Парка, У. Томаса, П. Бергера та Т. Лукмана, І. Гофмана та ін.) розглядали соціальне сприйняття як етап чи аспект дії, прихований у стійких формах соціальної взаємодії (шаблони, типізації, фрейми тощо). Між цим, М. Вебер, визначаючи поняття дії, підкреслює, що вона може мати як зовнішній, так і внутрішній характер, може зводитися до невтручання чи терплячого прийняття [76], тобто таких форм, які повсякденне розуміння швидше віднесе до недіяння, відсутності дії.

Іншою перешкодою визнання соціального сприйняття як соціальної дії є уявлення про спонтанність акту сприйняття, його протікання на дорефлексивному рівні соціального знання. Це не дозволяє вбачати в сприйнятті втілення суб'єктивного змісту, особливо якщо взірцем вважається інструментальна раціональність, цілераціональна дія з її усвідомленою метою та засобами. Дійсно, розуміючи соціальне сприйняття як актуалізацію та реалізацію в акті орієнтації в навколишньому світі культурних категорій та схем, сформованих певним соціокультурним простором, воно скоріше видається звичкою, певним автоматизмом. Однак М. Вебер вказує на складність проведення чіткого розрізнення між усвідомленою дією та повністю реактивною поведінкою; більше того, він підкреслює: значна частина соціологічно релевантної дії знаходиться саме на межі усвідомленого та звичного. На цій межі знаходиться традиційна дія, різновидом якої М. Вебер вважає повсякденні рутинні дії, а також реактивні дії в напрямку колись засвоєної настанови. Саме традиційна дія видається найближчим типом соціальної дії, за допомогою якого можна охарактеризувати соціальне сприйняття: в якості раніше засвоєної настанови, на яку вона спрямована, маємо ціннісно-нормативну сферу спільноти, культурну форму (модель) чи культурний взірець групового життя (А. Шютц), взяті як цілісність. Саме так ми розмірковували в попередньому розділі, коли, прямуючи за П. Бергером та Т. Лукманом, повсякденну мову з її набором типізацій вважали певною колекцією засвоєних актів соціального сприйняття.

Однак ототожнення соціального сприйняття із традиційною дією значно звужує його бачення: воно відповідає дійсності тільки в абсолютно незмінному та однорідному – тобто ідеальному, штучному – середовищі. Реальне соціальне життя вимагає від індивіда усвідомлення та рефлексії соціального сприйняття, навичок переходу між різними його способами, «перемикання» з одного на інший з доступних реєстрів. Так, володіння професійними ролями одночасно із сімейними та, наприклад, субкультурними, потребує таких навичок. Більше того, проблематика соціального сприйняття стає наочною саме в умовах, коли, наприклад, родичка-стоматолог класифікує ваших подруг за якістю прикусу, тобто коли такого переходу не відбувається. Активність соціального сприйняття, визнана ще в рамках психології сприйняття як селективність, кумулятивність та конструктивність, забезпечує адекватність індивіда умовам існування в неоднорідному соціальному середовищі, дозволяє людині долати рольові відмінності, спілкуватися на різних рівнях та в різних полях соціального простору.

Далі, для людини, яка, наприклад, змінює професію, освоює іноземну мову чи мігрує до ареалу іншої культури, усвідомленість засобів соціального сприйняття вже не здається перебільшенням. Таке розуміння підтверджується й пізнішими (відносно М. Вебера) трактовками соціальної дії, де раціональність (за Ю. Хабермасом) підпорядковується не тільки фактуальним, але й нормативним, експресивним чи ціннісним судженням [77]. У цілому, переоцінка активності, усвідомленості, ролі раціональних аспектів соціального сприйняття суголосна визнанню зростаючої раціоналізації соціальної дії в сучасному суспільстві, «рефлексивністю модерна» (за Е. Гідденсом) [78]. Але це не означає, що соціальне сприйняття як традиційна чи нормативна (за Ю. Хабермасом) дія, конституційована міфологічним мисленням, залишається в минулому: існування закритих, замкнених на собі соціальних середовищ (від тоталітарних сект чи поодиноких первісних спільнот до підліткової субкультури) залишає таку перспективу й на початку ХХІ ст.

Більш наочно раціоналізація соціального сприйняття виявляється в його візуальних формах. На це звертає увагу Б. Дубін, розглядаючи зір, бачення як різновид соціальної дії, тобто «дії, обумовленої соціальними контекстами, опосередкованої соціально значущими символами та зверненої на «інших», реальних чи потенційних соціальних партнерів, різних за своїм соціальним положенням, амбіціями, ресурсами смислів, культурними навичками та орієнтирами» [79, с. 31]. Звертаючись до першої частини цитати, бачимо, що саме так ми й розглядаємо соціальне сприйняття: обумовленим та підтримуваним певним соціально-інституційним контекстом та опосередкованим культурними категоріями. Але більш важливим тут є визнання орієнтованості соціального сприйняття на Іншого внаслідок трактування його як соціальної дії. Б. Дубін вказує на Іншого як партнера по взаємодії, реального, потенційного чи віртуального. Орієнтованість тут маємо прочитувати як націленість на очікувану зміну поведінки партнера, а також спрямованість на будь-які значення та цінності, що поділяють реальні чи потенційні партнери, що впливає із визначення соціальної дії за М. Вебером.

Але Інший виступає не тільки як емпіричний партнер (реальний чи віртуальний), мета чи інструмент певної дії. За Дж. Мідом, Інший контролює дію індивіда. Умовою комунікації та будь-якої взаємодії є знання щодо сприйняття тими, хто оточує, певної дії індивіда. Це знання концентрується та репрезентується у значущих символах, лінгвістичних та інших жестах, використання яких партнерами по

комунікації є актом прийняття (дослівно за Дж. Мідом – імпортом) ролі Іншого. Оскільки наша поведінка організована у часі, імпорт ролі Іншого може спричиняти нас до вибору напрямку дії, відмінного від попереднього наміру [80]. Спроможність індивіда брати (запозичувати, імпортувати) роль Іншого для формування особистої поведінки Дж. Мід називає розумом, який в свою чергу забезпечується людською рефлексивністю – тобто спроможністю до відображення навколишнього, яка є виключною характеристикою людини.

Роль Іншого впливає й на концептуалізацію Дж. Мідом структури особистості: інтерналізувальну роль Іншого виражає «нормативне Я» (me) [81]. «Ініціативне Я» (I) виражає спроможність індивіда до спонтанності; воно постійно знаходиться у внутрішньому діалозі із «нормативним Я», в якому й народжується індивідуальність. Цей внутрішній діалог із Іншим конститує інтроспекцію, тобто мислення.

Найзначнішим акцентом ролі Іншого у концепції Дж. Міда стає поняття генералізованого (узагальненого) Іншого, тобто імпортованої в індивіда групової настанови, атитюдів поведінки відповідної спільноти. В умовах первинної соціалізації (у дитинстві) чи ресоціалізації він уособлюється у фігурах людей (значущі Інші), які безпосередньо комунікують із індивідом, та особистість яких стає медіумом для групових цінностей та значень. Таким чином, Інший є посередником для входження до індивідуального мислення соціальних інститутів, які стають визначним фактором його розвитку та завершення його Я.

Близька ідентифікація себе із членами емпіричної групи спричиняє особливий індивідуальний досвід. Поеднання генералізованого Іншого із фізичною близькістю з представниками своєї групи під час спільних зусиль командної роботи чи колективного служіння призводять до зростання відчуття підйому, екстазації: так «нормативне Я» сплавляється із «ініціативним».

Таким чином, Інший контролює дію шляхом інтеріоризації значущих символів, формує соціальну частину особистості за допомогою прийняття індивідом ролі Іншого, узагальнює та репрезентує настанови спільноти у свідомості індивіда. Ці когнітивні та нормативні ролі Іншого треба додати до розглянутої вище його інтерактивної ролі: представлені положення дозволяють розрізняти емпіричного Іншого (партнера по взаємодії) та когнітивного й нормативного Іншого як частину Я індивіда, Іншого «назовні» та «зсередини». Але ці модуси Іншого не є автономними: вони існують одночасно та є умовою функціонування одне для одного. Репрезен-

тацією цієї одночасності є значущі символи як елементи культури спільноти, які можуть розгортатися як у когнітивному чи нормативному плані (режимі навчання), так і в інтерактивному режимі безпосередньої взаємодії партнерів «обличчям-до-обличчя». Таке бачення дозволяє трактувати Іншого як інстанцію, що конститує соціальну дію, в тому числі й соціальне сприйняття.

Повертаючись до типів соціальної дії, маємо стверджувати, що традиційна дія (за М. Вебером) чи нормативна дія (за Ю. Хабермасом) теж несуть в собі орієнтованість на Іншого, що існує у згорнутому вигляді цінностей та значень, які користуються підтримкою, відтворюються певною спільнотою. Але якщо у випадку цілераціональної дії риси Іншого більш-менш очевидні, то реконструкція Іншого, «прихованого» в традиційній дії, вимагала б ретроспективного відтворення шляху інституціоналізації певних культурних категорій та їх значень в історії відповідного суспільства чи спільноти.

Таким чином, Інший, на якого спрямоване соціальне сприйняття як соціальна дія, з'являється перш за все у її інтерактивній, комунікативній перспективі. Таке бачення Іншого співпадає із розумінням його як об'єкта соціального сприйняття у визначенні соціальної психології (про що мова йшла у п. 1.1). Інший як партнер по взаємодії в соціокультурному просторі існує за допомогою соціоперцептивних категорій «свій», «чужий», «сторонній», «незнайомець», «ворог», які складають соціокультурну номенклатуру Іншого, про що мова буде йти в п. 2.3. «Психологічне» та «соціокультурне» прочитування Іншого в соціальному сприйнятті вказують, окрім його комунікативної перспективи, на його когнітивні (чи пізнавальні) та нормативні значення. Саме увага до когнітивної перспективи дозволяє нам визначити Іншого як конституювальною інстанцію соціального сприйняття.

Таким чином, конституювальною інстанцією соціального сприйняття є Інший: це впливає з відповідної ролі Іншого у соціальній дії (М. Вебер), а визначення соціального сприйняття як соціальної дії, в свою чергу, – із інтерпретації його як соціокультурного феномену.

Дитинство: приклад конструювання об'єкта соціального сприйняття

Найпоказовішим емпіричним предметним полем розгортання процесів, представлених у положеннях щодо соціального сприйнят-

тя як соціальної дії, конституційованої Іншим, є виникнення (становлення й розвиток) певної соціальної позиції (групи) як об'єкта соціального сприйняття та специфічного Іншого в процесі рефлексії, відкриття й усвідомлення відмінностей. Саме такі процеси характеризують виникнення феномену дитинства у процесі цивілізації (усвідомлення, осмислення та пов'язаних із ними нормативних та поведінкових змін) стосунків статей [82]. Дитина стає специфічною позицією соціального простору, партнером по взаємодії, специфічним Іншим. Шляхом нормування доступної для дитини соціальної інформації та поведінки по відношенню до неї конструюється модус її соціального сприйняття. Макросоціальними аспектами цього процесу стає формування інститутів виховання та освіти.

Диференціація за віком відігравала значну роль у виникненні та функціонуванні людського суспільства: різниця між дорослими повноправними та рештою членів суспільства була опорою соціальної стратифікації. Досить нагадати про значущість для традиційного суспільства ритуалів переходу, численні сліди (аналогії) яких ми спостерігаємо й досі. Більш детальні поділи також існували, про що свідчить система особистих імен культури Балі (про це йшлося в п. 1.2). Однак набагато пізніше вік стає самостійним предметом рефлексії: усвідомлюються та концептуалізуються в якості категорій соціального сприйняття окремі вікові періоди життя людини, в тому числі – дитинство. Ще у Середніх віках різниця між маленькою та дорослою людиною трактувалася кількісно: в категоріях володіння/не володіння здібностями, навичками та статусом, тобто правами, відповідальністю та престижем.

Виникнення дитинства як культурно-символічної категорії та категорії соціального сприйняття пов'язане зі змінами іншої важливої області соціальної диференціації – міжстатевих стосунків. Процес цивілізації (в категоріях Н. Еліаса) цієї сфери, вимога інтимізації природних відправлень призвів до необхідності сексуального виховання та виникнення феномену дитинства. Паралельно йшло винайдення дитинства як особливої позиції соціального простору та об'єкта соціального сприйняття. Формування дитинства як суб'єкта соціального сприйняття та специфічних прав відбувається вже в ХХ ст.

Сексуальна свобода, безпосередність міжстатевих стосунків стали тією ціною, що її людство віддало за блага цивілізації. Цю ідею ми зустрічаємо у М. Фуко, Т. Адорно, З. Фрейда, В. Райха та ін. М. Фуко пише: «Іще на початку сімнадцятого століття, кажуть, була поширена відома відвертість. Практики не потребували вта-

емничення; слова говорилися без надмірного замовчування, а речі існували без особливого маскуванню; із недозволеним поводитися з фамільярною терпимістю» [83, с. 99].

Сексуальне виховання стало одним з аспектів процесу цивілізації, що полягав в окресленні, виокремленні та відтворенні межі дозволеного та нормального (цивілізованого). Ці практики, в свою чергу, мають спиратися на використання певних категорій пізнання та соціального сприйняття, за допомогою яких виробляється це розрізнення, та певних соціальних позицій, до яких ці категорії належать. Таке розрізнення – дистанціювання – іншування й породжує дитинство як специфічну соціоперцептивну категорію та відповідну позицію соціального простору, групу, яка стає об'єктом певних пізнавальних та нормативних практик.

Звернення до концепції Н. Еліаса в цьому контексті є доречним, оскільки він бачить цивілізацію процесуально, а не як результат досягнутого в ході вдосконалення технологічних, соціальних, культурних та інших аспектів життя. Тобто його історична соціологія відповідає конструктивістським настановам щодо ретроспективного відтворення процесу формування інститутів суспільства. Крім того, в своєму дослідженні Н. Еліас доводить, що кожній новій сходинці розвитку суспільства, його соціальної структури відповідає певна структура особистості, точніше – специфічна саме цьому становищу суспільства система контролю афективної сфери. Іншими словами, Н. Еліас поділяє переконання соціокультурного підходу щодо єдності, відповідності суспільства та особистості як складових соціокультурної тріади. Сутність процесу цивілізації, за Н. Еліасом, полягає в інтимізації природних відправлень людини: серед них поряд із їжею, сяканням, плюванням, дефекацією тощо посідають своє місце й міжстатеві стосунки. Процес цивілізації розуміється як вдосконалення управління афектами та природними відправленнями людини, який передбачає все більш нагальну вимогу вивести сексуальність за лаштунки суспільного життя, від публічного погляду. І це, як доводить Н. Еліас, означає перехід від переважно зовнішнього до переважно внутрішнього контролю, нормування та примушування. Відносно сексу та інших природних відправлень це означає народження сорому.

Сором є ключовою соціоперцептивною категорією, яка забезпечує описані зміни в нормуванні поведінки людей щодо їх природи та необхідності природних відправлень. Джерелом даних та узагальнень для Н. Еліаса стають тексти пізнього Середньовіччя та Відродження. Сором та подібні соціоперцептивні категорії ви-

конують функцію перцептивного опосередкування, дистанціювання Я індивіда та його природних афектів, метафорою чого слугує народження саме в той час практика використання ножів та виделок, що в буквальному сенсі дистанціює людину від їжі як природного, тваринного, нецивілізованого. Конструювання нових категорій соціального сприйняття, які б описували сферу афектів та природних відправлень йде, як пише Н. Еліас, в напрямку термінологічного ускладнення. «Простота» втрачається разом із безпосереднім протиставленням «доброго» та «поганого», «благочестя» та «зла»; використання (а значить, винайдення та засвоєння) більш тонких розрізень означає більш стриману поведінку [84, с. 133].

«Народження» сорому маємо інтерпретувати як виникнення Super-ego. Воно активізується через вимогу соромитися власних фізіологічних відправлень не тільки перед тими, хто поруч, але й перед собою, тобто у створенні внутрішніх бар'єрів природного та соціального в людині. Як наслідок – змінюється й соціальне сприйняття міжстатевих стосунків та їх специфічних форм. Як стверджує Н. Еліас, вперше загальною та поширеною нормою внутрішнього соціального контролю стає вимога подружньої вірності та моногамії. Саме ці вимоги визначають нормативне Я людини, й на цьому фоні відбувається «зрівняння соціальної сили статей» [80, с. 258], бо конструйований за допомогою таких розрізень Інший – зрадник, який має позашлюбні стосунки – може бути визнаний як у фігурі чоловіка, так і жінки. «Я бажав би довіряти тільки вам одній. Ось шлях, який мені радять обрати моє серце та мій розум; залишивши вашу свободу, я ставлю вам набагато більш вузькі кордони, ніж це могли б зробити будь-які приписи» [84, с. 322], – цитує Н. Еліас романістку XVIII ст. мадам де ла Файет, яка вкладає ці слова в уста чоловіка принцеси, закоханої в герцога. Крім зрадника, Super-ego сорому конструює Іншого у фігурі повії та бастарда. Відтепер відповідні соціоперцептивні категорії включають вимогу бути невидимими, бо ці позиції позбавляються публічного статусу. Раніше проституція була публічною практикою: повії зневажали, як наприклад, катів, але не приховували. Так саме й бастарди, які раніше могли виховуватися разом із законними дітьми, тепер мають бути предметом сорому.

Узагальнення та концептуалізація «нових» нормативів соціального сприйняття та дії має інший бік – конструювання найадекватнішого об'єкта нормуючих практик, тобто такої фігури, ефективність впливу на яку була б максимальною. У пошуку такої фігури створюється феномен дитинства, як демонструє Н. Еліас, порів-

нюючи діалоги Еразма Роттердамського із пізнішими виховними текстами німецького педагога XIX ст. фон Роумера [84, с. 254–257].

У діалогах мова йде про те, наприклад, як юнак ухиляється від домагань повії та приводить її на шлях гідного життя; як дівчина не погоджується на дошлюбну інтимну близькість із нареченим. За Еразмом, це цілком повчальні історії про те, як має поводитися доросла доброчесна людина. На думку пізніших критиків, а також деяких сучасників Еразма, які виступали з позиції церкви, його Діалоги не можна використовувати у виховних цілях, бо наведені історії є недоступними для дитячого сприйняття, є непридатними та негідними дитячого слуху. Ситуація обумовлена тим, що за часів Еразма дитинство як такого не існувало: дитина знаходилася у спільному із дорослими просторі, її позиція була близькою до позиції слуги, підлеглого. Але життя дорослих, в тому числі й сексуальне життя, було для дитини відомим та наочним, тому виховне завдання Еразма інтерпретувалося як правильна орієнтація юнака в знайомому йому інституційному середовищі. Із пізніших текстів (наприклад, фон Роумера) дізнаємося, що діти живуть у спеціально створеному для них, відокремленому від дорослого, дитячому просторі. Тому й завдання виховання змінюється: полягає в розповіді про незнайоме, у включенні дитини до дорослого світу.

Таким чином, дискусії щодо діалогів Еразма свідчать про формування дитинства як соціальної позиції з певними атрибутами та об'єкта соціального сприйняття. Причому останнє інтерпретується із нормуючим нахилом та набуває форми певного фільтру інформації, її належних тем, мови, поведінкової перспективи. Ключовими соціоперцептивними категоріями тут стають «дорослий» та «дитина». Але зіставлення та взаємодія їх із категорією «сором» не тільки не створює гармонійного середовища, але породжує колізії, що стають породженою цивілізацією нерозв'язною проблемою сексуального виховання. А саме: вимога інтимізації сексуальної сфери формує кордон між дітьми та дорослими, примушуючи останніх до мовчання в буквальному й переносному значеннях, що робить спілкування із дітьми на теми сексу практично неможливим. Далі, наявність цього кордону означає відповідальність дорослих щодо його вчасного, правильного та безпечного подолання дитиною, але сором накладає на дорослих обітницю мовчання.

Пошук шляхів вирішення цієї проблеми продовжує процес конструювання дитинства як категорії та об'єкта соціального сприйняття, в тому числі за допомогою інтерпретації сексуальності. У цьому контексті цікавим є порівняння текстів таких радянських

авторів першої третини ХХ ст., як О. Колонтай та О. Залкінд. Теорія «безкрилого еросу» [85] О. Колонтай поширює на сексуальну сферу ідею звільнення, що стає логічним та природним розвитком ідей соціальної революції. Роботи О. Залкінда знаменують собою контрреволюцію в цій сфері: статі та пов'язані з нею відправлення він підпорядковує ідеологічним вимогам, сформованими відтоком революційної хвилі. Пролетаріат, який в цих роботах стає об'єктом сексуального виховання, має дотримуватися певних заповідей, які визначають час початку статевих стосунків, заборони дошлюбних стосунків, норми моногамії, а також й критерії вибору статевого партнера. Щодо останнього – декларуються принципи класової та революційно-пролетарської доцільності.

Важливим аспектом конструювання дитинства стає визначення його вікових меж, що відбувається визнанням вимоги відгородити дитинство від передчасного знайомства із сексуальною сферою. Фон Роумер пише з цього приводу в 1857 р. у роботі «Про виховання дівчат», що питань про стосунки статей та сімейні справи треба уникати в присутності дитини; треба також уникати таємничості в поясненнях, щоб не збуджувати дитячу допитливість; необхідно формувати переконання, що говорити про це вихованій дівчинці соромно [84, с. 255]. Відповідальність за ефективність таких виховних дій теоретики у ХІХ ст. покладають на матерів. Цікаво, що й через 100 років у радянській книзі «За здоровий побут» читаємо аналогічні рекомендації: «У нас статеве виховання ... спрямоване на те, щоб шляхом раціональної організації всього домашнього, шкільного та громадського життя дітей та підлітків попередити передчасний розвиток нездорової допитливості та спрямувати їх енергію в корисному напрямку. У цьому відношенні велике значення мають піонерський рух, фізична культура, спорт та художня самодіяльність» [86, с. 223].

Наведені дані дозволяють узагальнити певні модуси соціального сприйняття дитинства, які послідовно виникали в процесі цивілізації. Це, перш за все, середньовічна дитина як протодоросла, неповноцінна людина, слуга. Пізніше з'являється буржуазна модель чистої, непорочної, асексуальної дитини, яка, в свою чергу, спирається на християнські ідеї янголоподібності дитини. Їй протистоїть фрейдистське трактування дитини як тварини, сексуального звірятка.

Ситуація постмодерну не знімає означених проблем: формуючи простір свободи, вона не виключає й проявів консерватизму, в тому числі у зв'язку із сексуальним вихованням. Дитинство продовжує

залишатися епіцентром боротьби між суспільством та природою, однією з найсильніших нормованих сфер соціального життя, найменш залученою потоком плюралізації нормативностей. «Лаг дитинства» залишається непереборуваним, дорослі намагаються вберегти дітей від спокуси, виключити їх контакт із «дорослими темами», хоча посилення візуальності (та візуалізованості) сучасної культури разом із поширенням і демократизацією інформаційних технологій переконує в ілюзорності цих намагань.

2.2. Проблематизація соціального сприйняття Іншого в сучасному суспільстві: Інший та іншування

Основні засоби концептуалізації Іншого в соціальних науках. Іншування як самовизначення за допомогою протиставлення. Іншування в українському суспільстві: самоіншування у ставленні до багатства, іншування у контексті пам'яті про минуле.

Конституювальна інстанція Іншого у соціальному сприйнятті є принциповою характеристикою людського суспільства, існує як явище на різних етапах становлення людства, але саме в наш час є проблемою, що значно загострюється. Значення проблеми Іншого пов'язане зі специфічними викликами, що відчуває саме сучасне суспільство, концентрованими у такому питанні: що означає «бути цивілізованим» в наш час? Як пише Ц. Тодоров, це означає не тільки бути освіченим, вміти користуватися виделкою та носовою хустинкою, бо це не заважає декому діяти як варвари. «Бути цивілізованим завжди та всюди означає визнавати та приймати людськість інших людей, незважаючи на їх різний спосіб життя» [87]. Це одна з основних ідей сучасних гуманітарних і соціальних наук, а також публічних дискусій, які були спровоковані визнанням людського розмаїття, полікультурної природи людини. Вона спрямована проти положення про зіткнення цивілізацій та актуалізує вивчення проблематики сприйняття Іншого.

Інтенція ставлення до Іншого стала для сучасної версії постмодерністської філософії ключовим моментом у визначенні свідомості. Це пов'язане з ідеями так званого «комунікативного існування» М. Гайдеггера, Ж.-П. Сартра, Г. Гадамера, Е. Левінаса [88]. Якщо класична філософська традиція вбачала визначеність людської свідомості у її інтенції ставлення до об'єкта, то постмодерністська класика занурює суб'єктивність в організоване за принципом тек-

сту (текстологічно артикульоване) середовище. У комунікаційній версії постмодерністської філософії кожний з партнерів по комунікації не тільки є значущим один для одного, але й обумовленим Іншим. Єдиним засобом буття «Я» стає буття для Іншого.

Фактором активізації досліджень проблематики Іншого стали також ідеї плюралізму мислення як нового виміру філософського досвіду. Плюралізм передбачає неможливість, заперечення зведення різноманітності форм мислення до єдиного раціонального Абсолюту та означає руйнування традиційної схеми «центр-периферія». Норми європейської культури, стосовно яких усі інші цивілізації і форми мислення (в тому числі божевілля, підсвідоме) враховувалися «периферією», втрачають значення єдиного раціонального зразку. Місце «нераціонального», «недосконалого», «примітивного» і т. д. займає Інший, якого неможливо пояснити за аналогією з відомим та який є (до кінця) неосяжним. На відміну від абстрактного суб'єкта класичної філософії дійсність Іншого актуалізує проблематику множинності свідомостей та стосунків між ними (інтерсуб'єктивності) в рамках соціології, антропології, соціальної психології та інших сучасних наук про суспільство [89]. Цікавий приклад імплантації ідеї плюралізму в публічний дискурс знайдений на експозиції «Неподілені: Афро-Індіанські Американці живуть в Америці»¹ в Національному музеї американських індіанців (м. Вашингтон, округ Колумбія), яка активізує питання щодо розповсюджених схем сприйняття афроамериканців та корінних американців – індіанців як специфічних Інших стосовно домінуючого типу білого англосакса. Декілька назв розділів із експозиції ілюструють центральний меседж виставки: «Хто є членом племені? Чи самоідентифікація достатня? Хто вирішує?», «Хто має владу над тобою? Коли люди почали контролювати інших? Коли вони зупиняться?».

Полею проблематизації амбівалентності Іншого стає, у зв'язку із вищезазначеним, тематика ідентичності. Фігура Іншого є найважливішим інструментом, що опосередковує ідентифікацію. Знаходження особистого соціального «Я», самоідентифікація (за Дж. Мідом), як ми вже відмічали, пов'язані із засвоєнням ролей «узагальненого іншого». Образ «Ми» виражає консолідувальні ознаки групи та представляє собою позитивного «узагальненого іншого». Проведення ж кордону між спільнотами, «маркування різниць» відбувається у визначенні негативного «узагальненого іншого» чи «значущого іншого» (за Т. Парсонсом) [90, с. 10–46].

¹ Назва мовою оригіналу «Indivisible: African-Native American Lives in The Americas».

Важливий аспект проблеми Іншого полягає в тому, що конструкція знання, на основі якого відбувається соціальна взаємодія, та порядок домінування всередині суспільства тісно пов'язані між собою. Інший означає протилежного до того ж самого. Бінарна опозиція Я–Інший для людського Я є шляхом до розуміння всіх об'єктів навколо себе, інших людей та самоідентифікації, світу та суспільства. Використання опозиції «подібний–інший» (Same–Other) є центральним пунктом процесу соціальної категоризації та типізації (П. Бергер, Т. Лукман) як вирішального аспекту комунікації в суспільстві [10, с. 52–60]. Шляхом цієї опозиції відбувається конструювання та мобілізація груп та спільнот (П. Бурдьє). Ці процеси акцентують численні аспекти різниць між людьми, тобто маркерів Іншого: гендер, стать, етнічність, територія, статус, професія, переконання, політичні уявлення, стиль життя тощо. З іншого боку, дихотомія «Я–Інший» використовується у суспільстві як один з механізмів домінування. Спрощене розуміння Іншого може призводити до визначення його як сутнісно іншого. Таке стереотипне розуміння, поєднане з ідеями етноцентризму, може призводити до ієрархізації «ми»–групи та «вони»–групи та пригнічення останньої. Стигматизація (І. Гофман) опиняється зворотною стороною категоризації [91]. Соціальні виключення в цьому контексті розглядаються як історичні типи ставлення до Іншого: виключене включення статусного Іншого, включене виключення дисциплінарного Іншого (М. Фуко), виключене виключення індиферентного Іншого.

Демократичне суспільство актуалізує проблему толерантності до проявів інакшості Іншого, наприклад, у формі стосунків між етнічними спільнотами, що протиставляються одна одній. В умовах станової нерівності та авторитаризму панівний тип соціальної ідентичності визначається протиставленням «вищі–нижчі», знижуючи інтенсивність та відтісняючи на другий план опозицію «свої–чужі» [92].

У сучасній західній соціальній науці феномен «приписування ідентичності Іншого» (стигматизація інакшості Іншого), тобто іншування (othering) розуміється як практика порівняння себе з іншими та, в той же час, дистанціювання від нього. Інший розуміється тут не тільки як несхожий, але й як незрозумілий, аномальний і тому – стигматизований, пригнічуваний. Інший, який інтерпретується таким чином, стає джерелом амбівалентності в системі соціальних цінностей та моралі, викликом соціальному порядку в сучасному культурно неоднорідному суспільстві. Із цим пов'язані процеси перевтілення Іншого на «чужого» чи «ворога».

Таким чином, Інший відволікає, спричиняє клопіт, турбує, хвилює, актуалізує відчуття дискомфорту, лякає, відлякує та – завдяки цьому – стає ізольованим, виключеним, стигматизованим, відчуженим. Інший (індивід чи група) дискримінується та пригнічується. Це веде до конфліктів всередині суспільства (насильства, агресії, бунти, акти непокори, страйки тощо в залежності від певних соціальних обставин) чи різних форм асоціальної поведінки. Західна цивілізація із її європейським корінням, білим кольором шкіри, християнством та домінантною маскулінністю конструює свого Іншого з протилежними атрибутами.

Позицію Іншого, що інтерпретується таким чином, в сучасному суспільстві посідають різноманітні пригнічені групи, наприклад, транснаціональні мігранти. Практики стигматизації Іншого досліджуються у зв'язку з ідеологіями та практиками есенціалізму, расизму, партикуляризму, сексизму, націоналізму, колоніалізму, фундаменталізму, ксенофобії тощо, які призводять до пригнічення різноманітних соціальних груп. Осмислення цих процесів відбувається в рамках таких теоретико-методологічних підходів, як постколоніальні студії, різноманітні версії фемінізму та гендерні дослідження, теорії меншин, культурні студії, культурна соціологія, критична теорія.

Тематика «значущого Іншого», стигматизованого, відчуженого Іншого визначає перспективні напрямки дослідження таких проблемних областей в соціологічній науці, як європейська ідентичність, транснаціональна міграція, постколоніальні суспільства, етнічні та геополітичні конфлікти, боротьба з тероризмом, а також проблематику Східної Європи та постсоціалістичного простору тощо.

Актуальність проблематики Іншого не знижується в суспільствах, відомих своїми громадянськими рухами та боротьбою проти дискримінацій, як, наприклад, в США. Упродовж більш ніж 140 років після Акта звільнення, підписаного А. Лінкольном, близько 100 років після параду, очоленого суфражисткою Е. Паул, більш ніж 40 років після промови М. Кінга «Я маю мрію», дискримінація все ще існує. Більше того, дискримінації, відчуження, іншування відчують люди успішні, як наприклад А. Мадрид (професор університету Трініті, Сан Антоніо, Техас). Він пише: «Я – громадянин Сполучених Штатів, як і мої батьки... Однак я не володію тим набором ментальних ознак, які визначають Америку та Американця. Моя зовнішність, моделі мови, ім'я, професія (професор іспанської) створюють текст, який заплутує читача. ...Я екзот, але ... не перуанець чи пакистанець, чи іранець, чи хтось ще. Я, однак, очевидно інший, такий собі повсякденний домашній інший» [93].

Серед емпіричних контекстів актуалізації проблематики Іншого, представлених в публікації американських джерел з соціальних наук за останні 5–7 років, можна назвати, наприклад, такі²: «Аутентичність та стигматизація іншого в туристичному дискурсі Фіджі», «Європейська ідентичність і проблематика інакшості Сходу та Заходу в концепті перекладу», «Стигматизація Іншого в контексті сексуального виховання в школі», «Арена стигматизації Іншого: життєві історії маргіналізованих бідністю жінок», «Стратегії стигматизації Інших у публічному та приватному дискурсах турецьких мігрантів в Німеччині», «Конструювання образу брутальних інших стосовно мігрантів в сільській пресі в Швеції», «Опозиційні наративи у боротьбі за свободу релігії американських індіанців», «Стигматизація інакшості робочих старшого віку під час прийому на роботу». Таким чином, поняття Іншого достатньо вкорінене та поширене в якості опосередковуючого концепту під час вивчення найрізноманітніших аспектів соціокультурної взаємодії.

В умовах соціальної кризи, глибоких трансформацій суспільства актуалізуються архаїчні структури мислення, спрощені схеми взаємодії, в тому числі ідентифікація за принципом «свій–чужий» [94, с. 44]. Невизначеності, що супроводять трансформації, хаотичність та неоднорідність процесів змін сприяє зростанню конфліктного потенціалу стосунків «ми–вони». З іншого боку, умови соціальних змін означають ускладнення порядку виокремлення, вичленовування Іншого, збільшення критеріїв інакшості. Наприклад, ставлення до минулого стали останнім часом в Україні таким новим приводом виокремлення Інших та негативної ідентифікації [95], про що мова буде йти далі.

Хоча загальновідомо, що Україна долає шлях становлення незалежної держави без серйозних міжнаціональних конфліктів, дослідники виділяють симптоми латентної напруги у міжетнічних стосунках [96]. Тому полем розгортання проблематики Іншого в українському суспільстві можуть стати міжетнічні відносини.

Актуалізація проблематики Іншого є складовою частиною процесу формування української національної та громадянської ідентичності. Як процес її дискурсивного конструювання, так і різні колективні та індивідуальні практики ідентифікації потребують маркування розрізень зі «значущими Іншими», якими у різноманітних контекстах є Росія, Захід, Європа, Сполучені Штати, постколоніальний світ, слов'янське братерство та ін.

² За матеріалами архіву SAGE.

Більше того, ідея незалежності як ідеологічний конструкт у 1990-х роках функціонувала у формі «незалежності від» (словами О. Філіппової), тобто конфігурації, небезпечної з точки зору формування образу ворога та інших форм стигматизації Іншого. Ставши дійсністю, повсякденністю, ідея незалежності поки що не знайшла форми «незалежності для ...», тобто не знайшла надійної опори в позитивній ідентичності. Небезпечною є також політизація та есенціалізація регіональних розрізень в Україні. Активізований останніми роками поділ на «дві України» [97] – прозахідну та проросійську – треба розуміти як нав'язану суспільству опозицію із негативним Іншим.

Російські соціологи Ю. Левада, Л. Гудков, Б. Дубін досліджують проблематику Іншого в контексті тематики радянської людини, процесів «знижувальної» адаптації, пострадянських форм консолідації російського суспільства [98]. Як свідчать їх дослідження, у російському суспільстві широко поширеним є мобілізаційний тип соціальної консолідації за принципом спільного ворога. Специфічним проявом цього феномену є негативна ідентичність, тобто перевага у процесі ідентифікації негативних визначень («Я – не ...»). Ці явища, «підтримані» тенденцією спрощення соціального мислення в ЗМІ, стають аспектами та разом з цим – основою актуалізацій у сучасній Росії авторитарних тенденцій суспільної взаємодії.

В українській соціогуманітарній науці проблематика стигматизації Іншого (іншування) представлена в роботах істориків та історіографів (Н. Яковенко, Я. Грицак, Н. Гончаренко и М. Кушнар'ова) [99]. Досліджуючи шкільні підручники, вони звертають увагу на репрезентацію інших (окрім українців) суб'єктів історичного процесу – інших етносів, сусідніх держав тощо. Лексика, яка використовується для зображення інших етносів, відсутність згадувань про реальну полікультурність та поліетнічність українських земель у різні історичні періоди, ролі, що приписуються іншим етносам – призводять до висновку про «школу іншування» (стигматизації, відчуження Іншого). Є також деякі спроби розгляду проблематики формування української національної ідентичності часів незалежності за допомогою концепту Іншого, розпочаті в галузі філософії та політичного аналізу [100].

Треба також звернути увагу на ряд специфічних українських аспектів даної проблеми, що пов'язують її не стільки із безпеками, скільки із перевагами. Як зазначає Б. Рубл [101], досліджуючи спільноти транскультурних мігрантів у Києві, присутність таких спільнот сприяє створенню з їх допомогою «капіталу розмаїтості»,

відкритості до зовнішніх груп. Це в свою чергу, сприяє ослабленню традиційної системи домінування в метрополісах. З точки зору Б. Рубла, транскультурні мігранти починають «пускати коріння» в українській столиці. В'єтнамці, іракці, пакистанці говорять, що контактують з місцевими жителями у робочий та вільний час на побутовому рівні. Велика частина транскультурних мігрантів у Києві без особливих зусиль зберігають свою релігійну культуру та прийняті на батьківщині практики. Таким чином, Україна має певний потенціал відкритості стосовно зовнішніх груп, що має сприяти її розвитку.

Далі, політичний плюралізм в Україні, який обумовлений наявністю деяких міцних регіональних центрів впливу, відтворює специфічний простір свободи. Попри всю недосконалість української демократії, ця «українська свобода» (за А. Портновим) формує простір взаємодії, який передбачає активні процеси ідентифікації-розрізнення, затребує різні образи Іншого, а також установки на відкритість по відношенню до зовнішніх груп.

Нарешті, важливим аспектом розгортання проблематики Іншого в пострадянській Україні є та будуть стосунки конкуренції між українською та російською культурами [102, с. 4]. Російська культура в пострадянській Україні явно піддається іншуванню. Однак українське суспільство постійно опиняється в позиції свідка, спостерігача процесів російського життя, переживаючи їх у відкритому просторі інтерпретацій. Російська культура в Україні, таким чином, балансує між позитивним Іншим та негативним Іншим, що разом із фактором близькості культур буде сприяти формуванню настанов відкритості.

Як бачимо з викладеного попереду, проблема полягає в тому, що Інший лякає. Так відбувається тоді, коли людина думає за логікою Г. Гегеля, який обґрунтував, що безпосереднім мотивом міжособистісних відносин є встановлення верховенства (влади) над іншим. Але, як довів Ж.-П. Сартр, «поки я намагаюся поневолити Іншого, Інший намагається поневолити мене...» [103, с. 4]. Таким чином, білі бояться бути поневоленими чорними, колонізатори – колонізованими, аборигени – мігрантами, чоловіки – жінками, дорослі – дітьми тощо. Щоб покинути це коло, необхідно змінити спосіб сприйняття Іншого. Нижче проаналізовані деякі з пропозицій соціальної науки щодо вирішення цього питання.

Певні позитивні пропозиції щодо проблематики соціального сприйняття Іншого можуть бути сформованими вже на основі аналізу концепції Дж. Міда, а саме: у порівнянні розуміння структури

особистості в концепціях Дж. Міда та З. Фрейда. І хоча це зіставлення стало вже хрестоматійним, воно має актуальні прочитання в контексті тематики соціального сприйняття Іншого.

Порівнюючи розуміння структури особистості у З. Фрейда та Дж. Міда, дослідники визначили, що Воно (Id) кореспондується із Я у Дж. Міда, Super-ego – із генералізований Іншим. Але за З. Фрейдом Воно існує окремо від настанов спільноти, за Дж. Мідом – Я виникає в дитинстві саме завдяки можливості дитини брати аттитюди Іншого як частину особистої поведінки, «імпортувати» ролі Іншого. Таким чином, соціальна дія (соціальний акт) включає поведінку інших; Інший (чи генералізований Інший) є частиною кожного індивідуального Я, і цю частину Дж. Мід називає Ме, тобто «нормативне Я» на відміну від І, тобто креативного чи «ініціативного Я» [81].

Генералізований Інший служить цензором і в цій ролі є необхідною умовою визначення раціональних та соціальних рамок повноцінного функціонування особистості. «Залежність від настанов Інших не означає для індивіда необхідності бути підпорядкованим загальному добру (в стилі Г. Гегеля); вона не означає також і повної детермінації думок та дій генералізованим Іншим. Навпаки, локусом людської гідності та цінності є індивід, який є також творцем нових шляхів дії, внутрішньо властивих відкритому суспільству та відкритій особистості. Мудрість спільноти не вища за індивідуальну, але включає загальноприйнятні шляхи мислення та дії, про які індивід є поінформованим і які треба брати до уваги, пропонуючи інновації» [81, с. 6].

Таким чином, модус сприйняття Іншого залежить від способу прочитання зв'язку між Я та генералізованим Іншим, який не обмежується стосунками пригнічення збоку останнього. Процесуальність та діалогічність розуміння цього зв'язку, запропоновані Дж. Мідом та властиві й іншим концепціям символічного інтеракціонізму та ширше – культурно-аналітичній традиції в соціології, відкривають можливість соціального сприйняття Іншого як партнера по діалогу, культурному обміну тощо. На відміну від «пригнічення» як модусу соціального сприйняття, діалогічний модус важче піддається номінації, особливо в об'єктивістському стилі з використанням назви відповідної позиції об'єкта сприйняття. Його можна номінувати як соціальне сприйняття рівного але не тотожного.

Аналізуючи представлені ідеї Д. Міллера, звертаємо увагу на те, що порівняння трактування структури особистості за З. Фрейдом та Дж. Мідом отримує значущість в контексті такого аспекту соціокультурної тріади, як інтегрованість індивідуального та соціального. Доки ми стоїмо на позиції З. Фрейда, де соціальне та

індивідуальне знаходяться в конфлікті, боротьбі, існування інтегрованості індивідуального та соціального як вимога соціокультурної тріади залишається неможливим. І тільки переходячи на позицію Дж. Міда, який акцентує для соціального та індивідуального «спільну зону», де вони є нероз'єднаними, одним і тим самим, інтегрованість соціального та індивідуального стає можливою. Це, в свою чергу, підштовхує нагадати, що соціокультурне розуміння реальності спирається на емерджентне трактування суспільства, яке створюється та відтворюється у спільній діяльності людей та знаходиться в постійному русі. Звертаючись до органіцистських метафор, можна сказати, що символічний інтеракціонізм та інші школи та напрямки, які живлять соціокультурний підхід [39] (а також – пізніші спроби інтегративних соціологічних концепцій П. Бурдьє, М. Арчер, Е. Гідденса), акцентують таку модель зв'язків індивіда, культури та суспільства, де «кровотік» між ними завжди вільний, де вони постійно знаходяться у стані обміну речовиною та енергією. Це також іще раз дає можливість акцентувати гуманістичний потенціал соціокультурного підходу.

Сучасна соціальна теорія на її post-fundationism стадії [104, с. 143–402], яка розкриває дисциплінарні кордони між соціальними гуманітарними науками та переживає нормативний поворот, висуває на передній план проблематику Іншого у таких темах: постмодерністська етика (З. Бауман), мультикультуралізм та політика розрізень (І. Янг), глобалізація та культурна економіка (А. Аппадураї), фемінізм та постколоніальне мислення (Е. Саїд, Х. Бхабха).

Іще одним з напрямків зміни в соціальному сприйнятті Іншого пропонує прагматизм. Маргінали та чужинці являють собою особливий ресурс інновацій в суспільстві, про що писав Р. Рорті: «Стикаючись із іншою культурою, ми не можемо вилізти з нашої західної соціал-демократичної шкіри, так і не треба намагатися цього зробити. А що треба зробити, так це спробувати зблизитися із представниками іншої культури настільки, щоб зрозуміти, якими ми виглядаємо в їх очах та чи немає в них якихось корисних для нас ідей чи нововведень» [105]. Така раціоналізація стосунків суголосна вже цитованим нами ідеям Г. Гірца: він саме таким чином визначає завдання антропологічного дослідження як специфічного способу сприйняття Іншого та міжкультурної взаємодії, вказуючи на універсальність людських питань (про життя та його сенс) та специфічних відповідей, що на них дають різні культури. Така інтенція позитивно зацікавленого наближення теж має розумітися як специфічний модус соціального сприйняття Іншого.

Транскультурні перспективи Іншого за межами Західного та Іудео-Християнського світу занурюють нас у специфічні способи артикуляції інакшості [106]. Так, тибетський погляд на несхожість, успадкований з традицій Махаяни, не вбачає в Іншому індивіда, який має окреме життя. Інший тут сприймається як ментальний континуум, який прийшов з попереднього життя із початку часів. Тибетська традиція культивує універсальну відповідальність, яка стримує самозахоплення, одержимість собою, сконцентрованість на собі. Вона культивує доброзичливість в кожному серці, яка має призводити до зниження страждань Іншого. Це мотивує трансформацію індивідуального характеру, яка спрямовує всю активність до служіння Іншому, плекання Іншого, сприяння перемозі Іншого.

Критикуючи зведення плюралізму суспільства до унітарних форм політичного суверенітету (репрезентація як модель мислення), Е. Левінас підкреслює, що Інший не є відмінним, який має відношення до онтології чи епістемології. Інакшість має відношення до етики. Інший не є ворогом, але унікальною персоною, за кого ми однозначно відповідальні. Етична спільнота – це ідея та спосіб мислення, що сконцентрована в міжсуб'єктній сфері. «Перед обличчям Іншого суб'єкт переживає трансценденцію Его, що накладає на нього безоплатну та не підлеглу передачі відповідальність за Іншого». Це є можливим в ситуаціях зіткнення віч-на-віч та Іншим [106].

Таким чином, головна мета сучасного суспільства, з точки зору проблематики Іншого, полягає у формуванні простору діалогу всередині суспільства між групами та спільнотами та між суспільствами. Такий багатовимірний простір має підтримувати специфічні практики, які спираються на альтернативні модуси сприйняття Іншого, наприклад, публічні заходи, міжнародні акції, фестивалі та конференції, освітні та туристичні програми, наукові та гуманітарні активності тощо. Важливо зрозуміти, що для сучасного суспільства така діяльність має значно ширше значення, ніж прочитувані в цьому переліку об'єктивістським оком «заходи в культурній сфері», тобто ширше, ніж розважальне чи ритуальне їх значення. Зважаючи на полікультурне майбутнє світу, саме засоби соціального сприйняття Іншого, орієнтовані на пригнічення, стримують подальший розвиток суспільства: саме про це свідчать воєнні конфлікти та терористичні акції останніх десятиліть. Тому культивування адекватних модусів соціального сприйняття Іншого має для сучасного суспільства екзистенційне значення.

Іншування в українському суспільстві: самоіншування у ставленні до багатства

Поширення традиційних (дистанційовальних та пригнічувальних) модусів сприйняття Іншого є необхідним аспектом Іншування, тобто конструювання пригнічуваного Іншого. Мається на увазі культивування таких засобів соціального сприйняття Іншого, які спонукають концентрувати увагу на відмінностях, трактувати відмінності як опозицію, створювати конгломерат визначальних операцій (типізації та їх назви) із моральними оцінками, тобто навантажувати номінації критичним чи навіть негативним моральним змістом, вибудовувати негативну перспективу взаємодії із носіями акцентованих рис. Такі процеси відбуваються постійно, будучи активізованими поточною актуальністю суспільно-політичного дискурсу, соціокультурними процесами (наприклад, міграцією) чи певними подіями загального значення та зустрічають у суспільстві підтримку різного ступеню активності та інтенсивності. Нижче розглянуті деякі із актуальних в сучасному українському суспільстві ракурсів цього процесу, які включають як соціально-просторові, так і часові розрізнення. Спільною рисою цих процесів є розглянуті явища розрізнення із «багатими», «багатством» (самоіншування), які спостерігалися на початку 2000-х років, та іншування за ознакою ставлення до минулого середини 2000-х років в українському суспільстві – є розгортання самовизначення (ідентифікації) за допомогою протиставлення, тобто іншування.

Одним із ключових аспектів постсоціалістичних культурно-ідеологічних трансформацій є зміна публічно визнаного змісту категорії «багатство» [107]. Можна сказати, що категорія ця стала вісью значень і смислів, які рухали економічні й політичні перетворення останніх 30 років. Переоцінка, точніше, зміна значення категорії «багатство» (і в діапазоні публічно визнаних і декларованих значень, і що стосується актуальних для повсякденних діячів смислів) пов'язана зі складними й болісними переживаннями, властивими перехідним станам суспільства і культури.

Проявом такого «термінального переживання» став блок запитань, запропонованих в анкеті соціологічного дослідження «Соціальна структура українського суспільства на зламі століть» (2000 рік, науковий керівник – О. Куценко). Ідеться про запитання № 175 «Заради досягнення багатства можна чимось і пожертвувати», і про дев'ять його конкретизацій (сформульованих у питаннях від 176 до 184), що пропонують варіанти такої «жертви»: «моральні

принципи», «довіра колег по роботі», «довіра друзів і близьких», «професія», «кар'єра», «умови праці», «побутові зручності», «душевний спокій і здоров'я».

Увага до цього запитання спочатку була зумовлена не стільки зверненням до категорії «багатство», скільки тим, що близько половини респондентів ухилилися від відповіді. Частка тих, хто ухилився від відповідей на уточнювальні запитання, близька до 50 % від усіх учасників опитування. Причому, як показав аналіз, відсутність відповіді не була викликана технічними причинами або недобросовісністю інтерв'юєрів, тобто ці показники можна розглядати як достовірні.

Аналіз відмов від відповіді на запитання анкети соціологічного дослідження традиційно розгортається у площині методичних проблем удосконалення інструментарію, процедури опитування і кваліфікації інтерв'юєра. Небажання респондента відповідати розуміють як вияв невідповідності запитання певним критеріям якості: соціолінгвістичним, соціокультурним (зокрема й національно-культурним), психологічним [108–110]. Як один із критеріїв якості інструментарію розглядається також чутливість до невідповідей, оскільки респонденти, які «відмовляються відповідати», відрізняються, наприклад, від тих, кого інтерв'юєр не застав удома. Такими можуть виявитися освічені й інформовані респонденти, на відміну від самовпевнених і «необізнаних» [111].

В. Ядов розглядає невідповіді як потенційну реакцію на важкі запитання, що потребують від респондента інформованості або пригадування, запитання, мета яких або характер очікуваної відповіді неясні респонденту, а також «сенситивні» запитання, на які респондент не налаштований відповідати відверто. Подолання таких ситуацій В. Ядов розглядає як завдання інтерв'юєра і з цього приводу надає доволі докладні рекомендації. Оскільки запитання анкети є вираженням програмних вимог дослідження, завдання інтерв'юєра полягає в тому, щоб пояснити або дати зрозуміти респондентові, чого від нього хочуть, і отримати відповідь на поставлене запитання [112].

Г. Батигін визначає відмови від відповіді як тип систематичних помилок вибірки. Розглядаючи причини відмов, він чіткіше диференціює чинники змісту запитання, настанови респондента стосовно інтерв'юєра (недоброзичлива настанова) і зовнішні обставини, що перешкоджають контакту інтерв'юєра з респондентом. Підхід Г. Батигіна дає змогу розрізняти відмови від відповідей і небажання респондента співпрацювати, що може і має бути подолане

тямушим і досвідченим інтерв'юєром. Скажімо, стабільно високу частку невідповідей (до 30 %) викликають запитання, пов'язані з тематикою доходів або інтимного життя. Спираючись на досвід опитувань і переписів у США, автор наводить оцінку загальної кількості відмов (5 %) і перелік категорій населення, що частіше за інших відмовляються від відповідей: білі, високоосвічені, жителі міст [113]. Таким чином, відмова від відповіді інтерпретується як варіант нормальної реакції респондента, а «важкість» запитання пов'язується з наближенням його теми до межі між публічним і приватним простором респондента.

Когнітивний аналіз опитувального інструментарію, предметом якого є активізовані ситуацією інтерв'ю розумові процеси, розглядає невідповідь як варіант семантично неадекватної відповіді [114]. Увага переноситься з лексичної й логічної правильності запитань на семантичну відповідність їх темі, тобто на процеси інтерпретації респондентом вербального матеріалу запитання. Такий напрям аналізу пов'язаний з усвідомленням необхідності подолання схильності респондента сказати те, чого від нього очікують. Посилаючись на спостереження американських соціологів [115], Д. Рогозін звертає увагу на закладене в самих запитаннях припущення про необхідність відповіді, внаслідок чого респондент, який не відповів або завагався з відповіддю, відчуває психологічний дискомфорт, відчуття неадекватності, когнітивний дисонанс. Основна увага респондента спрямована не на запитання, а на вербальну поведінку інтерв'юєра, способи подання запитання і сприйняття можливих відповідей. Намагаючись подолати когнітивний дисонанс, зумовлений ситуацією інтерв'ю, респондент замислюється над запитанням, уточнює запитання або власну відповідь, обґрунтовує неможливість дати відповідь. У результаті отримання семантично адекватної відповіді респондента стає проблематичним і збільшується ймовірність отримання «фальшвідповіді», рівнозначної невідповіді. Отже, когнітивний аналіз опитувального інструментарію виявляє причини невідповідей або семантично неадекватних відповідей у самому методі інтерв'ю, принципах його побудови.

Ця позиція дістала обґрунтування в межах рефлексивної соціології П. Бурдьє [116]. Але нас цікавлять не так його епатажні висловлювання з приводу практики опитувань громадської думки, як наслідки цих ідей, що стосуються відмови респондентів відповідати на запитання.

Здатність «продувати думку» не є загальною, а соціально розподілена відповідно до культурної компетенції, тобто до ха-

рактистик соціокультурного простору, прийнятих у суспільстві принципів «поділу праці», відповідальності, знання, наприклад, за ознакою статі або віку. Так, за спостереженнями П. Бурдье, у сучасному суспільстві політична проблематика більшою мірою перебуває в компетенції чоловіків, на противагу «жіночим» запитанням про міжособистісні відносини, сім'ю, дітей тощо.

Культурна компетенція визначає етичний вимір уявлень та опіній, тоді як факт опитування надає їм політичного значення. Іншими словами, спостережуваний порядок речей, актуалізований в уявленнях індивіда в категоріях «належного», в опитуванні актуалізується в категоріях «можливого» чи «бажаного». Якщо тематика запитань не пов'язана із соціальним інтересом певної категорії респондентів, тобто лежить для них поза зоною релевантності (в категоріях А. Шютца [68]), опитування перетворюється на нав'язування проблематики, збирання думок, що не мають реальної сили. «Частка відповідей на запитання про систему освіти дуже пов'язана із мірою наближеності респондентів до самої системи, а можливість наявності опінії коливається залежно від можливості мати право розпоряджатися тим, з приводу чого висловлюється думка» [116, с. 173].

Публічний характер процедури опитування ґрунтується на припущенні, що поставлені запитання заслуговують на обговорення або доступні для обговорення. Хоча не завжди з цього приводу в суспільстві існує консенсус. Причому в цьому разі йдеться не про непристойне чи сміховинне, тобто не про так чи інакше табуйовані царини соціального знання, а про тематики, що лежать за межею релевантності для конкретної категорії респондентів. П. Бурдье пише: «Виявляється фантастичний розкид: там, де студент, належний до одного з лівацьких рухів, розрізняє 15 політичних напрямів, лівіших за Об'єднану соціалістичну партію, для кадру середньої ланки немає нічого» [116, с. 164].

Виявом цих незбігів і є відмови респондентів відповідати на запитання анкети. Тому ігнорування невідповідей означає симуляцію консенсусу. Інакше кажучи, невідповіді слід розглядати як змістовну інформацію. Спостереження, зроблені П. Бурдье, уможливають формулювання підстави для їх інтерпретації. Так, частка тих, хто не відповів, вища серед жінок, ніж серед чоловіків, і політичний характер запитань, як правило, дається взнаки у її збільшенні. Рівень освіти впливає на частку осіб, які не відповіли на запитання, що стосуються знання і пізнання. Частка невідповідей на запитання етичного характеру нечутлива до різниці в освіті. Зрештою, чим більшою мірою запитання стосується проблеми, що

породжує конфлікт, «вузла протиріч», тим частіше трапляються відмови відповідати.

Ці ідеї набувають чіткішого звучання, якщо проінтерпретувати соціологічне опитування специфічну соціоперцептивну ситуацію. У цьому аспекті соціологічне опитування суттєво відрізняється від процесу сприйняття в реальних умовах соціальної взаємодії. У реальній ситуації оброблення інформації зовнішнього середовища актуалізує ті чи ті застосовні до ситуації категорії сприйняття, які здатні найадекватніше охопити її конкретику й передбачають у подальшому певні реакції, дії індивіда. У межах опитування індивід змушений оперувати запропонованою у запитанні категорією, і його свобода обмежена можливістю погодитися або не погодитися із застосовністю цієї категорії і/або конфігурації категорій до аналізу запропонованої в запитанні ситуації.

Умовою отримання відповіді на запитання анкети в такому разі є те, наскільки категорія сприйняття, що конституює запитання анкети, є для нашого респондента знайомою, вживаною, «своєю». У категоріях концепції повсякденного сприйняття А. Шютца ця ідея звучить так: ми можемо очікувати на адекватну відповідь респондента у випадку, якщо категорія сприйняття, що конструє запитання, перебуває в межах релевантного знання культурного зразка групового життя. Іншими словами, важливо, по-перше, чи включена ця категорія в актуальні для нього схеми сприйняття соціальної реальності й, по-друге, яке місце (наприклад, ближче до центру або до периферії) вона посідає.

З іншого боку, значущим для отримання відповіді респондента є його готовність публічно обговорювати запропоновані у запитанні категорії. У ситуації опитування респондент опиняється в публічній позиції (в категоріях І. Гофмана, у позиції, що підлягає порядку публічної взаємодії [117]), позиції експерта, а невідповідь стає ще й фактом неприйняття такої позиції. Готовність говорити про будь-що публічно визначається зв'язком категорії, що нас цікавить, із позицією соціокультурного простору, яку посідають респонденти, котрі відмовилися від відповіді, у таких її аспектах, як соціальний інтерес і культурна компетенція. Невідповідь може бути спричинена, з одного боку, незбігом поля культурної компетенції зі значенням категорії, з іншого боку, ціннісним забарвленням категорії в контексті соціального інтересу цієї групи респондентів. Перефразуючи П. Бурдье, зауважимо, що невідповідь сигналізує про виключення (з причин етичних і/або політичних) категорії з переліку санкціонованої до публічного обговорення тематики.

Таким чином, відмова від відповіді є проявом недостатньої культурної компетенції, неможливості спілкуватися за допомогою пропонуваних категорій соціального сприйняття, відчуттям відторгненості від обговорюваних тем, подій, предметів, цінностей. Ці переживання є очікуваними для людини, що перебуває всередині чужої культури, яка може бути номінована Іншим. Але у досліджуваному випадку цей синдром викликаний стрімкими змінами суспільства, його публічно визнаними цінностями та значеннями, що втілюються в дії. Відчуваючи неадаптованість, неадекватність ситуації, певні категорії людей переживають їх як відторгнення, відчуження з боку суспільства, тобто іншування – та відповідають на це відмовою від комунікації. Тому це явище ми пропонуємо називати самоіншуванням. Окремим випадком та специфічним індикатором самоіншування є відмова від відповіді на питання соціологічного опитування.

Аналіз статистичних даних про тих, хто відмовився від відповіді, дає змістовну інформацію про значення цього запитання, а також про розглядувану групу респондентів, які переживають самоіншування. А викладений вище підхід дає змогу сформулювати низку гіпотез, які пояснюють факт невідповіді з урахуванням як соціокультурної ситуації дослідження, характеру самого запитання, так і характеристик респондентів, котрі не відповідали. У центрі нашої уваги – одна з категорій сприйняття соціальної нерівності – «багатство», що пов'язує різноманітні аспекти трансформаційного соціокультурного простору: культурні символи, практики їх повсякденного і наукового вжитку. Зафіксовані за допомогою процедури опитування й аналізу даних розподіли відповідей і невідповідей респондентів, своєю чергою, дають змогу визначити актуальний на момент проведення дослідження соціокультурний смисл даної категорії.

Але перш ніж звернутися до перевірки гіпотез, сформульованих на підставі розуміння невідповідей як змістовної інформації, звернімося до аналізу самого запитання, його формулювання і змісту. Настановою такого аналізу є відома ідея Е. Гідденса про подвійну герменевтику соціологічної науки, пов'язану із тим, що соціологія є одночасно і спостерігачем дійсності, і її частиною.

Формулювання запитання яскраво демонструє включеність самих авторів у процеси змін структур соціального сприйняття не лише як дослідників, а й як повсякденних діячів за умов соціальної дестабілізації. «Заради досягнення багатства можна чимось і пожертвувати» – у цих словах лунає рефлексія актуальної мно-

жинності ціннісних орієнтацій і критеріїв дії стосовно багатства. Понад те, фіксація полярності ідеологічних рамок посилюється визнанням недостатності або неможливості обґрунтованого й певного вибору між ними.

Запитання, фактично, містить протилежні диспозиції щодо багатства. Багатство приймається як цінність, що виражається в самому факті тематизації запитання, винесенні категорії «багатство» на початок речення, використанні твердження «можна». З іншого боку, багатство заперечується як цінність, що виражається в отождненні його із жертвою. Драма змін прочитується в рядках анкети: багатство вочевидь існує і має владу, змушує зважати на нього. Воно волає про себе з іншомовних вивісок магазинів, яскравих етикеток, привабливих і дорогих товарів – вбрання, меблів, автомобілів. Проте відомі шляхи його досягнення передбачають відмову від інших цінностей – аж до моральних принципів.

Іншими словами, у запитанні об'єднані два значення слова «багатства». Перше – інструментальне – виражене присутністю у формулюванні запитання слова «досягнення». У цьому сенсі «багатство» розуміється як результат цілеспрямованої діяльності, і таке сприйняття багатства можливе для людини, позиція якої (реальна чи бажана) передбачає або допускає таку можливість. Друге значення – «оцінне» – виражене словами «заради» і «жертвувати». Така інтерпретація багатства властива позиції неідентифікації себе з цим явищем, сторонній, споглядальній позиції, що рефлексує й порівнює можливості.

Якщо інструментальна інтерпретація асоціюється із «позитивною» оцінкою явища багатства, то оцінна – із «негативною»³, яка у формулюванні запитання виявляється пов'язаною зі словом «пожертвувати». Багатство тут означає відмову від інших значущих цінностей, їхню заміну, фактично свідчить про неможливість одночасного досягнення їх, про їхній конфлікт. Інакше б у запитанні використовували не категорію «жертва», а, наприклад, категорію «засіб». Не потрібно, мабуть, пояснювати, що асоціація (фактично – отожднення) багатства із жертвою характерна для ідеології, яка заперечує цінність матеріального багатства, наголошує його аморальність. Якщо респонденти, котрі дали бодай якусь змістовну відповідь на ці запитання, тим самим здійснили вибір між про-

³ Використовуючи тут лапки, ми наголошуємо, що опозиція позитивний-негативний не відображає всієї складності ідеологічних орієнтацій, представлених у питанні, а лише позначає протиставлення їх.

тиставленими в ньому цінностями, то респонденти, які ухилилися від відповіді, продемонстрували незгоду із самою цією дилемою. На цьому етапі дослідження ми можемо припустити, що «невідповідачі» пов'язують хибність цієї дилеми із позитивним значенням багатства (на зразок веберівських підприємців-протестантів), але ця гіпотеза не підтвердилася.

Емпіричним підтвердженням висловлюваних положень стосовно значення категорії «багатство» можуть бути результати дослідження, опубліковані Т. Заславською ще 1997 року [118]. Вона зазначає, що більшість росіян (певною мірою ці властивості можна приписати й українському суспільству) «пов'язують багатство не з працею, енергією і талантом, а передусім – із нечесністю». Серед чинників багатства у громадській думці присутні (у порядку зниження значущості) зв'язки з потрібними людьми (77 %), економічна система, що дає змогу багатим наживатися за рахунок бідних (70 %), а тільки потім – таланти і здібності (41 %), можливість здобути добру освіту і роботу (40 %), талан (28 %) і наполеглива праця (21 %).

Крім того, відмовляючись від відповіді, респонденти, які нас цікавлять, продемонстрували відмову від багатства як категорії соціального сприйняття і мислення. Тим самим вони показали, що категорія «багатство» – зайва й далека для них, зовнішня стосовно актуальних схем соціального сприйняття, не включена в ці схеми. Контекст запитання не передбачав можливості інтерпретації категорії «багатство» у значенні нематеріальних цінностей. А оскільки «схеми сприйняття, актуальні для індивіда чи групи, дають нам уявлення про їхню реальність, як у категоріях релевантності, можливості, так і в категоріях належності» [14, с. 59], витіснення категорії «багатство» означає в буквальному сенсі відмову від багатства. Ця «відмова від багатства» можлива в такому просторі соціального сприйняття і дії, де багатство в якомусь з утілень цієї категорії не є присутнім, асоційовані з багатством предмети виключені, а «багаті» люди завжди розташовуються по той бік межі «ми–вони». Позитивне ж розуміння багатства, ознакою якого для «невідповідачів» є публічне його обговорення в ситуації соціологічного опитування, провокує в них реакцію відокремлення, яку ми називаємо самоіншуванням.

Переходячи до аналізу емпіричного матеріалу, маємо припустити таке. Категорія «багатство» лежить за межами релевантності для групи, утвореної тими, хто не відповів, тоді серед них мають переважати «бідні». Запитання прочитується респондентами як політичне, як таке, що не збігається з їхньою культурною компе-

тенцією, тоді серед них мають переважати жінки та люди старшого віку. Категорія «багатство» безпосередньо торкається інтересів, інтерпретується негативно, тоді для тих, хто не відповів, мають бути характерними співвідносні з такою диспозицією політико-ідеологічні орієнтації.

Під час аналізу емпіричного матеріалу була застосована процедура фільтрації масиву і подальшого порівняння характеристик респондентів, які відмовилися від відповіді (далі для зручності викладу: «невідповідачі»), та решти респондентів. Нижче наведено показники, з якими відмінності статистично значущі на рівні 0,01–0,05.

Виявляючи характеристики соціальної позиції «відмови від багатства», зазначимо наступні. Стать: частка жінок серед «невідповідачів» становить 60 %, тоді як для решти частини масиву співвідношення чоловіків і жінок 48 % до 52 %.

Вік: переважна частина «невідповідачів» (66 %) – люди віком від 21 до 50 років. Разом із тим частка тих, хто відмовився, щодо всіх респондентів зростає зі збільшенням віку і досягає максимального значення (29 %) для вікової групи понад 60 років. Іншими словами, серед «невідповідачів» частка людей віком понад 50 років більш ніж у півтора рази більша, ніж серед інших.

Освіта: рівень освіти «невідповідачів» дещо нижчий, ніж у решти. Тут значно вищою є частка респондентів із початковою і неповною середньою освітою (16 % проти 9 %). Водночас частки людей із загальною середньою і середньою професійною освітою однакові в обох групах.

Обираючи мову інтерв'ю, «невідповідачі» частіше висловлювалися за українську (44 %). Частки респондентів, які воліють розмовляти російською, і тих, хто ладен спілкуватися як російською, так і українською, практично однакові – 28 % проти 29 %.

«Невідповідачі» з більшою впевненістю відповідають на запитання про віру. Віруючими себе вважають 66 % із них (серед решти – 57 %), а частка тих, хто завагався відповісти, більш як у півтора рази нижча, ніж серед інших респондентів.

Характеризуючи розподіл респондентів за типами населених пунктів, бачимо, що найпомітніші відмінності стосуються сільських мешканців. Серед «невідповідачів» частка сільських мешканців найбільша й становить 33 % осіб цієї поселенської категорії. Також серед тих, хто відмовився, частка мешканців столиці майже вдвічі вища, ніж серед інших (7 % проти 3 %).

Характер соціально-класової самоідентифікації «невідповідачів» має лише одну істотну відмінність: тут рівень самоідентифі-

кації із селянами удвічі вищий, ніж у решти респондентів, і становить 18 %. Серед тих, хто відмовився відповідати, ми також не знаходимо бізнесменів, підприємців, державних чиновників або фермерів. Висококваліфікованих фахівців, як і некваліфікованих робітників, серед таких респондентів лише по 2 %, з інтелігенцією і службовцями ідентифікують себе 5 % і 3 %, а з кваліфікованими робітниками – 4 %. З іншого боку, частка невизначених у групі, що нас цікавить, нижча й становить 66 % (72 % серед інших респондентів, статистична значущість відмінностей – 0,01).

За оцінкою свого матеріального становища досліджувані групи респондентів різняться несуттєво. Близько 80 % респондентів відчують істотні труднощі у задоволенні своїх матеріальних потреб, і лише шоста частина має можливість в основному себе забезпечити (14 % серед «невідповідачів» і 16 % з-поміж інших). Водночас відмінності у відповідях говорять про те, що ті, хто відмовився, схильні оцінювати своє матеріальне становище нижче за решту.

В оцінюванні того, як складається життя їхньої сім'ї, «невідповідачі» назагал песимістичні. Так, 35 % із них відповідають, що жити їм украй важко. Для решти цей показник становить 28 %. Так само песимістично оцінюють респонденти, які відмовилися відповідати, й перспективу життя своєї сім'ї: не очікують поліпшень у найближчому майбутньому 38 % із них (29 % – серед інших). Поліпшень у найближчі рік-два очікують у півтора рази менше людей серед «невідповідачів» (10 %), ніж серед інших (17 %).

Цей песимізм у групі «невідповідачів» необхідно співвіднести з їхніми уявленнями про те, від чого залежить їхнє життя. Так, 70 % тих, хто відмовився від відповіді, визнають пріоритет зовнішніх обставин. Частка тих, хто визнає значущість лише зовнішніх обставин, серед них вища й становить 34 % порівняно із 28 % серед решти респондентів. Разом із тим частка тих, хто визнає пріоритет власних сил над тиском зовнішніх обставин, серед тих, хто відмовився відповідати, у півтора рази нижча, ніж серед інших (порівняймо: 11 % і 16 %).

Характеризуючи свій емоційний стан, свої почуття з приводу сьогодення, «невідповідачі» загалом виявляють спільні для масиву респондентів настрої. Найчастіше вони вказують на переживання тривоги й занепокоєння (58 % опитаних), рідше – інтересу й надії (41 % опитаних). Найрідше – на задоволення (5 % опитаних) і натхнення (3 % опитаних). Проте частка тих, хто відчуває страх, серед «невідповідачів» більш як удвічі вища, ніж серед решти (9 % проти 4 %), і частка тих, у кого є інтерес і надія, дещо нижча (18 % проти

23 %). (В обох останніх випадках відмінності статистично значущі на рівні 0,01, в інших варіантах – 0,05).

Оцінюючи наявну в суспільстві напруженість у відносинах між багатими і бідними, вищим і нижчим класом, «невідповідачі» категоричніші: частка респондентів, які завагалися з відповіддю, серед них нижча, ніж серед інших (1 % і 3 % відповідно). Крім того, ті, хто відмовився, схильні до вищих оцінок таких явищ, демонструючи тим самим більшу дистанцію між представниками названих груп (особливо між «багатими» і «бідними»).

Водночас, стикаючись із поняттями політико-ідеологічного змісту, що виходять за межі повсякденної лексики (наприклад, «демократія», «ринкові реформи», «економічна система» тощо), «невідповідачі» частіше вагаються з відповіддю, ніж решта. Так, в оцінюванні твердження: «Демократія краща для багатих, ніж для бідних» частка тих, хто завагався з відповіддю, серед респондентів, які відмовилися відповідати щодо жертв заради багатства, вища, ніж серед інших, на 5 %. Подібним чином відповідають ті, хто відмовився, і на запитання стосовно передбачуваного майбутнього, можливих змін ситуації (наприклад, хто виграє від ринкових реформ).

Аналогічна тенденція спостерігається й у відповідях «невідповідачів» на запитання про свободу. Частка тих, хто завагався з відповіддю на запитання, чи почуватися вони вільними в сім'ї, колективі й у державі, вища серед них на 3–5 % і становить 7 %, 18 % і 28 % відповідно. Водночас ті, хто відмовився, меншою мірою відчувають брак свободи: вільними в сім'ї й у державі почуватися на 2 % і 3 % більше серед «невідповідачів», ніж серед інших респондентів. Переклавши абстрактне поняття свободи мовою повсякденних смислів у відповіді на запитання: «Що для вас означає свобода?», респонденти-«невідповідачі» повторюють спільну для масиву тенденцію, але менш упевнені у своїх висновках: частота вибору цих варіантів у середньому нижча на 1–9 %. Слід відзначити нижчий, ніж за вибіркою загалом, рівень значущості таких «вимірів» свободи, як незалежне ні від кого життя, самостійний вибір змісту діяльності, розпорядження власністю і свобода пересування, наприклад, за кордон.

Показовим також є рівень інтересу «невідповідачів» до політики. Частка тих, хто регулярно цікавиться політичними подіями, серед них на 5 % менша, ніж серед інших.

Таким чином, тенденція відмови від відповіді про багатство в аналізованому масиві 2000 року була виражена переважно у жінок, людей старшого віку, з низьким рівнем освіти, у сільських

мешканців, які й ідентифікують себе із селянами, із нижчим рівнем самооцінки матеріального становища. Ці характеристики соціальної позиції тих, хто відмовився відповідати на «важке» запитання, поєднуються з такими диспозиціями, як переживання страху, пригніченість і песимізм в оцінюванні сьогодення. Ці характеристики доповнюють та підтверджують інтерпретацію відмови від відповіді як показник самоіншування. Досліджувані групи визнають пріоритет зовнішніх сил і обставин перед власною здатністю вплинути на своє життя. Також вони схильні шукати підтримку (передусім моральну) в авторитеті колективу. Ці респонденти демонструють нижчий рівень компетентності в політико-ідеологічній тематиці, занижену цінність особистої свободи, значну соціальну дистанційованість від «багатих» і «вищих класів» і негативні очікування стосовно них.

Повертаючись до сформульованих вище гіпотез, можна сказати, що соціокультурний простір «невідповідачів», світ їхніх уявлень (наскільки нам вдалося його відтворити) має передумови для витіснення категорії «багатство» з актуальних схем сприйняття та дії. А це, своєю чергою, характеризує особливий спосіб сприйняття соціальної нерівності: насамперед категорія «багатство» тут не є релевантною щодо дискурсу соціальної нерівності: вона має значення поділу між Я та Інший та задіяна процесом самоіншування. Далі, як можна припустити, фіксація максимальної віддаленості позиції «багатства» від своєї власної, виключення багатства як цінності й, отже, виключення доступних і гідних стратегій його досягнення, про що йшлося вище, не формує підстав дискурсу соціальної нерівності як такого. Мається на увазі відсутність передумов формування ідеалу рівності як ідеологічної передумови сприйняття реальності в категоріях соціальної нерівності. У цьому разі дискурс нерівності або виявляється виключеним, або переноситься зі сфери дійсності у символічні сфери релігійного чи ідеологічного, або, іншими словами – в духовні простори іншого, досконалого світу божественної справедливості або соціальної утопії.

Назагал ті, хто переживає самоіншування, демонструють дефіцит культурної компетенції. Вони дуже близькі за соціально-демографічними й диспозиційними характеристиками до тих, хто відмовився відповідати на «політичні» запитання, що їх описав П. Бурдье. Разом із тим допущення про зв'язок факту невідповіді («відмови від багатства») з інтересами респондентів, про наявність активної політико-ідеологічної позиції, усвідомленої й ідейно обґрунтованої відмови від багатства як цінності не дістають явного підтвердження. Хоча підстав цілком виключити цю гіпотезу та-

кож недостатньо: слід зауважити, що в цій групі опинилася половина всіх респондентів вибірки, які мають учений ступінь. На думку шостої частини «невідповідачів», їхнє життя складається непогано; 5 % із них живуть заможнo; така сама частка ідентифікує себе з інтелігенцією; 34 % тих, хто «відмовився від багатства», цінують свободу висловлення власної думки; 30 % регулярно цікавляться політикою; зрештою, 4 % визнають свободу від моральних заборон.

Що ж до ототожнення (лише почасти метафоричного) відмови від відповіді й відмови від багатства, зауважимо, що в розглядваній соціокультурній ситуації відмова від відповіді на запитання «Заради досягнення багатства можна пожертвувати...» обґрунтована двічі. Для сприйняття запитання як політичного (в категоріях П. Бурдьє) респондентам бракує культурної компетенції. Прочитуючи його як етичне, вони демонструють небажання і неможливість публічного обговорення в ситуації інтерв'ю базових принципів своїх життєвих настанов.

Іншування в українському суспільстві: контексти пам'яті про минуле

Спостереження середини 2000-х років змушують звернути увагу на відмінності у ставленні до минулого в українському суспільстві. Оцінка діяльності історичних фігур, ставлення до подій в історичному минулому й інтерпретація їх дедалі частіше артикуються в контексті політико-ідеологічних протистоянь. Відбувалася певна проблематизація та політизація ставлення до минулого.

Звертаючись до соціально-перцептивної складової цих явищ, маємо акцентувати увагу на «винайденні» та використанні певних категорій сприйняття, які здатні схопити актуалізовані розрізнення, застосовуватися для соціального сприйняття певних відмінностей як таких, що створюють Іншого, виводять індивіда чи групу, що є сприйнятою як носій цих ознак, за рамки культурного зразку та створюють бар'єри взаємодії.

Одним із наслідків соціально-економічної стабілізації кінця 1990-х років і піднесення самосвідомості після Помаранчевої революції стала увага до знаків минулого в повсякденному житті. Симптомами політизації ставлення до минулого стали, зокрема, виступи й політичні спекуляції навколо меморіалів і пам'ятників. Виступами «проти» чи «на підтримку» супроводжувалося устанавлення пам'ятників Кате-

рині ІІ в Одесі, С. Бандері – у Львові, князю Потьомкіну – в Миколаєві. Таємниче зникнення Пам'ятного знака війнам УПА в Харкові нагадало «війну із пам'ятниками» часів Перебудови. Та й самі факти установлення пам'ятників, що вочевидь не може відбутися без відповідного рішення органів влади, сприймаються передусім як політико-ідеологічна, а не гуманітарна акція.

Актуалізація ставлення до минулого була відмінною рисою передвиборчої кампанії 2007 року. Партії та блоки закликали «пам'ятати своє минуле», по-різному акцентуючи закладені у цьому слогані смисли. Так, актуальне минуле артикулювалося як підґрунтя ідентичності. Пам'ятати – означає періодично згадувати, підтверджувати статус гідної пам'яті людини чи події; такий сенс актуалізували заклики до участі в ритуалізованих діях, церемоніях комеморації (мітингах, ходах, інших формах шанування героїв і жертв). Зрештою, пам'ятати своє минуле – означає правильний вибір серед істинних і хибних героїв минулого.

Своєрідною вершиною звернень до минулого в контексті політичних протистоянь виявилися виступи Президента В. Ющенка в День пам'яті жертв голодомору 23 жовтня 2007 року в Харкові. Розвиваючи владні ініціативи в плані увічнення пам'яті жертв трагедії, Президент наголосив на необхідності створення меморіалів пам'яті жертв голодомору в Києві та Харкові. Зазначалася також потреба у зміні самого характеру знання й уявлень про голодомор, просування від міфів і замовчувань до достовірних наукових знань, документальних свідчень і правди кожної сім'ї, що втратила близьких⁴. Відтак визнання жертв голодомору має стати найважливішим актом самосвідомості української нації, трагедію якої слід розцінювати нарівні з усесвітньо визнаним Голокостом.

Переходячи від цілей до засобів їх досягнення, Президент не шкодував дієслів на кшталт «маємо» й «повинні». Він оголосив активне і системне проведення в життя цих ідей обов'язком влади незалежно від того, які настрої й думки з цього приводу наявні в суспільстві⁵. Цю вимогу, за словами В. Ющенка, буде закріплено в законі про кримінальну відповідальність за заперечення голодо-

⁴ «Давайте ми побачимо не міф, не легенду вчорашнього дня, а правду, що затркнула кожну сім'ю», – сказав Президент (Прес-служба Президента України Віктора Ющенка, 23 жовтня 2007, 17:50).

⁵ «Святою справою має бути гідне увічнення голоду. Це обов'язок влади, незалежно від того, розуміє це громада чи ні», – сказав Президент в інтерв'ю харківським тележурналістам (див. <http://news.mediaport.info/city/2007/46145.shtml>).

мору як геноциду українського народу, що буде внесений на розгляд парламенту.

Таким чином, авторитет голови держави поєднав тут ставлення до минулого й актуальну позицію індивіда у владній структурі (зазначені заяви були зроблені на засіданні Координаційної ради за участю всіх голів обласних державних адміністрацій) і в соціальному просторі загалом. Іншими словами, ставлення до минулого – це вже не особиста справа кожного, а вивчення української історії не завершується оцінкою за шкільний чи інститутський курс, тепер воно безпосередньо пов'язане з сьогоденням і майбутнім і максимально політизоване.

Отже, в рамках політичного дискурсу спостерігалася актуалізація змістів та символів, відображаючих минуле, пам'ять, історію, а саме – події минулого чи історичні події, дійові особи цих подій – герої та «антигерої», пам'ятники та практики вшановування. Частота появи цих символів як теми подій та повідомлень зростала, впливаючи на поточний «порядок денний» політичних комунікацій та актуальні засоби визначення ідентичності певних політичних гравців та їх опонентів, тобто поточні визначення кордонів «свій-чужий». Активізуючи емоційний та поведінковий рівні включення, підключаючи ресурси нормативного та правового регулювання взаємодії, конструювалося самовизначення (ідентичність) за допомогою протиставлення, тобто створювався образ Іншого, визначений стосовно минулого. Ключовими символами, які були використані задля забезпечення цього протиставлення, були символи «український» та «радянський». Головними подіями минулого, що відіграють роль змістовних центрів опозиційних уявлень стали голодомор, з одного боку, та перемога у Великій вітчизняній війні, з іншого. Що стосується назв уявних спільнот, які протистоять одна одній в інтерпретації минулого, то в цьому аспекті (як і в деяких інших) символічна сторона протистояння залишилася незавершеною. Маємо лише констатувати набуття нових значень нейтральними категоріями: наприклад, українець («свідомий українець») трактується як така людина, яка поділяє значущість символів голодомору. Також риторика повернула вже здавалося б забуті категорії визначення Іншого як ворога, наприклад, «бандерівці».

Суспільна актуальність цієї теми не вичерпується її затребуваністю в межах політичної риторики. Позаполітичні форми проблематизації історії і минулого в українському суспільстві також присутні, хоча рідше впадають в очі журналістів і не потрапляють на телеекрани. Вони частіше пов'язані з локальними історіями:

промислового підприємства, регіону чи області, окремої інституції і відзначені святкуваннями, публікаціями й дискусіями «місцевого значення», але не тільки. Приписування значимим подіям атрибутів «історичного» дискурсу («перший український», «найстарший в Україні», «історія українського...» тощо) передбачає легітимацію не лише в рамках «локальної історії», а й у рамках історії України, хронологічні, територіальні, події тощо, рамки якої поки не в усьому вочевидненні для повсякденного мислення.

Нещодавно автоспортивна громадськість в Україні обговорювала питання стосовно того, чи можна вважати автомобільні перегони Одеса – Миколаїв – Одеса 100-літньої давнини (8 вересня 1907 року) днем народження автоспорту в Україні [95]. Ці змагання були першими такого типу в Російській імперії, що є загальновизнаним фактом. Відносини наступності між сучасними змаганнями та пробігом 100-літньої давнини також були встановлені авторами цитованої статті без зайвих ускладнень.

Значно більшу кількість питань в учасників Інтернет-форуму викликало прив'язування обговорюваної події до української історії. Країна проведення змагань – Російська імперія; учасники пробігу – французи та мешканці Одеси; автомобілі – італійські й німецькі; організатори – міський голова Одеси та фірми-виробники автомобілів; мова джерела інформації (газета «Одесские новости») – російська. Не виявивши тут звичних (номінальних, етнічних чи дискурсивних) «атрибутів українського», учасники обговорення спинилися на питанні щодо достатності й обґрунтованості територіального критерію символічної точки відліку історії автоспорту в Україні.

Таким чином, актуальність аналізу ставлення до минулого не обмежується політизацією, застосуванням образів минулого як символічних маркерів у політичних протистояннях. Вона пов'язана із ширшим контекстом соціокультурних процесів в українському суспільстві, яке і далі конструює свої символічні засади, зокрема й в історичному контексті. Не важко помітити також, що політичний дискурс акцентує процеси іншування, натомість позаполітичні дискусії – перш за все процеси ідентифікації, в наведеному прикладі – у пошуках назви, в обґрунтуванні визначення певних подій за допомогою атрибутів українського, символів української культури.

Окресливши лінію інтерпретації зазначених процесів українського суспільства в перспективі концепту іншування, тобто як активізації пригнічуваних модусів сприйняття Іншого за ознакою ставлення до минулого, необхідним стає зрозуміти соціально-он-

тологічні та когнітивні підстави цього процесу, а також розширити перспективу, перевіривши зв'язок українських подій із процесами в цьому плані в Європі та світі. Задля цього необхідним є звернення до сучасних соціально-філософських та соціологічних інтерпретацій проблематики пам'яті, історії, минулого.

Звернення до минулого, його періодична актуалізація, здатність «його знову “запитувати” і по-новому інтерпретувати “відповіді”», як зазначає Б. Дубін [119], є ознаками й умовами здорового відтворення суспільства. Це означає неприйняття монополії історичної науки на формування й поширення уявлень про минуле, бачення проблеми «минулого» як міждисциплінарної і необхідність вживання спеціальних понять, що вможливають таке бачення. Інакше кажучи, ця проблематика потребує поняттєвого ряду, який дає змогу пов'язати соціокультурні явища, індивіда і групу в їх актуальному, «сучасному» стані – з одного боку, й історію, минуле – з іншого. Із цим пов'язане звернення до поняття пам'яті, котре, як показав М. Хальбвакс, не обмежується індивідуальною свідомістю і виходить за дисциплінарні рамки психологічної науки [120].

Відштовхуючись від «спогадів», М. Хальбвакс обґрунтовує їхні групові форми існування і розподілу, тобто колективну пам'ять. Вона існує завдяки відносній відкритості індивідуальної (автобіографічної) пам'яті для зовнішніх вражень, спогадів близьких, членів групи, а також завдяки безперервності життя групи, об'єднаної навколо спільного інтересу. Образи значущих подій минулого, сформовані переживаннями очевидців і трансльовані через живий і безпосередній контакт [120], конституюють групу і забезпечують безперервність її існування. Виснаження цих образів, утрата значимості подій сигналізують про розрив традиції та руйнування групи. При цьому зміна набору значимих подій і образів минулого, забуття і перетворення пам'яті являють собою зміну групи.

Різноманітні групи суспільства культивують різні пам'яті, котрі у своїй сукупності становлять пам'ять суспільства, або соціальну пам'ять. І хоча М. Хальбвакс застосовує це поняття без лапок, це скоріше метафора, що віддзеркалює складне зчленування кінцевих життів окремих груп і безперервності життя суспільства, функцію підтримки безперервності життя соціального цілого шляхом мнемонічних практик.

Історична пам'ять, ототожнювана з історією, завершує ряд пропонувань М. Хальбваксом понять і, з його точки зору, є не зовсім вдалим конструктом. Об'єктивована у спеціальних текстах, історія відповідає потребі суспільства відображати зміни, що з ним від-

буваються. У цьому принципова відмінність змісту історичної та колективної пам'яті, де остання зорієнтована на подібності й підтримку самототожності групи⁶.

Проте спокушаючи глибиною інтуїції та перспективами аналізу, що відкриваються, категорії М. Хальбвакса потребують подальшої інтеграції в систему категорій опису групи, соціокультурної зумовленості свідомості, а також детальної операціоналізації. Найзначимішими тут є концепти ідентифікації (й ідентичності), інституціоналізації (й легітимації) та влади (передусім символічної влади), що визначило й подальші дискусії [122, 123].

У перспективі категорій М. Хальбвакса іншування за ознакою ставлення до минулого спирається на духовно-символічну реальність пам'яті групи, до якої належить індивід. Базові оцінки подій і персонажів минулого, відтак, скоординовані на груповому і соціальному рівні актуальної ідентифікації. Вони містять інформацію про соціальну позицію групи і сліди «попередніх символічних битв» (у категоріях П. Бурдьє) з приводу визнання «групових» героїв і подій «історичними», тобто значимими для всього суспільства.

П. Нора конкретизує проблематику пам'яті, розташовуючи її у просторі соціально-історичних змін французького суспільства другої половини ХХ ст. і – ширше – сучасного суспільства. Він розглядає умови актуалізації пам'яті, передумови «меморіальної доби», коли прихильність до минулого міцно пов'язується із відчуттям належності до спільноти, колективною й індивідуальною свідомістю, пам'яттю й ідентичністю [124]. Такий підхід дає змогу типологізувати ставлення до минулого у зв'язку із соціально-економічними, ідеологічними, соціокультурними процесами, що їх переживає певне суспільство, розпізнавати його за низкою провідних симптомів.

«Традиційне» (за словами П. Нора) ставлення до минулого характеризується історичною самосвідомістю, монополією історика, історичної науки на інтерпретацію минулого. На цій підставі формується єдиний смисл минулого, велика «історія батьківщини, яка заслуговує, щоби заради неї жертвували життям» [124]. Сакральна історія заміняє собою релігійний катехізис і стає легендою, потужним двигуном інтеграції й згуртованості національної спільноти. Пам'яті груп, точніше, меншин (П. Нора називає у цьому разі

⁶ У ряді понять, започаткованому М. Хальбваксом, крім історичної пам'яті можна назвати також культурну пам'ять і національну пам'ять; розмежування між ними не завжди чіткі (див., напр. [121]).

робітників, євреїв, монархістів, бретонців, корсиканців, жінок) посідають підпорядковану позицію в цій схемі традиційної (французької) ідентичності. Тут «обличча» минулого залежить від цілей майбутнього, що можуть бути зрозумілі як реставрація минулого, прогрес чи революція. Орієнтація на одну із цих схем дає можливість організувати події в історичний наратив, а з іншого боку – визначає її (історії) телеологічний характер.

«Пришвидшення історії», переваження в сучасному суспільстві процесів змін над сталістю робить майбутнє невизначеним, порушує лінію зв'язку минуле-сьогодення-майбутнє, позбавляє минуле опори в майбутньому і накладає на сьогодення «обов'язок пам'яті», як зазначає П. Нора. Пам'ять успішно конкурує з історією, а в деяких випадках витісняє її й стає центральною ідеєю нового ставлення до минулого: саме пам'ять має допомогти рефлексійному теперішньому відшукати свою ідентичність. Важливо зрозуміти, що зверненню до пам'яті передують усвідомлення розриву зв'язку із колишнім світом, його втрати. Ефект «акумуляції» пов'язаний із відчуттям втрати і веде до «роздмухування» функції пам'яті, гіпертрофії її установ і знарядь (музеїв, архівів, бібліотек, колекцій, комп'ютерних каталогів, банків даних, хронологій тощо) [124].

Іншою передумовою «панування пам'яті» як ставлення до минулого є «демократизація» історії, широкий рух емансипації в сучасному світі, що торкається як народів й етносів, так і груп й окремих особистостей. П. Нора розкриває цей процес через ідею про три різновиди деколонізації: всесвітньої, пов'язаної із розпадом колоніальних імперій; внутрішньої, властивої західним суспільствам і пов'язаної з емансипацією меншин (сексуальних, релігійних, регіональних тощо); нарешті, ідеологічної, пов'язаної зі зверненням звільнених народів до спотвореної або забороненої раніше традиційної пам'яті (сюди П. Нора відносить Росію, Східну Європу, Балканські країни, Латинську Америку та Африку). Пам'ять тут несподівано здобуває «престиж демократії й протесту» порівняно з історією, що перебуває в руках влади і вчених.

Спиряючись на ці узагальнення П. Нора, треба визначити актуалізацію процесів переосмислення історії України, зокрема – голодомору та участі у другій світовій війні, яке стало можливим після проголошення незалежності та в часи Помаранчевої революції, частини світових процесів демократизації історії. У свою чергу активізація на цьому фоні ідентифікації та іншування є реалізацією цих процесів всередині суспільства, вироблення нових категорій сприйняття Іншого, відповідних до цих «нових» відмінностей.

Зміна типів ставлень до минулого пов'язана також зі змінами актуальної моделі соціального часу, зокрема – з відмовою від революційної моделі часу. У Франції, як зазначає П. Нора, кінець революційної ідеї був пов'язаний з ідейним крахом марксизму, дискредитацією Радянського Союзу і занепадом комуністичної партії (хоча, мабуть, це не всі передумови). Ідея революції охоплювала волю до розриву з минулим, готовність скасувати, заборонити ба й знищити ті його сліди і залишки, які не знадобляться в майбутньому. Протилежністю розриву стала реабілітація традиції, причому такої, що назавжди втрачена а відтак дуже цінна. Отже, революційну модель часу замінює культ традиції, історична самосвідомість перетворюється на соціальну свідомість спільнот, що пам'ятають та згадують.

Таким чином, поняття історії й пам'яті асоціюються із двома стратегіями конструювання і використання минулого, що характеризуються різними станами соціокультурного цілого. Змішання, механічне поєднання цих понять, наприклад, визначення історичної пам'яті як масового знання про минуле соціальної реальності [125], є неплідним і призводить до заплутування ситуації дослідження, фактично нейтралізуючи аналітичний потенціал обох понять.

Ставлення до минулого в сучасному суспільстві можна зрозуміти як привласнення (апропріацію), перетворення минулого на спадщину (heritage) як наслідок усвідомлення розриву з ним, зазначає Д. Лоуенталь [126]. Мотиви такого звернення різноманітні: розуміння, збагачення, втеча – але центральним є потреба в ідентифікації. Актуалізація минулого торкається різних форм знання про нього, включаючи історичну науку, і способи його застосування (туризм, медіа, освіта), зорієнтовані на події й матеріальні сліди минулого, що більшою мірою усвідомлені масовими уявленнями як предметом історичної зміни.

П. Рікер звертає увагу на «історичний стан», тобто переживання незручного, незрідка нестерпного минулого, осмисленого в його зв'язку із актуальним станом суспільства [127]. Пам'ять, що функціонує на соціальному рівні і підпорядковується завданням колективної ідентичності, зазнає ідеологічної маніпуляції, «зловживання пам'яттю», «зловживання забуттям». Про небезпеку використання минулого в моральній і політичній царинах говорить і П. Нора: емансипація групи, що одушевляє і сакралізує її пам'ять, може переростати у свою протилежність, орієнтувати на замкнутість, виключення, перетворювати пам'ять на знаряддя війни [124].

Іншими словами, спільнота, яка використовує пам'ять в обґрунтуванні своєї ідентичності, також опиняється перед перспекти-

вою активного конструювання, переосмислення, ревізії минулого. Розглядувані у просторі множинності спільнот і їхніх пам'ятей, ці стратегії конструювання із необхідністю конкурують, піддаються критиці й моральному аналізу [128]. Загострення й доведення до певної межі цих дискусій стає місцем іншування як відокремлення за принципом «свій–чужий», коли типізація поєднується із моральним осудом, а також обмеженням можливості взаємодії із людьми, які сприймаються як носії цих рис. Важливо підкреслити, також, що множинність пам'ятей означає й множинність змістовних та соціальних «центрів» іншування, на відміну від репрезентованої політичним дискурсом позиції його абсолютної монополії в цій царині.

У рамках соціології знання минуле визначають як особливий тип соціальної реальності, що виключає безпосереднє звернення до нього і дається нам шляхом об'єктивацій [125, с. 241]. Будь-який опис людських дій виявляється описом минулого, оскільки дії мають моментальний характер і вже здійснені до моменту розповіді. Здатність людей називати події такими, що сталися в минулому, приписувати їм цей статус пов'язана з переживанням відмінності або тотожності предмета обговорення й актуальної реальності, сучасності.

Конструкція минулої реальності (минулого) визначається конструкцією теперішнього і його завданнями. Зокрема завдання розвитку, зміни, а також усвідомлення змін, що відбуваються, активізують звернення до минулого як у формі спеціалізованого знання (історії), так і у формі масових знань про минуле, повсякденних і професійних (філософських, релігійних, ідеологічних, суспільно наукових). Увага в цьому разі приділяється образам минулого і специфічним джерелам про минулу реальність – на противагу тій частині минулого, яка є частиною теперішнього.

На це звертає увагу М. Аукшот, який виокремлює три типи минулого. Практичне, утилітарне минуле є частиною теперішнього («Будинки, в яких ми живемо, книжки, які ми читаємо, вислови, які ми повторюємо» [125, с. 227]). Друге минуле – зафіксоване – утворюють продукти людської діяльності, що сприймаються як створені в минулому (раритети, антикваріат). Минуле третього типу – сконструйоване – фізично не присутнє у теперішньому, представлене у свідомості й уяві через історичні тексти, різноманітні свідчення, мистецтво, медіа тощо. Іншими словами, для подій і персонажів бути частиною минулого, мати статус «минулого» (а не, приміром, старого, застарілого) означає бути соціально

сприйнятими у співвіднесенні з образом минулого, в категоріях минулого. Таким чином, набуття цього статусу подією чи персонажем залежить не від кількості років, що віддаляють їх від актуального теперішнього, а від наявності сконструйованого і легітимного образу події і персонажа та смислів, визнаних значущими в категоріях минулого.

Таке бачення поміщає в центр уваги символічну роботу соціокультурного цілого зі створення й організації минулого, підтримки й відтворення актуальної його картини або її реформування, переформулювання. Померла людина перетворюється на знак, як зазначає М. Ямпольський, читаючи міркування Ж. Батая з приводу жертвопринесення [129]. Так само й події, йдучи з теперішнього, стають знаками тексту минулого, інтегруються в його образ і здобувають безсмертя в адекватній інтерпретації. При цьому незліченні факти й особи, зайві або такі, що не вписуються за смислом в актуальні синтагми минулого, піддаються забуттю. Аналогічні процеси відбуваються і з речами, одні з яких потрапляють до музею, а інші – на смітник, що не виключає, втім, можливості їхньої подорожі у зворотному напрямку.

Іншими словами, «робота пам'яті» (за словами П. Рікера), опрацювання минулого (у категоріях Т. Адорно), як і процеси історичної самосвідомості й соціальної пам'яті, – це «робота» над символами і значеннями. Це робота культури, де інтерпретація того чи того знака визначається у співвідношенні з базовими цінностями культури, а воля колективів, окремих особистостей і влада інститутів є лише аспектами цього процесу. Шлях здобуття знаком, на який перетворилися минулі події та персонажі, інтерпретації і символічного місця в картині минулого – це боротьба інтерпретацій, боротьба за інтерпретації, перспективи якої пов'язані з інтересами і соціальною силою агентів-інтерпретаторів, або один із аспектів символічної боротьби.

Таким чином, ставлення до минулого можна визначити як сукупність значень тих чи тих символів (знаків) минулого, відтворених індивідами за допомогою спонтанних висловлень, емоційних оцінок, культурних текстів (щоденники, листи, мемуари тощо), різноманітних поведінкових реакцій (зокрема участі в комеморативних практиках і ритуалах), а також думок, що їх з'ясовують із застосуванням спеціальних дослідницьких процедур. Зворотним боком ідентифікації на основі ставлення до минулого є іншування, відокремлення в символічному, нормативному й фізичному значеннях від індивідів та спільнот із іншою пам'яттю.

Значення символів минулого принципово множинні, доступ до конкретних значень зумовлений соціокультурним досвідом індивіда, його позицією і доступом до каналів поширення цих значень. Із цієї точки зору ставлення до минулого – це сприйняття історичних подій і персонажів, де фільтрами, що опосередковують селективний процес, виступають адекватні й доступні з позиції індивіда символи минулого. Прийняті й легітимовані символи, таким чином, визначають ставлення, або вужче – оцінку, що її індивід може дати історичній події чи персонажу. Такий підхід уможливило в теоретичній конструкції «ставлення до минулого» врахування можливості «мертвих зон» або «сліпих плям» у сприйнятті будь-яких історичних подій, а також процеси «міграції» таких зон⁷. Цей підхід дозволяє нам також виокремити певні конфігурації значень, за допомогою яких може відбуватися іншування за ознакою ставлення до минулого.

Для визначення характеру ставлення до минулого важливими є не тільки значення та символи, приписувані окремим подіям і персонажам, а й технології символізації, що характеризують конкретні моделі минулого, моделі пам'яті й історичної свідомості. Так, для «історичної самосвідомості» (у розумінні П. Нора) з її монополією історика й інтересів національної держави на створення образу минулого актуальними є символи величч, подвигу, героїства, а також поділ та ієрархія символів офіційної національної історії й неофіційних групових пам'ятей. Референтом домінантних символів тут є національна держава, суспільство загалом, а провідною формою репрезентації – монументальні споруди, пам'ятники, офіційні комеморативні заходи (наприклад, державні свята).

Для доби «демократизації історії» (у категоріях П. Нора) характерним є подолання ієрархії загальнозначимих і локальних, або неофіційних символів минулого; відношення їх із вертикальних тяжіють до горизонтальних. А в контексті емансипації різноманітних спільнот і груп особливого значення набувають символи травми, трагедії, страждань, жертви. Це не означає виключення, наприклад, символів героїства з арсеналу символічної політики: поступово виявляються герої з новою референцією (локальні, групові), але цей процес потребує значно більшого часу. Розширюєть-

⁷ Про ці процеси пише Б. Дубін, аналізуючи ставлення в сучасній Росії до подій 1990 року. Зокрема відхід зі сцени радянського суспільства як активного суб'єкта колективної свідомості «стирає з пам'яті» суспільства також пов'язані з цим події (див. [130]).

ся (насамперед за рахунок локальних спільнот, зацікавлених груп) перелік агентів символічного продукування, змінюється естетична парадигма меморіальних споруд (одна з тенденцій у цьому випадку – рух від безособового пафосу до персоніфікації, безпосередності переживань).

Таким чином, маємо визначити два типи стратегій іншування за ознакою ставлення до минулого: один з них використовує символи величі, подвигу, героїства, другий – символи травми трагедії, страждань, жертви. Ці дві групи символів не тільки позначають певний тематичний напрямок інтерпретації минулого, але й виступають конституюючими концептами щодо конкретних стратегій іншування, розгортаючи дискурси та практики ієрархії, підкорення, підпорядкованості (в першому випадку) чи цінностей горизонтальних зв'язків, вивільнення, співчуття (в другому випадку).

Спаяність, зчленованість проблематик ставлення до минулого, соціокультурних змін, ідентичностей та іншування змушує особливу увагу звертати на характер груп (спільнот), що мають тенденцію активно вступати у символічну боротьбу за минуле. Важливими стають питання, які із групових належностей за умов актуалізації пам'ятей найбільш значущі для індивіда: групи первинної чи вторинної соціалізації – територіальні чи етнічні, професійні чи гендерні, стильові тощо. Пряму відповідь на ці питання вможливилює лише аналіз конкретної ситуації, проте актуалізовані в даному контексті групи чи спільноти матимуть спільні характеристики. Група має усвідомити зміни як розрив із минулим, а символи минулого – як ресурс інтеграції й ідентифікації групи та включення її у символічну боротьбу. Якщо, як стверджують С. Макеев і А. Патракова, оцінка трьох модусів часу в період травмувальних змін має «першорядне значення серед параметрів, що конституюють установки й орієнтації індивідів» [131, с. 123], то актуалізація пам'яті й символів минулого відбувається за інших умов. Так, на відміну від песимістичних настроїв на тлі незадоволеності наявними умовами життя, стратегій повернення до колишніх принципів взаємодії, також пов'язаних зі зверненням до минулого, актуалізація пам'яті є наслідком прийняття змін і освоєння актуалізованих, доступних завдяки змінам символічних засобів і стратегій (у цьому випадку – символів минулого).

Прямуючи в своєму аналізі від виявлення певних ознак іншування за критерієм ставлення до минулого у політичному дискурсі та практиках крізь розуміння минулого як специфічної духовно-символічної реальності в її взаємозв'язках із соціокультурним

контекстом, тобто життям певної спільноти, маємо далі з'ясувати, чи реалізуються ці тенденції іншування в практиці використання минулого та які з зазначених вище стратегій іншування використовуються.

Виникнення і становлення незалежної української держави, безумовно, є провідним чинником сучасних символічних трансформацій. Власне, йдеться про виникнення української держави як нового суб'єкта символічного конструювання, що неминуче означає необхідність переформулювання значимих для суспільства й окремого індивіда символів у нових категоріях. І ці процеси розгортаються також у сфері осмислення минулого, історії, пам'яті. Інтереси незалежної української держави у царині символічного актуалізують, створюють й інші суб'єкти символічного конструювання (локальні, територіальні, окремі організації, рухи, політичні партії тощо). Процеси змін у сфері домінантних символів (державні символи, державна мова, державні свята тощо) неодмінно впливають на позиції у символічному просторі окремих спільнот і груп (посилюють, нейтралізують, послаблюють, ускладнюють). Яскравий приклад цього – дискусії й виступи з приводу мовного питання, статусу російської мови тощо.

Разом із цим спостережувані тенденції емансипації груп символічних інтересів і ширший контекст політичних, економічних, соціальних трансформацій пострадянського періоду в Україні не дають достатніх підстав для застосування аналітичної моделі П. Нора, який розрізняє епохи «історичної самосвідомості» і «торжества пам'яті». Сучасна ситуація символічного конструювання минулого в Україні демонструє накладання тенденцій «домінування історії» і «домінування пам'яті». Ми спостерігаємо активні кроки держави з опертям на авторитет історичної науки (наприклад, у згадуваній вище тематиці голодомору) і відповідні їм меморіальні стратегії й стилістику репрезентацій (скажімо, встановлення монументів, введення загальнодержавних днів пам'яті). З іншого боку, практика встановлення пам'ятників демонструє меморіальні тенденції різноманітних груп інтересів поза політичним полем (наприклад, «Футбольний м'яч» у Харкові або скульптуру Джона Юза в Донецьку [132]). Формуються й інші позаполітичні групи символічних інтересів (альтернативні варіанти ідеологізованої пам'яті [133]) стосовно минулого, пов'язані з туризмом, культурною індустрією, окремими сферами діяльності. Іншими словами, дослідження має враховувати можливість активної ролі суб'єктів як загальнодержавного, так і локального рівнів, як інституціоналізованих груп,

так і тимчасових об'єднань, владних інститутів, наукових організацій, окремих індивідів тощо. Вважаючи тенденції іншування по відношенню до минулого негативними щодо громадянської інтеграції в українському суспільстві, слід зазначити, на основі вищенаведеного, що нейтралізації таких тенденцій буде сприяти розширення кола суб'єктів, активно діючих в полі цієї проблематики. Навпаки, монополізація активності в цьому напрямку призводить до створення груп протистояння (умовність чи реальність яких важко оцінити надійно), єдиною мовою яких стає мова іншування, тобто пригнічення Іншого.

Іще одним аспектом специфіки української ситуації щодо минулого є регіональні відмінності. Неоднорідності соціокультурного простору українського суспільства (мовні й культурні, історичні, природно-географічні, економічні тощо) впливають на те, як переживаються й осмислюються населенням пострадянські трансформації, які засоби символічної боротьби актуалізуються і якою мірою. Слід зважати на те, яка з моделей ставлення до минулого (ґрунтована на історії або на пам'яті) є в конкретному регіоні домінантною. Зокрема, численні відмінності у ставленні до минулого Сходу і Заходу України пов'язані з революційною моделлю часу (у категоріях П. Нора), що не втрачає актуальності на Сході і орієнтацією на символи й стилістику репрезентації, властиву офіційній історії. Тому на Сході слабко підтримуються символи жертви і травми, а на Заході відкидаються символи величі і подвигу. Зв'язок цих реакцій із «російсько-радянською» чи то «українською» парадигмами (наративами) історіографії, на чому наполягає, приміром, В. Середа [134], зумовлений не так укоріненістю відповідної парадигми в регіональній історичній свідомості, як використанням самими цими парадигмами відповідних технологій символізації. Це, внаслідок розглянутих вище причин, визначає міру значущості для населення окремих регіонів ставлення до минулого як одного з аспектів соціальних уявлень (що дістає виявлення й у готовності відповідати на запитання про історичних особистостей або у рівні поінформованості про історичні події), і лише потім – відтворення певних значень символів минулого (що виражається вже в оцінці діяльності конкретних історичних особистостей і подій).

Важливим аспектом ставлення до минулого в сучасній Україні є «російський вплив», а точніше – реакція на суттєві відмінності у домінантних стратегіях використання минулого в Росії й Україні. Завдяки близькості культур і мов, білінгвізму і домінуванню російської мови в повсякденному спілкуванні значної частини населен-

ня, відкритості українського інформаційного простору для російськомовних медіа та іншим чинникам, українські глядачі виявляються «інтерпретаційною аудиторією» і реципієнтом «російського досвіду», зокрема тих процесів зміни ставлення до минулого, передовсім – радянського, що фіксується багатьма дослідниками⁸. Тут центральним елементом змісту стає ідеалізація радянського («брежнєвського»), а конструювальним принципом – соціальне спрощення, репродукція шляхом витиснення пам'яті про зміни, цінність порядку і стабільності [136–141].

Підсумовуючи огляд теорії й аналізу практики використання минулого в українському суспільстві, можна сказати, що найпомітнішою, відпрацьованою пояснювальною схемою зараз є метафора відмінностей, іноді драматизованих до «розколу». При цьому час і простір (в образах минулого і регіональних відмінностей) немов віддзеркалюються один в одному, перетікають одне в одне, замикаються одне на одному. Це свідчить про дефіцит пояснювальних конструкцій, а також про спрощеність символічних моделей, що закладаються в підґрунтя аналізу. Реальність дає складніші сполучення, зокрема й розглянутих вище базових символів «українське» і «радянське», що підтверджується розширенням бази аналізу і порівняння, в тому числі міжрегіонального⁹.

Ця точка зору дістає підтвердження під час аналізу преференцій та оцінок сучасним українським студентством історичних постатей і діячів минулого. Наведені далі дані були отримані в рамках дослідження «Вища освіта як чинник соціоструктурних змін: порівняльне дослідження посткомуністичних суспільств», здійснюваного кафедрою соціології Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна під керівництвом Л. Сокурянської. У процесі анкетного опитування студентам пропонували оцінити історичні постаті як героїв чи антигероїв. (Опитування проведено у лютому–травні 2007 року серед студентів IV курсів 31 вищого навчального закладу у чотирьох регіонах України (Центр, Схід, Захід, Південь); вибірка (N = 3057) проста районована; похибка вибірки не перевищує 5 %) Таким чином, маємо можливість порівнюючи ступінь підтримки певних персонажів минулого, інтерпретованих позитивно чи негативно (як герої чи антигерої), оцінити ефектив-

⁸ Про те, що дивитися російське телебачення і поділяти його цінності – це не одне й те саме (на прикладі Литви) див. [135].

⁹ Із цієї точки зору цікавим є варіант соціальної свідомості на Буковині, що мирно поєднує українську ідентичність і позитивне ставлення до радянської історії.

ність стратегій іншування за ознакою ставлення до минулого на рівні її символічних інструментів.

Студентська аудиторія становить особливий інтерес у контексті досліджень ставлення до минулого з кількох причин. Молодь – найперспективніший сегмент цільової аудиторії стратегій конструювання символічного простору українського суспільства. Радянське минуле вже не є об'єктом їхнього особистого досвіду, воно представлене лише опосередковано – через спілкування в сім'ї, колі близьких і специфічні культурні продукти та практики (фільми, рекламу, підручники, книжки, пам'ятники, ритуали, комеморативні заходи тощо). Виходячи з цього, був сформований перелік історичних постатей, яких студентам пропонували оцінити: Бандера, Петлюра, Сталін, Мазепа, Ленін, Хмельницький¹⁰. А персонажі близької за хронологією радянської історії (наприклад, Хрущов, Брежнев, Щербицький) не були включені до опитувальника.

Формулювання запитань до респондентів не містили нагадувань про події, з якими асоціюються історичні постаті, а відтак і «підказок» на користь певної історіографічної парадигми, українській або радянській версії історії. Імена історичних персонажів фігурують тут як символи, знаки минулого, а результати оцінки їх респондентами дають підстави говорити не так про рівень і характер історичних знань (свідомості), інтеріоризацію певних традицій конструювання історії, як про кумулятивний ефект стратегій різноманітних інституцій і агентів, що апелюють до минулого. Розцінювати результати в такому ключі дає змогу акцент, що міститься в запитанні, на особисту думку респондента і відсутність вказівки жодної іншої інстанції оцінювання (наприклад, «для історії України» або «українського народу», «вітчизняної історії», «нашої історії» тощо). Із тією самою метою у запитаннях використовували універсальну категорію «герой», що є прийнятною як для академічного, так і для політичного та повсякденного дискурсу минулого. З іншого боку, поняття «герой» як культурна категорія (зокрема категорія масової культури: герої фільмів, телесеріалів, літератури чи комп'ютерних ігор добре відомі молодіжній аудиторії), що блукає в контекстах «позитивний-негативний» і «головний-другорядний», також сприяє можливості більш широкого тлумачення запитань дослідження. Тобто теза щодо «віртуального співіснування з минулим» для молодіжного студентського середовища видається найменш проблематичною, тому ця аудиторія становить

¹⁰ Перелік історичних постатей запозичений в роботі О. Даниленко [142].

інтерес для перевірки гіпотез несумісності нинішньої радянської версії минулого і регіональних відмінностей у ставленні до минулого (узагальнені результати опитування містяться в табл. 2.2.1).

Таблиця 2.2.1

**Оцінка історичних постатей як героїв або як антигероїв,
%, N = 3057**

Історичні постаті	Герой	Важко сказати	Антигерой	Не знають такого	Не відповіли
Богдан Хмельницький	79,2	11,6	3,1	1,4	4,7
Іван Мазепа	56,8	23,2	10,7	3,4	5,9
Симон Петлюра	31,0	37,5	16,1	9,7	5,7
Степан Бандера	30,9	34,1	19,6	10,1	5,2
Володимир Ленін	26,0	27,8	38,7	1,7	5,7
Йосип Сталін	13,4	18,9	60,8	1,6	5,3

Лідирують у статусі «героя», за результатами опитування українських студентів, Хмельницький (79,2 %) і Мазепа (56,8 %). Максимальне визнання як «антигерой» здобуває Сталін (60,8 %). Петлюра і Бандера виявилися найскладнішими для визначення постатями, вони передують за показником «важко сказати» (37,5 % і 34,1 % відповідно). Ієрархія історичних «героїв» виявляє переважні симпатії до українських персонажів порівняно з радянськими. Хмельницького називають героєм понад двох третіх опитаних, Мазепу – понад половина, Бандеру і Петлюру – близько третини, Леніна – майже чверть респондентів, а Сталіна – вдвічі менше, ніж Леніна. При цьому Хмельницький і Сталін, котрі могли співвідноситися з радянською версією минулого, удостоїлися протилежних оцінок. Мабуть, героїв обирають за етнонаціональною ознакою, що почасти підтверджується результатами кореляційного аналізу. Серед тих, хто повною мірою відчуває себе «представником своєї національності», Хмельницького вважають героєм 85,5 %, а серед тих, хто не відчуває себе таким, – 75,5 %¹¹. Перші визнають Сталіна героєм у півтора рази рідше за других (13,2 % проти 22,8 %). При цьому значущих зв'язків із ідентифікацією з громадянами України не спостерігається. Це дає підстави стверджувати, що описані

¹¹ Відмінності статистично значущими на рівні 1 %.

вище процеси іншування у символічному просторі знаходять певний відгук на груповому (етнічному) рівні ідентифікації.

Група українських історичних постатей диференціюється за рівнем підтримки їх як героїв. Для Хмельницького і Мазепи «рейтинг героя» перевищує «рейтинг антигероя» у 7 і 5 разів відповідно. При оцінюванні Бандери і Петлюри думки розділилися не настільки точно: показник «важко сказати» у цих випадках вищий, ніж за іншими варіантами відповідей, хоча готових визнати їх героями вдвічі більше за прихильників протилежної думки. Як бачимо, неоднозначність оцінок розподіляє «українських героїв» за хронологічною ознакою: чим «старший» персонаж, тим більшою для нього є ймовірність бути названим героєм; чим ближче він у часі до сьогодення, тим більше приводів для вагань.

Отже, репрезентовані переліком історичних постатей персоніфіковані символи українського минулого, за результатами опитування студентів, виявляються диференційованими. Разом із тим обґрунтування характеру і чинників цих відмінностей через звернення до актуальних ідеологічних (політичних або академічних) контекстів не є вичерпним. Слід говорити про внутрішню неоднорідність українського символічного простору, що перебуває в процесі становлення, зокрема й українського минулого як одного із його «сегментів». У такому разі можна перенести на символи минулого ідеї стосовно зв'язку символу і культури, висловлювані Ю. Лотманом [143]. Символ пов'язаний із пам'яттю культури і пронизує її хронологічні пласти, володіючи водночас тривалістю власного культурного життя і реагуючи на впливи актуального культурного контексту. Тобто оцінки історичних постатей як персоніфікованих символів минулого зіставні із різними хронологічними пластами української культури. Для масової свідомості символи минулого й оцінки їх (наприклад, «Ленін-герой», «Бандера-герой») неоднорідні в плані їхньої семантичної та «публічної» кар'єри, і підтримка їх потребує різної культурної компетенції.

Як один із індикаторів характеру культурної компетенції, за-требуваної різноманітними символами і їхніми оцінками, розглядалася стаття респондентів, які оцінюють історичні постаті [144]. Переважання чоловічого вибору в підтримці символу минулого засвідчує переважно політичний характер цього вибору (спираючись на ідеї П. Бурдьє щодо різниць культурної компетенції жінок та чоловіків [19]). Відсутність статистично значущих відмінностей між частками чоловічої та жіночої аудиторії, що обирає варіант оцінки, а також переважання частки жіночої аудиторії говорить

про здебільшого етичний характер вибору. У контексті нашого дослідження опозиція політичний–етичний може бути трансформована в опозицію інноваційний–традиційний. Уведення цієї опозиції як виміру символічного простору українського минулого дає змогу уявити його рухливим через виявлення «слідів» змін в окремих оцінках, котрі й утілюються в характері культурної компетенції, затребуваної тією чи тією оцінкою.

Таблиця 2.2.2

**Відмінності в оцінках історичних постатей,
наданих жінками та чоловіками, %**

Історичні постаті	Герой		Важко ска- зати		Антигерой		Не знаю такого		N	
	чоловіки	жінки	чоловіки	жінки	чоловіки	жінки	чоловіки	жінки	чоловіки	жінки
Хмель- ницький	83,12	83,06	11,28	12,93	3,79	2,84	1,81	1,18	1268	1617
Мазепа	62,83	58,26**	21,34	27,41*	11,67	11,01	4,16	3,32	1251	1596
Бандера	37,77	28,4*	29,61	41,34*	23,44	18,00*	9,18	12,02*	1263	1606
Петлюра	35,67	30,84*	34,96	43,88*	18,68	15,42**	10,69	9,86**	1253	1602
Ленін	27,17	27,83	25,10	33,21*	45,82	37,27*	1,91	1,69	1255	1599
Сталін	16,18	12,40*	17,84	21,68**	64,16	64,36	1,82	1,56	1261	1605

* Відмінності є статистично значущими на рівні 1 %.

** Відмінності є статистично значущими на рівні 5 %.

До поля переважання «жіночого вибору» (табл. 2.2.2) потрапляють оцінки «важко сказати» щодо таких історичних постатей, як Мазепа, Бандера, Петлюра, Ленін, Сталін, а також варіант оцінки Бандери як «невідомого» (мається на увазі частота вибору варіанта «не знаєте такого»).

У полі «інноваційного» вибору виявляються такі оцінки персонафікованих символів, як «Мазепа-герой», «Бандера-герой», «Бандера-антигерой», «Петлюра-герой», «Петлюра-антигерой», «Петлюра-невідомий», «Сталін-герой» і «Ленін-антигерой».

У полі «традиційного» вибору, де частки жінок та чоловіків, які відповіли, статистично рівні, опиняються такі оцінки, як «Ленін-герой» і «Ленін-невідомий», «Сталін-антигерой» і «Сталін-невідомий», «Мазепа-антигерой» і «Мазепа-невідомий», а також «Хмель-

ницький-герой», «Хмельницький-антигерой», «Хмельницький-невідомий».

У контексті опозиції інноваційність-традиційність цікаво порівняти оцінки постатей Леніна і Сталіна. У полі традиційного вибору виявляються протилежні оцінки цих персонажів: «Ленін-герой» і «Сталін-антигерой», причому першу підтримують майже втричі рідше за другу. Водночас оцінки «Ленін-антигерой» і «Сталін-герой» потребують певної сміливості й упевненості, тобто опиняються в полі інноваційного вибору, і при цьому підтримка першої з цих оцінок більш ніж удвічі сильніша, ніж другої. Ленін і Сталін – символи радянської історії, але з різними «кар'єрами». Розвінчування культу особистості Сталіна супроводжувалося реканонізацією Леніна, який і так не сходив з ідеологічного Олімпу радянського світу. Переоцінювання образу Леніна було ініційоване тільки Перебудовою й досі не завершилося. Звідси слабка підтримка оцінки «Леніна-героя» в оцінках українських студентів, мабуть, пов'язана зі слідами радянського, соціалістичного образу минулого. Помітну й уже традиційну підтримку оцінки «Сталіна-антигероя» можна пояснити поряд із антисталіністською ідеологією 1960-х і часів Перебудови ще й актуалізацією проблематики голодомору 1933–1937 років в Україні. Відносно слабка, але інноваційна за своїм характером підтримка геройського статусу Леніна і Сталіна, напевно, пов'язана із впливом сучасного російського дискурсу радянського минулого, причому найвищі показники ці оцінки мають у Східному регіоні.

Діячі найближчої за хронологією української історії – Бандера і Петлюра – в обох статусах опиняються в полі інноваційного (політичного) вибору. Це зумовлено двома чинниками: «заполітизованістю» цих постатей, а також дефіцитом культурних репрезентацій цих образів (від дитячих книжок і художніх фільмів до назв вулиць) у масштабі всієї країни. Можна сказати, що це два боки одного чинника, позаяк культурні репрезентації для масової цільової аудиторії – пам'ятники, топоніми, музеї тощо – для їх виникнення та існування потребують політичної (і найчастіше державної) волі. Крім того, на відміну від Леніна і Сталіна, ані Бандера, ані Петлюра як символи української історії не можуть розраховувати на підтримку радянського чи сучасного російськомовного символічного простору (в художньому й документальному кіно, на телебаченні тощо), оскільки не актуальні для нього і не мають потенціалу для позитивної оцінки. За результатами опитування студентів зважаючи і традиційна оцінка цих постатей виражена позицією «важко сказати». Тим часом кількісна перевага оцінки Петлюри і Банде-

ри у статусі героїв (майже вдвічі вища за оцінку їх як антигероїв) мала б надихати тих учених, громадських діячів і громадян, які підтримують і просувають ці символи українського минулого.

Образи діячів віддаленого минулого – Хмельницького і Мазепи – менше за попередніх зазнають впливу актуальних соціальних і політичних інтересів через меншу задіяність в обґрунтуванні політичних позицій. Проте з цих самих причин вони більшою мірою виявляються залежними від перипетій символічної боротьби в академічному полі: Хмельницький визначається як важлива постать радянської версії української історії, Мазепа – української. В оцінках українськими студентами Мазепи кількісно переважає інноваційна за характером точка зору «Мазепа-герой». Майже втричі нижчою є підтримка традиційної за характером оцінки «Мазепа-антигерой». Іншими словами, «українське бачення» значення цього персонажа переважає кількісно, але потребує волі й упевненості, натомість «радянська» його оцінка – традиційна за характером. Такий розподіл оцінок також можна пов'язати зі зміною парадигми шкільного курсу і курсу вищої школи історії України.

У ставленні до Хмельницького ці зміни виявляються в тому, що оцінки «Хмельницький-антигерой» і «важко сказати» набувають традиційного характеру, «нормалізуються». Саме так можна пояснити той факт, що варіанти оцінки цього персонажа не дають статистично значимої різниці між частками жіночого і чоловічого вибору. А от кількісно переважає серед інших традиційних за характером оцінок точка зору «Хмельницький-герой». Понад те, вона демонструє найвищий рівень підтримки серед оцінок усіх історичних персонажів, що доводить особливий характер цього символу.

Оцінка українськими студентами історичних постатей демонструє також регіональні відмінності (табл. 2.2.3). У вибірці нашого дослідження Центральний регіон об'єднує студентів ВНЗ Київської, Житомирської і Дніпропетровської областей, Південний – Одеської і Запорізької областей та Сімферополя, Західний – Львівської і Рівненської областей, Східний – Харківської і Луганської областей.

Найпомітніші відмінності в оцінках демонструють студенти Східного і Західного регіонів. В оцінюванні історичних постатей ХХ ст. (Бандери, Петлюри, Леніна, Сталіна) симпатії респондентів на боці радянських (у Східному регіоні) та українських (у Західному регіоні). Слід лише звернути увагу на те, що підтримка Бандери і Петлюри у Східному регіоні більш як удвічі перевищує підтримку Леніна і Сталіна у Західному. У Центральному регіоні порівняно з

Таблиця 2.2.3

Рівень визнання героями по регіонах, %

Історичні постаті	Масив, N = 3057	Центр, N = 961	Південь, N = 460	Схід, N = 1170	Захід, N = 456
Богдан Хмельницький	79,2	79,0	77,8	76,5	88,8*
Іван Мазепа	56,8	60,5**	53,3	49,0*	73,7*
Симон Петлюра	31,0	35,0**	26,7	20,8*	53,5*
Степан Бандера	30,9	34,2	20,0*	17,8*	68,4*
Володимир Ленін	26,0	22,8**	26,7	34,8*	9,7*
Йосип Сталін	13,4	10,7*	12,2	19,5*	4,4*

* Відмінності є статистично значущими на рівні 1 % порівняно з масивом загалом.

** Відмінності є статистично значущими на рівні 5 %.

Таблиця 2.2.4

Рівень визнання антигероями по регіонах, %

Історичні постаті	Масив, N = 3057	Центр, N = 961	Південь, N = 460	Схід, N = 1170	Захід, N = 456
Йосип Сталін	60,8	62,4	62,2	53,1	76,9
Володимир Ленін	38,7	38,8	38,3	30,3	61,4
Степан Бандера	19,6	14,3	25,0	26,8	7,5
Симон Петлюра	16,1	12,6	19,8	21,1	7,9
Іван Мазепа	10,7	9,3	10,9	14,5	4,2
Богдан Хмельницький	3,1	2,9	3,9	3,8	1,1

Таблиця 2.2.5

**Середній показник частки респондентів,
які відмовилися відповідати, %**

Масив, N = 3057	Центр, N = 961	Південь, N = 460	Схід, N = 1170	Захід, N = 456
4,7	8,3	4,6	4,2	2,2

масивом загалом симпатії до названих українських героїв також дещо вищі, ніж до радянських. Єдиною відмінністю результатів опитування в Південному регіоні порівняно з масивом загалом стала нижча оцінка Бандери.

Таким чином, регіональні розподіли симпатій до українських

і радянських історичних постатей ХХ ст. підтверджують вже перетворені на стереотипи уявлення щодо прорадянських орієнтацій Східного регіону і проукраїнських – Західного. Пояснення такого стану справ як з точки зору соціально-політичних, економічних, мовних відмінностей і культурних орієнтацій, так і в плані вкоріненості радянської чи української версій української історії добре відомі [134] [145]. Однак у ставленні до постатей Хмельницького і Мазепи, що репрезентують у дослідженні персонажі віддаленішої української історії, регіональні відмінності виражено значно слабкіше. Понад те, ці персонажі очолюють ієрархію популярності історичних героїв у всіх регіонах. Ієрархія популярності антигероїв збігається в усіх регіонах і відтворює в зворотному порядку ієрархію історичних героїв за масивом у цілому (табл. 2.2.4).

Як зазначалося вище, ставлення до минулого, а також оцінки історичних постатей зумовлені актуальністю цієї теми для масової свідомості. Соціальний розподіл інтересу до минулого пов'язаний із мірою усвідомлення розриву з ним як одним із аспектів переживання соціальних змін. Показником зацікавленості темою минулого у пропонованому дослідженні служить частка респондентів, які відмовилися від відповіді на запитання, що нас цікавили (табл. 2.2.5). Міжрегіональне порівняння тут, як бачимо, увиразнює опозицію центр – периферія: найменш зацікавленими історичною тематикою виявляються студенти Центрального регіону. Серед решти регіонів вирізняється позиція Західного, де частка тих, хто не відповів на запитання про історичні поста-ті, мінімальна, вчетверо нижча, ніж у Центрі й удвічі нижча, ніж загалом за масивом. Це також свідчить на користь припущення стосовно відмінностей у ставленні до минулого й історії українців у Західному регіоні. До наявних пояснень з цього приводу можна додати, що об'єктивації минулого тут значно більшою мірою включені у простір повсякденних взаємодій, наприклад, міського населення. Ідеться про різноманітні артефакти минулого (будівлі, споруди, пам'ятники тощо). До того ж ці об'єктивації марковані як минуле, історія й перебувають в особливому статусі вартих уваги, шанування, поваги.

Обговорюючи відмінності у ставленні до минулого, що їх демонструють студенти Західного регіону, особливо слід звернути увагу на характер ієрархії історичних героїв: вона повторює ієрархію героїв загалом за масивом. За вже зазначеного вищого рівня популярності українських історичних персонажів порівняно з радянськими Західний регіон не демонструє принципових змістових

відмінностей у пріоритетах. Відмінності стосуються лише інтенсивності висловлення точки зору з приводу історичних персонажів, що також пов'язано з характером ставлення до минулого.

На користь такого пояснення свідчить і той факт, що постать Хмельницького в статусі героя здобуває у студентів Західного регіону ще вищу оцінку, ніж загалом за масивом (88,8 % проти 79,2 %). Хмельницький як персоніфікований символ, попри наявність протилежних оцінок, заявляє про себе як провідна фігура в символічному просторі українського минулого: незалежно від академічної інтерпретації й політичної оцінки його діяльності, Хмельницький є найвідомішим, найбільш знайомим символом українського, зокрема й завдяки його присутності в радянському символічному просторі, що домінував (принаймні офіційно) на території України в недалекому минулому. Саме вона залишила численні культурні репрезентації цього символу у вигляді назв бульварів і вулиць, сили-силенної пам'ятників, серед яких відома кінна статуя в Києві, силует якої часто використовують для позначення українського, в меморіальних дошках тощо. Вже за часів незалежності саме Хмельницький став одним із символів, зображуваних на грошових знаках України. Важлива також поширеність різноманітних візуальних зображень Хмельницького, завдяки чому аудиторія «знає його в обличчя» і може поєднувати цей символ з уявленнями про етнонаціональну специфічність українського. Доволі важливим чинником аналізованої оцінки образу Хмельницького є й те, що він герой успішний і мужній (ці риси в рамках патріархальної культури складають ідеальний чоловічий образ). Іншими словами, оцінка студентами фігури Хмельницького свідчить про кумулятивний вплив різноманітних культурних практик використання символів минулого і виявляє, незалежно від академічних чи ідеологічних оцінок, найвідоміший і найпопулярніший персоніфікований символ української історії.

Представлені дані дозволяють оцінити потенціал використання кожної з історичних персон, які оцінювалися студентами, як символ певної версії українського минулого та задіяння їх стратегіями іншування. Як свідчить аналіз даних, дійсність опиняється набагато складнішою за деклароване дискурсом іншування: позиція українське – радянське, регіональні відмінності недостатні для пояснення існуючих неоднорідностей в оцінках. Натомість загальнозначущі символи української історії (наприклад, Хмельницький) залишаються й далі неоціненими з точки зору можливості їх актуалізації для протистояння стратегіям іншування стосовно мину-

лого. Останнє пов'язане із нетотожністю академічної та політичної раціональності, їх ієрархізацією та протистоянням, а також нехтуванням рефлексивною раціональністю повсякденного діяча.

2.3 Інший як об'єкт соціального сприйняття: соціокультурна номенклатура Іншого

Різноманіття фігур Іншого в соціально-історичному контексті: соціокультурна номенклатура Іншого як засіб його осягнення. Інший всередині культурних кордонів: жінки та герої. Чужий як модус соціального сприйняття. Ворог як модус соціального сприйняття: український контекст.

Інший для індивіда одночасно є ресурсом самовизначення за допомогою протиставлення та джерелом імпорту ролей. Дещо спрощуючи, скажемо, що Інший є як позитивним, так і негативним зразком, ідеалом для наслідування та образом неприпустимого. Лише аналітично ми можемо розділити ці два аспекти соціального сприйняття Іншого: іншування як самовизначення за допомогою протиставлення (про що йшлося в п. 2.2) та об'єктивація в культурних категоріях чужого та ворога.

Адекватною емпіричною ілюстрацією цього твердження є ситуація сприйняття незнайомця, а саме той її етап, коли, наприклад, відстань не дає нам змоги визначити його (чи її) у більш конкретних культурних категоріях, типізувати цю людину (чи об'єкт, тварину тощо), актуалізувавши доступний набір соціокультурних категорій соціального сприйняття. Саме тоді Інший з'являється наочно у своїй неспрощеній складності, невизначеності, амбівалентності. Але оскільки остаточне, абсолютне визначення залишається можливим тільки в обмежених, спрощених та закритих соціокультурних середовищах (традиційна спільнота, тоталітарна секта, військове угруповання) чи специфічних системах дії (гра, змагання, війна), маємо погодитися з універсальністю цього образу.

В умовах некритичного засвоєння ролей Іншого (під час первинної соціалізації, наприклад) людина інтеріоризує певні коди та жести, культурні символи. Вони, в свою чергу, відповідають конкретному соціокультурному середовищу, ідентичність якого сформована та визначена у протиставленні із його культурним Іншим (точніше – Іншими). Таким чином, генералізований Інший як культурний ідеал несе в собі й свою протилежність – культур-

ного Іншого групи, і це дозволяє соціалізованому індивідові реалізовувати відповідні моделі соціального сприйняття та взаємодії із «чужими», «ворогами», а також іншими варіантами типажів відхилень від внутрішньої культурної норми. Саме ці категорії забезпечують можливість Іншого як об'єкта соціального сприйняття, їх ми об'єднуємо в соціокультурну номенклатуру Іншого.

Об'єднуючи соціокультурні категорії «свій», «чужий», «сторонній», «незнайомець», «ворог», а також будь-які з варіантів культурної концептуалізації Іншого (нині значущі чи актуальні в минулому) в конгломерат «соціокультурної номенклатури» ми підкреслюємо принципову відкритість та невпорядкованість цього набору. Хоча треба визнати сильну спокусу вишикувати ці категорії соціального сприйняття у певний порядок відповідно дистанції від позитивного культурного зразка (за Л. Гудковим [98]), яку, здавалося б, кожна з них репрезентує. Але їх відмінності не обмежуються кількісними характеристиками; більше того: конкретні соціокультурні контексти пропонують свої варіанти репрезентації ідеї Іншого (від давньоримських «варварів» до «фашистів» радянських часів). Культурно-історична та соціокультурна варіативність вимагає створення не жорстких класифікаційних матриць, а гнучких неієрархізованих переліків, номенклатур. Відповідаючи на поштовхи з боку конотацій системності й впорядкованості, які містить значення поняття номенклатури, інтерпретуємо їх як спрямованість на пошук відповідності переліку адекватних засобів соціального сприйняття Іншого певному соціокультурному середовищу.

Кожна з позицій «номенклатури Іншого» є втіленням трьох соціокультурних аспектів одночасно: значення, цінності та норми. Тут ми спираємось на ідею П. Сорокіна, який підкреслює, що будь-яке значення є цінністю, будь-яка цінність передбачає норми її реалізації, а, з іншого боку, будь-яка норма є значенням та цінністю [24]. Таким чином, «свій», «чужий», «сторонній» чи «ворог», будучи соціокультурними категоріями соціального сприйняття, не мають трактуватися обмежено тільки у когнітивному чи аксіологічному дусі, але й в інтерактивному, поведінковому, ключем (чи кодом) до якого вони є. Відтворення та дослідження кожного із аспектів соціокультурної номенклатури Іншого передбачає звернення до відповідного боку існування соціокультурного цілого із застосуванням методів аналізу текстів, спостережень, експериментів тощо.

Складаючи номенклатуру Іншого в перспективі соціокультурного підходу, маємо орієнтуватися не тільки на наукові концептуалізації, але й емпіричні узагальнення повсякденного життя, а та-

кож створені мистецтвом образи. Вважаємо, що соціокультурний аналіз моделей соціального сприйняття Іншого має враховувати різноманітність джерел їх формування, виробництва, виникнення, пропозиції. Це має бути як повсякденна мова, так і наукова концептуалізація, а також культурні продукти (мистецькі твори). Повсякденна мова в цьому контексті розглядається як певний вимір розгортання культури у конкретних умовах соціального життя. Культурні категорії, що існують в символічному арсеналі конкретної культури, використовуються її носіями у відповідних соціальних ситуаціях, спираючись на певні інституціоналізовані норми доречного, можливого, належного тощо. Мистецькі твори дозволяють зробити певну номенклатуру образів Іншого, відповідаючи не тільки вимогам певного соціокультурного контексту, але й пов'язаних із ним просторів уявного, віртуального тощо. Наукові узагальнення, відповідаючи вимогам конкретної методології та критеріям науковості, мають також бути чутливими до повсякденних та мистецьких практик та «узагальнень». Така стратегія також відповідає загальній міждисциплінарній орієнтованості соціокультурного підходу, й нижче ми сконцентруємо увагу на наукових та артистичних (мистецьких) спробах номенклатури Іншого. Саме інтеграція повсякденного, наукового та мистецького бачення проблематики дозволяє схопити соціокультурну номенклатуру Іншого у поєднанні набору універсальних (до певної міри) категорій («свій», «чужий», «сторонній», «незнайомець», «ворог») та їх конкретних культурно-історичних та соціокультурних тлумачень (богів та монстрів, тварин, нелюдів, кіборгів тощо).

Прикладом філософсько-історичної орієнтації у створенні номенклатури Іншого можна вважати роботу Ю. Кристєвої з оглядом історичних постатей чужості [146]. Найпершими чужоземцями дохристиянської європейської цивілізації вона вважає легендарних Данаїд, які уособлюють фігуру дружини на початку створення екзогамного суспільства. Прокляття Гери, яка перетворює їх пращурку Іо на телицю, жене їх із рідного краю. Благальниці – це чужинці, яких приймають, коли вони благають та кладуть перед вівтарем богів гілки, тобто ритуальними жестами та скромністю знаходять недоторканість у релігійному просторі (всупереч простору політичному). Під захист богів-покровителів чужинців потрапляють ще з гомерівських часів як благальниці, так і гості, що створює відповідний інститут проксенії – посередництва між полісом та чужинцями, а також метеків – осілих чужинців, які вступають у договірний зв'язок із полісом, «живуть з...», не є політиками

чи військовими (бо це право громадян), не є рабами, а переважно ремісниками, землеробами, іноді банкірами тощо. У класичну добу виникає термін «варвар», що вказує на не греків (тобто не громадян), а також несе значення «незрозумілий», «ексцентричний» чи «нижчий», в тому числі й у моральному сенсі, «дикий». Значення «жорстокий» з'явиться у варварів тільки за часів набігів на Рим. «Власне, контраст із чужинцем породжує усвідомлення грецької свободи, варварство відтоді сприйматиметься як ворог демократії» [146, с. 69]. Поступово складаються два принципи виокремлення інакшості: чужі Полісу, тобто політичному середовищу, та чужі грецькому світові, тобто люди іншої раси й культури. Політичний (чи громадянський) та культурний принципи виокремлення інакшості залишаються актуальними і в сучасній цивілізації.

На думку Ц. Тодорова, який саме геноцид американських індіанців з боку європейських завойовників вважав справжнім початком сучасності (модерного світу), аналіз реально існуючих відмінностей має полягати у рефлексії на трьох рівнях проблематики несхожості: аксіологічному, праксеологічному та епістемологічному. По-перше, Інший може бути оцінений як хороший чи поганий, якого люблять чи ні, рівний за мене чи нижчий, причому слід підкреслити, що ці оцінки Іншого ніяк не пов'язані із оцінкою себе, тобто не пов'язані із пізнавальною інтенцією. Далі, стосовно Іншого реалізуються дії зближення чи дистанціювання: «я охоплюю цінності Іншого, я ідентифікую себе із ним чи я ідентифікую Іншого із собою, я накладаю мій образ на нього» [147, с. 185]. Такі дії є підкоренням Іншого, підкоренням Іншому чи індиферентним ставленням. По-друге, ідентичність Іншого може бути предметом знання чи ігноруватися. Важливо підкреслити, що оцінки чи ставлення, а також пізнавальні настанови та практики не змінюють загально-го визначення Іншого, спричиненого несхожістю.

Л. Гудков, класифікуючи Інших, спирається на дистанцію від ціннісно-нормативного центру спільноти, яку репрезентує кожний з типажів [98]. Недорослий (дитина) чи недієздатний (інвалід), тобто свій, що вийшов за рамки норми, є найближчим Іншим. Проміжну позицію посідає маргінал, відсторонений (іноземець), бо він належить до двох груп, є носієм цінностей двох світів. Чужий стоїть далі від маргінала та позначає зовнішні межі групи: трактуючи так, Л. Гудков покладається на етимологію та інтерпретує чужість як постійну якість. На відміну, наприклад, від А. Шютца, в якого «чужий» за визначенням збігається із маргіналом у Л. Гудкова, в чому знаходимо вплив інтенції до процесуальності бачення

інакшості. Натомість тлумачення Л. Гудкова ближче до повсякденного: тут у фігурі чужого не схильні бачити ніяких культурних імплікацій, а тільки відсутність відповідності власній культурній нормі. Окрему позицію в класифікації Іншого у Л. Гудкова посідає ворог, який виражає загрозу для існування групи в цілому. Сприйняття Іншого в кожній із зазначених категорій окреслює перспективу взаємодії з ним: від критики та осуду, підозрілості, обмеження контактів у стосунках із дитиною чи інвалідом – до активного й відкритого протистояння ворогу. Активізація певних категорій сприйняття Іншого таким чином перешкоджає чи навіть зупиняє «вільний кровотік» соціокультурної взаємодії у суспільстві.

Спираючись у формуванні соціокультурної номенклатури Іншого на позицію Л. Гудкова, маємо підкреслити, що «Інший – такий самий, тотожний» та «Інший – чужий, ворог» не є елементами різних класифікаційних рядів. «Схожий» та «протилежний», на відміну точки зору О. Ярської-Смірної [148, с. 19], яка досліджує тему інакшості в проблематиці дітей із обмеженими можливостями, нетипових дітей, не є вираженням відмінних логічних побудов. Натомість вони є елементами єдиного континууму ціннісно-нормативної партикулярності культури (спільноти, групи), сформульованого не за допомогою абстрактного найменування цінностей, а в формі об'єктивацій в атрибутивні риси та поведінкові характеристики індивідів.

Артистичне (мистецьке) осягнення соціокультурної номенклатури Іншого також стало предметом досліджень соціогуманітарних наук у зв'язку із глобальною актуалізацією проблематики відмінностей та іншування, лібералізації та емансипації об'єкта науки. Цьому сприяла також і відкритість дисциплінарних кордонів сучасної науки, завдяки чому концепти та тематики мігрують, запозичуються, знаходять нові дисциплінарні обертони (як, наприклад, поняття «пам'ять»). Завдяки цьому суттєво розширюється й набір перспектив аналізу мистецтва, витворів мистецтва, а тому й можливість розуміння їх у соціокультурному контексті: артистичні продукти стають шляхом до розуміння соціокультурної специфіки спільноти.

Цікавий варіант осягнення мистецької номенклатури Інших маємо в книзі під редакцією Б. Коєн «Некласичний Ідеал. Афіни та конструкція Іншого в мистецтві Греції» [149]. У фокусі уваги авторів – давньогрецьке мистецтво від Пізньої Архаїки до Пізнього Класицизму: маргіналізований та пригнічений Інший (індивід чи група) в цьому соціокультурному контексті – це опозиції до класичного героя, який визначається за допомогою цього протиставлення. Тобто Інші – це некрасиві (в опозиції до прекрасних), не гідні, не

вільні, не чоловіки, не греки, не люди. Окрім гендерного, громадянського, соціально класового, етнічного критеріїв маргіналізації, давньогрецький соціокультурний простір за допомогою мистецтва демонструє також відокремлення за ознаками фізичних станів: потворність, старість, екстремальні форми поведінки. Також грецький досвід Іншого, втілений у витворах мистецтва, включав нелюдські створіння, реальних звірів та фантастичних монстрів, богів, а також порогові стани, наприклад, перехід від життя до смерті. Становлення та розвиток демократії актуалізували Інших за ознакою доступу до влади у полісі, персидські війни – за ознакою неналежності до греків, тобто фігури варварів.

Виокремлення Іншого має інтегральне значення для суспільства та знаходить об'єктивацію в найрізноманітніших соціокультурних практиках. Маргінальний статус певних категорій виражає також і жанр мистецтва чи призначення витвору, на якому зображується персонаж. Так, бідні та чоловіки, що нездатні до військової служби, не зображуються в офіційному мистецтві, а лише на простих посудинах для пиття та деяких вазах, якими користуються тільки жінки. Специфічною антикультурною контрмоделлю ідеального світу чоловіків-громадян є у давніх греків сатири – напівлюди-напівкони. Як доводять дослідники, Інших – монстрів, жінок, рабів, варварів, хлопчиків та старих – відрізняють від чоловіків-громадян та героїв навіть жести, будова та рухи тіла. Так, легендарний байкар Езоп, раб, варвар із Фрігійським корінням, спочатку зображувався відповідно сприйняття цих рис у VI ст. до нашої ери як потворних, а саме – у вигляді антропоморфізованої лисиці; і лише у пізнішій греко-романській традиції він отримує зовнішність шляхетного поета. Всередині грецького суспільства дослідники спостерігають такі фігури Іншого, як робітники, в тому числі ковалі, учасники п'яних оргій, гетери та «менади» (божевільні), а також діви, жінки під час пологів, люди у передсмертних станах.

Таким чином, мистецтво є простором існування соціокультурної номенклатури Іншого, тобто репрезентації різних форм Іншого як об'єкта соціального сприйняття. Саме порівняння із протиставленням до Іншого створило культурні контури західної цивілізації за допомогою художнього наративу. Обговорення несхожості у таких оповідях, як «Медея» Евріпіда (мати як Інший), послання Апостола Петра, праці Августина Блаженного, «Отелло» В. Шекспіра (друг як Інший), благородний дикун Д. Дідро, «Янки при дворі короля Артура» М. Твена, історії про ошуканців постмодерністських часів, проаналізовані К. Робертс [150].

Художні тексти можуть конструювати міф про чужинця, іноземця: М. Фезерстоун досліджує, як післявоєнна американська індустрія масової культури формує міф чужинця відповідно до процесів технічної та бюрократичної раціоналізації політичного устрою: прагнення до споживання та об'єктивація чужинця веде домінуючий лад до тимчасового з'єднання з технологічною системою [151].

Окремі мистецькі жанри «притягують» та активно реалізують тематику чужинців, як, наприклад, наукова фантастика. Досліджувана за допомогою феміністського та постколоніального підходів, вона стає простором репрезентацій нових жіночих образів та пов'язаних із ними способів інтерпретації проблем реальності, самоідентифікації та спротиву, а також проблематики розрізень, глобалізації та технології [152].

Інший всередині культурних кордонів: жінки та герої

Соціокультурна номенклатура Іншого в нашій роботі моделюється за допомогою концепту культурної форми (культурного зразка), точніше – її нормативних кордонів, відповідність чи невідповідність яким є критерієм віднесення певного індивіда чи групи до категорії Іншого. Звертаючись до Іншого, що знаходиться всередині культурних кордонів, тобто поділяє цінності, уявлення, символи спільноти, залишаючись специфічним, зосередимося на розрізненнях жінок та чоловіків. Зрозуміло, що мова йдеться про певні зразки поведінки, які культура пропонує й приписує людині, визначеній за ознакою статі.

Не торкаючись дискусії щодо ролі цього розрізнення в культурі, його конфігурації та визначення, змін та трансформацій, які воно зазнає в сучасному суспільстві, а також критики існуючих норм з боку феміністської теорії чи консервативної думки, сконцентруємо увагу на певних засобах соціального сприйняття чоловіка та жінки, які репрезентовані в масовій культурі.

Можливість інтерпретувати їх як засоби соціального сприйняття Іншого обґрунтована філософською традицією інтерпретації жінки як Іншого, початок якої пов'язаний із книгою С. де Бовуар. Вона пише, що жінка – це Інший всередині єдиного цілого, обидва елементи якого необхідні одне одному [153, с. 30], однак світ ніколи не належав в рівній мірі обом статям. «Особливість ситуації жінки полягає в тому, що, володіючи, як будь-яка людина, авто-

номною свободою, вона пізнає та обирає себе в світі, де чоловіки примушують її прийняти себе як Іншого: її хочуть визначити як об'єкт та приректи тим самим на іманентність, інертність, оскільки трансценденція її буде постійно здійснюватися іншою свідомістю, сутнісною та суверенною. Драма жінки – у конфлікті між фундаментальними домаганням кожного суб'єкта, який завжди вважає себе за суттєве, та вимогами ситуації, яка визначає її як несуттєве» [153, с. 39].

Однак предметом нашого дослідження не є жінка як Інший, а засоби соціального сприйняття, які забезпечують та підтримують цей модус інакшості всередині культурного зразка. Специфічність цього модусу сприйняття впливає з уже згаданого щодо місця жінки у світі, та відображується в емпіричному матеріалі, що пропонується нижче (колекція засобів сприйняття жінки, репрезентованих в ліриці Б. Окуджави). Мається на увазі, що суб'єктом сприйняття жінки (жіночності) є чоловік, причому не тільки ситуативно, але й нормативно. Тому серед нормативних культурних модусів соціального сприйняття жінки, тим більше – поширених каналами масової культури, марно шукати модуси з іншою суб'єктністю. Саме такий висновок маємо зробити з ідеї «жінка як Інший» в перспективі проблематики соціального сприйняття.

Прагнення симетрії спокушає на пошуки культурних зразків жіночого сприйняття чоловіка. Слід припустити, що культурні тексти з таким змістом мають існувати на нормативно-ціннісних маргіналіях, наприклад, в анекдотах, специфічному жіночому фольклорі, матеріалах усної історії тощо. Щодо культурних продуктів масового поширення та споживання, що репрезентують культурні норми, які феміністська думка визначає патріархальними чи сексистськими, то в них знайдемо певні загальні культурні стандарти та типізації щодо чоловіка як об'єкту соціального сприйняття. Ці стандарти сприйняття (так би мовити, загального вжитку) мають відображати чоловічого «значущого Іншого», тобто певні загальнокультурні зразки та ідеали. Їх репрезентують культурні міфологічні герої, які в добу масової культури існують в формі популярних персонажів кіно, музики, телебачення, комп'ютерних ігор тощо. Такі популярні персонажі також представлені в пропонованому емпіричному кейсі нижче (чоловічі персонажі трьох популярних російськомовних кінопроектів 1990–2000-х років).

Увага до культурного героя в перспективі аналізу номенклатури Іншого обумовлена, перш за все, тим, що в образах героїв культура задає певні перспективи соціального сприйняття свого,

тобто зразка для наслідування. Як відомо, герой у його міфологічному значенні – це той, хто перетинає кордони, в тому числі кордони людського світу, здійснює нездійсненне та повертається. Тобто в образах героїв культура сповіщає спільноті (точніше – чоловічій її частині) зразки трансценденції, її можливі та бажані напрямки.

В умовах соціокультурних змін, коли кордони бажаного та належного стрімко рухаються, герої (їх образи, що існують в художніх наративах) опиняються на роздоріжжі. Тобто травматичний та небезпечний досвід культурної гібридизації не є прерогативою мігрантів, які особистим життям вимірюють межі ареалу доступних для освоєння культурних форм, виявляють фактори успіху такого засвоєння. Герої в епохи змін допомагають знайти відповіді на питання, сформульовані відносно первинної («своєї», «старої») культурної форми. А саме: які можливості її трансформацій, наскільки вона агресивна стосовно інших культурних форм, як буде протікати конкуренція і т. д. Нарешті, який з мотивів – «залишитися самим собою» або «йти в ногу з часом» – для певної культурної форми виявиться сильнішим. Де проляже кордон можливого для індивіда прийняття ролі іншого, якими образами та символами вона буде позначена. І хоча самі ці питання не виглядають неординарними, складність полягає в тому, що наукове їх вирішення явно більш тривале в часі, ніж їх кричуща актуальність для окремого індивіда.

Аналіз знакових об'єктивацій процесів і способів соціального сприйняття в культурних продуктах тут має величезне значення. Час змін формує особливу потребу в образному художньому освоєнні дійсності, здатен підносити письменників і поетів до статусу культурних експертів, бо мистецтво динамічно відгукується на соціокультурні зміни. Необхідність для художнього тексту говорити зрозумілою, близькою аудиторії мовою, підштовхує, притягує його до актуальних сенсів дійсності. Темати таких творів (від детективів до мелодрам) стають ціннісні конфлікти і пошук ідентичності, рідше, у творах епічного жанру – саме час змін. Різні схеми сприйняття реальності і породжуючі їх культурні форми представляються за допомогою персоніфікацій, вчинків і стратегій героїв. Характер їх взаємин і способи вирішення конфліктів відтворюють режими культурної ієрархії.

Тексти культури – від фольклору і давнього епосу до романів і анекдотів – повні знакових об'єктивацій чоловічого сприйняття і жінки. В якості об'єкта для аналізу простору номінацій жіночого в сприйнятті чоловіка ми вибрали такий культурний продукт, як вірші Б. Окуджави 60–90-х років XX ст., популярні в радянській

неофіційній культурі в жанрі авторської пісні¹². Номінації, співвідносні з жіночими персонажами, несуть у собі категорії та схеми сприйняття жінки та жіночності й представляють собою назви вікових та рольових жіночих ідентичностей, значущих у контексті сприйняття соціальної реальності автором. Зауважимо також, що обраний спосіб прочитання лірики не ототожнює автора і його героя, а лише запозичує ім'я автора в якості імені героя.

Та, яку Б. Окуджава називає жінкою, володіє винятковою владою позбавляти чоловіка здатності адекватно реагувати, «знерухомлює» його волю, гіпнотизує сприйняття. «Побачу і німію», перестаю належати собі. І ніхто не може змінити це, припинити, відмінити цю владу: ні інші люди, ні культурний досвід («напророчат, набормочут, нагадають»), поки вона «на нашей улице живет»¹³. Це жінка-горгона: чарівлива, що не викликає страху чи ненависті, але замикає сприйняття на собі. Вона небезпечна для чоловіка ще й тому, що її влада не піддається логічним поясненням, суворим викладенням, об'єктивним законам. Пізніше (наприклад, в Автобіографічних анекдотах¹⁴), згадуючи молодість і намагаючись пояснити патологічну юнацьку закохуваність, Б. Окуджава протиставляє хтивість, схильність до розпусти, «холодну розважливість самця», тобто риси психіки, звички або раціональну сексуальну поведінку, запамороченню і божевіллю закоханості. Стикаючись із «хтонічною машиною» жіночого, поет капітулює і не соромиться у цьому зізнатися [154].

«Жінка» – та, хто плаче. У знаменитій пісні про блакитну культу¹⁵ жінка у всіх її вікових втіленнях – дівчинка, дівчина, жінка, стара – плаче. Це право жінки, на відміну від чоловіків, місце жінки, її спосіб реагувати, образ жіночної пасивності. Плач, жіночі сльози як відсутність дії виявляються винагородженими включеністю жінки в кругообіг життя і природи, її причетністю до шляху вічного повернення. Тільки й саме в бутті жінки кулька летить і повертається. А чоловік завжди йде туди, звідки немає повернення.

¹² Тексти Б. Окуджави цитуються мовою оригіналу за виданням: Окуджава Б. Ваше благородие госпожа удача: стихи, проза / Б. Окуджава. – М. : ЭКСМО-Пресс, 2002. – 416 с.

¹³ «Эта женщина! Увижу и немею...», там само, с. 16.

¹⁴ Любовь навеки // Окуджава Б. Капризы фортуны: повести, рассказы / Б. Окуджава. – Екатеринбург : У-Фактория, 2002. – С. 278.

¹⁵ «Голубой шарик» // Окуджава Б. Ваше благородие госпожа удача : стихи, проза / Б. Окуджава. – М. : ЭКСМО-Пресс, 2002. – С. 17.

І те, з якою цікавістю Б. Окуджава простежує зовнішні причини жіночих сліз, яким тимчасовим, непостійним виявляється місце чоловіка в цьому круговерті повернення й оновлення, видає заздрість до жіночого, заздрість до його таємниць і його сили.

«Жінка» – це та частина пейзажу, що виділяється як необхідна частина, об'єкт, обов'язкова ознака повноти життя. «Женщины рассеянное «здрасьте»...» згадується поряд зі щасливим напоем із запітнілої чашки, ніжно улюбленим видом Арбату і утихомиренням звичної прогулянки на самоті¹⁶. Присутність красивих жінок («С нами женщины, все они красивы»¹⁷), які фліртують і кокетують («Какие женщины на нас кидают взоры»¹⁸), тобто виражають у своїй поведінці присутність чоловіків, гідних уваги, є обов'язковою складовою стану радості, щастя і дива. Дива без жінки не буває. Ймовірно, жінка-об'єкт, частина пейзажу, заміщає собою жінку-горгону, коли чоловік навчається протистояти її чарам або стає до них несприйнятливим.

Усе змінюється, коли поряд зі словом «жінка» з'являються присвійні або вказівні займенники «та», «моя», «його», що позначають зв'язок, стосунки, які відбулися або тривають між нею та героєм. Тоді чоловіки (моряки, бродяги) їй співають славу, в її очі дивляться як у свій порятунок, її порівнюють з бажаним близьким берегом¹⁹. Тоді «моя жінка» – це символ повернення додому, повернення до себе, відновлення ідентичності. Тоді її «зачарований лик» вгадується в хвої новорічної ялинки – об'єкті поклоніння безбожного світу²⁰. Тоді її місце в житті (в житті чоловіка) та її цінність (цінність володіння нею) виявляється порівняною зі здобутою в бою славою: «Слава для убитых, а живому нужней женщина его»²¹.

Є ще жінка, яка називається «однією», яка з роками виявляється єдиною і неповторною, а її усмішка прирівнюється в ціні до прихованої серед життєвих втрат знахідкою²². Її головні чесноти – спільне з чоловіком суворе минуле та доля (вдача, щастя, випадок)

¹⁶ Арбатский романс, там само, с. 174.

¹⁷ «После дождичка небеса просторны...», там само, с. 317.

¹⁸ Приезжая семья фотографируется у памятника Пушкину, там само, с. 181.

¹⁹ «Не бродяги, не пропойцы...», там само, с. 31.

²⁰ «Прощание с новогодней елкой», там само, с. 162.

²¹ «Дерзость, или разговор перед боем», там само, с. 312.

²² «Надежды крашенная дверь», там само, с. 280.

бути збереженою від спокус, бути вірною своєму чоловікові та їх загальному світові. Стати «однією» – отримати це ім'я – можна тільки постфактум. Можливо, існує генетичний зв'язок між чарівною жінкою і жінкою єдиною. Але в розмові про «єдину» не згадується закоханість, пристрасть, запаморочення: тут прожите разом життя, тривання спільності буття виявляються важливішими. Час змінює домінанту сприйняття. Присутність «єдиної» жінки в житті чоловіка сприймається як дар згори, як милість фортуни, її «м'яка походка», прекрасний і бажаний, який не можна передбачити, але на який завжди потрібно сподіватися.

Через свою «єдину» жінку, непідвладну мінливості людського життя, незмінну, «как май, надежда и природа, / как жизнь, и смерть, и запах меда...»²³, чоловік знаходить зв'язок з нескінченним, що жінці дано споконвічно. Тут він торкається до чаші, яку «не испить до дна ...». І це щастя не можна купити чи відібрати силою, як і утримати жінку поруч, гарантувати її вірність, захистити від спокус. Її інтерес до іншого («Заезжий музыкант целуется с трубою») непередбачуваний, нез'ясовний, непідвладний зовнішнім впливам («Тебя не соблазнить ни платьями, ни снедью»); він хвилює, викликає побоювання, заздрість, страх («Ты слушаешь его задумчиво и кротко, как пенье соловья, как дождь и как прибой»). Тому так пронизливо безнадійними є спроби пояснити, розтлумачити їй помилку повернути її увагу, нагадати про себе, зберегти спільність: «Он любит не тебя, опомнись, бог с тобою, / Прижмись ко мне плечом, прижмись ко мне плечом»²⁴.

Таким чином, вирізняються три типи жінок: незгадувана істота жіночої статі (потенційна «жінка»), чарівна жінка (жінка-горгона) та «моя жінка» (потенційна «одна жінка»). Межа між першим і двома іншими типами не відрефлексована, вона прихована у сприйнятті чоловіка, в його погляді, що витягує жінку з небуття в реальність спільного існування. Напруженість межі та відносин між двома іншими типами розкриває природу жіночності й унаочнюється в номінації «жінки» (у множині), що позначає жінок як частину людського світу, протиставлену чоловікам в їх соціокультурній ролі. Жінки залишаються вдома, коли чоловіки, відповідно їх обов'язку (солдати), йдуть (на війну)²⁵. Жінки залишаються там,

²³ Там само.

²⁴ «Заезжий музыкант целуется с трубою», там само, с. 226.

²⁵ «Песенка о солдатских сапогах», там само, с. 48.

де вирує весна, де природа і життя. Жінки залишаються вдома, в безпеці житла, в порожнечі житла, здатної наповнитися іншими (чоловіками). І ці нав'язливі, непозбутні, нескінченні підозри згуртовують чоловіче «ми» далеко від дому або, як «запах воровства», позбавляють їх мужності, сили, впевненості в собі після повернення. Жінки як група протиставлені чоловічому «ми», приреченому на смерть (або загрозу смерті) в бою. І це протиставлення виявляється необхідною умовою концептуалізації чоловічого.

Відносини, що тривають із чарівливою жінкою (жінкою-горгоною) розкриваються у вживанні номінації «вона». Ці відносини знаходять тут ім'я – кохання²⁶, але не стають більш прозорими чи зрозумілими. Влада чарівливої жінки нескінченна, як небо, але безперспективна, позбавлена вогню, вона «давить и гнет», не обіцяє нічого, крім страждання, але і не відпускає, не дає піти, «достоїнство молча храня». «Вона» ближче всього до *femme-fatale*, як у вир затягує чоловіка, не дозволяє йому «свернуть на дорогу свою». Але Б. Окуджава не схильний приписувати ці властивості підступності жіночого, прагненню маніпулювати чоловіком: це суперечило б святому, високому образу кохання. Її влада асоціюється з владою присяги над солдатом, її сила порівнюється з силою почуття обов'язку, а значить, передбачає самопожертву: «Но старый солдат, я стою как в строю. / Вот так она любит меня»²⁷.

Власне, «вона» – це згадування жінки в розмові з третіми особами, переживання, що виносяться на суд стандартної думки. Так у контекст розповіді проникають схеми та типові конструкції пояснення та розуміння: нерозділене кохання, жіноча стервозність, підступність, некерована пристрасть тощо. «Она сама его морочила, а он ни в чем не виноват»²⁸, – говорить Б. Окуджава про Івана, закоханого в циркачку. Його сприйняття реальності розконцентроване, підірване пристрастю, він не чекає на обман або підступ. Чоловік, зачарований змахом білої ноги, приречений йти за нею, йти ніби по дроту і стати посміховиськом («А он медузами питался, циркачке чтобы угодить»). Він ризикує добрим ім'ям, скромними заощадженнями, а можливо і життям, оскільки собі вже не належить.

Але солоня в простонародному стилі іронія для Б. Окуджави рідкість: йому ближче романтико-героїчний стиль, інтимне спіл-

²⁶ «Глаза словно неба осеннего свод», там само, с. 29.

²⁷ Там само.

²⁸ «Ванька Морозов», там само, с. 32.

кування для нього важливіше публічного. Так виникає сюжет про взаємну зачарованість²⁹. Ця взаємність знімає з жіночої природи провини за пристрасть, що позбавляє розуму. У центрі опиняються стосунки – кохання, в якому «разве можно понять что-нибудь», загадка якого не підпорядковується раціональному поясненню. Кохання виринає обох із повсякденної реальності, їхні вчинки стають нестандартними і незрозумілими («и он повернулся, чтобы уйти, / и она не припала к его груди»). Закохані існують у недоступному іншим (з їх типовими інтерпретаціями) просторі, символ якого – мовчання («И она молчала, и он молчал»), вони суверенні та асоціальні. Пастка жіночності (чарівливої жінки) тут обертається взаємним гіпнозом, взаємним випадінням зі світу інших і світу культури, трансгресією в чудову і жадану приватність мовчання.

«Не мучьтесь понапрасну, она ко мне добра»³⁰ – ще одна відповідь іншим, а разом з ними, й спільноті з її інтерпретацією жіночого. Є інші причини для самотності, крім нерозділеного кохання, запевняє Б. Окуджава. Розмова з іншими змушує бути цинічним: «Поверьте, эта дама из моего ребра, и без меня она уже не может...». Але і цинізм не переконує в тому, що влада жіночого подолана, що вдалося приручити жінку.

Зв'язок, що триває з «моєю (своєю) жінкою» виражається у вживанні номінації «ти». Це розмова віч-на-віч, без свідків не оглядаючись на соціально поділювані правила. Це розмова людей, розділених у просторі («Над Смоленской дорогой как твои глаза, / две холодных звезды голубых моих судьбы»³¹) або в часі («Опять в твою любовь поверю...»³²). І в обох випадках провини за розлуку, сум, нещастя приписується жінці, яка, залишаючись найближчою, не зіграла, не втримала, не повірила, не залишилася незмінною в своїй прихильності. «Может, будь понадежнее рук твоих кольцо – / покороче б, наверно, дорога мне легла»³³. Мінливість, несталість жіночого стає причиною чоловічих нещасть.

Простір жінок для чоловіка включає і тих, хто пов'язаний з ним родинними відносинами. Тут спільність сімейна, кровний зв'язок і приписувані їй культурною ролі (згадуються тільки обов'язки)

²⁹ «Он наконец явился в дом», там само, с. 107.

³⁰ «Арбатский романс», там само, с. 174.

³¹ «По Смоленской дороге», там само, с. 84.

³² «Старый пиджак», там само, с. 82.

³³ «По Смоленской дороге», там само, с. 84.

нейтралізують руйнівну і непостійну природу жіночого («Только мама моя в грусти и тревоге...»)³⁴. Чоловіка з його матір'ю або сестрою пов'язує і ріднить обов'язок. Для чоловіка – це обов'язок перед вітчизною, що пропонує віддати за неї життя, для жінок – обов'язок спорідненості перед сином і братом, обов'язок вірності, тепла, турботи та співпереживання. Тому у відносинах з матір'ю та сестрою у чоловіка не виникає недовіри, підозр, ці стосунки не може зруйнувати ніщо, навіть смерть. «А дальняя дорога дана тебе судьбой, – / как матушкины слезы всегда она с тобой». Показово в цьому сенсі порівняння напруженого передчуття зради і розчарування в рядках «И женщины глядят из-под руки... / В затылки наши круглые глядят»³⁵ і тихої впевненості в тому, що «Лишь белые вербы, / как белые сестры, глядят тебе в след»³⁶.

«Дружині» у ряді «домашніх жінок» пощастило менше: шлюбним зв'язкам Б. Окуджава довіряє слабо. «Жена, как говорится, найдет себе другого, / какого-никакого, как ты, недорогого»³⁷. Найгіднішою з дружин виявляється вдова («Что я скажу твоим домашним, / Как стану я перед вдовой»³⁸). І це не звинувачення, а спокійна констатація, що розкриває зміст ролі дружини, неможливості її автономії. Ті ж якості поширюються на семантично близькі номінації «наречена», «подруга», «красуня». Все, що Б. Окуджава говорить про подруг, – сліпі, що не вміють розгледіти, побачити і оцінити (чоловіка, поета)³⁹. Все, що він говорить про наречену – її інший заспокоїть⁴⁰. І подруга, і наречена затрималися на шляху між «жінкою» і «дружиною», що вже є достатньою підставою для підозр і недовіри. Ну а «красуня» – субститут дружини – найменш гідна поваги, невинно Б. Окуджава тільки тут дозволяє собі згадку про тілесність («прелесть ее ручек», «жар ее перин»⁴¹). Зазвичай він більш стриманий і навіть скупий в описі жіночої зовнішності («пальтишко было легкое на ней»⁴², «из поплина счаст-

³⁴ «Дежурный по апрелю», там само, с. 85.

³⁵ «Песенка о солдатских сапогах», там само, с. 48.

³⁶ «Песенка о пехоте», там само, с. 94.

³⁷ «Песенка о дальней дороге», там само, с. 168.

³⁸ «А мы с тобой, брат, из пехоты...», там само, с. 280.

³⁹ «Берегите нас, поэтов...», там само, с. 126.

⁴⁰ Проводы юнкеров, там само, с. 144.

⁴¹ Песенка о дальней дороге, там само, с. 168.

⁴² «Мне нужно на кого-нибудь молиться», там само, с. 73.

ливое платье»⁴³). Її (красуні) принади і задоволення доступні будь-кому, тому її погляд з порогу не хвилює чоловіка, який її покидає («Пускай глядит с порога красotka, увядая ...»), до неї ставляться з неприхованим презирством. Вона доступна всім, але не належить нікому, тому вона горда і зла, сліпа і свята.

Роль дружини викликає в Б. Окуджави іронію, як взагалі «роль» – поведінка, що керується правилами, а не душевними рухами. З іронією він говорить про королеву – дружину короля, докладно перераховуючи її дії в ритуалі прощання. Мішок сухарів насушила, мантию зашила, руки поклала на груди, приголубила поглядом променистим і дала настанови: «Получше их бей...» та «Пряников сладких забрать у врага не забудь»⁴⁴. Але якою б не була смішної королева (дружина короля, та й просто дружина), саме вона оплакуватиме свого короля після смерті. Звідси у віршах про Льюньку Корольова «да некому оплакать его жизнь, / потому что тот король был один (уж извините), королевой не успел обзавестись»⁴⁵. І якщо сльози матері або сестри, що проводжають чоловіка в дорогу, – природна даність, то дружиною оплакана смерть – це досягнення, знак успіху і визнання, статусна ознака. Жінка – це винагорода.

«Діва» і «панянка» – ще дві жіночі номінації, «старорежимна» стилістика яких піднімає їх над рівнем просто жінки шлюбного віку. Діва – це чиста істота, відкрита жіночому культурному призначенню (майбутня «моя жінка» або «мама»), очікування якої не слід обманювати («Не обещайте деве юной любви вечной на земле»⁴⁶). Панянки – це майбутні «горгони» («Барышни краснеют, танцы предвкусывают, / кто кому достанется, решают»⁴⁷). На відміну від них у «дівчинки» жіночність ще спить, ще не розвинулася, тільки передчувається, а тому безпечна і дає привід для надії. «Что там за девочка в руке несет кусочек дня, / как будто завтрак в узелке мне, муравью, несет?»⁴⁸. Дівчинка сприймається як дана в згорнутому вигляді єдність позитивних жіночих ідентичностей: матері, яка дає життя і зберігає його; природи, що народжує день;

⁴³ «Я вновь повстречался с надеждой...», там само, с. 232.

⁴⁴ «Старый король», там само, с. 102.

⁴⁵ Король, там само, с. 50.

⁴⁶ «Песенка кавалергарда», там само, с. 220.

⁴⁷ «Солнышко сияет, музыка играет...», там само, с. 236.

⁴⁸ «Московский муравей», там само, с. 53.

жінки, тільки маленької, тому що для мурахи. «Наши девочки» – це однолітки, які разом із героєм пройшли дитинство і юність, а також чоловічу долю, обов'язок перед батьківщиною⁴⁹. І прохання «постарайтесь вернуться назад» тут також означає побажання повернення до жіночого життя, долі та жіночого призначення.

Вінчають перелік номінацій жіночого в текстах Б. Окуджави «богиня», «прекрасна дама», «ваша величність жінка». Ця група номінацій відрізняється буквальним віднесенням до різних культурних контекстів, що втілюють ідею поклоніння. І тут нас цікавить не стільки те, який із контекстів виявляється провідним: лицарський культ прекрасної дами як ідеалу в індивідуальному сприйнятті, звернення «Ваша величність» як поклоніння, легітимізоване законами соціального життя, або «Богиня» як звернення до сакрального, до істоти з іншого вищого світу. Тим більше, що ці контексти перетинаються, номінації часто ототожнюються і в Б. Окуджави, і в контекстуальних «першоджерелах». Більш важливим тут виявляються підстави, передумови, позиція і контекст сприйняття, який штовхає автора до вираження його почуттів і думок мовою метафори поклоніння. Більш важливим для нас є зафіксувати придатність цієї метафори як факт сприйняття, «придатність» цієї рамки для чоловічого сприйняття жіночого.

Однак повністю ототожнювати використовувані Б. Окуджавою варіанти метафор вшанування неправильно. У «богині», «прекрасної дами» і «її величності» різні долі, як розрізняється й наслідок їх відносин з героєм (чоловіком). Ідея Богині для мурахи – маленького, непримітного, яких багато, який іде запропонованим шляхом, так як всі, вільного від відповідальності, – цікава текстуальною схожістю атрибутів «богині» і «моєї жінки» Обвітрені руки, старенькі тфеліки та інші деталі зовнішньої непомітності викликані мурахою богині підкреслюють увагу та інтерес до непомітного, прихованого від очей і слуху, прихованого від інших. Тому вершина єднання – близькості, інтимного злиття – це безмовна розмова, спілкування без слів, вище слів, поза публічністю, поза соціальністю. Ця асоціальна поведінка не позбавляє їх людяності, але наближає до вищого, до божественної краси: вони «красивые и мудрые, как боги, / и грустные, как жители земли»⁵⁰. Кохання сприймається як сходження до священного, але не через альтруїстичне самозречення, а за допомогою заперечення соціальних конвенцій,

⁴⁹ «До свидания, мальчики», там само с. 56.

⁵⁰ «Мне нужно на кого-нибудь молиться...», там само, с. 73.

через зведення власного, автономного інтимного простору.

Пошук ідеалу, предмета поклоніння, духовна потреба – «Мне нужно на кого-нибудь молиться» – приводять Б. Окуджаву до божества в жіночому вигляді. З іншого боку, прагнення возз'єднати внутрішнє і зовнішнє змушує конструювати образ, гідний поклоніння, обожнювання. В обох випадках це факт його (автора, героя, чоловіка) внутрішнього духовного життя, суб'єктивний проект, вільний від зовнішнього контролю, вільний від необхідності відповідати загальним правилам. Трагічна несумісність прекрасної дами, її величності жінки і реальності, повсякденності навколишнього світу («Ведь что мы с вами, господа в сравнение с дамой той прекрасной...»⁵¹) акцентує розчарування в самому цьому світі («Просто вы дверь перепутали, улицу, город и век...»⁵²). І в цій ситуації незадоволеності емпіричним світом, скептичним ставленням до офіційно визнаних зразків залишає єдиний шанс для збереження суверенної внутрішньої реальності тільки в образі богині. Її траєкторія «за визначенням» не підпорядковується соціальній чи індивідуальній волі, задається вищою, непідвладною і непередбачуваною для людини волею (законом). Тому надія на її появу в житті чоловіка, на цей щасливий випадок у його долі не може бути зруйнована невдачами і скепсисом, ця надія вічна, як сама богиня, як світ, з якого вона приходить.

Отже, у ліриці Б. Окуджави ми знаходимо різноманітні засоби соціального сприйняття жінки, втілені у відповідні номінації жіночого. Культурні категорії, що їх формують, складають певний спектр символів, які суголосні відомій опозиції жіночих образів матері та повії та доповнюють її. Саме ці доповнення характеризують соціокультурний та соціально-історичний контекст написання цих творів, актуальні для нього ціннісні пріоритети та семіотичні запозичення. Так, кількісно переважають номінації жіночого, що відповідають стосункам прихильності та любові (у їх різноманітних проявах), порівняно зі стосунками, закріпленими конвенційними визначеннями (товариш, подруга, дружина, коханка тощо). Це є проявом цінності того, чого бракує, а саме – особистісної свободи в просторі домінування колективістських цінностей у радянському суспільстві. З іншого боку, наголос на стосунках між нерівними (служіння, поклоніння, обожнювання) певним чином акцентований цінностями ієрархії та традиції відповідного со-

⁵¹ «Еще один романс», там само, с. 254.

⁵² «Тьмою здесь все занавешено...», там само, с. 83.

ціокультурного контексту.

Обраний ракурс дослідження засобів соціального сприйняття жінки, а саме увага до чоловічого сприйняття жінки, відповідає завданню пошуку Іншого всередині культурних кордонів. Саме «чоловічий погляд», сформований та підкріплений певним соціокультурним середовищем, репрезентує позицію жінки як об'єкта стосунків ніж їх суб'єкта. Позбавлення жінки позиції Іншого – як практичне та академічне завдання – одним зі своїх аспектів має усвідомлення неповноти виявленого набору номінацій жіночого, не зважаючи на його розмаїття та багатство відтінків. Подальші дослідження в тематиці соціального сприйняття жінки, таким чином, мають розгортатися в пошуку соціокультурних ознак жіночого сприйняття жіночого, а також аналізу природи та характеру значень, цінностей та норм, що конституують та спрямовують це сприйняття.

Тепер перейдемо до аналізу втілених у культурних продуктах засобів соціального сприйняття героїв та змін культурних кордонів їх дій. Дилеми пострадянських трансформацій на російському матеріалі широко представлені в пізньому радянському і сучасному російському кінематографі. Вибір фільмів для поданого нижче аналізу («Зимова вишня 3» (Росія, 1995), «Бригада» (Росія, 2002), «Пітер FM» (Росія, 2006)) визначено, по-перше, хронологічною близькістю сюжетних подій періоду, що нас цікавить, а по-друге, в практичному і моральному виборі героїв визначаються межі ціннісного та культурно-символічного простору сучасної російської культури [155–157].

Зрада та вигнання. Початок «Зимової вишні» був знятий в 1985 році і сприймався цілком завершеним мелодраматичним сюжетом. Тепло, іронічно й щиро в ньому були позначені типові для пізньорадянського часу проблеми приватного життя. Неповні внаслідок розлучень сім'ї, побутові незручності, товарний дефіцит, нецікава робота і позашлюбні зв'язки. А головне, характерне для цієї пори переживання незадоволеності в мріях про інший світ. Захід, закордон (без уточнення географічних деталей) бачилися тоді царством достатку, упорядкованих і гідних людини умов життя. Чоловіки і жінки, які зневірилися, на батьківщині відчували себе нездоленими. Особливо щасливі з жінок, як і героїня О. Сафоновой, отримували традиційного «принца на білому коні», який говорить з акцентом, і разом з ним відправлялися в країну добробуту. Цей щасливий поворот сюжету багато в чому визначив успіх фільму в 80-х. Така «зрада батьківщини» не засуджувалася: чи то цінність батьківщини впала зовсім низько, чи то жіноча стать персонажа стала

пом'якшувальною обставиною.

Головний герой (у виконанні В. Соломіна) приваблював своєю легкістю. Він не занурювався в нерозв'язні виробничі (того нудніше – громадські) проблеми. Областю здійснення його честолюбних спрямувань були жінки. Чутливість, інтелігентність, впевненість у собі були безвідмовною зброєю радянського ловеласа з науково-дослідного інституту. Чудовий сплав привабливості та цинізму чарував.

Розвиток сюжету в телевізійних продовженнях «Зимової вишні», знятих відповідно у 1990 і 1995 роках, став принижено драматичним і банальним. Головна героїня, благополучна і нещасна в забезпеченому американському житті, не здатна допомогти своїм подругам на руїнах колишнього світу. Глибина їх морального падіння (одна – кинута мати з трьома дітьми, інша – доправляє на своїх таксі повій) невизначена у розриві колишніх і нинішніх («ринкових») цінностей. І тоді (розмірковуючи в стилі типажів чарівної казки В. Проппа) героїня з відвезеної в чужі краї прекрасної принцеси перетворюється в добру фею і купує коханому будинок на французькому узбережжі.

Герой, який за обсягом екранного часу в продовженні фільму стає провідним, поступово втрачає чарівність. Руйнування звичного світу з необхідним лицемірним замовчуванням подружніх зрад залишає його в обіймах примітивно брутальної ПТУ-шниці. Товарииськість, легковажність та поверховість, які допомагали йому на колишній роботі, тепер за часів «фондів», сумнівного або відверто кримінального бізнесу (розселення комуналок в історичному центрі) перетворюються на байдужість. І тут героя В. Соломіна наздоганяють знехтувані раніше традиційні цінності: будинок, сім'я, кохана жінка і дитина, батьківщина і могили предків.

Він вигнаний: спочатку з родини, потім – з роботи, нарешті – з батьківщини. Його доля – самотність та німота: в буквальному сенсі внаслідок незнання французької мови та метафорично, оскільки йому нема з ким говорити, бо ніхто його не зрозуміє. Одно-го прекрасного дня кохана з англomовною дочкою відвідують його скромну оселю. Але happy end в останній серії не знімає усвідомлення втрати і почуття провини. І хоча соціально-історичний контекст подій не тематизується у фільмі чітко, слід припустити, що провина героя лежить за межами його персональних гріхів.

Повернення російського героя. Провина героя полягала у зраді цінностей своєї культури, традиційним «вічним» цінностям і символам у їх російською-радянському-російському прочитанні. У період завершення телевізійної версії фільму вони сприймалися

безповоротно втраченими. Успіх фільму «Бригада» показує протилежне, а також дозволяє класифікувати й описати тріумф цінностей, зокрема – визначити значущість етнокультурних, гендерних та ідеологічних складових цієї культурно-символічного єдності.

У «Бригаді» пострадянські трансформації не тільки явно тематизуються. Хронологічний код формує основу художньої мови фільму, забезпечуючи для глядачів проекцію-ідентифікацію з персонажами через впізнавання подій і деталей побуту. Одяг героїв, їхні оселі, марки автомобілів, обстановка, посуд та інші характерні для певного часу предмети – будучи впізнаними аудиторією, створюють ефект реальності. Але не тільки він забезпечує успіх фільму.

Центральним досягненням фільму стало повернення автохтонного Героя. Саша Бєлий (у виконанні С. Безрукова) став упізнаваним російським (пострадянським) суперменом, який долає обставини, отримує перемогу, досягає успіху. Бєлий став відповіддю пострадянської російської культури численним і захоплюючим, але здебільшого англомовним героям, які билися за інокультурні або абстрактно універсальні символи та цінності (герої Шварценеггера, Сталлоне, Лундгрена та ін.). Як казали захоплені глядачі, Бєлов – мужик, сильний, сміливий, вольовий, не базіка, не споглядач, а діючий, нормальний, правильний, не голубий, не алкоголік, не наркоман і не бабій.

Бєлов уособлює автохтонний образ гегемонної маскулінності в символах російської культури. Із часів Степана Разіна (знайомого масовій аудиторії за піснею зі знаменитим «И за борт ее бросает в набежавшую волну»), його головний критерій – здатність пожертвувати всім заради спільного із друзями/братами почуття обов'язку. Як справжній мачо (хоча це слово все-таки слабко вписується в російський етнокультурний контекст), Бєлов маніпулює своїми жінками. Мати, тітка, дружина, коханка, дружини його друзів – усі виявляються включеними в схему його домінування і позбавляються його опіки під час будь-якої спроби стати самостійними. Його головні цінності розташовуються в інших сферах. Бєлов жертвує своїм становищем, владою, статками, репутацією, сім'єю, життям, інсценуючи загибель заради можливості помститися вбивцям своїх друзів.

Популярність героя С.Безрукова пов'язана з поверненням успіху, удачі, перемоги знайомому образу, впізнаваним цінностям, традиційному образу світу. Це повернення Героя як заповнення дефіциту ідентичності, що поважає себе, властивої слов'янам і пов'язаної з іде-

сю Великої Росії, ідентичності винятковості, непідвладності загальними правилами. Ця ідентичність була втрачена під час Перебудови, коли необхідність та обов'язковість цієї втрати інтерпретувалася як об'єктивно обумовлена економічно і політично, як передумова модернізації, включення в ряд собі подібних – відсталих. Втрата, знецінення, очорнення, осміяння цієї ідентичності на рівні суспільно-політичної ідеології не торкнулися її культурних коренів.

Герой С. Безрукова повертає актуальний російській культурі втілення зразка позитивної ідентичності, а його аудиторії – можливість пишатися собою. Перш за все тим, що поєднує в цілісний наратив власної біографії час до і після 1991-го року. Але ціною, яку платить він разом зі своїм глядачем, виявляється виправданням злочинів. Апологія і поетизація злочинності були головними звинуваченнями на адресу фільму. І справа не в тому, що зображувана дійсність знецінила колишніх позитивних героїв, а її головних героїв – бізнесменів і підприємців – часто важко відрізнити від бандитів. В епічному творі (автори телесеріалу наполягали на визначенні його жанру як саги) герой трансформується у свій одісеї. Тому і важко зупинитися на одній із характеристик його соціального положення: романтичний дембель-прикордонник, ніжний син, тіньовий підприємець, торговець зброєю, вбивця, люблячий батько, російський мафіозі, депутат держдуми. Епічний герой змінюється, але своєю індивідуальністю й своїм ім'ям зберігає можливість пов'язати початок та завершення розповіді, а в контексті соціальної пам'яті – пов'язати минуле суспільства з його теперішнім у єдиному ціннісно-символічному просторі.

«Кордон на замку». Мелодрама «Зимова вишня 3» виганяє героя, що втратив зв'язок з культурою, на чужину. Кримінальна драма «Бригада» повертає пострадянській російській культурі її героя. Іншими словами, соціокультурний простір знаходить знову центр. У сюжеті «Пітер FM» виявляємо і його межі. Межі соціокультурного простору в цьому випадку становлять межу активності героя, виражають особливу силову лінію доцентрових тенденцій.

Герой фільму Максим живе в Санкт-Петербурзі, в мансарді старого будинку і працює дворником у ЖЕКу. Він – архітектор, приїхав із Нижнього Новгорода і свій вільний час присвячує створенню проектів будівель, натхненний чудовою архітектурою міста. Його авторський проект перемагає на міжнародному конкурсі молодих архітекторів, і в руках героя опиняється запрошення на роботу у відомому архітектурному бюро в Німеччині. Він майже не говорить німецькою, але це не біда, адже нарешті збувається його

мрія: тепер він зможе працювати за своїм покликанням (а не в прилизливих умовах роботи за житло), жити в комфортних умовах (а не на холодній сирій мансарді), іншими словами вести гідне, забезпечене й цікаве життя за кордоном. Друзі по-доброму заздять Максиму, його дівчина пішла, в ЖЕКу його заяву про звільнення задовольняють в обмін на «півлітру» – іншими словами, ніщо не перешкоджає впевненому в собі, успішному молодому чоловіку.

Однак Максим відмовляється від контракту і не їде до Німеччини. Приводом залишитися стає знайдений ним мобільник, що належить якійсь дівчині Маші. Максим протягом всього фільму намагається зустрітися з Машею, щоб повернути їй телефон. Мізерність та випадковість приводу підкреслює глибину причини відмови. Із телефонних розмов героїв ми дізнаємося, що рішення виїхати все ще не прийнято. Образи закордонної престижної роботи і забезпеченого життя для Максима не тільки розпливчасті, не зрозумілі, але абсолютно чужі. Це всього лише балачки приятелів, і за їх вигуками «Круто!», «Здорово!» – порожнеча, ніщо. А прагнення до багатого та престижного життя за кордоном, що було нормальним, звичним і майже обов'язковим для пострадянської людини з індивідуальністю, нічого спільного не має з істинними цінностями героя.

Новий герой виявляється нечутливим до спокус, перед якими не могли встояти його попередники 20-річної давнини. Але все ж відмова від престижного закордонного контракту дається йому не відразу. Внутрішня боротьба героя відбувається безмовно, на інтуїтивному рівні: тому він часто красномовно мовчить, поглинаючи поглядом старіючі фасади архітектурного Петербурга, без певної мети блукає містом, вступає у несподівані контакти (з бомжом, який ристься в сміттєвому баку, з циганкою-ворожкою, жебрачкою, напівголим чоловіком на дворовій лавці, якого дружина не пускає в квартиру, тощо). Тому настільки привабливим стає для Максима спілкування з незнайомкою Машею, власницею знайденого ним телефону і володаркою чудесного голосу, яка теж переживає труднощі морального вибору. Її симпатія виявляється не на боці нареченого, стурбованого зовнішніми атрибутами престижу, успіху і багатства, якими має бути відзначене їх весілля і все спільне життя. Відмовляючи нареченому, для якого такою значною і значущою виявляється різниця між кадилаком і лінкольном, саме Маша робить для глядача очевидним те, чого не може прийняти Максим і від чого він відмовляється – зовнішні атрибути багатства.

Проблема не в тому, що герой виявляється носієм традиції «ком'юнакторной» моралі з її нелюбов'ю до багатства, жалістю до пе-

реможених і принижених, загостреним почуттям справедливості та ідеєю братерства. Той факт, що його проект переміг на конкурсі за кордоном, знецінює саму перемогу. Герой не може прийняти її як власне досягнення, а пов'язані з нею побутові, статусні й фінансові преференції – як справедливі і заслужені. Відмова від контракту позначається для героя як моральний, а не раціональний вибір. Він не пов'язаний, наприклад, з оцінкою проблем життя в інокультурному середовищі, труднощів із подальшою «конвертацією» закордонних кар'єрних успіхів на російському ринку або інших можливих негативних сторін майбутніх життєвих змін. Дивно, але вибір героя не розгортається і в естетичній площині, настільки актуальною, здавалося б, для архітектора: для нього не існують (не сприймаються значущими) ні Кельн, ні Дрезден, ні інші центри культури Німеччини чи Європи та можливість хоча б подивитися на них власними очима.

Таким чином, державний кордон (який є в цьому випадку образом соціокультурного ареалу) виявляється для героя непроникним. Безліч невидимих ниток, слідів забутих заповідей, що пов'язують його з російською культурою, зупиняють його перед кордоном. За всім цим стоїть побоювання втратити ідентичність, себе самого в чужій країні і незнайомій культурі, страх перед випробуваннями міжкультурної взаємодії. Герой (маючи на увазі міфологічного героя), таким чином, виявляється позбавленим головного свого привілею – перетинати кордони, трансформуватися, взаємодіяти з іншими світами. Не тільки міфологічна мова звірів і птахів, але просто німецька виявляється йому не доступною. Єдина актуальна для нього мова – рідна російська.

Чужий як модус соціального сприйняття

Чужий серед позиції соціокультурної номенклатури Іншого посідає особливе місце завдяки багатозначності як самого слова, так і відповідного наукового концепту. У перекладі з англійської *stranger*, а саме цей іменник використовує А. Шютц у відомому есе, перекладається як незнайомиць, іноземець (гість), сторонній [68, с. 191–207]. Ці слова відображають різні дистанції, відповідні очікування та рольові характеристики. Так, тільки слово іноземець чітко вказує на культурні розрізнення із суб'єктом мови (тим, хто називає), і тільки слово сторонній – на позицію поза колом безпосереднього спілкування та розподілу малої групи. Натомість відстань до незнайомця може мати як соціальний, так і соціокультур-

ний (наприклад, етнокультурний) характер, може вимірюватися як дистанцією між членами малої групи, так і між співгромадянами чи навпаки – між солдатами протидіючих одна одній армій. Різною може бути й нормативна поведінка стосовно чужого: тільки слово гість несе в своєму культурному значенні більш-менш точні поведінкові норми, як і слово сторонній, використане в юридичному його розумінні [158].

Соціокультурне прочитання чужого, чужості неодмінно вбачає в ній не тільки соціальні (соціоструктурні) відмінності, але й соціокультурні нетотожності. Тобто в чужості ми вбачаємо не тільки різницю в позицію, що її займає Інший в соціальному просторі, яка відображає різницю у доступі до ресурсів спільноти та суспільства, але й різниці в інтеріоризованих культурних символах, які спрямовують дію та сприйняття, і відмінностях у засвоєних нормах поведінки. Варто підкреслити, що спостерігати такі відмінності сучасна людина має змогу, необов'язково перетинаючи адміністративні кордони.

Розвиваючи соціокультурне бачення чужого як позиції номенклатури Іншого, ми використовуємо його визначення в феноменологічній соціології А. Шютца, яка не є, звичайно, єдиним форматом інтерпретації цього феномену. Інша традиція спирається на концепт відчуження, пов'язана із іменами Ж.-Ж. Руссо, С. Кіркегора, К. Маркса, Ф. Ніцше. В центрі уваги тут – соціальні, економічні, соціально-економічні, емоційні та інші прояви відчуження, обставини та фактори процесів дезінтеграції в суспільстві, завдяки яким індивіди та групи, які повинні б мати сформовану свідомість повноправного члена суспільства, втрачають її чи відмовляються від неї. Високо затребуваний за часів ідеологічного протистояння капіталізму та соціалізму, концепт відчуження залишається актуальним, наприклад, в американській соціології другої половини 1980-х – початку 1990-х років. Його використовують, щоб зрозуміти, чому молоді люди середнього класу у приміських поселеннях скоюють випадковий кримінал чи вандалізм та вважають життя безглуздом, чи щодо добре оплачуваних робітників, які постійно п'яні на роботі, а також щодо багатьох мешканців міських нетрів [159]. Розмірковуючи про фактори відчуження, Р. Шміт підкреслює, що пригнічувальні умови відчужують тільки тоді, коли вони трансформують особистість: поки людина чинить опір таким умовам, вона залишається «неушкодженою». Пригнічення є обмеженням прав та свобод, натомість відчуження атакує особистість, знижує її здатність протистояти пригніченню. Для таких незалежностей є обмеженою, бо

вони нездатні використовувати свободи, які вони мають, вони живуть обмежено, несміливо і тому ізольовано [160].

Чужого ми розглядаємо як специфічну соціокультурну модель, за допомогою якої відбувається соціальне сприйняття Іншого. Вона існує поруч із іншими моделями Іншого як об'єкта соціального сприйняття (далі буде розглянута модель ворога). Для аналізу чужого в такому розумінні ми пропонуємо звернути увагу на специфічну ситуацію, в якій опиняється людина в умовах культурного шоку, бо саме в цих умовах виникає можливість її сприйняття як чужого та відчуття чужості. Слід зазначити, що ситуація культурного шоку не завжди супроводжує ці процеси, але є більш помітною та наочною.

Словосполучення «культурний шок» давно перейшло кордони наукового використання, ставши атрибутом повсякденного життя. Але перетворення його на банальність не виключає самого явища переживання зіткнення двох культур на індивідуальному рівні під час реального та тривалого знаходження людини в інокультурному середовищі. Важливо акцентувати, що поняття «культурний шок» визначає явище, в якому феномени макро- та мікрорівня опиняються злитими, спаяними, неподільними, і тому використання цього поняття стає більш ніж доречним в перспективі соціокультурного підходу. Завдяки цій спаяності явища макрорівня (зіткнення культур) стають наочними, стають доступними безпосередньому спостереженню взаємодії «обличчям-до-обличчя» (на мікрорівні). У ситуації культурного шоку ми маємо можливість «схопити» реальність, де зіткнення культур та емоційні переживання індивіда наочно стають різними сторонами одного й того ж процесу.

Актуалізаційним моментом для такої постановки питання є також інтерпретація сучасного суспільства як такого, що трансформується, стрімко змінюється, чи, говорячи словами З. Баумана, як доби змін. У цих умовах «самі матриці, в які заливають людські відносини, заради надання їм необхідної форми, кинуті в плавильний котел» [161, с. 246]. Тут схильний до метафоризації соціального теоретизування З. Бауман залишає нам можливість в значенні матриць людських відносин розуміти культурні зразки групового життя (в категоріях А. Шютца [68]). В умовах трансформацій культурні зразки втрачають свого носія (соціальну спільноту), надаючи іншим культурним моделям шанс бути актуалізованими в якості джерела для картини світу, «безпосереднього світосприйняття», колективних та індивідуальних ідентичностей.

Переживання культурного шоку та характерні особливості сприйняття соціальної реальності, сформовані цими умовами (які

й будуть розглядатися нижче), потенційно пов'язані із особливими поведінковими реакціями. У першій половині ХХ ст. основним актуалізаційним питанням щодо соціологічних та антропологічних досліджень в цій царині були проблеми еміграції та завдання створення «технології» адаптації та інтеграції індивідів у суспільстві, перетворення їх на лояльних його членів. Тепер актуалізуючим фактором стала проблема тероризму.

Робоче визначення цього поняття, актуальне для нашого дослідницького контексту, є таким. Під тероризмом ми розуміємо різновид політичного екстремізму у його крайньому насильницькому варіанті. У такому розумінні феномен тероризму пов'язується з одного боку із ксенофобією, тобто поширеним серед населення страхом, підозрілістю, проявами недоброзичливості по відношенню до представників інших етнічних, релігійних та ін. спільнот. З іншого боку, терористичні акти пов'язуються із діяльністю специфічних ідеологічних та політичних об'єднань чи організацій, які позиціонують свої уявлення та ідеї як безсумнівні та намагаються нав'язати їх всьому суспільству [162]. Ми розуміємо тероризм та екстремізм як явища, що виникають у полі загострення стосунків між групами, які протиставлені за схемою «свій-чужий» в умовах актуалізації ідеологічних течій, орієнтованих на консерватизм та експансію (консервативних за сутністю та екстремістських за стилем).

Важливим також є те, що терористичні та екстремістські акти ми розуміємо як особливий шлях впливати на державу та суспільство за допомогою залякування [163]. Таке уточнення дозволяє, розглядаючи тероризм та екстремізм в категоріях засобів та цілі, осмислити факт загибелі в результаті таких дій людей не тільки невинних, але й непов'язаних у їх безпосередній діяльності із органами влади, управління, а також соціально-політичними проблемами, вирішення яких висувається терористами як вимога.

Безумовно, стан дезорієнтованості, емоційної пригніченості, безпорадності, який переживається індивідом на стику культур (тобто культурний шок), не є достатньою умовою участі в терористичному акті. Наше вихідне положення полягає в тому, що ці стани формують специфічні соціоперцептивні підстави для проявів насильства, екстремізму, тобто особливий спосіб соціального сприйняття, що допускає такі прояви. Важливим тут виявляється наявність у структурі соціального сприйняття конфліктних ділянок, пустот, неузгодженостей, а також – потрапляння людини в зону впливу екстремістських організацій та ідеологій.

Такий підхід актуалізує соціокультурну природу тероризму, його культурний контекст, його перевагою є можливість віді-

йти у поясненні конкретних подій від «системного фетишизму» (В. Тішков [164]), які стали стандартами пояснень з посиланнями на історію, релігію, соціально-економічні фактори. Актуалізуючи соціокультурну природу тероризму й соціоперцептивну ситуацію як особливу конфігурацію категорій соціального сприйняття, особливу форму процесу соціального сприйняття та його соціокультурних передумов, ми тим самим звертаємо увагу на невизначеності, несистемні прояви і взаємозв'язки, ірраціональні чинники, до використання яких у поясненнях тероризму все більше схиляється соціальна наука.

Як відзначають дослідники, багато хто з підозрюваних у причетності до організації терористичних актів (в тому числі – 09.11), більшу частину життя провели в США і Великобританії. Цей факт демонструє, що жорстокість, фанатизм і готовність здійснювати насильство породжуються всередині одного світу [164]. Із точки зору нашого підходу цей факт підтверджує, що специфічна (така, що допускає насильницькі прояви) соціоперцептивна ситуація характеризує не тільки соціальне сприйняття інокультурного індивіда, але в цілому ситуацію соціального сприйняття в полікультурному суспільстві. Не тільки «чужі» (в категоріях А. Шютца) мають схильність до такого способу соціального сприйняття, але і аборигени виявляються їм захоплені. Саме цей спосіб сприйняття соціальної реальності ми розглядаємо далі, спираючись на ідеї А. Шютца та простежуючи його динаміку на основі набору способів подолання культурного шоку за Ф. Боком.

Сумісність концепцій А. Шютца і Ф. Бока на тематичному рівні очевидна: кожен з них розмірковує про феномен «чужості» індивіда соціокультурному оточенню. «Культура ..., – пише Ф. Бок, – це те, через що ти стаєш чужинцем, коли залишаєш свій дім» [165, с. 9]. Чужий (за А. Шютцем) – це індивід, який «хоче бути прийнятим або хоча б терпимим деякою групою» [68, с. 191]. З іншого боку, кожен з авторів дає своє визначення культурного шоку. «Перебуваючи в чужому суспільстві, ти будеш відчувати труднощі, відчуття безпорадності і дезорієнтацію, що можна назвати культурним шоком», – стверджує Ф. Бок [34, с. 17]. А. Шютц більш нейтральний емоційно, фіксує увагу на «ситуації зближення, що передусе всякому можливому пристосуванню і містить його передумови» [68, с. 192].

Кожен з авторів реалізовує свій погляд на індивіда в стані культурного шоку: Ф. Бок звертає увагу, перш за все, на емоційну складову і поведінкові стратегії індивіда в новому культурному сере-

довищі. А. Шютц цікавиться смисловою структурою його життєвого світу, характеризуючи «чужого» як об'єктивного і потенційно нелояльного відносно нового для нього культурного зразка. Але якщо А. Шютца цікавить, «як культурний зразок групової життя видається повсякденному мисленню людини, яка є членом цієї групи» [68, с. 192], а ситуація «чужого» аналізується лише з метою виявити структури повсякденного мислення, то для нас спосіб сприйняття соціальної реальності індивіда на стику культур є центральним предметом аналізу.

Для індивіда в стані культурного шоку, який переживає плутанину в ціннісних орієнтаціях та самоідентифікації, виявляються актуалізовані дві реальності. По-перше, це інтеріоризована реальність «рідної» культури, що розкривається в його спонтанних реакціях сприйняття і дії. Це реальність, мовою якої говорить його минулий досвід. По-друге, це реальність «чужої» чи нової культури, що розгортається у взаємодіях її носіїв, які індивід спостерігає, а також взаємодії індивіда з «аборигенами» в актуальних ситуаціях спілкування «обличчям-до-обличчя». Обидві ці реальності претендують на статус верховенства повсякденності, що і є підставою для їх конкуренції. Цей конфлікт може розумітися як протиборство внутрішнього і зовнішнього, минулого і майбутнього, потенційного та актуального, оскільки з кожним із перших членів наведених опозицій асоціюється досвід індивіда, а з другим – соціокультурне середовище актуальних взаємодій.

Необхідно пам'ятати, що, розмірковуючи про культурний зразок групового життя і його носіїв, протиставляючи «старий» і «новий» культурні зразки, А. Шютц дещо спрощує ситуацію (частково з аналітичною метою, почасти – у зв'язку з тим, що несистемні культурні впливи в ті часи не були настільки актуальною проблемою як сьогодні внаслідок розвитку комунікаційних та інформаційних технологій). Адже кожен індивід є носієм багатьох різних культурних моделей (культурних форм), різною мірою актуалізованих і в різній формі представлених в його свідомості. Різноманітні культурні впливи, яким піддається сучасна включена в мережу комунікацій (як міжіндивідуальних, так і масової) людина, постачають їй знання багатьох культурних моделей при наявності певної домінанти, яку являє собою культурна форма групи безпосереднього контакту і сфери діяльності.

Первинна для індивіда культурна форма визначає його світ повсякденної реальності, з її набором типізованих об'єктів, особистостей, мотивів поведінки в освоєному індивідом «сегменті» діяль-

ності в рамках відповідного культурного зразка соціального життя. А. Шютц звертає увагу на те, що актуальні для індивіда (актора в соціальному світі) знання культурного зразка групового життя обмежені: вони некогерентні, лише частково зрозумілі й непослідовні [68, с. 194]. Але індивід – це частина живої історичної традиції, яка сформувала цю культурну форму; вона ж, у свою чергу, є частиною його особистої біографії. Культурна форма, кажучи словами П. Бурдьє, інтеріоризована індивідом, вписана в його тіло, в його погляд на світ, оцінки, сприйняття та поведінку.

Завдяки цьому «рідний» культурний зразок користується абсолютною довірою індивіда, приймається ним повністю в якості інструменту інтерпретації навколишнього світу, його об'єктів та інших людей, в якості «інструкції» для вирішення будь-яких виникаючих проблем і труднощів. Це виявляється можливим завдяки базовим припущенням повсякденного мислення (припущенням «тотожності об'єктів» та «взаємозамінюваності точок зору» [33, с. 88–90]), що характеризують індивідів, пов'язаних безпосередньо, через особисту біографію з цією культурною формою. Таким чином, категорії «рідної» культури є для індивіда не тільки і не стільки зрозумілими, але прийнятими, завдяки чому розбіжності між реальним та належним не спостерігається [14, с. 59].

«Нова» культурна модель не здатна викликати у індивіда такої довіри, внаслідок чого сприймається, за словами А. Шютца, не як притулок («рідний дім»), а як лабіринт. Крім того, лише членам «in-group» доступними є не тільки мова, але й «універсум дискурсу», де кожне слово має ауру емоційних цінностей та ірраціональних імплікацій. Ще одна перевага члена «in-group» – володіння соціальним і ситуативним контекстом слововживання, специфічним груповим кодом, знання якого об'єднує тих, хто брали участь у його створенні, і пронизує культурні продукти цієї групи (фольклор, літературу, кінофільми і т. д.).

Оскільки поведінка індивіда не визначається повністю зовнішніми чинниками, станом зовнішнього середовища (у випадку «чужого» – правилами і формами взаємодії іншої культури, її мовою і поведінковими кодами), то результат конкуренції між «своїм» і «чужим» культурними зразками, яка розгортається в уявленнях індивіда, заздалегідь невідомий. Він не залежить також виключно від усвідомленого бажання індивіда інтегруватися в нове співтовариство, оскільки не всі реакції людина здатна свідомо контролювати. Нарешті, ідеологічні впливи, яким піддається індивід через різноманітні форми комунікації (безпосередньої – в специфічних

співтовариствах чи організаціях, або опосередкованої – через книги, фільми, фольклор, пропагандистську культурну продукцію тощо), можуть сприяти або перешкоджати інтеграції індивіда в нове соціальне середовище.

Таким чином, дві актуальних реальності, перебуваючи у формі культурних зразків групового життя, інтерсуб'єктивних реальностей, різною мірою та по-різному інтеріоризованих індивідом, стикаються, співвідносяться, зіштовхуються та протиборствують в його (індивіда) уявленні. Форма цих відносин виявляється в характері поведінкових реакцій на культурний шок, словами Ф. Бока – у способах виходу з культурного шоку.

Як відомо, Ф. Бок обґрунтовує п'ять різних способів подолання культурного шоку: гетоїзація, асиміляція, часткова асиміляція, культурний обмін і культурна колонізація. Кожна з цих стратегій передбачає різний ступінь змін повсякденного мислення і сприйняття. Із цієї точки зору різняться дві групи стратегій: ті, що передбачають подолання індивідом позиції «чужого», тобто орієнтовані на зміну культурного зразка, що формує повсякденне сприйняття, і, з другого боку, ті, що передбачають затвердження як домінанти сприйняття «первинного», «рідного» культурного зразка.

До першої групи ми маємо віднести стратегію асиміляції і часткової асиміляції. Аналіз цих стратегій цікавить із точки зору осмислення процесу зміни повсякденного мислення і сприйняття, умов успіху та межі можливості таких змін. Інтерес до другої групи стратегій пов'язаний з аналізом соціальних практик (в тому числі, актуалізованих у різні епохи і в різних суспільствах) збереження існуючих домінант сприйняття, форм взаємодії із зовнішнім інокультурним середовищем, що забезпечують ці практики, різноманітних зовнішніх чинників цього процесу, а також (що особливо важливо в контексті проблем тероризму) практик підтримки прийняттого рівня толерантності у відносинах носіїв різних культур або, навпаки, таких, що актуалізують антикультурні настрої, загострюють культурні відмінності і сприйняття нерівності.

Асиміляція та часткова асиміляція. За Ф. Боком, асиміляція передбачає відмову від «первинної» культури на користь актуального для соціальних взаємодій індивіда культурного середовища. Спираючись на ідеї А. Шютца, можемо стверджувати, що зміні в цьому випадку підлягає повсякденний спосіб мислення і сприйняття індивіда, а підставою для такої зміни повинна стати «заміна» культурної моделі, яка визначає цей спосіб сприйняття.

Цей процес «заміни» передбачає наявність в індивіда знання про культуру перебування, і початковим для нього є рівень про-

стих уявлень про об'єкти цієї культури, необхідні для елементарної повсякденної орієнтації. До знання такого рівня слід віднести володіння мовою, знання звичаїв, традицій, історії і географії країни, календаря, звичок носіїв культури тощо (аж до режиму роботи магазинів або правил поведінки у громадському транспорті, наприклад). Критерієм у цьому випадку стає не кількість інформації (вимірювана, наприклад, товщиною прочитаних книг або отриманим балом мовного тесту), а характер і спрямованість самого знання: орієнтованість на інтерпретацію об'єктів нової культури і поведінки її носіїв. Наявність такого знання як зручної схеми інтерпретації нової культури є необхідною умовою початку адаптації.

Потенціал реалізації стратегії асиміляції обумовлений можливістю для індивіда перетворити ці знання з інтерпретативної в інтерактивну форму, тобто трансформувати їх у поради щодо взаємодії з новою культурою та її носіями. Культурний зразок як предмет осмислення в процесі асиміляції перетворюється на інтерсуб'єктивний простір, простір спілкування та взаємодії. Але вирішальним тут виявляється не стільки засвоєння правил взаємодії: з віртуального простору знаків нова культура повинна перетворитися на простір діяльності індивіда. Іншими словами, умовою успішної асиміляції є набуття індивідом позиції «зацікавленого діяча», набуття ним нового для нього соціального інтересу, сформульованого «мовою» нового культурного зразку. Таке набуття нової позиції або нового статусу може, з точки зору «рідного» культурного зразка, співвітчизників індивіда розцінюватися як втрата, неприпустиме зниження статусу (наприклад, у ситуації, коли радянський інженер-конструктор, іммігрувавши в Ізраїль, ставав ліфтером).

Іще один приклад: у радянські часи ходив жарт про те, що «з-за кордону не повертаються» (мається на увазі імміграція, тривалі закордонні відрядження, відвідування родичів тощо). Багато хто в таких випадках згадував про родичів і знайомих, для яких перебування в іншому культурному середовищі істотно змінювало когнітивний та оцінний горизонт, систему орієнтацій, повсякденних значень, цінностей. Такі люди, повернувшись, бачили, думали і відчували, тобто сприймали соціальний світ по-іншому, використовуючи інші категорії та схеми сприйняття. Це неминуче призводило до конфліктів і руйнування колишніх соціальних зв'язків, розпаду первинних груп, пошукам нових ідентифікацій і соціальних спільнот, культура яких була б адекватна новим інтересам індивіда.

Освоєння індивідом діяльності та здобуття соціального інтересу в новому культурному середовищі (як умова асиміляції) не

обмежується отриманням офіційного статусу (наприклад, громадянства) та місця роботи. Позиція «зацікавленого діяча», члена ін-групи передбачає постійну роботу з освоєння конотативної системи мови, засвоєння історії народу, вбудовуванню своїх емоційних реакцій в рамки цієї культури, привласнення культурного зразка як повсякденної реальності. У результаті повинен змінитися характер переживання індивідом нового культурного зразка: з простих уявлень він має перетворитися на інвайроментальне переживання явищ і об'єктів цієї культури.

Повертаючись до ідеї про актуалізовані індивідом у стані культурного шоку дві реальності, два способи соціального сприйняття, зауважимо, що асиміляція означає «заміну» однієї іншою. Можливості та перспективи такої заміни пов'язані з характером конкретних культурних моделей – ступенем близькості культур, їх мов та інших елементів, а також ряду інтегральних властивостей культури, як, наприклад, поширеність фундаменталістських орієнтацій. А. Шютц у цьому випадку вказує як умови такої «заміни» можливість «перекладу» категорій однієї культури на мову категорій іншої, певний паралелізм культурних форм. Так, наприклад, асиміляція румунки в Будапешті уявляється потенційно більш успішною, ніж камбоджійки в Харкові. Однак і близькість культур, і набуття офіційного статусу і місця роботи в країні перебування, як і знання мови, загальний освітній рівень індивіда не гарантують успіху процесу асиміляції. Він, імовірно, може тривати невизначено довго, оскільки освоєння різних аспектів нової культури йде нерівномірно.

Ця складність та нелінійність процесу асиміляції, непередбачуваність, негарантованість його результатів знаходить відображення в понятті часткової асиміляції, яка фіксує проміжний стан між позицією «чужого» і «свого». Проте спільними для форм асиміляції є визнання самим індивідом принципової неворожості «старої» і «нової» культур. Тобто успішне розгортання стратегій асиміляції пов'язано з панівною настановою індивіда стосовно самого факту крос-культурного переміщення. Ця тема розробляється в рамках крос-культурних досліджень зв'язку культурних переміщень і психопатології.

Індивідуальні психологічні реакції стресу в ситуації культурного переміщення нижче в іммігрантів порівняно з біженцями, тим нижче, чим вище рівень освіти та соціально-економічний статус індивіда. Також, за результатами досліджень психологів, значущими чинниками адаптації в інокультурному середовищі (зауважи-

мо, по-різному проявляються у чоловіків і жінок, дівчаток і хлопчиків) є травматичний досвід, що передував міграції, етнічний склад суспільства, досвід засвоєння чужої культури і ставлення до такого засвоєння. Асиміляція і є одним з можливих типів ставлення поряд з інтеграцією, відторгненням і маргіналізацією [28, с. 447].

Гетоїзація, культурний обмін та культурна колонізація. Друга група стратегій орієнтована на існування індивіда в умовах інокультурного середовища в якості «чужого» і передбачає різні форми ставлення до панівної культури, тобто, актуалізує ситуацію культурної нерівності як у визначенні позиції чи соціального статусу індивіда, так й інокультурного співтовариства в цілому. Їх (індивіда і групи) взаємодія з культурою країни перебування та її носіями з неминучістю відчують вплив ієрархії культурних груп, яка складається в цьому полікультурному (поліетнічному) суспільстві.

Як відомо, гетоїзація як спосіб виходу з культурного шоку пов'язана з формуванням для інокультурної групи особливої «своїї» території з очевидними або «невидимими» кордонами. Історія демонструє нам різні види гето та способи позиціонування його мешканців в соціальному просторі. Так, перебування в гето може бути пов'язаним з певними привілеями, в тому числі економічними (сучасні локальні поселення індіанців у США) або позначати маргінальний статус етнічної спільноти з перспективою повного її зникнення (єврейські гето у фашистській Німеччині). У будь-якому випадку можливості для інокультурної групи існувати, дотримуючись своїх культурних настанов, піддаються обмеженням.

Інакше кажучи, гетоїзація обмежує для культурного зразка можливості його розгортання в якості підстави для повсякденного життя спільноти (наприклад, обмежуючи географічно простір його існування). Це означає також обмеження можливості буття культурного зразка як принципу, який організує повсякденне сприйняття. Гетоїзація також призводить до обмежень можливості спілкування носіїв різних культурних груп: одним з головних переваг локальних замкнутих етнічних громад є заборона або суттєве обмеження доступу в них представників іншої культури.

Така ситуація призводить до приписування індивіду інокультурного походження в умовах повсякденних контактів і взаємодій позиції «чужого» з такими його характеристиками, як неадекватність ситуацій взаємодії, підозрілість, незацікавленість, позаісторичність. Це виражається в негативних психологічних і поведінкових реакціях автохтонів, які в свою чергу формують у членів іно-

культурних груп уявлення про агресивне і негативне по відношенню до них середовище взаємодії. А саме такі уявлення є сприятливим ґрунтом для поширення ідеологічних конструкцій, що загострюють сприйняття культурної нерівності, формують агресивні настанови по відношенню до «несправедливого» навколишнього світу.

Культурний обмін. Цей спосіб передбачає можливості вільного, адекватного та взаємовигідного спілкування між культурними групами. Якщо гетоїзація передбачає збереження позиції «чужого» і формує його негативний, ворожий образ, то умови культурного обміну мають актуалізувати позитивне, зацікавлене ставлення автохтонів до інокультурних груп. Прикладами такого роду культурного обміну, на думку Л. Іоніна, можуть бути «гугеноти, які втекли до Німеччини від жахів Варфоломійської ночі, що осіли там і багато зробили для зближення французької і німецької культур; це німецькі філософи і вчені, що покинули Німеччину після приходу до влади нацистів і зробили вагомий внесок у розвиток науки і філософії в англomовних країнах» [33, с. 18]. Іншими словами, спільнота має бути зацікавлена в «чужому»: його знаннях, професійних навичках, досвіді або інших якостях. Як бачимо, цілі іноетнічні спільноти можуть займати в соціальному просторі особливу позицію, використовують їх унікальні якості.

Однак таке становище не може бути стійким, що підкреслює і сам Ф. Бок, визначаючи культурний обмін як проміжний спосіб виходу з культурного шоку. Культурний обмін як спосіб міжгрупової взаємодії має тенденцію трансформуватися в асиміляцію або гетоїзацію, що стає ще більш очевидним при зверненні до специфіки мислення «чужого» у А. Шютца.

Мова іде про такі властивості «чужого», як об'єктивність і відносна лояльність. Він, на відміну від носіїв культурного зразка, «має ясне відчуття некогерентності і неконсистентності культурного зразку, з яким зближується» [68, с. 205], а це знання, у свою чергу, протидіє настанові на прийняття культурного зразка. Усвідомлюючи непослідовність, фрагментарність знань «аборигенів», індивід, імовірно, постійно піддає сумніву мотивацію їх наслідувати. Їх поведінка здається йому незрозумілою, можливо, неефективною або неправильною. Його ж сумніви і потреба в інтерпретації, поясненні настанов та правил «чужої» культури для її носіїв означають, насамперед, недовіру до їх способу життя, мислення, сприйняття тощо. Інакше кажучи, позиція «чужого» активізує у самого індивіда та його партнерів-«аборигенів» протилежно спрямовані настанови, реалізація яких веде до затвердження ін-

дивіда в цьому статусі («чужий») і збільшенню відносин взаємного неприйняття. Також перебування в чужій культурі з необхідністю стає для індивіда переживанням відносності власного культурного зразка, умовності його «природного світогляду», можливо, навіть кризи його способу сприйняття світу і його соціальної реальності.

Ця напруга (тут можна говорити про аналогії з фрейдистським поняттям напруги) потребує зняття, що і робить нестабільною, проміжною позицію «чужого» і, у свою чергу, культурного обміну як форми міжгрупової взаємодії. Зняття цієї напруги можливе у двох напрямках: на користь «нового» або «старого» культурного зразка, набуття позиції «свого» або в зміцненні позиції «чужого». У категоріях Ф. Бока це й означає переростання культурного обміну в іншу форму міжгрупової взаємодії: асиміляцію або гетоїзацію.

Із гетоїзацією, у свою чергу, пов'язаний такий спосіб виходу з культурного шоку, як культурна колонізація. Вона також передбачає збереження в якості схеми сприйняття і дії, основи повсякденного мислення «рідного» культурного зразка. І більше того: культурна колонізація полягає в поширенні і затвердженні цього культурного зразка в інокультурному просторі. Як підкреслює Л. Іонін, термін «колонізація» не має тут політичного значення, а являє собою особливу форму взаємодії нормативних та ціннісних, додамо – когнітивних та соціоперцептивних – систем. Так можна розуміти практику допомоги (у тому числі й технологічної) слаборозвиненим країнам, вестернізацію, американізацію та різноманітні форми модернізації (в тому числі й технологічної).

Однак неможливо не відзначити також принципову відмінність ситуацій гетоїзації і культурної колонізації з точки зору розподілу соціальних сил, ресурсів, капіталів (у широкому сенсі) між групами носіїв культури і «чужими». Гетоїзація можлива в умовах пріоритету місцевої культури, колонізація демонструє протилежний порядок сил.

Актуальність цієї теми пов'язана з тим, що завдання управління суспільством актуалізують питання про те, яка максимальна ефективність процесу асиміляції. Іншими словами, чи можлива (повна) заміна культурної моделі в основі повсякденного сприйняття. Це питання турбує не лише вчених та «освічених» управлінців, але і митців: від Гомера з його Одисеем до сценаристів телевізійних серіалів, де так часто родини «б'ються» за серця втрачених і знову знайдених нащадків.

Питанням щодо меж пластичності людської натури у взаємодії чи протистоянні із соціокультурним середовищем цікавиться не

тільки наука, але й повсякденне, ідеологічне та художнє мислення. (Увага до позанаукових бачень, ускладнення погляду пов'язане із методологічними настановами подвійної герменевтики та рефлексивності, що характеризують сучасну соціологічну теорію та є вирішальними для нас). Далі представлений розгляд роботи, авторка якої у своєму житті та творчості поєднує ці три аспекти. Саме так ми підходимо до роботи Ю. Кристеві «Болгарія, біль мій», де автор розглядає зазначену проблему з позиції власного емпіричного досвіду, робить це, як письменник – яскраво, образно, метафорично. Зовнішнім поштовхом до написання цієї роботи стали події в Косово і Чечні 90-х років минулого століття.

Особливо цікавою в цьому випадку є можливість розглянути трансформацію культурних підстав повсякденного сприйняття зсередини, з позиції самої людини, яка переживає та рефлексує. Іншими словами, викладена і обґрунтована раніше теоретична модель вимагає доповнення, ілюстрації, емпіричної інтерпретації. Для реалізації цієї мети ми звертаємося до статті Ю. Кристеві, яка тут розуміється не тільки і не стільки як наукова робота, але як унікальний культурний продукт, що втілює персональний досвід трансформацій соціокультурних основ соціального сприйняття [166].

Ю. Кристева називає таких як вона, людей, в досвіді яких присутні дві культури, дві мови, – «недоладними гібридами», «космополітами, які не піддаються класифікації», «народженими на роздоріжжі монстрами». Для них кордони «свого» і «чужого» (мови, культури) вже не можуть бути чіткими, вписуватися в організовані за принципом бінарної опозиції мовні конвенції. Тому не дивує Ю. Кристеву те, що її рідна болгарська мова асоціюється з водами «тепер ... такого чужого моря». Місце, яке болгарська займає в її мисленні, Ю. Кристева називає початковими глибинами, «які, як виявляється, сплять аж ніяк не вічним сном» та уособлюють для неї зв'язок із витоками. Цей зв'язок несподівано виявляється за-требуваним в нестандартних, складних ситуаціях: «І зовсім не французька мова приходить мені на допомогу, коли я пробуксовую в якійсь штучній знаковій системі або, втомившись, не можу впоратися з найпростішими арифметичними діями; на допомогу мені приходить болгарська» [167].

Осмислюючи своє входження в іншу культуру, освоєння французької мови, Ю. Кристева визнає, що частина її особистості втрачалася в цьому процесі, «згасала». «Врешті-решт еміграція і зовсім вбила ту стару мою основу, щоб замінити на нову – спочатку тен-

дітну і штучну, незабаром все більше і більше мені необхідну, а тепер єдино живу – французьку мову» [167]. Так, словами А. Шютца, «чужий» знаходить спочатку інтерпретативне, а потім і інвайроментальне переживання нового культурного зразка.

І це нове знання-переживання витісняє з актуального вживання первинне знання, рідну мову. Але, читаємо у Ю. Кристеві, витіснення не означає стирання колишнього досвіду: «Я не розпрощалась назавжди з мовою дитинства, адже «назавжди» означало б байдужість, рубець і навіть забуття» [167]. Пережите індивідом при освоєнні іншої культури Ю. Кристева називає роздвоєнням духу і тіла, здатним обернутися воскресінням первинної культурної моделі (як ми бачили вище) в умовах невизначеності або кризи.

Розвиваючи ідею роздвоєння, Ю. Кристева намагається позначити відмінності умов, у яких кожна з мов виявляється затребуваною. «Там, де закінчуються мої почуття, народжується майже невлловимий трепет – жага французької мови; одночасно звідкись зверху, назустріч мені, йде яскравим потоком світла цілий арсенал прочитаного й обговореного французькою: опускається блискуча тканина, яка – я відчуваю це – повинна стати втіленням ясності, що живе в мені. В алхімії найменувань я залишаюся наодинці з французькою. Давши ім'я буттю, я починаю бути: душею і тілом я живу по-французьки» [167].

Що ж болгарська? «Коли події складаються в сюжет, тобто кожного разу, коли буття являється мені у вигляді історії – історії перлинного туману або історії диких качок і, звичайно, історії мрії, пристрасті чи вбивства, – я відчуваю смуту, яку не висловити словами, але в якій є власна музика» [167].

Погляд на власний досвід французької та болгарської мов провокує авторку на естетичне висловлювання, де болгарська бачиться як «незграбний синтаксис і бездонні метафори, що не мають нічого спільного із французькими блиском і виразністю» [167]. Нарешті, розрізняються також комунікативні ситуації використання цих мов. Французька для Ю. Кристеві – засіб спілкування з людьми, що розділяють з нею реальність, «форма прояву чемності у відносинах між людьми, що розділяють один спосіб спілкування: одні й ті ж образи і вирази, один і той же запас прочитаного і обговореного, як має бути в стабільному суспільстві» [167]. Болгарська ж бачиться як «потворний паросток чогось глибоко особистого» [167]. Іншими словами, французька – мова актуального спілкування – зміцнюється в своєму інтерактивному значенні, болгарська – мова рідна, але не затребувана повсякденно – набуває значення ін-

траспективного. Рідна мова набуває для індивіда в аналогічній для Ю. Кристеві соціальної позиції сенс чогось глибоко особистого, індивідуального, внутрішнього. Рідна мова стає мовою внутрішнього «Я», глибокого, справжнього істинного: «над захованою в підземеллі криптою, неподалік від болота з нерухомою і загниваючою водою я побудувала собі новий будинок, в якому живу і який живе в мені і де протікає те, що можна назвати – не без пишномовності, звичайно, – істинним життям духу і плоті» [167].

Іншими словами, дві мови (ширше – культури), що співіснують і взаємодіють як сполучені посудини, дозволяє маркувати внутрішній досвід, сприйняття себе як специфічного простору з якісно відмінними областями, для кожної з яких мова стає засобом її вираження та доступу до неї. Слід підкреслити, що сприйняття таких відмінностей нерозривно пов'язане з наявністю полікультурного досвіду індивіда.

Біль, про який пише Ю. Кристева на початку статті, асоціюється також із моральними переживаннями. Чужий (в цьому випадку – мігрант) одночасно переживає страждання матеревбивці – саме так Ю. Кристева кваліфікує «відмову від рідної мови» [167], відмову від життя в її просторі. Але мігрант також насолоджується гордістю звершення того, про що інші, в тому числі й батьки, тільки мріють. У цьому контексті в Ю. Кристеві виникають і нові поняття для позначення взаємодії французької та болгарської: «Я відчуваю нескінченну печаль: мої мова і тіло воскресають завдяки життєвим сокам французького трансплантанта, а я прислухаюся до слабких поштовхів життя в ще теплом тілі моєї материнської пам'яті» [167]. «Тіло материнської пам'яті» – так за Ю. Кристеву ми можемо позначити форму існування первинної культурної моделі в уявленнях чужого.

Внутрішня реальність свідомості чужого, його новий будинок, нова мова, постійно сперечається сама з собою, викликає роздратування у місцевих жителів обох країн: «повноцінні» громадяни завжди налаштовані войовничо, стверджує Ю. Кристева. Переступивши межі власної культури, індивід тим самим не «вступає» в іншу, не стає її частиною, а рухається в якусь іншу реальність. Імовірність розділити цю реальність з іншими людьми, знайти соціальне оточення, якісно порівнянне з умовами первинної культури, істотно нижче. Однак мігранти, котрі «живуть на самому кордоні», «не піддаються класифікації», «космополіти», «безглузді гібриди», реалізують, на думку Ю. Кристеві, «життєву силу сучасного світу, який вижив після втрати своїх чудових цінностей

завдяки – або всупереч – припливу іммігрантів і змішання народів» [167]. З іншого боку, мігранти «стали уособленням нової реальності – тієї, що виступає противагою національної відсталості та інтернаціоналістського нігілізму» [167]. Їх жертва здійснена заради виникнення нових людських істот, «чиї мова і кров не будуть пов'язані родовими узами ні з однією мовою та з жодною кров'ю» [167], природжених посередників, не заражених войовничістю «повноцінних».

Однак цей погляд в ідеальне майбутнє «мандрівного людства, яке більше не хоче сидіти на одному місці» [167] не втішає трагедії розділеності з батьківщиною. Сама ж реальність (як уже зазначалося, безпосереднім поштовхом до написання статті для Ю. Кистевої були події конфліктів на етнічному ґрунті) підказує для найменування колишніх співвітчизників словосполучення «похмурі балканці». Про них: «Ваші похвали схожі на докори, ваша подяка схожа на вимоги, ваші надії приречені спочатку і вгасають, не встигнувши відлїтись в слова, у ваших піснях звучить плач, ваш сміх віщує нещастя, ніщо вас не радує, ви не рветесь вперед; нехай ви прокинулися дуже рано, ви неодмінно прийдете занадто пізно в цей занадто старий світ, який все ж постійно оновлюється і не любить тих, хто запізнився» [167]. Зацікавлена та небайдужа, Ю. Кистева намагається залишатися об'єктивною.

У своєму глибокому та вишуканому тексті Ю. Кистева, як бачимо, відповідає негативно на питання, чи можлива повна заміна культурного зразка, який є основою повсякденного сприйняття. «Первинна», «рідна», «материнська» культура проривається до свідомості докорами совісті або сплесками гніву. Етичні та естетичні реакції переплітаються з емоційними. Однак досвід полікультурності формує в індивіда не тільки суперечливі реакції, але й особливу чутливість як до зовнішніх умов, так і до аналізу внутрішнього досвіду.

Негативні передчуття і страхи, які відчувають автохтони щодо «чужих», пов'язані в граничному своєму вираженні з очікуваннями агресивної поведінки або проявів насильства. Низька культурна компетентність, приписувана «чужому», в очах носіїв «місцевої» культурної моделі – це, перш за все, неадекватність «термінальним» рамок культури, її повсякденним трактуванням добра і зла, дозволеного і забороненого, а значить і властивим їй рамам прояву сили і легітимного насильства.

Використання цього поняття, за З. Бауманом [161], в описі сучасного суспільства (як у повсякденному так і в науковому дискурсі)

стикається з низкою труднощів. Визначаючи насильство як нелегітимне, не засвідчене волею соціального порядку використання сили, ми не повинні забувати, що кожен соціальний порядок несе в собі результат попередніх баталій боротьби за владу (в категоріях П. Бурдьє). У ситуаціях, коли застосування сили передбачає перетин державних чи культурних кордонів виявляється практично неможливим вивільнитися від «подвійних стандартів». Далі, труднощі, пов'язані з формулюванням універсальної трактування легітимного насильства (у тому числі пов'язані з ідеєю «усунення насильства» як однієї з найважливіших загально ідеологічних настанов сучасної цивілізації), не виключають наявності в кожній національній культурі (культурній формі) якісно специфічних категорій, ідей, уявлень і конструкцій, що обмежують і направляють прояви сили і легітимують насильство. У центрі уваги при обговоренні проблеми нелегітимного, несанкціонованого насильства виявляються терористичні акти і тероризм як феномен.

Розглядаючи стратегії виходу з культурного шоку в контексті проблеми взаємодії в уявленнях індивіда двох реальностей, а також перспектив, які ці ситуації мають у контексті можливих проявів терористичних дій та інших форм нелегітимного насильства, необхідно зазначити таке. Ті стратегії, які передбачають «заміну» культурного зразка, що лежить в основі повсякденного сприйняття, – стратегії асиміляції – мають як вихідний принцип лояльність щодо «нового» культурного зразку. Сама настанова на асиміляцію включає і лояльне ставлення до інституціональних основ соціального порядку, в тому числі – до інститутів легітимного насильства. Відмова від конкуренції «старої» і «нової» культурних моделей на користь останньої передбачає блокування агресивних тенденцій сприйняття і дії, оскільки трансформації підлягає сама повсякденна інтерпретація понять добра і зла.

Друга група стратегій – гетоїзація, культурний обмін і культурна колонізація – не передбачають «заміни» способу сприйняття реальності, в тій чи іншій мірі здатні актуалізувати потенціал агресивності та насильства щодо автохтонних культурних моделей та відповідних інституцій. Колонізація прямо передбачає і культивує такі способи сприйняття і дії. Культурний обмін пов'язаний з реалізацією протилежних настанов, але як було показано вище, не є стійкою формою взаємодії та істотно залежить від зовнішніх факторів. У ситуації, коли в уявленнях індивідів актуалізовані дві культурні моделі, індивід опиняється перед необхідністю періодично перетинати їх територіальні або символічні кордони, що по-

значають і межі конкретної легітимності (найбільш явно вони втілюються в межах етнічних кварталів – сучасних варіантів гето). Необхідність здійснення контролю за поведінкою з приводу перетину цих кордонів актуалізує як соціоперцептивну категорію кордону, так і всі можливі обґрунтування її локації.

Це, на наш погляд, створює неоднозначну ситуацію, здатну втілитися у формі нелегітимного насильства чи має таку потенційну небезпеку. І необхідною умовою такого розвитку подій є ідеологічний вплив, який «паразитиє» на специфічно загостреній в індивіда в подібних умовах чутливості до культурної і соціальної нерівності. Актуалізована соціоперцептивна категорія межі ареалу культурної моделі (кордону), об'єктивна необхідність періодично її перетинати в комплексі з іншими аспектами культурного шоку як соціоперцептивної ситуації (про що йшла мова вище) роблять індивіда не тільки «легкою здобиччю» для екстремістських ідеологічних впливів, але й бажаним рекрутом для відповідних організацій. Таким чином, розглядаючи стратегії виходу з культурного шоку в контексті створюваних ними специфічних соціоперцептивних ситуацій, ми виходимо за рамки власне культурної обумовленості їх розгортання і опиняємося перед необхідністю роз'яснити й інші чинники цього процесу.

Це, у свою чергу, змушує поставити питання не тільки про кількісні, але і якісні параметри капіталів, боротьба яких знаходить форми різних способів виходу з культурного шоку. Мова повинна йти не лише про фінансові, економічні військові чи політичні ресурси, а й про ідеологічні конструкції та технології ідеологічного впливу, які безпосередньо спрямовані на зміну й коректування повсякденного сприйняття і мислення.

Повертаючись до понять «своїх» і «чужих», слід зауважити, що посилення ролі більшості в особі держави (тобто «своїх»), легітимізація проявів сили з їхнього боку лише загострює протистояння з «чужими», що лежить, як було показано вище, в основі проблеми. Подоланню ж цієї проблеми сприятиме зняття, деактуалізація самої соціоперцептивної ситуації «чужого», способу сприйняття реальності, який конфігурується навколо цієї категорії соціального сприйняття. І на цьому шляху найважливіша роль належить інститутам і організаціям, публічним персонам – журналістам, вченим, політичним діячам, діяльність яких має бути спрямована на уникнення поняття «чужого» як категорії соціального сприйняття.

Розгляд поняття «культурний шок», запропонований вище, було актуалізовано насамперед різноманітними ситуаціями між-

культурного переміщення. Однак проблематика соціальних змін також приймає це поняття як одне з ключових, на що звертає увагу, наприклад, А. Тоффлер, який визначає культурний шок як «стрес та дезорієнтацію, які виникають у людей, які пережили надто велику кількість змін за дуже короткий термін» [168, с. 5]. Цю думку підтримує і продовжує М. Кастельс, говорячи про періоди історії суспільства, коли поступовий характер його розвитку знаходиться під загрозою [169, с. 49]. Інтенсивність змін призводить до культурних потрясінь таких масштабів, стверджує М. Кастельс, що культурні шоки стають елементом повсякденності. Запропонований вище аналіз соціоперцептивних ситуацій культурного шоку є відповідним дослідженню процесів трансформації повсякденного соціального сприйняття в зв'язку з проблематикою соціальних змін. Переносячи цю тематику з поля міжетнічних взаємодій в більш широке поле взаємодій представників різних спільнот, груп, субкультурних утворень тощо – інакше кажучи, взаємодії носіїв різних культурних форм (виділеним за будь-якими ознаками), – виявляємо, що вона (тематика) зачіпає проблему соціально-перцептивних умов полікультурності, полістилізму, множинних ідентифікацій тощо.

Ворог як модус соціального сприйняття: український контекст

Ворожість є одним з можливих проявів стосунків між людьми та групами, які розрізняють одне одного в соціокультурному просторі та інтерпретують як небезпечно чужих. Повсякденна мова визначає ворога як того, хто приносить неприємності, шкоду, зло, та пов'язує його зі значеннями війни, протистояння, відкритого конфлікту тощо. У теоретичному дискурсі відчуття ворожості тематично пов'язується із нетолерантною поведінкою та ксенофобією, хоча ці явища не є тотожними.

Як соціокультурна категорія сприйняття «ворог» є одним із найдревніших архаїчних засобів позначення кордонів між «своїми» й «чужими» та механізмів консолідації «ми-групи». Відчуття ворожості між окремими групами неоднорідного за етнічними, расовими, мовними та іншими ознаками суспільства – а саме таким є сучасна Україна – може перешкоджати формуванню громадянської ідентичності, тобто осмисленню своєї приналежності до спільноти співгромадян. Тому в дослідженні громадянської іденти-

фікації українського студентства була розглянута проблема відчуття ворожості, про що йтиметься далі.

Доволі часто відчуття ворожості пов'язують із людською агресивністю, що має інстинктивну природу, успадковану людиною від тварини [170]. Але пояснення біологічного походження ворожості, а також ряд психологічних пояснень, що тяжіють до біологізаторства, надаючи суттєвої ваги природним, тваринним рисам поведінки людини, ми вважаємо неприйнятними. Вони не тільки недооцінюють соціокультурний характер поведінки людини, але й ненаочно ведуть до виправдання насильства. Вони не враховують той факт, що, як пише К. Леві-Стросс, «як тільки людина оволоділа мовою..., вона сама визначила особливості своєї біологічної еволюції, причому сама вона не повинна була обов'язково це усвідомлювати» [29, с. 366]. Маються на увазі соціокультурні за своєю природою правила, за допомогою яких будь-яке людське суспільство змінює умови свого фізичного існування та обмежує поведінку своїх членів: від заборони інцесту до сучасних моральних, економічних чи естетичних норм.

Г. Зіммель, якому належить відома в класиці соціології праця про ворога «Людина як ворог», узагальнює в ній спостереження психологічних та соціально-психологічних процесів. Мається на увазі ситуації безпосередньої взаємодії людей: друзів, знайомих, коханців, подружжя, прибічників однієї партії чи команди тощо. Ці узагальнення він підтверджує вже на рівні соціально-історичних процесів, прикладів з історії Європи та, навпаки, поступово онтологізуючи свої метафори. Отриманий таким чином фактичний матеріал примушує Г. Зіммеля визнати ворожість за одвічну людську потребу, «автохтонну потребу» душі боротися та ненавидіти, що існує як пара протилежності до любові, «формальний потяг ворожості як парна протилежність потребі у симпатії» [171, с. 503].

М. Вуд, трактуючи незнайомця в контексті соціальних відносин, полемізує із Г. Зіммелем у визначенні поняття [172]. Вона пише, що незнайомиць – це той, хто потрапив до контакту «обличчям-до-обличчя» із групою перший раз, тобто її концепт ширший ніж у Г. Зіммеля, який визначає незнайомця як такого, що прийшов сьогодні та залишився назавтра, потенційного мандрівника, який хоча й не пішов далі, однак має свободу залишитися чи піти. Вона вважала, що поняття незнайомця визначає не подальша тривалість контакту, але факт зустрічі із індивідом, невідомим раніше. Незнайомиць дає змогу відчутти часовий вимір стосунків: за умов відсутності видимих бар'єрів, відчуття незнайомості зникає із різ-

ною швидкістю. Посилаючись на Ф. Боаса, Дж. Фрезера, Ч. Кулі, Р. Парка, У. Томаса та Ф. Знанецького, О. Шпенглера, П. Сорокіна та ін., М. Вуд вивчає в цьому контексті іммігрантські спільноти, які виникають завдяки бажанню мігрантів жити поруч із людьми своєї національності (завдяки чому з'являються Чайнатауни, Маленькі Італії тощо). Вони породжують простір із високим ступенем відмінностей у расах, мовах, релігіях, стандартах життя, звичаях, культурних традиціях, ідеалах управління та морального регулювання не тільки між різними «колоніями», але й навколо них, по суспільству та навіть всередині спільного.

Повертаючись до ідеї ворожості як одвічної людської потреби, відмітимо, що до тієї ж думки веде Г. Зіммеля й раціональний аналіз причин конфліктів: вони є частіше неадекватними реакціям, дрібні порівняно із серйозністю протистояння. Оприямлена ірраціональна природа конфліктів спричиняє пошук інших пояснень, а саме: сила протистояння Іншому важлива, бо «вимірлює» собою визнані цінності. Сила протистояння демонструє, репрезентує силу віри. Ворожість, таким чином, має символічну функцію, значущу в символічному вимірі ситуації, тобто стосуючись не безпосередньо протилежного боку, певного соціального суб'єкту, а цінностей та переконань самого агента. Таке трактування ворожості виходить із соціокультурного бачення ситуації та відповідає методологічним настановам нашої роботи.

Спостереження призводять Г. Зіммеля до парадоксальних висновків: ворожість, антагонізм породжується близькістю, тотожністю партнерів (рідних братів, близьких за картиною світу маленьких держав, церков тощо). Єдність та рівність стають основою виникнення війни, коли наочними стають будь-які відхилення від «догмату», що визначає ідентичність. На тлі очікування тотожності, схожості, однаковості розрізнення сприймаються як відхилення, та ворожість виникає унаслідок факту розрізнення, незважаючи на розмір чи масштаб різниці.

Останні ідеї більш виразно формуються в категоріях соціального сприйняття. А саме: єдність та рівність не стільки є онтологічними характеристиками індивідів чи спільнот, скільки домінантною категорією соціального сприйняття одне одного. Саме домінування рівності як модусу сприйняття пояснює «неадекватну» реакцію на можливу прояву ознак відмінності. Ознаки відмінності не додаються до загальної картини уявлень про партнера, бо для такої картини потрібна дистанція об'єктивності, якої немає серед тих, хто вважає себе рівними, тотожними. Сприйняття рівними

перетворюють риси відмінності на відхилення, примушують бачити не відмінності, а порушення норми, зраду ідеалам, відмову від цінностей, злочин, збочення. Тому ворожість, яка виникає разом із визнанням факту відмінностей, не зважає ani на їх «розмір», ani на «масштаби». Такі наслідки має згаданий вище символічний характер ворожості.

Саме тому визначення партнера по взаємодії як ворога (тобто перенесення у ситуацію взаємодії «ворога» як категорії сприйняття) звужує можливості подальшого розвитку взаємодії тільки активним протистоянням із перспективою перемоги одного та поразки іншого. Відомий текст Максима Горького «Якщо ворог не здається – його знищують», де автор не тільки формулює перелік ворогів трудового народу та країни Рад, але й тим самим оголошує їм війну на знищення [173, с. 251].

Війна, стверджує Г. Зіммель, користуючись поширеним знанням про первісні групи, є первісним типом взаємодії. «Доки міжтериторіальне торгове спілкування було нерозвинутим, індивідуальні подорожування невідомі, а духовна спільність не виходила за межі групи, окрім війни, не було ніяких соціологічних взаємозв'язків між різними групами» [171, с. 503]. Звідси маємо зробити висновок, що розвиток суспільства, ускладнення наявних в ньому форм взаємодії, процес цивілізації, а з іншого боку – розширення уявлень про інші групи, нарощування знань про них поряд із появою їх нових ролей (торгівельний партнер, наприклад) – все це відтісняє ворожість як єдиний спосіб сприйняття відмінностей. З іншого боку, переваги торговельних чи «туристичних» стосунків між групами, пов'язаних із ними практик взаємодії знижують актуальність ворожості як способу сприйняття Іншого. Натомість згортання взаємодій із зовнішнім соціальним світом здатне посилювати значення останнього. Також маємо визнати, що протидія настановам ворожості з необхідністю має бути пов'язаною із раціоналізацією стосунків, осмисленням її природи, розвитком чутливості до відмінностей.

Таким чином, трактування ворога Г. Зіммелем дає три актуальних у перспективі нашого дослідження твердження. А саме: ворожість є одвічною людською потребою, протилежною від потреби в симпатії; головною для ворожості є символічна функція репрезентації цінностей спільноти, вираження сили віри; ворожість актуалізується ефективніше у ситуаціях, коли розповсюдженим та поширеним є соціальне сприйняття партнерів цієї взаємодії як рівних, тотожних. Таким чином, споконвічний потяг до ворожості актуалізується для спільноти, яка створює чи оновлює, зміцнює

свої кордони (активізує процеси ідентифікації). Потяг до ворожості стає тим сильнішим, чим ближчими до певної спільноти у минулому були її теперішні «опоненти».

Ці узагальнення є актуальними для вивчення процесів ідентифікації у пострадянських суспільствах. Аналізуючи їх саме в аспекті ідеологем ворога та динаміки відчуття ворожості, Л. Гудков [98] акцентує ці процеси як специфічний механізм інтеграції суспільства. Ворог характеризується двома важливими рисами: він несе смертельну загрозу, і це відрізняє його від маргінала, стороннього чи чужого, і ця загроза стосується групи в цілому, а не окремих її членів. Група відповідає підозрою та пильністю, які виступають принципами соціальної організації, та – що важливіше – можливістю визначення «своїх», «не ворогів», тобто групи без будь-яких посилянь на якості.

В умовах розпаду традиційних структур примусу ворог стає засобом консолідації та управління масою. Виникаючи внаслідок формування структур масового суспільства, бюрократизації сфер життєдіяльності, зростання значення таких інститутів, як армія на основі загальної військової повинності, системи масових політичних партій, національної масової школи, засобів масової комунікації, промислового виробництва та транспортної інфраструктури, риторика ворога розквітає в неохоплених бюрократичною раціоналізацією соціальних середовищах – серед тих і для тих індивідів та організацій, які не мали шансів реалізувати свої програмні цілі за допомогою легальних інституцій. В умовах наздоганяючої модернізації ворог задає єдність негативної ідентичності та стає основним механізмом інтеграції. У цих умовах символічна роль інститутів армії та поліції зростає: вони стають зразком для інших соціальних інститутів, які запозичують тут структуру особистості, зразки мобільності, ієрархії, престижу. Натомість безпосередні функції армії та поліції поступаються функціям контролю, нагляду, профілактики.

Ці теоретичні узагальнення дозволили Л. Гудкову інтерпретувати актуалізацію риторики ворога, яка посилилася в другій половині 1990-х років у Росії, та зафіксоване дослідженнями ВІДГМ зростання ворожих настроїв (стосовно чеченців, НАТО, ісламських фундаменталістів, демократів, Китаю тощо) не як результат нав'язаної пропаганди чи ідеологічного маніпулювання, а як актуалізацію архаїчних соціокультурних механізмів соціальної інтеграції та легітимації соціальної системи.

Постає питання: наскільки визначені в Росії процеси поширені у пострадянських суспільствах, зокрема в Україні? Як можливі передумови такого поширення можна вважати радянське минуле, традиціоналізаційну модернізацію та пов'язану із нею мілітари-

зацію суспільства, тоталітарні техніки репресивної мобілізації та контролю свідомості, які є спільним досвідом наших країн. Важливим є також домінування російських та російськомовних продуктів в інформаційному просторі пострадянських країн. Крім того, можливим фактором актуалізації відчуття ворожості може бути тривання процесу легітимації уявлень про Україну як незалежну державу, цілісну й самодостатню країну в свідомості самого українського суспільства, населення країн-сусідів, світового співтовариства, бо ідентифікаційні процеси в цих «нових» умовах пов'язані із перевизначенням кордонів «ми–вони». Штурмувати ці кордони час від часу намагаються ініціатори політизації існуючих в українському суспільстві мовних, регіональних, історичних (про що йшлося в п. 2.2), економічних та інших розрізень. Сюди ж можна віднести й тривання процесів самопізнання та самоусвідомлення українським суспільством себе в існуючих державних кордонах, культурних особливостях та розрізненнях, політико-економічних властивостях та проблемах, багатобарвній етнічній структурі [174].

Намагаючись з'ясувати ступінь поширення семантики ворога та її конкретні риси в уявленнях українських студентів, ми запропонували відповідний блок питань в опитуванні в рамках дослідження «Проблеми формування громадянської ідентичності української молоді: роль освіти як чинника консолідації суспільства» (2008–2009 роки), керівник – Л. Сокурянська.

Респондентам пропонувалося питання про наявність у них відчуття ворожості до людей інших національностей, а також відчуття на собі ворожості представників інших національностей. Такі почуття можуть перешкоджати формуванню громадянської ідентичності щодо України як неоднорідного за етнонаціональним критерієм суспільства. Також, оскільки слово «національність» є релевантним радянському контексту визначення етнонаціональної структури суспільства, зміст цього питання може стосуватися інших етнонаціональних груп всього пострадянського простору [175].

Також ми пропонували респондентам оцінити наявність відчуття ворожості між окремими групами українського суспільства, серед них згадувалися такі:

- люди інших національностей і рас. Ворожість між цими групами чи щодо них може бути пов'язаною із протиріччями громадянської та етнокультурної ідентифікації;

- мігранти. Ворожість щодо них може бути спричинена накладанням на попередньо згадані фактори економічних обставин, чи бути пов'язаною, привнесеною, наприклад з соціальної ситуації сусідніх країн;

– люди різних регіонів України. Відчуття відчуження чи ворожості між ними може бути наслідком політизації внутрішніх соціально-економічних та соціокультурних різниць, що відбувалася останніми роками, а з іншого боку – протиріччями самопізнання українського суспільства в нових державних кордонах, особливо – усвідомлення внутрішньої неоднорідності;

– українці та мешканці сусідніх країн. Відчуження між ними може бути пов'язане із протиріччями процесів зовнішньої легітимації української незалежності та реакцією на необхідність пересмислення успадкованих уявлень щодо спільного та відмінного;

– багаті та бідні, тобто умовні категорії, що виникають внаслідок реальних економічних чи уявних розшарувань суспільства.

Наостанок пропонувалося питання про те, чи має Україна ворогів та хто вони.

Слід підкреслити: зафіксовані відповіді студентів на визначені питання ми розглядаємо як колективні уявлення, поширені в цьому середовищі, що володіють в ньому певною значущістю та силою впливати на мотивацію. Готовність дати відповідь на питання та впевненість у ній розглядаються як показники цієї значущості та сили.

Більшість опитаних студентів (57.8 %) практично ніколи не відчують ворожість по відношенню до себе з боку людей інших національностей. 30.6 % різною мірою (з них 23.8 % – рідко) відчують таку ворожість. Не визначилися з відповіддю 11.7 %.

Практично не відчують ворожості по відношенню до себе з боку людей інших національностей 49.4 % чоловіків та 62.4 % жінок респондентів, рідко – 29.0 % чоловіків та 20.8 % жінок.

Серед українців по національності таку ворожість до себе відчують рідко 23.1 % та практично ніколи 58.4 % респондентів, серед росіян – 23 % та 58.8 % відповідно. Серед представників інших національностей таку ворожість відчують трохи частіше – 38 % та 47.9 % опитаних, натомість респонденти, що відмітили свою належність до двох чи більше національностей, відчують її рідше – 24.4 % та 57.3 %.

Враховуючи місце проживання респондентів до вступу у ВНЗ можна припустити, що більш схильні відчувати ворожість по відношенню студенти із сіл (21.9 % – рідко, 55.1 % – практично ніколи) та великих міст та обласних центрів (24.1 % – рідко, 60.4 % – практично ніколи).

Різниця між респондентами, пов'язана із матеріальним становищем сум'ї, не дає суттєвих зміщень у їх відповідях щодо відчуття ворожості по відношенню до себе.

Наявність в себе відчуттів ворожості по відношенню до людей інших національностей визнали 13.3 % опитаних, решта (86.7 %) відповіла «ні».

Доля опитаних, які відчують у себе ворожість по відношенню до людей іншої національності вище серед респондентів (нижче наведені дані з підтвердженою статистичною значущістю різниць процентів в порівнянні із масивом в цілому):

- які планують поїхати за кордон на ПМП – 17.6 %;
- атеїстів – 22.4 %;
- які відчують себе представниками своєї національності повною мірою – 15.9 %;
- які повною мірою не відчують себе громадянином України – 21.6 %;
- для яких дуже важливо відчувати свою приналежність до людей своєї національності – 19.4 %;
- абсолютно не згодних із тим, що «Українець» - це громадянин будь якої національності – 26.2 %;
- серед чоловіків – 18.9 %.

Таким чином, констатуючи доволі низький рівень студентських уявлень щодо відчуття ворожості стосовно людей інших національностей, маємо визнати, що вони поєднуються із підвищеним значенням етнічного чи етнонаціонального, відсутністю громадянської ідентифікації та запереченням «українськості» за громадянством. Підвищений рівень відчуттів ворожості у зв'язку із практиками міжнаціонального характеру (планами виїхати на ПМП, наприклад, які мали б сприяти поширенню знань про інші національності та формуванню комунікативних настанов) слід пояснювати низьким рівнем визнання відмінностей між людьми.

Як бачимо з таблиці 2.3.1, серед студентів більше тих, хто має сумніви чи не погоджується з тим, що ворожість в українському суспільстві існує: частка відповідей «важко сказати однозначно» дорівнює іншим варіантам чи перевищує їх. Єдиним виключенням є уявлення щодо ворожості між бідними та багатими, яку готові підтвердити майже дві третини респондентів. Така внутрішня поляризація в суспільстві пов'язана із все більш наочним розшаруванням суспільства щодо рівня життя та добробуту на тлі ще актуального (наприклад, у діючих практиках суспільного розподілу) ідеалу рівності. Ці дані, також, мають свідчити про актуальність тенденцій самоіншування стосовно багатства, про які йшлося в п. 2.2. А саме визнання наявності відчуття ворожості між багатими та бідними йде в руслі цієї тенденції та доповнює виявлені раніше процеси.

Іншим проявом ворожості всередині суспільства є стосунки між жителями різних регіонів. Це лише частково пов'язано із усвідомленням нерівності рівня життя людей, наприклад, в Житомирі та

Таблиця 2.3.1

Уявлення щодо відчуття ворожості між різними соціальними категоріями (у % до респондентів, що відповіли на питання)

Зараз в Україні існує відчуття ворожості:	Згоден	Важко сказати однозначно	Не згоден	Загалом	
				%	N
До людей інших національностей та рас	41.2	39.5	19.3	100	2926
До мігрантів	30.2*	45.2*	24.6	100	2977
До жителів сусідніх країн	32.3*	37.7*	30	100	3001
Між жителями різних регіонів	37.4*	35.1*	27.5	100	2997
У бідних до багатих	72.6	22	5.4	100	3012

* Різниця є статистично значущою на рівні 1 %.

Луганську. Більшою мірою таке відчуження є результатом політизації (особливо передвиборчої) існуючих культурно-історичних різниць.

Ворожість по відношенню до людей інших національностей та рас майже на 10 % вище, ніж по відношенню до жителів сусідніх країн. Причому, ці уявлення не підкріплені для 47.6 % респондентів особистим досвідом. Вони не тільки не знайомі особисто із представниками інших рас, але й не зустрічають їх у своєму місті (39.4 %).

Визнати Україну об'єктом ворожого ставлення відмовилися більше половини – 56.4 % респондентів, з яких 16.5 % підтвердили, що в Україні немає ворогів, а решта 39.9 % відмовилися від застосування метафори ворога по відношенню до країни. Вони обрали альтернативу «Не треба шукати ворогів, бо це хибний шлях». Тому відповідь на питання, хто ж саме є ворогами України, ми отримали тільки від частки респондентів.

Як бачимо з таблиці 2.3.2, студенти не схильні трактувати ворогів України у геополітичному сенсі: 60.8 % опитаних відмовилися визнати ворогами сусідні країни, 45.8 % - країни Заходу. Більше третини опитаних готові вважати ворогом Росію, що маємо розглядати в контексті агресивної інформаційної політики цієї країни по відношенню до України, стратегії драматизації економічних та політичних стосунків між країнами (як, наприклад, газова війна, яка розгорталася у новорічні свята 2009 року).

Єдиним критерієм, за яким більше половини респондентів згодні визначати ворогів України, є невизнання української незалеж-

ності. Таким чином, в уявленнях студентів ворожість до України не є атрибутивною характеристикою будь-якої категорії людей: це реакція на можливі прояви неповаги до української державності.

Іншими словами, образ ворога України не актуалізований в категоріях національності, раси, геополітичних категоріях. А оскільки ворог, як акцентувалося вище, визначається саме по відношенню до соціального цілого, це опосередковано означає неактуаль-

Таблиця 2.3.2

**Уявлення студентів щодо ворогів України
(у % до респондентів, що відповіли на питання)**

Чи є в Україні вороги та хто вони?	Згоден	Важко ска- зати одно- значно	Не зго- ден	Загалом	
				%	N
Практично усі сусідні країни	11.5	27.7	60.8	100	1933
Росія	36.1	22.1	41.8	100	1778
Країни Заходу	19.4	34.8	45.8	100	1778
Люди інших національностей	11.4	29.2	59.4	100	1760
Люди інших рас	10.9	26.0	63.1	100	1763
Ті, хто не визнають Україну як не- залежну державу	52.6	21.2	26.2	100	1780

ність визначення в цих категоріях і самого українського суспільства. Найсильнішим символом загальноукраїнської цілісності є проголошення незалежності, і це свідчить не тільки про брак соціокультурного досвіду існування в кордонах незалежної України (який мав б позначитися на наборі актуальних символів цілісності). Це означає, що незалежність знаходиться в центрі уваги відповідних дискурсів масового розповсюдження, залишається предметом згадування та обговорення, тобто легітимації.

Соціальне сприйняття Іншого, таким чином, є галуззю соціології соціального сприйняття, яка спрямована на дослідження Іншого як конституювальної інстанції та об'єкта соціального сприйняття.

Розуміння Іншого як конституювальної інстанції соціального сприйняття впливає з концептуалізації останнього як соціокультурного феномену. Від розуміння соціального сприйняття як відо-

браження предметів дійсності за допомогою сенсорних процесів соціокультурна концептуалізація формує бачення його як актуалізації та розгортання у взаємодії людини з навколишнім світом певних культурних категорій інтерпретації реальності, інтеріоризованих індивідами та підтримуваних інституційними та нормативними структурами суспільства. Соціокультурна концептуалізація вилучає соціальне сприйняття з контексту психофізіологічних явищ (залишаючи ці аспекти на розгляд психологічній науці) й розміщає його у соціокультурному просторі, відтворюваному та змінюваному діяльністю людини.

Соціокультурно концептуалізоване соціальне сприйняття є соціальною дією у певному культурному контексті, яка, як і будь-яка соціальна дія орієнтована на Іншого, відтворювані ним значення та сенси взаємодії. Соціальне сприйняття як соціальна дія має переважно внутрішній характер, відзначається спонтанністю та є найбільш близьким до таких типів соціальної дії, як традиційна та нормативна. Однак умови сучасного рухливого та полікультурного суспільства актуалізують такі аспекти соціального сприйняття як соціальної дії, як активність та усвідомленість, які стають суголосними процесам зростаючої раціоналізації та рефлексивності.

Інший є конституювальною інстанцією соціального сприйняття як соціальної дії, тобто контролює дію шляхом інтеріоризації значущих символів, формує соціальну частину особистості за допомогою прийняття індивідом ролі Іншого, узагальнює та репрезентує настанови спільноти у свідомості індивіда. Ці когнітивні та нормативні ролі Іншого додаються до його інтерактивної ролі, а тому й розрізняти емпіричного Іншого (партнера по взаємодії) та когнітивного й нормативного Іншого як частину Я індивіда, Іншого «назовні» та «зсередини» однозначно неможливо. Але ці модуси Іншого не є автономними: вони існують одночасно та є умовою функціонування одне для одного. Репрезентацією цієї одночасності є значущі символи як елементи культури спільноти, які можуть розгортатися як у когнітивному чи нормативному плані (режимі навчання), так і в інтерактивному режимі безпосередньої взаємодії партнерів.

Інший для індивіда одночасно є ресурсом самовизначення за допомогою протиставлення та джерелом імпорту ролей, зразком для наслідування та образом неприпустимого. Лише аналітично можливо розділити такі аспекти соціального сприйняття Іншого, як самовизначення за допомогою протиставлення та об'єктивація в культурних категоріях чужого та ворога. В умовах засвоєння ролей Іншого людина інтеріоризує певні коди та жести, культурні

символи, які, в свою чергу, відповідають конкретному соціокультурному середовищу, ідентичність якого сформована та визначена у протиставленні із його культурним Іншим. Таким чином, генералізований Інший як культурний ідеал несе в собі й свою протилежність – культурного Іншого групи, і це дозволяє соціалізованому індивідові реалізовувати відповідні моделі соціального сприйняття та взаємодії із «чужими», «ворогами», а також іншими варіантами типажів відхилень від культурної норми. Ці категорії – «свій», «чужий», «сторонній», «незнайомець», «ворог» – забезпечують можливість Іншого як об'єкта соціального сприйняття та складають соціокультурну номенклатуру Іншого, яка приймає різні форми відповідно певній спільноті та історичній добі.

Поширеним засобом класифікації Інших є дистанція від ціннісно-нормативного зразка групи. Недорослий (дитина) чи недієздатний (інвалід), тобто свій, що вийшов за рамки норми, є найближчим Іншим. Проміжну позицію займає маргінал, відсторонений (іноземець), який належить до двох груп, є носієм цінностей двох світів. Чужий стоїть далі від маргінала та позначає зовнішні межі групи. В інших інтерпретаціях «чужий» – це той, що бажає стати членом групи й задля цього вживає заходів освоєння відповідної нової для себе культурної форми. У повсякденному мисленні в фігурі чужого не схильні бачити ніяких культурних імплікацій, а тільки відсутність відповідності власній культурним нормам. Окрему позицію в класифікації Іншого займає ворог, який виражає загрозу для існування групи в цілому.

Сприйняття Іншого за допомогою кожної із зазначених категорій окреслює перспективу взаємодії з ним: від критики та осуду, підозрілості, обмеження контактів у стосунках із дитиною чи інвалідом – до активного й відкритого протистояння ворогу. Активізація певних категорій сприйняття Іншого таким чином перешкоджає чи навіть зупиняє «вільний кровотік» соціокультурної взаємодії у суспільстві, сприяючи явищам ксенофобії, есенціалізму, расизму, партикуляризму, сексизму, націоналізму, колоніалізму, фундаменталізму.

3 | Полікультурний контекст соціального сприйняття Іншого

3.1. Соціокультурна інтерпретація полікультурного суспільства

Множинність як ознака соціокультурного простору. Полікультурне суспільство та засоби його досягнення. Концепти ціннісного поля, субкультурної варіативності, стилю та поліетнічної культури. Користь розмаїття. Терпимість та людська природа. Матриця домінування.

Множинність як онтологічна та гносеологічна ознака представлена в нашій роботі в багатьох контекстах. Мова вже йшла про множинність значень у семантичному полі слова сприйняття та наукових визначень цього поняття, позицій соціального простору та категорій їх сприйняття, різних культур та типів досвіду, груп у суспільстві та їх модусів соціального сприйняття тощо. Говорячи про складність досліджуваної реальності за допомогою концепту множинності, ми акцентували принципову неможливість спрощення вказаної складності, тим більше – її представлення у вигляді (універсальної) ієрархії форм. Бо самі ієрархії, наприклад, за критерієм розподілу капіталів та ресурсів, є множинними. Найважливішими з теоретичних концепцій, які формують наше уявлення про множинність у соціокультурному просторі як його принципову характеристику, є ідеї соціології знання К. Мангейма,

концепція соціального простору П. Бурдьє та концепція множинності життєвих стилів С. Холла, які розглядалися та згадувалися раніше.

За допомогою концепту множинності ми розглядаємо світ, де слово «сприйняття» давно стало загальнозживаним синонімом «розуміння», «ставлення», «прийняття» чи «погодження» в тих випадках, коли складність та неоднозначність ситуації взаємодії спонукають до утримання від відповідальності. Як повсякденна, так і мова академічних наукових праць опанували цю практику універсалізації значення, актуалізуючи розуміння глибинних передумов цього процесу. Серед них: рухливість та мінливість соціального світу, непередбачуваність ситуації взаємодії, коли саме прагнення до нового, непізнаного, екзотичного може перетворюватися на стиль життя, технологізується та об'єктивується у стратегіях комунікації, критеріях інформаційних та виробничих процесів, спеціальних індустріях та жанрах культури.

У цих умовах поняття сприйняття також актуалізується у значенні рефлексії, осмислення дій та думок, вражень, настанов, стереотипів та інших усталених форм взаємодії. Можливість такого рефлексивного дистанціювання пов'язана як із подовженням модерністської тенденції «розчаклування» світу, зростання рефлексивності соціальної дії (за Е. Гідденсом), так і зниженням значущості в суспільстві великомасштабних структурних утворень та зростанням ролі культури у поведінці. Людина сучасного світу стає все більш автономною від соціоструктурного контексту її первинної соціалізації, об'єктивних систем стратифікації та обов'язкових зразків життя. В умовах, коли останні поступово втрачають силу примусу, очевидною стає неможливість вкласти множинні культурні зразки можливих способів життя, образів мислення та розуміння в успадковану усталену схему порядку та ієрархії. Множинність життєвих стилів, культурних моделей унаочнюються для індивідів у множинності модусів сприйняття реальності.

Пострадянський соціальний світ в цьому контексті привертає особливу увагу, бо досвід жорсткої культурної монополії (тоталітаризму, авторитарності, моностилізму) стає на заваді реформуванню у різноманітних сферах взаємодії (економічній, політичній, тощо). Тут адаптація суспільства до множинності сприйняття відбувається паралельно із легітимацією права на відмінність. Одночасність та взаємопов'язаність соціально-політичних, політико-економічних та культурно-символічних змін, наприклад, у сучасній Україні, яка переживає процес легітимації української куль-

тури як репрезентанта держави, країни та суспільства – ставить сприйняття Іншого у полікультурному суспільстві в ряд найбільш актуальних дослідницьких тематик соціологічної науки.

Полікультурне суспільство є певним наслідком процесів автономізації культури та збільшення ступеню культурного розмаїття, плюралізації культурних форм та легітимації їх множинності. Таким чином, культурну неоднорідність суспільства ми розуміємо як його невід'ємну характеристику, взаємообумовлену із множинністю позицій соціального простору, але приховану за визнаною на рівні суспільства в цілому ієрархією культурних атрибутів національної держави. Однак сумніви щодо актуальності універсальних культурних (семіотичних, нормативних, ціннісних) ієрархій в українському суспільстві стали одним з результатів дослідження цінностей. Амбівалентність, двоїстість, суперечливість, альтернативність, неструктурованість, неузгодженість, одночасна присутність різних типів цінностей та ціннісних орієнтацій у свідомості українських студентів зумовили пошук адекватних пізнавальних конструктів. Саме таким стало введене Л. Сокурянською поняття ціннісного поля [176, с. 526–545].

Серед змін, які сприяють зазначеному становищу та зумовлюють необхідність нових концептуальних засобів аналізу цінностей, особливу увагу привертають такі. Аномія українського суспільства в умовах пострадянської трансформації, тобто відсутність чіткої, загальновизнаної та дієвої ієрархії ціннісних уявлень суспільства. Соціалізація молоді проходить в умовах «перманентного перетворення значень» (С. Макеєв) та множинності узагальнених Інших. Ціннісну амбівалентність індивіда в цих умовах провокують множинність соціального позиціонування особистості та процеси, які мовою соціології визначаються як «множинність реальностей» (А. Шютц), «рухливість структури» (С. Макеєв). Тобто перед молоддю людиною кінця ХХ ст. в Україні розкрилися різноманітні реальності діяльності та існування, не підпорядковані одна одній чи універсальній ієрархії, зі своїми відносно автономними системами символів та значень, які (символі, значення й самі реальності) знаходяться в постійному русі, нарощують чи втрачають свою актуальність та значущість, трансформуються чи зникають.

Передумовами такої ціннісної ситуації є й декілька суто культурних факторів. Це, як підкреслює Л. Сокурянська, ряд протиріч, а саме: протиріччя демократичної та тоталітарної культури й відповідних ціннісних настанов, наприклад, цінності свободи та захищеності; протиріччя вітчизняної та західної культури. Мається на

увазі, що плюралізація суспільного дискурсу як наслідок та головне досягнення Перебудови відкрила культурно-символічний простір для доступу культурних моделей, які раніше (за радянських часів) потрапляли сюди тільки у відповідному оціночному оформленні (наприклад, у вигляді критики буржуазного способу життя), й ілюзія узгодженості та однорідності публічно презентованих цінностей залишилася у минулому. Важливим фактором досліджуваних змін цінностей стала також індивідуалізація свідомості та повсякденних практик. Вона позначилася у плюралізації стилів життя, вибіркового ставленні до цінностей, можливості «біографії за вибором» (У. Бек), вивільненням з-під влади традиції та групової приналежності.

Концепт ціннісного поля, як зазначає Л. Сокурянська, може бути використаний на всіх рівнях аксіологічного аналізу суспільства (макро-, мезо-, мікро-), але найбільш евристичним виявляється в аналізі окремої особистості. У цьому аспекті ціннісне поле стає новим культурним виміром особистості, засобом позначення комбінації цінностей та ціннісних орієнтації сучасної особистості. Як проекція будь-яких цінностей на необмежене поле свідомості, ціннісне поле за своєю структурою не є жорсткою системою, але «атомізованою» комбінацією цінностей та ціннісних орієнтацій. Ціннісне поле визначається як м'яка, неупорядкована структура індивідуальної свідомості, яка є результатом духовного освоєння суспільства, що постійно змінюється та трансформується, в його (суспільства) глобальних та регіональних контекстах; елементи ціннісного поля актуалізуються за допомогою оціночних уявлень. Невпорядкованість ціннісного поля може бути підставою особистісної кризи, запобігти якій має ціннісний стрижень особистості, що в студентській свідомості представлений у вигляді цінностей родинного добробуту, свободи та на належності в судженнях та діях.

Особливості сучасного ціннісного поля полягають, перш за все, в тому, що антагонізми аксеофеноменів не провокують дискомфорт. Це твердження, на наш погляд, стає важливим аргументом на користь адекватності визнання сучасного соціокультурного простору (українського зокрема) за допомогою концепту множинності. Мається на увазі, що ціннісні розрізнення, навіть антагонізми, сприймаються не як взаємовиключні твердження, а як відмінності, що мають право на існування, не в логіці бінарних опозицій (біле-чорне, добре-погане), а в полі плюралізму можливостей. Трактуючи ці особливості сучасного ціннісного поля, Л. Сокурянська акцентує увагу на актуальності інтерпретації неузгодженос-

ті, складності позитивно, тобто як багатства. В умовах, коли уможливорюється «мислення цінностями» (М. Хайдеггер), альтернативні групи цінностей не конфронтують, а доповнюють одне одну, збагачуючи таким чином свій зміст та створюючи «поле потенцій, виборів та шансів» (П. Штомпка).

Ситуативність ціннісних орієнтацій стає ще однією важливою рисою сучасного ціннісного поля. Вона обумовлена рухливістю, динамізмом соціокультурного простору, завдяки чому ситуація зростає в значущості, ситуативні критерії переважають над загальними чи універсальними принципами. На цьому фоні мають проявитися такі здатності індивідуальної свідомості, які б дозволяли «компенсувати» системну недостатність, тобто забезпечували б можливості адаптації та дії індивіда, а саме – здатності рефлексії, оперативної реакції на зміни соціокультурної ситуації, «рефлексивний моніторинг» (Е. Гідденс).

Важливим акцентом у введенні поняття ціннісного поля є те, що воно визначається авторкою як індивідуально-соціальний конструкт. Мається на увазі, що той чи той ціннісний вибір особистості впливає на суспільство та його зміни. Інакше кажучи, концепт ціннісного поля налаштований на те, щоб визначати, виокремлювати, допомагати нам усвідомити ті аспекти дії індивіда, які ми в категоріях Дж. Міда називали інноваційними, творчими діями, які служать рушійною силою суспільних змін та соціокультурних трансформацій. Хоча авторка, слідом за П. Штомпкою, стверджує, що це є розкриттям самотрансцендентності, здатності виходити за рамки можливого, притаманної саме сучасній особистості. Як ми вже зазначали, здатність концептуального апарату виражати зв'язки взаємообумовленості елементів соціокультурної тріади у всіх можливих напрямках є принциповою ознакою його відповідності соціокультурному підходу.

Таким чином, поняття системи цінностей та ціннісної свідомості замінюється концептом ціннісного поля як більш адекватним досліджуваним реаліям. Акцентами цієї концептуальної інновації є обґрунтування та визнання мінливості, неузгодженості та суперечливості, несистемності ціннісних орієнтирів сучасного суспільства. І хоча на «задньому плані» аргументації проглядає взірєць цілісності та узгодженості, введення поняття ціннісного поля означає суттєвий крок в пошуках соціологічної мови, адекватної завданням аналізу сучасного соціокультурного простору, де культурна неоднорідність та полікультурність невинно нарощується.

Широко відомим засобом окреслення культурної неоднорідності є поняття субкультур. У 50-ті роки минулого століття це поняття

стало значним кроком у визнанні – науковому та суспільному – факту культурних особливостей меншин, відвертості та сміливості певної частини суспільства культивувати цінності та практикувати символи й ритуали, які відрізняються від публічно визнаних. І до наших часів концепт субкультури залишається широковживаним, особливо в сполученнях із «молодіжна» та «кримінальна». Як визначають автори монографії «Субкультурна варіативність українського соціуму», в контексті цього бачення певний соціум є цілісною культурною системою, а його структурні складники – частковими культурами чи субкультурами [177]. Сенси, символи, цінності та норми, які відповідають за цілісну ідентичність соціуму, історично концентруються в соціумній культурній системі, що дає можливість називати її «базовою», «материнською», «домінантною». Сенси, символи, цінності та норми окремих спільнот концентруються в субкультурах і стають засобом маніфестації їх відносної автономності та групової ідентичності [177, с. 5].

На відміну від початкового прочитання, коли субкультура інтерпретувалася переважно ціннісно та підпорядковувалася домінантній культурі як нижча вищій, пізніше прийшов описативний підхід, який дозволив зосередитися, окрім молодіжної, на багатьох різноманітних субкультурах (професійних, релігійних, етнічних тощо), їх стилях, символіці, практиках. Важливим акцентом для цього напрямку досліджень є знання, що субкультури не є прихованими культурними девіаціями, наголос на легітимному статусі різноманітних субкультур, кожна з яких «входить тим чи іншим чином в орбіту базової культурної системи соціуму» [177, с. 6]. Тобто збереження та підтримка домінантного статусу соціумної культури є безперечною цінністю субкультурного аналізу. Загальну перспективу процесів відтворення та зміни субкультур сучасного суспільства визначають дві тенденції: до тотожності та до відмінностей, де перша підтримує комунітаристське підґрунтя субкультур, а друга їх розмиває.

Завдання охоплення багатоманітності сучасного суспільства за допомогою поняття субкультури вносить субкультурну диференціацію на передній край уваги. Але визначення субкультури як культурно-специфічних рис і атрибутів різних соціальних угруповань у межах однієї цілісної культури соціуму [177, с. 18] сприяє відтворенню ієрархії культурного та структурного, не вказує на феноменальні джерела та умови відтворення субкультури, її культурно-семіотичної специфіки. Інше протиріччя аргументації стосується питання щодо адекватності концептуальних засад

мислення субкультурного аналізу декларованим цінностям багатоманіття в суспільстві як джерела його розвитку та оновлення. Саме ця думка служить найважливішим актуалізаційним засобом щодо вивчення субкультурної диференціації в умовах існування постмодерністських субкультур (які мають не одне, а багато джерел формування й не тільки соціальних, але й суто культурних). Але пропоновані концептуальні засоби опису та аналізу цього багатоманіття переважно вибудовуються в логіці бінарних опозицій з їх оцінною інтенцією: опозиційні риси картин життєвого світу (локальність і глобальність, активність і пасивність, оптимістичність і песимістичність тощо); типи сучасних субкультур визначаються за принципом наявності чи відсутності певної характеристики (спільноти-субкультури та дифузні субкультури). Саме визначення поняття субкультури, незважаючи на множинність проявів феномену, є результатом протиставлення із культурою національною, домінуючою, базовою, соціумної. Більш адекватним в цьому контексті є підхід С. Холла та його колег, які досліджували субкультури крізь зв'язок із трьома культурними утвореннями (панівною буржуазною культурою, дискримінованою культурою робітничого класу та комерційною масовою культурою).

Іще одним протиріччям субкультурного аналізу є використання форм однини (один індивід – одна субкультура) на тлі декларованої множинності досліджуваного феномену. Саме на це звертає увагу Н. Костенко, наполягаючи на розумінні сучасного суспільства як зосередження різноманітних культурних порядків [177, с. 27–34]. Таке твердження стає можливим завдяки певній ревізії концептуальних інструментів дослідження культури та аналізу програмного для культурних студій дискурсу «гегемонії». Увага до процесуального, мобільного, випадкового, прагматичного характеру культурних феноменів, яка на думку авторки, визначатиме найближче майбутнє культурної теорії, спонукає до адекватнішого розуміння сучасних форм и механізмів домінування. Так, С. Леш стверджує перевагу стратегій «самоконструювання у відмінностях» над колишнім упорядкуванням. Критикуючи, між цим, надлишкову стрункість його ідеї протиставлення епістемології та онтології домінації, авторка підкреслює такий парадокс: культура набуває небувалої автономії від соціоструктурної причинності, яка з неменшою, ніж колись, силою виражає себе в політичному режимі чи стилях культурного споживання.

Концепт стилів з'являється не випадково, бо від початку він використовувався для позначення явищ, суттєвим аспектом існуван-

ня, визначення та інтерпретації яких є множинність. Особливість цього явища полягає в тому, що позначувана ним різноманітність принципово не вкладається в бінарні опозиції. Поняття стилю використовується в різних соціогуманітарних науках і відображає спосіб, манеру вираження думки в мові; спосіб і метод дії та уявлення, характерну манеру; спосіб життя; виразність, майстерність тощо. На тлі різниці дисциплінарних контекстів дослідження стилю (наприклад, художнього стилю в літературі або політичного стилю діяльності лідера або партії) існує ядро загальних характеристик явища. Категорія стилю застосовна до тих соціокультурних ситуацій (а також соціально-історичних епох), де засіб вираження і те, що виражається, не є тотожними [33, с. 164–200]. Під «тим, що виражається» в цьому випадку розуміється як приналежність автора до художнього напрямку, ідейного або ідеологічного цілого, так і приналежність людини до класу або соціальної групи. Категорія стилю, таким чином, може бути протиставлена категоріям канону і традиції. Якщо для простору дії канону чи традиції свобода вибору способу вираження певного соціокультурного (наприклад, художнього) змісту дії відсутня або істотно обмежена, то для простору категорії стилю така свобода вибору актуальна. У зв'язку з цим історична межа застосовності категорії стилю до аналізу соціокультурного контексту збігається з початком епохи Відродження. Стильова диференціація активно розглядається в контексті соціологічного вивчення нерівностей сучасного суспільства [178, с. 77–83].

Поняття життєвого стилю було введено М. Вебером при розгляді традиціоналістського та капіталістичного стилів. У його концепції це поняття вирішувало завдання виявлення специфіки характерного для підприємців-протестантів способу життя, діяльності, реалізації в повсякденній практиці відповідних ідеологічних (в цьому випадку – релігійних) уявлень та переконань. Факторами, що конституують життєвий стиль, М. Вебер вважав релігійну етику, відповідні їй правила інтерпретації та оцінки життєвих феноменів, а також інституції, що відтворюють певний тип особистості. Реалізований М. Вебером аналіз розкриває два важливих аспекти категорії стилю як соціологічного концепту. Він показав, що стилізація життя є одним з механізмів соціокультурних змін, конструювання соціокультурних форм вираження соціальних інтересів. М. Вебер вказує на роль традиції, ідеологічної системи, інститутів як механізмів, що відтворюють і закріплюють певний стиль життя.

Т. Веблен звернув увагу на демонстративні аспекти життєвого стилю, що символізують успіх і належність до обраних. Вархаїчно-

му суспільстві таким знаком є фізична сила, у традиційному – демонстративне дозвілля, в сучасному – демонстративне споживання. Таким чином, важливим аспектом стилю є демонстративність, до певної міри публічність, орієнтованість характеристик діяльності на інших, на їх соціальний зміст. Таким чином розкривається зв'язок життєвого стилю з соціальною та економічною нерівністю, загострюється увага на аспектах діяльності індивідів, соціальних агентів, які служать цілі соціального розрізнення.

Г. Зіммель визначав життєвий стиль як «тотожність форми зовнішніх і внутрішніх проявів» у рамках концепції форми і змісту соціального. Ця тотожність виникає з людського прагнення до ідентичності, тобто прагнення стати завершеним цілим, згуртованим навколо єдиного змістовного центру. Специфіку сучасного йому (капіталістичного) стилю життя Г. Зіммель характеризував як роз'єднання об'єктивної і суб'єктивної культури, стильової диференціації. Об'єктивна культура стає багатшою, активно прогресує, про що свідчить стильове різноманіття предметів, що оточують людину, розвиток стилів як самостійних мов, способів вираження. Суб'єктивна культура бідніє, в ній не спостерігається прогресу. Прогресуюча стильова диференціація культури призводить до розриву конкретного стилю з безпосередньо життям та змістом, який виражається, до об'єктивації світу стилів як виражальних можливостей, їх існування незалежно від людини.

Концепція стильової диференціації спрямовує увагу на ті сфери життя людини, де присутня різноманітність форм вираження, можливість вибору форм діяльності. Такими сферами практик є: споживання товарів і послуг, а також політичне споживання (політичний вибір), інформаційне споживання (вибір жанрово-стилістичних форм і каналів комунікації); «вільний час», що дозволяє розглядати дозвілля не стільки як релаксацію, скільки як наповнений соціокультурним змістом простір діяльності; власне культурні практики (читання, художня творчість, відвідування театрів, виставок тощо); форми зовнішнього самовираження, що відображають ідентифікацію індивіда з певним соціальним цілим (групою, класом, шаром), в тому числі самовираження через предметне середовище (імідж, одяг, аксесуари); життєві стандарти, орієнтації, диспозиції.

Можливості чи шанси стилізації (за Г. Мюллером) соціально розподілені й розрізняються залежно від соціокультурної специфіки суспільства та пов'язані із ціннісно-нормативною системою, рівнем життя і добробуту. Свобода вибору стилів тим вища, чим слабкіші соціетальні, інституційні норми та регулятори, тобто чим м'якший

контроль суспільства за формами і способами самовираження індивідів. В умовах зламу інституційної структури неминуче відбувається послаблення соціального контролю, але це не означає автоматично зростання свободи вибору стилів, оскільки супроводжується зниженням рівню життя населення, загостренням нерівності в розподілі ресурсів, соціальною поляризацією. У таких умовах стилістичні зміни виявляються вимушеними. Особливе значення серед ресурсів, що забезпечують свободу вибору стилю, належить ресурсу освіти. Необхідною умовою зростання свободи вибору життєвих стилів є ціннісно-нормативний плюралізм і суспільне багатство.

Соціально розподіленими виявляються і прагнення до стилізації. Найбільш яскраво вони виражені у середніх верств сучасного суспільства. Життєвий стиль вищих шарів уже демонструє свободу і незалежність стосовно соціально-конвенціональних цінностей, їх стилем є традиція, дотримання якої не пов'язане з насильством і самообмеженням. Нижчі верстви відчують постійний тиск матеріальних обставин, що визначають їх спосіб життя і не залишають можливості для вибору. Розподіл прагнень до стилізації виявляється на індивідуальному рівні, нерівномірний на різних вікових етапах. Найбільш виражені прагнення і шанси стилізації в юності й в дорослому віці. У старості зростає роль біологічних факторів, що обмежують можливості вибору стилю. У дитинстві можливості вибору обмежені колом спілкування, а також суперечать процесу активного впровадження у свідомість моральних цінностей і норм.

П. Бурдє розглядає проблематику стилізації з точки зору ролі культури в відтворенні соціальної структури. Життєві й культурні стилі споконвічно скоординовані з певними позиціями в соціальній структурі, що дозволяє агентам різних позицій впізнавати один одного і бути впізнаними. Вибір певного стилю означає вибір певної позиції в системі соціальної стратифікації. Культура тут розуміється як сукупність інструментів ідентифікаційних стратегій. Класове членування суспільства не зникає у культурі, яка відіграє роль творця класово-шарових ідентифікацій. Поняття «стиль життя» відображає «горизонтальну», неієрархізовану нерівність, коли універсальна вертикальна ієрархія позицій, влади, багатства, престижу тощо замінюється на множину партикулярних ієрархій. Завдяки цьому співіснування різноманітних соціальних станів та груп не організується вертикально, а їх життєве положення характеризується сполученням різноманітних переваг та недоліків. Поняття стилю, таким чином, позначає інтеграцію та розрізнення одночасно.

Характеризуючи стилі (життєві стилі, культурні стилі) в сучасному суспільстві як вільні від соціоструктурної обумовленості (П. Бурдьє визначає їх «такими, що вільно літають»), ми натомість маємо підкреслити наявність їх соціокультурних джерел. Будь-який культурний стиль своїм виникненням та визначеністю пов'язаний із певною культурною формою чи декількома культурними формами, чії знаки та символи, об'єкти та соціальні контексти він запозичує, конфігурує, модифікує тощо (тут ми знов активізуємо трактування культурної форми, представлене в п. 1.3). Можна сказати, що стиль пов'язаний із культурною формою (культурними формами) генетично, зв'язками походження і позначав своєю появою таку специфічну соціокультурну та соціально-історичну ситуацію, коли множинність та неієрархізованість культурних форм стала доступною рефлексії (науковій, художній, повсякденній), тобто рухливій ситуації Модерну.

Розглядаючи феномени стилю в перспективі соціокультурної тріади, маємо визнати різницю у характері зв'язків культура-особистість, тобто зв'язків культурної форми та стилю з особистостями їх носіїв. Культурна форма пов'язана з особистістю зв'язками аскриптивного характеру, говорячи фігурально, в ній особистість народжується й стає собою. Тому маніпуляції культурною формою обмежені, а її зміна у своїх назвах тяжіє до морального дискурсу, наприклад, «відмова», «зрада», «забуття». Натомість стиль є у вузькому значенні набутою характеристикою, тобто вольові чи ситуативні аспекти зв'язку особистість-стиль є визначальними. Стиль може обиратися, замінюватися на інший, дискутуватися, критикуватися тощо. Але така свобода у поводженні зі стилями не стосується його внутрішньої будови, структури елементів, їх походження, обумовленості тощо, які визначають специфіку та впізнаваність будь-якого стилю [179].

Тому не дивно, що саме поняття стилю використовується для позначення специфіки соціокультурних ситуацій з точки зору режиму співіснування культурних форм. Маємо на увазі поняття моно- та полістилістичної культури, запропоновані Л. Іоніним [33, с. 168–200] для позначення змін соціокультурної ситуації на межі радянського та пострадянського світів. Використання цих понять для інтерпретації більш широкого кола явищ, наприклад, для аналізу соціокультурних ситуацій посттоталітарного, пострадянського простору, в тому числі становлення нових незалежних національних держав, легітимації української культури, об'єктивації неоднорідності та відмінностей українського соціокультурного просто-

ру тощо, також дозволить перевірити інтерпретативний потенціал концептів культурної форми та репрезентативної культури.

Загальним тлом, що обумовлює введення та застосування понять моно- та полістилістичної культури як відповідних режимів співіснування культурних форм у суспільстві, є визнання культурної неоднорідності суспільства, тобто наявності в ньому (на території, серед населення) різноманітних культурних форм. Поняття моностилістичної культури позначає таку соціокультурну ситуацію, коли одна з культурних форм поширена на все суспільство як репрезентативна культура. Ця культурна форма стає, таким чином, універсальною схемою інтерпретації всіх феноменів, актуальних чи можливих у суспільстві. Серед відомих суспільств до моностилістичних культур відносять Давній Єгипет, східні деспотії, середньовічну Європу, теократичні держави, а також радянське суспільство.

Режим домінування в суспільстві однієї з культурних форм спирається на специфічний інституційний порядок саме в сфері культурної діяльності. Так, моностилістичну культуру характеризує наявність культурних експертів, тобто спеціалізованої групи творців культури, які посідають високі щаблі соціальної ієрархії (шамани, маги, священики, ідеологи). Саме вони визначають порядок реалізації культурних явищ у просторі й часі відповідно до норм діючого світогляду, суворо дотримуватися яких має суспільство моностилістичної культури. У теократичних державах цей порядок визначений релігійними ритуалами, у випадку радянського суспільства це стосувалося чіткого визначення спеціальних місць та докладних сценаріїв проведення офіційних культурних заходів. Доповнює цей перелік інституційних рамок розгортання культурної сфери канонізація жанрів та стилів культурної діяльності. Але режим моностилістичної культури визначає не тільки суто культурні практики: його центральною характеристикою є так зване сакральне ядро, тобто набір найважливіших цінностей та уявлень, навколо яких вибудовуються відносини економічні, політичні тощо. Завжди і скрізь в умовах моностилістичної культури ці цінності виявляються більш сильними й ефективними, ніж розуміння господарської чи економічної доцільності тощо. У випадку радянського суспільства, як доводить Л. Іонін, це були уявлення щодо переваги соціалістичного способу життя над капіталістичним.

Щоб змодельовати моностилістичну культуру як режим співіснування культурних форм в суспільстві, Л. Іонін звертається до концептів семіотики Ю. Лотмана та Б. Успенського, створених для

вивчення художніх стилів (чистого та синкретичного). Можливість такого запозичення обумовлена настановами соціокультурного підходу, а саме міждисциплінарністю. Соціокультурній ситуації моностилістичної культури відповідають такі характеристики чистого стилю: ієрархія, канонізація, тоталізація, виключення, спрощення, консенсус, позитивність, телеологія. Ієрархія тут розуміється як організація способів репрезентації пануючого світогляду й культурних експертів. Канонізація стосується форм культурної репрезентації. Упорядкованість полягає в суворому регулюванні просторово-часових відносин культурної діяльності. Тоталізація розуміється як прагнення моностилістичної культури обіймати позицію універсальної інтерпретаційної схеми пояснення людського життя взагалі. Виключення є норма дії щодо «далеких», «чужих» культурних елементів, що дозволяє забезпечити системну якість моностилістичної культури (зв'язність, когерентність і взаємозалежність усіх її елементів). Умовою реалізації попередніх характеристик та одночасно важливою особливістю моностилістичної культури є спрощення складних культурних феноменів шляхом інтерпретації їх у термінах домінантної культурної форми. Офіційний консенсус виступає нормою взаємодії влади та суспільства, його окремих груп та полягає у демонстративній та офіційно проголошеній єдності сприйняття і способів інтерпретації культурних феноменів. До цього ж класу норм належить і позитивність, що легітимізує спрямованість моностилістичної культури. Телеологія полягає у проголошенні цілей соціокультурного розвитку та можливості консолідації суспільства за допомогою трансляції загальних цілей розвитку в приватні життєві цілі індивідів.

Концептуалізація полістилістичної культури складалася у Л. Іоніна перш за все для вирішення завдань осмислення та інтерпретації процесів соціокультурних змін, що характеризували пізньоборядянські часи, Перебудову та початкові роки становлення нових незалежних держав. І оскільки найпомітнішими (як для вченого, так і для його повсякденного оточення) були процеси розпаду, руйнування, відмови, заперечення тощо, використання протилежних (за принципом бінарних опозицій) категорій для вибудовування поняття альтернативного режиму співіснування культурних моделей (як і сама ідея пошуку альтернативного варіанту) виглядало цілком доречним. Розуміння полістилістичної культури вибудовувалося на основі поняття синкретичного стилю у Ю. Лотмана та Б. Успенського, який характеризується протилежними характеристиками від чистого стилю. Полістилістичну культуру харак-

теризує, за Л. Іоніним, деієрархізація, деканонізація, невпорядкованість, детоталізація, включення, диверсифікація, езотеричність, негативність, ателеологія. Як підкреслює автор, таке трактування є тільки ідеально-типовою конструкцією. Головною ж ознакою реальності, яка дає можливість розглядати її як ситуацію полістилістизму, є позбавлення «старих» структур та символічних систем монополії на репрезентацію соціокультурного цілого, їх існування поруч з іншими як одного з можливих культурних стилів.

Таке – за допомогою заперечення – визначення полістилістичної культури демонструє, що навіть намагаючись моделювати відмінний режим співіснування культурних форм, думка залишається в рамках цінності соціокультурного цілого. А визначити його за допомогою ідеї монопольної домінації (чи її відсутності) однієї культурної форми значно легше, ніж крізь їх множинність. Така розмова про множинність культурних форм не елімінує їх ієрархізованість, відмінності інтерпретуються як сліди попередніх ієрархій, неоднорідність – як нерівність. У такому розумінні традиція, минуле та кордони національної держави залишаються головним засобом інтерпретації та легітимації соціокультурних явищ, а самі культурні відмінності не отримують визнання. У такому концептуальному просторі вибудовування адекватного розуміння полікультурного суспільства стає проблематичним. Інакше кажучи, як в дискурсі субкультур так і в дискурсі полістилізму, культурна неоднорідність радше переборюється за допомогою звернення до ідеї цілого та його домінантних культурних ознак, ніж виражається безпосередньо.

Однак, коли погляд не є підпорядкованим фрейму національної держави, розмова про множинність культур отримує більш широку перспективу та позитивне прочитання. Так, К. Гірц пише про користь різноманітності [180]. Формулюючи загальну тему як майбутнє етноцентризму, К. Гірц актуалізує тематику констатацією того факту, що ще недавно такий широкий спектр відмінностей стилів життя, про які писали антропологи, іде в минуле. «Ми можемо опинитися в світі, де не залишиться мисливців за черепами» [180, с. 168], – журиться автор.

Причина такого обурення полягає в тому, що, констатує К. Гірц, спираючись на ідеї К. Леві-Стросса 1970-х років, зниження рівня різноманітності людських суспільств небезпечно для виживання цивілізації. Збереженню ж різноманітності сприяє певний рівень етноцентризму, притаманне кожній культурі бажання опиратися оточуючим її культурам, прагнення залишатися до певного

рівня непроникною для інших. Натомість вимога подолати етноцентризм, сформована в рамках боротьби з расизмом, будучи абсолютизованою, призведе саме до створення світу, «в якому всі культури, перейнявшись взаємною пристрасстю, прагнули б тільки прославляти одна одну, змішуючись до такої міри, що це могло б призвести до втрати будь-якої взаємної привабливості і до втрати сенсу їх власного існування» [180, с. 170]. Створення нових цінностей, на відміну від компіляції та споживання створеного в минулому, потребує певної концентрації на цінностях своєї культури та взаємного стимулювання достатньо віддалених один від одного партнерів (культур).

Реальність постколоніального світу, викриття марксистських утопій, які спостерігає автор, послаблення післявоєнного міфу про занепад Європи, а також усвідомлення того, що рівність та братерство не можуть усунути несхожість людей, додають впевненості в тому, що загальний консенсус із питань нормативної етики (міжнаціональної, міжкультурної, міжкласової) навряд чи можливий. Це сприяє посиленню консервативних цінностей, які К. Гірц номінує настановою «розслабитися та отримувати задоволення» залишаючись самим собою. Тримаючи «в полі зору» ідеї антропології, яка захищає культурну цілісність як творчий потенціал суспільства, та постмодерністського буржуазного лібералізму, який стверджує формулювання гідності своєї групи за допомогою акцентування недоліків інших, К. Гірц формулює своє ставлення до проблеми культурного розмаїття.

Воно пов'язане з усвідомленням сучасного характеру розмаїття як «життя в колажі», який можна уявити як мозаїчну культуру А. Моля зі значними домішками етнокультурного розмаїття. Наприклад, у вечірніх новинах «інформація про вбивства в Індії, вибухах в Лівані, перевороти в Африці та перестрілках у Латинській Америці перемежовується з уривчастими повідомленнями про локальні стихійні лиха, після чого йдуть серйозні дискусії про особливості японського підприємництва, іранського релігійного фанатизму чи арабської манери ведення переговорів» [180, с. 182].

Проблеми з етноцентризмом в цих умовах полягають в тому, що він примушує нас дотримуватися власних переконань, позбавляючи можливості відрефлексувати ці переконання, тобто побачити їх поміж інших. У ситуації ж, коли соціальні, національні та культурні кордони не співпадають, неможливо зрозуміти, де знаходиться центр множини відмінностей. На відміну від минулих часів, ми приречені на постійний контакт відчуттів, що конфліктують, мо-

ральну асиметрію всередині суспільства. В умовах, коли неможливо покластися на універсальні правила чи принципи (наприклад, «глухота до зову інших цінностей» чи «дякувати богу, що я не кумпі»), ми маємо прагнути менш деструктивної взаємодії, вміння вступати в робочий контакт із будь-якою суб'єктивністю. Сучасна людина потребує вміння розуміти дещо абсолютно їй чуже, не намагаючись пом'якшити його посиленням на загальнолюдські цінності чи відкинути це як привабливе, але несуттєве. Опановувати таке вміння, прагнути його допомагає саме вивчення розмаїття. І саме у розвитку сили нашої уяви та здатності зрозуміти, що перед нами, й полягає користь розмаїття та його вивчення.

Переконаність К. Гірца в універсальності людських відмінностей та бажанні їх підтримувати поділяє Ч. Кукатас, який розмірковує про розмаїття в концептуальному полі політичних наук. Формуючи ліберальний дискурс мільтикультурності, Ч. Кукатас обґрунтовує толерантність як цінність та практику сприйняття та дії [181]. Вихідним положенням в цьому контексті є твердження, що терпимість (толерантність) є обов'язковою людською цінністю та умовою існування суспільства. Можемо згадати про несоціалізованих дітей: саме неспроможність стримувати агресію щодо навколишніх, відсутність довіри та терпимості як одна із найважливіших культурних навичок разом із володінням мовою не дозволяє їм стати повноцінними членами суспільства.

Намагаючись відтворити адекватно зміст поняття толерантності, Ч. Кукатас наполягає на радикальному його прочитанні. А саме: бути толерантним означає миритися із речами, які ми не схвалюємо та проявляти терпимість до людей, яких ми не любимо, особливо коли в нас є можливість диктувати їм свою волю. Тобто проблема толерантності пов'язана не тільки із відмінностями між людьми, які неможливо елімінувати, та небажанням людей відмовлятися від своїх переконань, але й з інтенцією нав'язати своє бачення правильного, добропорядного, гідного тощо. Саме таке прагнення призводило в минулому й зараз до суперечок, розбрату, війн, які показали, що нетерпимість до інакомислення веде до значних втрат, а репресії не призводять до миру та бажаної соціальної консолідованості, а тільки підсилюють ворожнечу.

Терпимість, як стверджує Ч. Кукатас, не примушує людську природу, а намагається із нею співпрацювати. Чому ж складно цього досягти, чому можливість для настільки різних людей співіснувати в єдиному політичному середовищі, «бути однією нацією» здається настільки проблематичною? Бо така терпимість до

відмінностей наштовхується на інтереси владних кіл та їх інтерпретацію національної й політичної єдності як однаковості. Саме таке заперечення відмінностей (протилежності бажаній однаковості) виражається у поширенні думки про небезпеку свободи, єдину істинну віру, а головне – страх насилля з боку «еретиків» та ідеологічні системи, які виправдовують насилля щодо них. Інакше кажучи, зацікавленість держави у політичній єдності веде до активізації модусу сприйняття Іншого як ворога та виправдання насилля щодо нього.

Зрозуміти толерантність не як чергову нав'язану глобалізацією ідею зі щасливого Заходу допомагає увага до цінностей, стосовно яких толерантність є засобом. Це цінність свободи керуватися різними релігійними, національними чи культурними традиціями, дотримуватися свого стилю життя. Тому, якщо найважливішим визнається не свобода, а, наприклад, збереження культурної ідентичності, дотримування традиції тощо, толерантність як цінність не є затребуваною. Схильність диктувати іншим свою волю, підкреслює Ч. Кукатас, знижує чутливість до того, чи підтримують існуючі в суспільстві інститути свободу бути різними для індивідів та спільнот. Акцентуючи цінність свободи відмінностей, автор звертається до досвіду «найуспішніших» суспільств, і хоча в умовах першого десятиліття ХХІ ст. такі посилання сприймаються також і іронічно, певні зразки успіху (наприклад, рівень життя) продовжують залишатися актуальними. Спільними для таких суспільств є свобода відмінностей та орієнтація не на єдність (однаковість), а на різноманіття. Це дозволяє таким суспільствам вирішувати багато проблем одночасно (замість концентрації зусиль на одному найважливішому завданні), культивувати у людей настанову мати багато цілей (замість однієї головної). Бо, підкреслює Ч. Кукатас, за стурбованістю тим, щоб стати однією нацією, стоїть безсоромна риторика політичної еліти, яка намагається прищепити думку про свою єдність з народом.

Таким чином, вивчаючи дискурс культурної неоднорідності, множинності, полікультурності, ми побачили інтенцію моно- (наприклад, моноетністичної, тотальної, консервативної) орієнтації до заперечення, відторгнення чи пригнічення відмінностей. Ліберальна концепція толерантності відкрито говорить про національну державу як найбільш схильний до таких орієнтацій інститут. Постмодерністська (інтерпретативна) антропологія спрямовує наш погляд не вгору (у ствердженні вищих цінностей), а навкруги – у вивченні несхожих на нас людей та стилів життя, взаємодії

та співіснування з ними. Зустрічну тенденцію відтворює в сучасній соціальній науці постколоніальні та феміністські студії, які намагаються почути голос пригнічених та дискримінованих і побачити соціокультурний простір з їх точки зору. Увагу привертає в цьому контексті ідея чорного фемінізму щодо матриці домінування, які знаходимо в роботі П. Колінз [182, с. 221–238].

Вихідним положенням для неї є розуміння, що соціальні зміни своїми сутнісними складовими мають зміни індивідуальної свідомості та трансформації політико-ідеологічних інституцій. Знання є життєво важливою частиною соціальних відносин домінації та опору, й досвід чорних (афроамериканських) жінок, яких чорний фемінізм розташовує в центрі аналізу, є одночасно досвідом расового, гендерного та класового пригнічення. Афроцентричний (чорний) фемінізм пропонує дві важливі ідеї як внесок у подальше приращення розуміння зв'язку між знанням, свідомістю та політикою розподілу суспільно значущих ресурсів, а саме зміну парадигми в розумінні пригнічення та шляхи визначення істини.

Б. Сміт пропонує відкинути адитивний підхід до пригнічення та розглядати окремі системи пригнічення – за ознаками статі, віку, сексуальної орієнтації, соціального стану, віросповідання тощо – як частини однієї загальної структури домінування, що дозволить перейти від простого опису цих систем домінації до виявлення форм та механізмів їх взаємодії [182, с. 223]. Маючи в полі зору спільноту (чи суспільство), що історично склалася та створила відповідну системі субординації груп, П. Колінз відмічає механізм побудови цієї системи. Кожна з груп суспільства протиставлена своєму Іншому, тварині, природі та отримує кількість привілеїв та покарань відповідно соціально-історичній системі домінації. Так, біла жінка пригнічена в гендерному вимірі та отримує привілеї в расовому, білий чоловік пригнічений як підлеглий на місці роботи та домінантний в гендерному вимірі тощо. Тобто залежно від контексту, індивід одночасно може розглядатися, тобто є пригніченим та домінуючим.

Таке бачення системи панування в суспільстві дозволяє ставити фундаментальні питання щодо неї. Так, різні групи стикаються із різними вимірами матриці домінування, наприклад, сексуальна орієнтація, релігія, вік. Розуміючи цю матрицю як політику домінування, Б. Хукс підкреслює, що її загальною ідеологічною підставою є віра в панування, в поняття вищого та нижчого [82, с. 227]. Повертаючись до термінології соціального сприйняття, ідеологічною підставою матриці домінування є актуальність модусу пригнічувального соціального сприйняття Іншого. Шлях уперед буде

визначатися впровадженням нової неієрархізованої парадигми, яка відмовиться від пріоритету раси, класу, статі або етнічності на користь вивчення їх взаємодії.

3.2. Полікультурні умови соціального сприйняття Іншого: легітимовані розрізнення та боротьба за нові засоби соціального сприйняття

Проблематизація інакшості у полікультурному просторі. Детектив: приклад з множинності професійних модусів соціального сприйняття. Незахідне повсякденне сприйняття: приклад легітимованих розрізень. Множинність та суперечливість схем соціального сприйняття смерті. Зміна урбанонімів: конкуренція засобів соціального сприйняття.

Як бачимо, проблематика соціального сприйняття Іншого в контексті полікультурності суспільства набуває особливого значення. Мова йдеться не тільки про небезпеку, викликану можливою актуалізацією фігури ворога по відношенню до паралельно існуючого соціокультурного простору. Розпалювання риторики ворога має призвести до мультиплікації ворожості та на цьому фоні іммобілізувати інші форми суспільної взаємодії. В умовах, коли соціальні, культурні кордони національної держави вже не збігаються, такі конфлікти не відбуваються вже на межі суспільства чи спільноти, а на межі нашого тіла (К. Гірц). Тобто небезпечним стає не тільки ворог як модус соціального сприйняття Іншого, але й чужий: недовіра та відторгнення чужого заважають вивченню його культурного стилю, що необхідно для мінімальних практик контактів в умовах неминучої моральної асиметрії.

Ситуація зростання полікультурності (а саме такою є соціокультурна ситуація в Україні як з огляду на процес усвідомлення регіональних та інших відмінностей всередині країни, так і з урахуванням потоку транскультурних мігрантів) поступово переорієнтовує суспільне мислення з норм та цінностей національної культури, її збереження та відтворення на (не заперечуючи попереднє) цінності мирного співіснування людей у культурно неоднорідному середовищі, цінності діалогу. У цьому контексті зростає потреба у таких формах практик соціального сприйняття та дії, які сприяють подальшій можливості контактів та комунікації, забезпечують продовження спілкування. Це потребує особливого налаштування соціального сприйняття.

тя як аспекту соціального пізнання та дії, які можна сформулювати, використавши вже згадану в п. 1.3 ідею Г. Фрайера про викладення замість визначення, опису й інтерпретації замість оцінки. Знаходячись стосовно людей, яких ми асоціюємо з несхожими на наш культурний стиль чи стиль життя, в позиції «чужого-початківця» (цю ситуацію ми розглядали на основі ідей А. Шютца в п. 2.3), ми маємо намагатися уникати його «помилки». Мається на увазі формулювання узагальнювальних визначень на зразок «жінки завжди ...» чи «євреї повсякчас ...», а також оцінних суджень, які об'єктивують значення нашої культури та «не пристосовані для зовнішнього застосування». Ця тематика комунікативних практик у полікультурному середовищі (неоднорідному релігійно, етнічно, стосовно раси тощо) розробляється в напрямку боротьби із мовою ворожнечі, тобто практики публічних нетерпимості висловлювань.

Описана спрямованість потребує також чутливості до практик пригнічення, які не завжди є очевидними (особливо для тих, хто не є їх об'єктом), та настанов соціального сприйняття, що підтримують та відтворюють такі практики. Так, категорії моноетністичної культури (про них ішлося вище) відповідають ціннісним та когнітивним настановам дискримінувального соціального сприйняття Іншого. Такі категорії, як тоталізація, виключення та спрощення відповідають за соціальне сприйняття Іншого поза кордонами культурної форми, налаштовують сприйняття на увагу до чужого, його локалізацію, асиміляцію чи відторгнення. Але таке «агресивне середовище» соціального сприйняття спрямоване не тільки назовні домінантної культурної форми, але й всередину спільноти її носіїв: ці завдання вирішуються за допомогою характеристик ієрархії, канонізації, консенсусу, позитивності, телеології. Якщо у стосунках із культурно Іншим відмінності інтерпретуються за допомогою категорії чужості, то всередині культурної форми вибудовуються так би мовити ступені, градації відповідності ідеалу буття «своїм».

Аналізуючи сучасне суспільство в перспективі бачення його як полікультурного, слід також звернути увагу на ті «сегменти» сучасного соціокультурного простору, де відмінності, розрізнення існують визнані та легітимовані. Першочерговість такого кроку обумовлена існуючою невідповідністю дійсного «ступеня» полікультурності суспільства, тобто кількості та обсягу сфер діяльності, де існує легітимна множинність культурних чи нормативних зразків, та суспільного дискурсу щодо такої множинності. У суспільному дискурсі та завершених наративах суспільство постає значно більш одноріднішим, ніж є. Не вдаючись у деталі причин цього

явища, дослідження якого є окремим завданням, зазначимо, що це пов'язане із інкорпорованим дискурсом порядком, заснованим на моделі національної мови як комунікативного засобу та національної держави як репрезентанта суспільства.

Соціальне сприйняття Іншого у полікультурному суспільстві тяжіє до дискримінувальних схем, відповідних вертикально ієрархізованому простору культурних форм, чи толерантних, відповідних горизонтально орієнтованому простору культурних форм.

Одним з найбільш легітимних ареалів множинності соціального сприйняття Іншого у соціокультурного простору є сукупність професійних культурних форм. Тут толерантність до відмінностей об'єктивно пов'язана із неоднорідністю суспільних потреб людини. Професійні способи соціального сприйняття Іншого розглянуті далі на прикладі детектива (сищика). Однак соціальна небезпека може бути спричинена монополізацією будь-яким професійним способом соціального сприйняття Іншого місця репрезентативної культури для всього суспільства. Саме таку перспективу можуть мати заклики до підвищення авторитету професійної групи, наприклад, міліції чи військових. Прискіпливий аналіз відповідних ним способів соціального сприйняття Іншого необхідний в цьому аспекті й може допомогти відвернути таку небезпеку.

Відносно терпимо також люди ставляться до віддалених культур та країн, що існують поза кордонами національної держави. Дистанційованість у фізичному просторі сприяє тому, що навіть не толерантне ставлення не призводить до суттєвих проблем взаємодії. Однак легітимація відмінностей відстанню підтримує ті ж самі консервативні принципи соціального сприйняття та інтерпретації, тобто натуралізацію етнічного, легітимізацію крізь традиції та «ґрунт», подолання яких спричинило антиколоніальні рухи другої половини ХХ ст. Ми розглядаємо цей аспект проблеми за допомогою порівняння засобів повсякденного соціального сприйняття жителів тробріанських островів та західної культури на прикладі роботи англійського антрополога Д. Лі (50-ті роки ХХ ст.).

Існують області суспільної взаємодії, в яких різноманітні часові (тобто такі, що з'являлися з часом, поступово) способи соціального сприйняття співіснують відносно безпечно один для одного. Частіше вони є соціально розподіленими між стратами чи групами, тобто їх множинність реалізується та спостерігається на рівні суспільства вцілому, натомість на рівні спільноти діють чіткі нормативні рамки сприйняття та дії. Цю ситуацію ми розглядаємо на прикладі схем соціального сприйняття смерті.

Соціальне сприйняття може ставати полем активного протистояння, конфлікту, відкритої боротьби. Частіше це пов'язане із змінами соціокультурного простору, їх прискоренням, коли позиція Іншого стає рухливою, втрачає чіткість, змінює соціокультурні ознаки. Така ситуація розглянута за допомогою аналізу дискусій в місцевій пресі щодо повернення місту Жданову його історичної назви Маріуполь. У центрі уваги опиняються конкуруючі символи – «Жданов» та «Маріуполь», а також стратегії обґрунтування актуального прочитання ідентичності, тобто образу «свого» та його меж.

Детектив: приклад з множинності професійних модусів соціального сприйняття

У 40-х роках ХІХ ст. американський письменник Е. По винайшов новий літературний жанр – детектив, у центрі уваги якого виявилася особлива позиція соціального простору – детектив, аналітик, сищик. Залишивши осторонь питання про співвідношення реальності літературного жанру і соціальної дійсності, звернемося до основоположних характеристик цієї позиції, рис габітусу її агента, поля розгортання його діяльності, соціокультурного контексту її відтворення.

Соціальна ситуація, яка потребує детектива, як особливий вид діяльності, окреслюється в творах Е. По з граничною чіткістю. Відправною точкою ситуації стає смерть, вбивство, злочин. Інші факти і вчинки людей, докази, невиразні записки, передсмертні слова з зашифрованими вказівками – хаотично нагромаджені. Дивним або неясним виявляється спосіб вчинення злочину; явні мотиви відсутні. Учасники ситуації перебувають у розгубленості, подиві, переживають події, що виходять за межі мислимих обмежень, що руйнують звичний порядок речей, ширше – посягають на основи соціального порядку. Детективна діяльність зажадана в ситуації смерті: головне – вбити ченця, решта «м'якоті» наросте сама собою, – каже про детективний сюжет У. Еко [183]. Але смерть тут – це не просто вбивство, а злочин проти соціального порядку. Необхідною частиною ситуації виявляється детектив з його пристрасстю до аналітики, розгадування загадок будь-якого ґатунку. За допомогою своєї незбагненої спостережливості, він здатний розставити факти по ранжиру причинно-наслідкових зв'язків. Він вступає в інтелектуальний двобій зі злочинцем і здатний на неординарні рішення.

Суть діяльності детектива полягає у відновленні вихідного порядку речей, відновлення порушеного смертю соціального порядку за допомогою встановлення винних [184]. Смерть у класичному детективі стає образом соціальної катастрофи, наступом хаосу у відносинах між людьми. Прагнення до подолання хаосу, відновлення соціального порядку характеризує ціннісне ядро представленого тут способу сприйняття світу. А детективний жанр виявляється, таким чином, безпосередньо пов'язаним із найважливішими та глибинними ідеями світової літератури і культури – ідеями протистояння стихії пристрастей і соціального порядку. Основною ідеєю детективного твору стає приборкання бунту асоціальної волі проти загальноприйнятого соціального порядку, основною темою є взаємозв'язок людини і суспільства, де лояльність щодо соціального цілого є умовою свободи та автономії індивіда. Тому в сучасних модифікаціях детективного сюжету, де на місці бунтівника, злочинця виявляється суспільство або держава в особі корумпованих структур, як і виправдання злочинця, порушують схему класичного детектива, що втілює чисті та прості ідеї Модерну, провокує так знайоме сучасній людині відчуття соціальної «шизофренії».

Досягнення верховенства суспільства над антисоціальними проявами – необхідний принцип побудови детективного сюжету. Механізмом відновлення порушеного порядку є інтелектуальна загадка, головоломка, яку вирішує детектив. Головоломка привертає увагу і «спокушає» розгадкою масову аудиторію, залишаючись позбавленою власного сенсу. Вона символізує крихкість, недостатність соціального устрою, його незахищеність перед хаосом пристрастей. Детективна головоломка, відкрита Е. По як завдання математичної логіки, стоїть поза мораллю, вільна від категорій відчуття обов'язку, милосердя, справедливості і стає вираженням чистого інтелекту, «чистого» раціо.

І це пов'язує феномен детектива із соціокультурним контекстом суспільства Модерну. Мова йдеться про висловлену М. Вебером ідею розчаклування світу, його зростаючої прозорості як соціальної характеристики епохи Модерну, тенденції, що додає їй єдність і сенс. У діяльності детектива розчаклуванню (викриттю) піддається мережа соціальних зв'язків і відносин, в якій існує людина, від випадкових контактів до найбільш міцних і тривалих взаємодій. З іншого боку, природа детектива дозволяє нам побачити та діагностувати проблемну зону Модерну – зведення воедино інтелекту і соціуму (в особі детектива, слідчого) за спільною ознакою відсутності морального критерію. Встановлення справедливості,

до якого прагне розслідувач, а за ним і читач (пізніше – глядач), стає лише даниною традиції.

Позиція детектива-інтелектуала, його сприйняття реальності викликає особливий інтерес. Він втілює чисту раціональність, його роль – арбітр, незалежний експерт, а не охоронець соціального порядку. Стурбованість не істиною, але справедливістю з необхідністю призводить його до краху розслідування. Детектив стоїть поза соціальною системою, він самотній і маргінальний: такі переконані холостяки Дюпен, Холмс і Пуаро, стара діва міс Марпл. Винятки – наприклад, комісар Мегре – лише підтверджують правило: включеність у близькі стосунки, емоційні зв'язки роблять його залежним від соціальної нормативності та обмежують інтелектуальну свободу як головну рушійну силу розслідування. Детектив є ключовою фігурою в опозиції хаосу і порядку, розплутує заплутані в головоломці зв'язки, виникає там, де відбувся злочин, і навпаки. Втручання детектива стає умовою повернення до норми соціального буття. Відновлення картини злочину, знаходження мотивів та дій учасників злочину задовольняє інтелектуальний апетит детектива і глядача, вказує соціальній системі (в особі поліції, наприклад) на злочинця, задовольняючи тим самим ритуальне прагнення справедливості.

Соціокультурний контекст виникнення та функціонування детектива як особливої професійної позиції та способу сприйняття соціальної реальності пов'язаний з характерним для Модерну ставленням до смерті. Серед історичних моделей відношення до смерті, які пропонує Ф. Ар'єс, із народженням детектива пов'язана модель «смерть твоя» [185, с. 341-453]. Відкинувши почуття спільності долі й родової приналежності, переживши трагедію неповторної індивідуальності, тріумф наукової революції й розчарування століття романтиків, людина XIX ст. знаходить новий притулок – коло найближчих і коханих людей. Нуклеарна сім'я, рідні та друзі стають для людини центром тяжіння, емоційної прихильності, замінюючи прихильність до громади або егоїстичне почуття індивідуальності. Смерть близької людини тепер означає болісну та глибоку кризу почуттів, сприймається як розлука, поряд з якою втрачає сенс власна смерть. Оплакуючи розлуку з близьким, людина бажає смерті піднесеної і прекрасної, що возз'єднала б із коханою людиною, яка пішла. Прекрасна (гідна) смерть людини перестає асоціюватися зі злом і неможлива тепер без скорбних близьких¹.

¹ І тоді зрозуміло, в чому трагедія Льоньки Корольова в пісні Б. Окуджави: «Но некому оплакать его жизнь, потому что наш король был один, уж извините, королевой не успел обзавестись...».

У таких умовах особливого значення набувають обставини і причина смерті. Трагедія близьких нездоланна і лише частково може бути пом'якшена фактом хвороби або самопожертви померлого. Смерть від хвороби розглядається як найменш аномальне явище, сам же вмираючий доручається близькими лікарям і медичній науці, призначення яких – продовжити життя і наскільки це можливо відвести смерть. Загибель на війні чи в іншій ситуації в ім'я вищих цінностей роблять смерть прекрасною і патетичною. У разі ж смерті передчасної та насильницької вся сила почуттів і воля живих спрямовується на пошук винного і справедливе покарання. Всупереч поширеній думці, детективний спосіб сприйняття реальності не розпалює кровожерних інстинктів, демонструючи смерть та привертаючи увагу до вбивці, але навпаки виявляється спонукуваний ідеєю заборони смерті. Ця ідея й формує соціальний інтерес детектива як представника певної професійної групи.

Властивий детективу засіб сприйняття реальності оприявнює внутрішнє протиріччя суспільства Модерну, породжені ним самим підстави соціальної дезінтеграції. Адже здогад сищика не здатний повернути світ до свого попереднього стану: між «до» і «після» злочину стоїть смерть, непереборне горе й непоправна втрата. А чи дозволить істина про злочин сприйняти цю смерть як прекрасну – сумнівно. З іншого боку, шлях до розгадки, рух інтелектуальним лабіринтом (як називає детектив У. Еко [186]) лежить через аналіз, тобто розділення, розчленування реальних, живих, уособлених соціальних зв'язків і залежностей, з необхідністю руйнує традиційні уявлення про їхній зміст. Х. Борхес говорить із цього приводу про виникнення у зв'язку з детективами нового читача, головна риса якого – сумнів, підозрілість [187]. Саме розслідування припускає підозру до всіх учасників подій, встановлює й тим самим легітимізує потенційну зраду подружжя, непримиренну конкуренцію братів і сестер, зраду друзів тощо. Оскільки кожен з персонажів – це ще й соціальний, рольовий тип, підтвердження підозр щодо будь-кого з них порушує уявлення про цей тип, що, у свою чергу, підточує крихкі основи довіри й прихильності між людьми. Усвідомлення цього приводить до необхідності не тільки викриття злочинця, але й його покаання. Звідси – покаання Раскольникова на Сінній площі, звідси ж – моралізації та «виховні моменти» у старих радянських детективах², що сприймаються зараз як смішні і зайві.

² Наприклад, в телевізійному фільмі «І це все про нього» (СРСР, 1978) за романом В. Ліпатова.

Тріумф інтелектуального методу, перемоги детективів, здобути істини про злочини засновані на його професійній компетентності. Із чого ж складається соціальна позиція детектива? Головний його «капітал» – спостережливість і скрупульозне знання людської природи, численних рисок людського Я, їх можливих сполучень і матеріальних відбитків, іншими словами – знання композиційної логіки повсякденності. Пошук «слідів» злочинця, як буквальних, так і ментальних, соціокультурних, і перетворення їх у докази – основне заняття сищика. Він володіє майже абсолютним знанням світу людей, у всіх його дрібницях і деталях, знанням співвідношення між соціальною позицією (у всій її багатозначності) та її зовнішніми маркерами. За допомогою детективного способу сприйняття реальності суспільство, мотивоване інтелектуальним азартом і традицією справедливості, по суті, займається самоаналізом, саморозчленовуванням. І в цьому зв'язку соціальна мімікрія, звільнення знаків соціального від їхньої реальної життєвої основи (симулякризація, емансипація знаків, за Ж. Бодрійяром) виявляється порятунком від повного саморуйнування суспільства. Втрата ж визначеності зв'язку між соціальною позицією і презентаційним боком життя індивіда, в свою чергу, призводить до розмивання граней класичного детективу, його перетікання в інші жанри.

Виникнення детектива як особливої позиції соціального сприйняття пов'язане зі змінами соціокультурного поля та може бути описано як один з аспектів становлення відповідної культурної форми. Ідея заборони смерті визначає її соціальний інтерес. Зовнішній презентаційний її бік пов'язаний зі злочиним, смертю як порушенням соціального порядку. Речове середовище широке і різноманітне: від предметів і доказів, знайдених на місці злочину, різних технологій та інструментів їх виявлення, до зброї, наручників тощо. Ціннісне ядро організоване навколо цінності істини про події та дії, що призвели до смерті. Найважливішою інструментальною цінністю виявляється підозра, можливість припущення для будь-якого учасника соціальної мережі жертви злочину мотивів і дій щодо його здійснення. Іншою найважливішою цінністю детектива є знання повсякденного життя, його логіки й антропології.

Схема сприйняття, носієм якої є детектив, (схема сприйняття детектива) організована навколо таких соціоперцептивних категорій, як злочин, смерть, підозрювані, місце злочину, мотив, докази і т. д. Ці категорії перестають тут бути поняттями юриспруденції та права, але стають культурними категоріями, комплексом понять, який організовує самоідентифікацію детектива, називаючи набір

професійних якостей. Ці категорії з їх значеннями та символами, що їх втілюють, характеризують схему сприйняття детектива як одну з форм спеціалізованого сприйняття, що протистоїть повсякденному сприйняттю.

Моральна нейтральність (незаангажованість) соціального сприйняття детектива необхідна для здійснення і перевірки підозр незалежно від характеру зв'язку індивіда з убитим (батьків і дітей, подружжя і друзів, не говорячи про конкурентів і ворогів). Навчання такої моральної незаангажованості ілюстровано часто повторюваною в детективних сюжетах рамкою відносин детектива і його молодого і недосвідченого колеги, наприклад, конфлікти героїв фільму «Місце зустрічі змінити не можна» (СРСР, 1980) Жеглова і Шарапова. Їх спілкування не тільки робить очевидним для читача чи глядача рух думки детектива, але і підкріплює аргументацією його професійні принципи. Іншими словами, особливістю детективного способу сприйняття реальності є його свобода від моральних рамок і обмежень. Це зближує детектива як культурну форму з соціальною наукою, здатною осягати множинність культур, моральностей і способів соціального сприйняття. А з іншого боку – зближує зі злочинним світом, який заперечує легальне право та мораль заради альтернативних їм форм. Усі разом ці культурні форми споріднені культурі сучасного індивідуалізованого суспільства, яке зруйнувало традиційні зв'язки і залежності.

Актуальність і затребуваність детективного способу сприйняття реальності підтверджується популярністю детективного жанру. Для сучасного мистецтва детектив став одним з базових жанрів художнього вираження, породивши численні модифікації та сплетіння: детективна комедія, детективна історична драма, трилер, детективна фантастика. Навіть у тих випадках, коли в найменуванні жанру не присутнє слово «детектив», риси детективного способу соціального сприйняття світу, присутні практично повсюдно. Важко уявити собі сучасне аудіовізуальне оповідання без інтригуючої інтелектуальної загадки, переслідування³ та інших атрибутів детективу.

Разом з тим у сучасному детективі, на відміну від класичного, злочин перестає бути самодостатнім культурним символом без домішки сторонніх ідей. Виникнення жанру іронічного детективу й деяких інших його модифікацій пов'язане з пізнішою моделлю ставлення до смерті (у концепції Ф. Ар'єса) – «смерть переверну-

³ Пригадуються слова з фільму «Бережись автомобіля» (СРСР, 1966): «Жоден детектив не обходиться без переслідування ...».

та» [185, с. 454–494]. Тут смерть перестає належати вмираючому. Його намагаються вберегти від власних емоцій, краса та інтимність спілкування близьких із вмираючим порушується переміщенням його в лікарню, а смерті – під юрисдикцію медицини. Право власності на смерть переходить від помираючого до близьких. Суспільство втрачає будь-який емоційний зв'язок із вмираючим, обмежуючись «наглядом і покаранням» (в категоріях М. Фуко), панівною емоцією стосовно смерті стає сором.

Особливий інтерес викликає побутування детективного жанру в умовах аномії на фоні культурних розривів. Поєдинок детектива і злочинця, для яких рівною мірою характерні інтелектуальна витонченість, спостережливість, знання повсякденності, й раніше викликав настороженість: чи дійсно він (детектив) стоїть на боці закону? Тепер же взаємна оберненість слідчого і злочинця, злочинця і Героя стає буденністю, вводячи аудиторію в стан замішання і жаху.

Детектив відтворює актуальну для соціального сприйняття реальності в умовах трансформації проблему девіації, аномалій у відносинах між людьми, руйнування традиційних цінностей і як наслідок – атомізацію суспільства. Соціальні відносини стають нестійкими, невизначеними, а підозрілість – нормою взаємодій. Центральною цінністю детективного сюжету виявляється суверенна особистість, її права і свободи, індивідуальні – а не колективістські чи соціальні – інтереси і цінності. Однак, втрачаючи відповідальність перед колективним або соціальним цілим і їх підтримку, індивід втрачає і власну ідентичність та сенс існування. Усі ці змістовні характеристики детективних сюжетів відображають характер соціальних зв'язків у суспільстві, що трансформується. З іншого боку, загадка як основа детективного сюжету необхідна як поштовх, мотив для дії персонажа в ситуації, змінити яку не в його силах. Герой універсалізується, соціокультурні характеристики персонажа перетворюються на стилістичний антураж, декорації, на тлі яких розгортається стандартна дія.

Незахідне повсякденне сприйняття: приклад легітимованих розрізень у полікультурному просторі

Дослідження в соціальних науках створюють картину соціальної реальності, широта, цілісність, деталізованість якої значно перевершують потенційні сприйняття будь-якої дійсної позиції соціального простору. Але сама наука як особлива позиція соціального

сприйняття відчуває вплив соціокультурного контексту її виробництва та відтворення. Одним з проявів цього є, наприклад, актуалізація тематики національних соціологій. Претензії соціальної науки на «мета-позицію» сприйняття соціальної реальності виявляються обмеженими (частіше неявними, в тому числі і для самих учених) соціокультурними і соціально-історичними контекстами.

Значним кроком в усвідомленні цих обмежень була розробка тематики євро- та етноцентризму, про що йшла мова в п. 1.2. Проте визнання неприпустимості для дослідження оцінок певної культури з позиції своєї власної, розробка спеціальних методичних процедур, які запобігають таким оцінкам, не вичерпує тематики повністю. Відмінності культур (дослідника і досліджуваного) повинні бути стати самостійним предметом наукового аналізу. Цікаві матеріали такого дослідження були представлені американським антропологом Д. Лі [188]. У центрі її уваги – нелінійна кодифікація реальності, що характеризує культуру Тробріанських островів. Базою порівняння для Д. Лі виявляється європейська культура з її лінійним способом кодифікації реальності. Ці матеріали, вперше опубліковані в 50-х роках минулого століття, цікаві ще й тим, що самосвідомість європейської культури (Д. Лі використовує для порівняння власні знання та інтуїтивні уявлення носія європейської культури) зазнала істотних змін. Зокрема це стосується і способу кодифікації реальності, співвідношення лінійних і нелінійних кодифікацій, ширше – співвідношення традиційного і сучасного. Важливим також є те, що матеріали Д. Лі демонструють таке: пізнаючи або хоча б намагаючись зрозуміти іншу культуру, іншу людину, інший спосіб сприйняття реальності, ми з необхідністю експлікуємо, у тому числі й не ставлячи такої мети з самого початку, власне сприйняття в його культурних підставах.

Не з усіма вихідними положеннями Д. Лі ми згодні. Зокрема, вона не сприймає відносності реальностей як наслідку відмінностей культурної кодифікації, розуміння, схоплювання реальності за допомогою культурних категорій, об'єктивованих в мові та інших зразках поведінки. Вона вважає, що реальність конкретної культури специфічно акцентована і категоризована. Така точка зору дозволяє їй піти від визнання відносності реальностей як перешкоди до ефективної комунікації. Метою дослідження для Д. Лі стає формування таких концептів, які були б абсолютно зрозумілі в перекладі на власний код дослідника. Інший аспект актуальності дослідження культурних кодифікацій неєвропейських культур, що висувається Д. Лі, ми повністю поділяємо. А саме: аналіз пови-

нен вести дослідника до тих аспектів реальності, з яких власний культурний код його виключає.

Безпосереднім об'єктом дослідження Д. Лі стали лінгвістичні формулювання як провідник до «схоплення» реальності. Як базові дані для дослідження тробріанської мови автор використовує матеріали пізніх робіт Б. Малиновського.

Розмова про кодифікування реальності з необхідністю відштовхується від ідеї про нетотожності слова і реальності, предмета, який їм представлений. «Предмет, який я тримаю в руці, якщо я пишу, не є олівець: він називається олівцем» [188, с. 89]. Кожна культура виражає реальність по-різному, акцентуючи в словах мови функцію, призначення або форму званого предмета. У мові індіанців Вінту (Wintu) в Каліфорнії, наводить приклад Д. Лі, словами із загальним коренем називають кошик, черепаху і автомобіль. Прання вони називають «створюванням бульбашок» тощо. Ці приклади стають зрозумілими, якщо звернути увагу на принцип класифікації, який вони використовують. Індіанці Вінту бачать себе спостерігачами, вважає Д. Лі, вони не звертають увагу на сутність, а лише на форму активності об'єкта.

Тробріанська мова, як стверджує Д. Лі, відсилає до самодостатніх концептів. Батат (основна сільськогосподарська культура) тут називається *tautu* і включає безліч ступенів зростання, величини і округлості, які є чимось окремим і називаються спеціальними іменами (*bwanava*, *yownawa* та ін.).

У цій мові немає прикметників, рідкісні слова, розподілені за якостями, субстантивізуються. Події та об'єкти самодостатні ще й у тому, що присутні серії існування, але не буває становлення. Ні часових відносин, зв'язків об'єктів. *Tautu* завжди повторює себе, він не переростає, бо переростання є інгредієнтом іншого, відмінного існування. У тробріанській мові немає лінгвістичних відмінностей між минулим і майбутнім. Те, що європейці розглядають як причинні відносини в послідовності пов'язаних подій, для тробріанців є інгредієнтом фігурованого цілого та іменується *u'ula*. Для дерева – це стовбур, для житла – стовп (опора), для магічної форми – перша строфа, для експедиції – лідер, менеджер. Суперечності також мають *u'ula*, що може бути названо причиною.

Ці лінгвістичні імплікації вказують, з точки зору Д. Лі, на відсутність аксіоматичних лінійних зв'язків між подіями й об'єктами в тробріанській культурі. Для європейської культури лінійні зв'язки мають базове значення: вони спостерігаються як у видимій природі, між матеріальними об'єктами, так і між метафоричними

об'єктами, такими, як день або акт. В естетичному сприйнятті (схоплюванні реальності) лінійні зв'язки є базовими для кульмінації як однієї з найважливіших цінностей. У міркуванні про індивідуальність або характері, підкреслює Д. Лі, лінійні зв'язки аксіоматичні. «Коли ми бачимо лінію дерев або коло з каменів, ми присвоюємо присутність лінії, якої насправді не видно. І ми осмислюємо її метафорично, коли дотримуємося лінії думки, ходу дій або напрямку аргументу; коли ми долаємо розрив у діалозі, викладаємо курс, скаржимося на перервану кар'єру. Ми вишиваємо мітки на дитячому одязі і збираємо мозаїку відповідно до того ж припущення; наші критерії ефективності й навіть тести на психічну адекватність часто допускають, що лінія присутня в природі і, в більшості своїй, може бути досліджена і візуалізована» [188, с. 92].

Тробріанці не описують свою активність лінійно, не використовують динамічних зв'язків актів, не кажуть «і». Їх тексти не містять безперервності, мова існує в пунктах, а не в пов'язаних лініях. Це не означає, що вони не бачать лінійності; швидше лінійні зв'язки не виробляються ними автоматично, самі собою, стверджує Д. Лі. Як відзначав ще Б. Малиновський, вони вдаються до термінів причини чи мотивації для вираження можливих «результатів» некооперативних дій. Але відповіді на питання про такі дії були, на думку Б. Малиновського, збентежені, суперечливі, несумісні. Віддається перевага такій відповіді: «так визначено старшими», що акцентує складову частину цінності замість заснованої на лінійних зв'язках відповіді. «Вони вважають, наприклад, що сила магічної формули лежить не в її результатах, не в доказах, але в її бутті; в придатності ними успадкованого, в їх патернованій поведінці, в їхньому житті, що виконується відповідними персонами, у реалізації її міфічної підстави» [188, с. 93]. Пошук валідності або доказів чужий для їх мислення. Таким чином, якщо тробріанці навіть випадково додають з'єднуючі лінії між пунктами, їх сприйняття та досвід не звертаються автоматично до лінійних рамок.

Діяльність тробріанців – це патернована, тобто визначена зразком, активність. Один акт всередині моделі належить до певного кластеру актів. За аналогією зі знайомою для західної культури практикою в'язання светра: якщо почати в'язати, то складки низу не є підставою чи причиною для лінії ший або отворів для рукавів. Це не частини лінійної серії дій, скоріше, це необхідні частини модельованої активності, яка включає всі ці акти. Так, хоча сексуальна взаємодія передусє зачаття, для тробріанців вона не є причиною зачаття. Для них патерн (зразок) є правдою та цінністю, цінність

дії та буття походить з цінності втілених зразків. Таким чином, доходить висновку Д. Лі, сприйняття лінії у тробріанців ускладнено, оскільки дії побудовані на нелінійних патернах, а не тому, що вони не здатні сприймати лінійність.

Але не вся поведінка тробріанців заснована на цінностях (правільніше – відбувається у відповідності до цінностей), але й всупереч їм. Приклад – сексуальні відносини, які розуміються як передача дару від юнака дівчині. Але якщо юнак робить це не безкорисливо, а прагнучи завоювати прихильність дівчини, його будуть зневажати. Інший приклад: традиційний обмін дарами кула (kula) у поведінці деяких людей може перетворюватися на бартер (як вони самі це називають), оскільки одні дарують щось іншим, щоб отримати щось певне. Таким чином, лінійна поведінка – поза цінностями і знехтувана – все ж таки існує. Іншими словами, можливість досвіду лінійності пов'язана із забуттям або руйнуванням цінностей. На рівні патернів/моделей/зразків тробріанської культури представлено тільки нелінійну поведінку. Присутня в природі, як стверджує Д. Лі, лінійність не оприявнена в патернах.

У західній культурі лінія не тільки пов'язує, але і рухається, – продовжує Д. Лі. Тробріанці описують переміщення як рух від пункту до пункту, через послідовність дискретних подій. Їхній шлях/стежка самодостатні й описуються через еквівалент «в» (at), а не «за спрямуванням» (to) або «від» (from). Наслідком цього є «безладність» в описах. Наприклад, в описах людини згадки різних частин тіла або особливостей характеру, одягу тощо не пов'язані у послідовність у будь-якому порядку (наприклад, «з голови до п'ят»), а являють собою перерахування характеристик, дискретні висловлювання.

Зацікавленість лінгвістичною репрезентацією лінійності та нелінійності приводить Д. Лі до аналізу принципів організації послідовності подій в описах та їх відмінностей у західній та тробріанській культурах. Вона згадує про принцип хронології та принцип «від ранішого до пізнішого». У тробріанській культурі «розповідь» (анекдот, коротка історія) складається з незв'язаних пунктів, без урахування хронології, розвитку або причинних зв'язків. Також відсутні граматичні відмінності часів. Також «розповідь» не має зачину, розвитку і кульмінації. Внаслідок цього, як вважає Д. Лі, немає емоційної різноманітності в мові.

Розмірковуючи про історію та минуле, наполягає Д. Лі, носій західної культури бачить і репрезентує прогрес. Вона пише: «Моя прапрабабуся користувалася світлом свічок, моя прабабуся – керосинової

лампи, моя мама вчилася під газовою лампою, я робила це під голою електричною лампочкою під стелею і в моїх дітей є флуоресцентні лампи. Це прогрес; це розумова послідовність» [188, с. 94]. Для тробріанцев нерелевантні не тільки уявлення про те, що зміни можуть збільшувати блага, але й самі зміни. Для них цінність пов'язана з подібністю, повторенням зразка, в інкорпорації всіх часів в одному місці.

У зв'язку з цим для тробріанців немає межі між минулим і теперішнім: вони можуть показати, що дію завершено, але це не означає, що вона в минулому. У тій ситуації, коли західна людина скаже «багато років тому», тробріанец скаже «в дитинстві мого батька» і буде використовувати позачасові дієслова. Таким чином, вони розташовують події ситуаційно, а не за часом. «Там, де ми бачимо лінію розвитку, тробріанці бачать точку, переважно висхідну до цінності» [188, с. 94]. Єдина історія, що має значення для них – та, яка пробуджує, актуалізує цінність чи сходиться до неї.

Наслідком висхідного (що рухається до кульмінації) сприйняття історії є також висхідне планування майбутнього. Д. Лі бачить одним із прикладів такої організації мислення і поведінки в західній культурі обід. Тут, з її точки зору, кожна наступна страва перевищує рівень задоволення від попередньої, в чому і виявляє семантичний зміст слова «десерт». Тробріанська їжа не має десерту, зв'язків і кульмінації: є спеції, з якими вживається їжа з основного сільськогосподарського продукту.

Активність тробріанців не співвідноситься з лінією, що веде до кульмінації: робота, праця, в тому числі і монотонна праця не передбачають «винагороди» і задоволення поза себе самих. У цьому ж ряду прикладів – спостереження Б. Малиновського про відсутність у тробріанців еротичного поцілунку: сексуальні стосунки вони описують як сукупність досвіду задоволення без кульмінацій. Теперішнє для тробріанців не означає майбутнього задоволення, а добре саме по собі. У той же час, в західній культурі, носієм якої є Д. Лі, оцінка щастя і нещастя пов'язана з необхідністю руху вздовж невидимої лінії, яка веде до бажаного результату. Так і західна концепція свободи пов'язана з принципом неухильного і невідпинного лінійного руху.

Слід підкреслити, що сама авторка бачить значення викладених в її статті ідей, перш за все, як аргументів проти забобонів щодо представників неєвропейських культур, їх розумових здібностей, чутливості, уявлень тощо. «Чи праві ми (носії західної культури), – запитує Д. Лі, – беручи без питань присутність лінії в реальності. І чи достатньо аргументів, щоб сказати, що ми праві, а тробріанці – ні» [188, с. 94].

З іншого боку, висновки й аргументи Д. Лі очевидно історичні та соціокультурно обмежені. Її приклади про європейське ставлення до їжі або сексу прочитуються тепер надмірно категоричними, часом односторонніми і застарілими. Разом з ними віддаляється, йде в минуле той світ очевидності західної людини, до якого вона постійно апелює. Д. Лі схильна фактично ототожнювати європейське світосприйняття з раціональним науковим мисленням. А висловлювана нею надія на точний переклад з мови тробріанців на англійську, який забезпечить ефективну комунікацію з носіями цієї культури, викликає іронію.

Проте сенс нашого сьогодення прочитання тексту Д. Лі в іншому. Ми не намагаємося критикувати відсутність в неї рефлексії щодо соціокультурної обумовленості особистого сприйняття та досвіду. Навпаки: її робота обрана нами заради демонстрації того, як ця обумовленість «працює» та дається взнаки під час зустрічі з Іншим. За ступенем інформованості суб'єкта, від імені якого пише Д. Лі, можна порівняти з сучасною людиною (повсякденним діячем), який регулярно переглядає пізнавальні телепередачі про неєвропейські народи та культури, можливо, має власний досвід подорожей, не позбавлений цікавості та смаку до екзотики. Представлена в текстах Д. Лі зацікавленість неєвропейським способом сприйняття, розуміння та висловлювання, її намагання осмислити відмінності та зрозуміти їх обумовленість репрезентує такий тип терпимого соціального сприйняття Іншого, який можна назвати «толерантність на відстані», «телевізійна» толерантність. Не будучи здатною викоринити етноцентризм та консерватизм у соціальному сприйнятті Іншого, така толерантність сприяє інформованості щодо інших соціокультурних світів, без якої неможлива й справжня толерантність.

Схеми соціального сприйняття смерті: множинність, суперечливість, співіснування

Аналізуючи буття культурних символів у форматі категорій і схем соціального сприйняття, ми звертаємося до таких базових категорій культури, як чоловік і жінка, дитина і дорослий, живі й мертві. Нижче мова піде про схеми сприйняття смерті, що виникли в різні історичні епохи, але і співіснують у символічному просторі сучасного суспільства [189].

Усупереч поширеній думці, що смерть припиняє всі стосунки людини зі світом, будь-яку можливість впливати на світ, зв'язки і

взаємовідносини живих і мертвих, які представляє нам культура в різні історичні епохи [190, с. 83–93], дають змогу узагальнити, що живі та мертві є двома фундаментальними соціальними статусами, що співіснують та взаємодіють в суспільстві.

Світ мертвих має свою географію, описану, наприклад, у Єгипетській Книзі мертвих, в подорожі Орфея або в Данте. Світ мертвих володіє соціальною конструкцією, де є статуси, що їх підтверджують, «прописка» (місце на цвинтарі). Мертві роблять кар'єри, підносячись або падаючи по сходах соціальної ієрархії у відповідь на революції і зміну еліт в світі живих. Мертві проживають своє життя, вмираючи вдруге в забутті живими. Не будучи здатними буквально відповісти живим, мертві постійно перебувають «на зв'язку», впливаючи на думки та поведінку живих. Встановлення порядку в світі мертвих є необхідною підставою соціального порядку в світі живих. Реформи і революції незмінно викликають переструктурування і зміну ієрархії у світі мертвих, ініціюючи у тому числі «боротьбу з пам'ятниками», як це було на зорі Перебудови в СРСР.

Своєрідним варіантом бачення реальності, що включає світ живих і світ мертвих, є релігійна, в тому числі і християнська картина світу. Спираючись на тексти Нового Заповіту [191], можна сказати, що смерть тут розуміється як перехід в інший, більш досконалий стан. Відносини між живими і мертвими, таким чином, ієрархізовані, опосередковані Богом і спрямовані від низького тілесного земного життя до істинного буття в Бозі, життя вічного. «Посейбічний» світ не має тут самостійної цінності, більше того – прив'язаність до нього (до інших людей, речей тощо) заважає руху до Бога.

Соціологічний погляд на проблему смерті, таким чином, полягає не у вирішенні метафізичних питань, не у виробництві моральних висновків, а в розгляді місця мертвих в суспільстві та структурі взаємин і взаємодій мертвих і живих. Це «місце», що розуміється як сукупність оцінок, культурних значень, інституціоналізованих норм і настанов поведінки, воно не є універсальним, розрізняється в окремі історичні періоди і в різних культурах. Цей висновок підкріплений результатами етнографічних досліджень, роботами з історії європейської культури, зокрема, дослідженнями Ф. Ар'єса [185], актуалізує філософську рефлексію з цієї тематики, в тому числі – концепції смерті в сучасному суспільстві Ж. Бодрійєра [192].

Соціологічний погляд на предмет змушує звернутися до проблеми онтології смерті. Так, визнання множинності світоглядних позицій з приводу смерті, плюралізму парадигм (наприклад, релігійних і філософських) і концепцій смерті стикається з її тракту-

ванням як природної реальності. Підставою такого бачення є природниче розуміння смерті як необхідного кінця життя, природного його завершення, більше того – необхідна умова існування людського роду, умови змінюваності індивідів, без якого «людський рід перетвориться на величезний, інертний моноліт» [191, с. 167]. Некросоціологічне поставлення проблеми смерті дозволяє побачити ідеологію природної смерті як одне з безлічі можливих уявлень, зазірнути за нього, реконструювати його соціокультурну обумовленість. Це, у свою чергу, веде до необхідності відмовитися від розуміння смерті як суто природної необхідності на користь бачення смерті як продукту культури, соціокультурно конструйованої реальності сприйняття.

Мова в цьому випадку не йдеться про заперечення об'єктивності кінця життя як природного факту, чинника еволюції, природної необхідності тощо. Хоча слід зауважити, що природничі науки не дають чіткої відповіді на питання, що таке смерть, замінюючи його проблемами протистояння організму факторам зовнішнього середовища, старіння, вмирання [193]. Ідучи від прямого визначення, вчені говорять про смерть природну (від старості, тобто в результаті фізіологічного старіння), «неприродну» (передчасною, насильницькою, внаслідок хвороб або смертоносних соціальних факторів), а також клінічної та біологічної смерті як особливих її етапів [194].

Розглядаючи смерть як культурний продукт, ми акцентуємо увагу на смислових аспектах смерті, які, з одного боку, є умовою взаємодії людей, умовою типологічної інтерпретації, з іншого боку – породжені культурою. Смерть є частиною однієї з фундаментальних антиномій міфологічного мислення (життя–смерть), яке являє собою архаїчні корені культури будь-якого народу. Як культурний феномен сенс смерті є інтерсуб'єктивною реальністю, функціонує як об'єктивна детермінанта дії, де феномен смерті представлений цілісно, недиференційовано та нередуковано. Таке поставлення питання методологічно обґрунтоване не тільки в рамках конструктивістської парадигми, а й, наприклад, у психоаналізі З. Фрейда і К. Юнга [195].

Прикордоння природи і культури в житті людини і суспільства позначено найбільш чітко в явищах сексу (ширше – вітальних потреб) і смерті. Як пише, наприклад, Ф. Ар'єс, людина зустрічається з природою в сексі і смерті. Саме тут протиставлення людського (культурного) і тваринного (природного) зустрічається особливо часто і не тільки в науковому дискурсі, а й у повсякденному слововживанні, моралізаторстві.

Що означають для нас такі висловлювання, як «живе, як собака...», «яке свинство!», а також вживання по відношенню до людини слів «пес», «сука» тощо? Вони вказують на задоволення людиною її вітальних потреб у формі, що не відповідає культурним (людським) нормам. Разом з тим, ми дозволяємо собі їсти руками, обходимося без проточної води та каналізації в турпоході або на пікніку, тобто в особливих (екстремальних) умовах дії. З іншого боку, кожна соціокультурна цілісність встановлює свої норми і способи реалізації природних функцій. Про це пише Н. Еліас, простежуючи поступовість запровадження столових приладів у вжиток європейської людини, а також зміну норм стосунків між статями, ставлення до проституції, бастарда і т. д. Проте секс як форма взаємодії передбачає наявність загальних уявлень і настанов індивідів з цього приводу, тобто як ненасильницька дія можливий у спільному для партнерів соціокультурному середовищі, а всередині нього невіддільний від приписуваних йому культурою смислів. Іншими словами, дії і відносини з приводу фізіологічних відправлень і сексу демонструють нам нерозрізненість, прозорість, дифузність кордону природного і штучного, природи та культури.

Навпаки, чіткість і визначеність межі природи і культури ми виявляємо у феномені смерті. Мертві взаємодіють з живими за допомогою заповіту (передача спадщини), через продукти їхньої прижиттєвої діяльності (як матеріальні, так і духовні), через традиції та ритуали поклоніння, поминання, авторитету, нарешті — через увічнення пам'яті за допомогою іменування соціально значущих об'єктів (міста, вулиці тощо), меморіальних дощок, статуй, портретів і пам'ятників.

Але для смерті тільки трупа, виявляється, недостатньо. Необхідним є ряд культурно специфічних ритуальних дій, що закріплюють за людиною статус померлого. У сучасній культурі центральним моментом є видача свідоцтва про смерть, яка розпочинає весь подальший механізм «відходу з життя» і символічно фіксує зміну соціальних відносин серед живих у зв'язку зі смертю члена суспільства. Цим пояснюється наполегливість і завзятість у пошуках свідчень смерті своїх близьких (очевидців, документів, могил, останків), перипетії міжгрупових та міждержавних відносин з приводу ідентичності останків соціально значущих постатей, діяльність громадських організацій, які розшукують військові поховання, складають Книги пам'яті (загиблих або репресованих) тощо. Опорою для затвердження прерогатив культури в регулюванні статусних позицій живих і мертвих у сучасному суспільстві стає

медицина. Різноманітні контрацептиви дозволяють планувати час початку людського життя. З іншого боку, медичні системи життєзабезпечення дозволяють зберігати статус живого, продовжуючи, наприклад, коматозний стан на невизначений час.

У цьому зв'язку цікавий висновок Й. Бродського про феномен ув'язнення. Він констатує буквальну схожість образів потойбічного життя і в'язниці в європейській культурі. «Написане у в'язниці, – говорить він, – показує вам, що пекло – справа рук людських, ними створене і укомплектоване» [196]. У цій констатації подоби ми бачимо схоплену поетичним сприйняттям спорідненість в'язниці і пекла – одного з імовірних місць проживання після смерті, ще одне підтвердження єдності їх онтологічного статусу, загального їх походження в людській діяльності. В'язниця – це місце і підсумок соціальної смерті як позбавлення людини її соціального статусу, обмеження свободи не тільки фізичної, свободи пересування в просторі, а також свободи управляти своїм місцем у суспільстві. Для Й. Бродського необхідним виявляється піти від метафори пекла в'язниці як жаху страждань постсмертного існування до перетворення цього досвіду на повсякденний, повернення його сенсу в простір життя людини з усіма її (людини) недосконаlostями: халатністю, лінню, продажністю. Виявлення людської природи в'язниці як соціальної смерті дозволяє Й. Бродському прокреслити шлях назад, позначити можливість подолання смерті. Він як Орфей, що повертається з загробного світу, демонструє нам тим самим його (пекла), а значить і смерті, позаприродне – культурне походження.

Згадувані вже відмінності в розумінні смерті асоціюються у багатьох авторів з поняттями ментальностей і відповідних ним образів смерті і способів її сприйняття. Змістовий контекст множинності реалізованих у ментальній сфері можливостей притягує слово сприйняття. Про таку тенденцію ми згадували на початку роботи. Такого роду слововживання актуалізовано контекстами, де спостерігається або мається на увазі кілька різних можливостей розуміння, відносини, інтерпретації, які ведуть за собою і специфічний спосіб дії.

Соціокультурна концепція сприйняття дозволяє сформувати теоретичні передумови соціологічного аналізу та прогнозування моделей смерті «після» Ф. Ар'еса і Ж. Бодрійяра. Актуалізації такого підходу сприяє, перш за все, те, що запропонована названими вище авторами типологія смерті не пояснює багатьох явищ цієї сфери в актуальній для нас соціальної реальності. Сучасний світ «переростає» «перевернуто», витіснену смерть, активно затребує

смерть у символічному обміні. Про це свідчать картини смерті, насильства, вбивств, катастроф зі смертельними наслідками тощо в повідомленнях мас-медіа, у творах аудіовізуальної масової культури. Завдяки розвитку сучасних мас-медіа різні моделі смерті актуалізуються для аудиторії, читачів і глядачів поза чітким прив'язуванням до соціокультурного чи соціально-історичного контексту. За допомогою віртуалізації моделі смерті реанімуються в символічній формі, отримують вільний рух, стають «зразками» стилізації. Необхідним в цій ситуації виявляється аналіз соціальної розподіленості моделей відношення до смерті, їх можливих і реальних поєднань. Постає питання про зміст актуальної моделі смерті, її структуру та походження. Нарешті, необхідним виявляється визнати, що взаємодія живих і мертвих як особливих соціальних позицій або статусів передбачає наявність у схемі сприйняття соціальної реальності смерті як особливої категорії сприйняття, а для конкретної культурно-історичної епохи і соціокультурного середовища – схеми соціального сприйняття смерті.

Свій аналіз моделей смерті Ф. Ар'єс організовує навколо чотирьох параметрів: тип самосвідомості, захист суспільства від дикої природи, віра в існування після смерті та віра в існування зла. Категорії сприйняття, навколо яких організовані ці параметри, а саме: суб'єкт відносини (індивід/суспільство), смерть, стихія природи, померлі, зло – утворюють схему сприйняття смерті, яка набуває в різні історичні періоди специфічної конфігурації. Від моделі до моделі категорії сприйняття змінюють своє значення, переміщуються в структурі схеми сприйняття, в тому числі йдучи за її кордон – кордон реальності конкретного соціального співтовариства.

Категорії та набір їх значень, сформульовані на підставі інтерпретації ідей Ф. Ар'єса, представлені в таблиці 3.2.1.

Якщо Ф. Ар'єс аналізує цю схему по горизонталі, то перспектива соціального сприйняття дозволяє проаналізувати її по вертикалі, позначивши кордони і варіації значень, які приймають соціоперцептивні категорії схеми соціального сприйняття смерті.

Зміна суб'єкта відношення до смерті відбувається по лінії виключення суспільства, первинного суб'єкта таких відносин. Громада і рід «передають» свою зацікавленість (раціональну, емоційну) і відповідальність за забезпечення смерті в її ритуальних (культурних) рамках індивіду, якого змінюють близькі та нуклеарна сім'я. Зміни значення категорії «смерть» демонструють мутації приписуваних культурою в якості необхідних емоційних реакцій і поведінкових стандартів, ритуалів смерті. Тут перед нами – «мор-

Таблиця 3.2.1

Категорії соціального сприйняття смерті в різних моделях

	Об'єкт відношення смерті	«смерть»	«стихія природи»	«померті»	«потойбічний світ»	«зло»
«Смерть приручена»	Громада та рід	Близка, знайома, не викликає страху, ритуалізована, відбувається серед членів громади, тогочасна гірка, болю, страждання	Джерело постійної та непередбачуваної небезпеки для суспільства	Переносять цілісність живого в інший світ, не знижують, але сплять, перебувають у спокої	Місце упокоєння померлих в очікуванні воскресіння, особливий сегмент соціального простору, наближений до Бога	Розлите в світі та сутності людини
«Смерть своя»	Індивід, який намагається бути самим собою та «бути більше», реалізує експансію потойбічного світу за допомогою заповіту	Патетична, з похвалою процесією та богослужінням, сумна, наближує до Бога	Об'єкт пізнавальної та перетворювальної діяльності суспільства та індивіда, асоціюється із тілом померлого, яке виключається з публічної церемонії	Успадковують від живих тільки безсмертну душу – джерело індивідуальності	Місце продовження діяльності людської душі	Присутнє в свідомості людини та фізичному світі
«Смерть далека та близька»		Така, що заворожує, лякає, якій притаманна еротичність		Відокремлюються від живих зворотним станом		
«Смерть твоя»	Індивід, близькі, сім'я	Лякає близьких, дериґувалізована, патетична, прекрасна, наближує до близьких	Видворяється за межі діяльності людини	Втрачені частини особистості живих	Місце поєднання розділених смертю близьких	Асоціюється із фізичних злом
«Смерть перевернута»	Близькі померлого, сім'я	Прихована від помірочного та спільноти в стінах лікарні, брудна, жахлива, відразлива, яку треба не помічати, незначна подія, дика та огидна на лікарняному ліжку	Замкнена в стінах лікарні та наукових закладів	Позбавлені місця в світі, виключені	Поглинається простором діяльності живих	Заміняється на сором, локалізується в помилках та девіаціях суспільства (війни, злочини)

фінг» соціокультурних конструкцій смерті. Категорія «стихії природи» з руйнівної, небезпечної, що вселяє жах, перетворюється на локалізоване у стінах наукових і медичних установ, розчленоване і нейтралізоване явище, предмет аналізу в експериментальному полі наукових і медичних експериментів.

«Померлі» спочатку вважаються сплячими, тобто не йдуть із суспільства в нікуди, а чекають воскресіння для нового вічного життя. Поступово «померлі» втрачають якості тотожності з живими, втрачаючи спочатку тіло, і редукуються до аспекту особистості своїх живих близьких. Паралельно цьому й «потойбічний світ» із наближеного до священного і вічного перетворюється на маргінала соціального простору, а потім і зовсім зникає за межами реальності. Змінюється співвідношення статусів живих і мертвих: якщо в давні часи це співвідношення вирішувалося на користь мертвих, то в епоху Модерну живі виявляються вищими за своїм статусом. Винятки, мабуть, складають індивіди, стосовно яких продовжують реалізовуватися архаїчні способи соціального сприйняття смерті: вожді та герої. «Зло», диявольське в світі й людині, спочатку розлите у світі, поступово покидає людську сутність, душу, локалізуючись у світі фізичному. Надалі зло зникає за межами реальності, а деструктивність (природна, соціальна, індивідуальна) видається лише непізнаними наукою закономірностями, помилками людини і створеної нею системи контролю над поведінкою членів суспільства.

Сумнів в адекватності сучасної реальності моделі «смерть повернена» і для самого Ф. Ар'єса був відчутним, хоча його методи аналізу та підходи не піддаються автоматичному перенесенню на дослідження актуального соціокультурного контексту. Разом з тим Ф. Ар'єс відмічає неоднозначний характер побутування відкритої ним моделі відношення до смерті в англосаксонській культурі, що підтверджується і при спостереженні за сучасною культурою на пострадянському просторі.

Так, незмінно залишаються предметом дискусій евтаназія, аборти, смертна кара. Тут проблематизується заподіяння смерті індивіду: невиліковно хворому, який ще не народився, злочинцеві. За кожним із цих явищ (точніше, за актуалізацією їх у свідомості масової аудиторії) стоять інтереси та світогляд, соціальна онтологія, що має природниче та повсякденне обґрунтування. А опір, який зустрічають рух хоспісів, настрої на користь повернення смертної кари (наприклад, щодо організаторів і виконавців терористичних актів), підтримуваний католицькою церквою рух на користь заборони абортів, – опір цим рухам у своїй підставі має не тільки гу-

манізм (як ідеологічну конструкцію), але й неприйняття смерті, її відсутність в актуальній схемі сприйняття реальності. Не релігійні або політико-ідеологічні переконання не дозволяють взяти відповідальність за смерть людини, а сам виражений за допомогою них та їх споріднювальний спосіб сприйняття реальності, що виключає можливість заподіяння смерті, як і можливість смерті як такої.

Можливість нової моделі смерті, яка змінює «смерть перевернену», розглядається й самим Ф. Ар'есом. Так, у розділі «Смерть сьогодні» [185, с. 483–487] він звертає увагу на нові тенденції абсолютної самотності вмираючого, присутні поряд зі стратегіями повернення йому (вмираючому) втраченої гідності. Автор діагностує незадоволеність панівним способом сприйняття смерті, її знеособленість, дефіцит ментальних і когнітивних можливостей прийняти догляд близької людини і йому самому прийняти свою смерть. Відсутність в актуальній моделі сприйняття «пункту призначення», уявлення про який акумулювалися категорією «потойбічного світу», який в епоху Модерну поглинається простором діяльності людини, мовою концепції Ф. Ар'еса означає незадоволеність неможливістю повернутися до колишнього способу ставлення до смерті. З іншого боку, виключення соціоперцептивної категорії «зла», позбавленого емпіричного референта в моделі «смерть перевернена», блокує реалізацію психологічної стратегії перенесення і заміщення: трагедія смерті та нею позначена прогалина в світопорядку назавжди залишаються безкарними і недосяжними для помсти.

Цікавим є те, що ці спостереження були зроблені Ф. Ар'есом на підставі документального фільму («Вмирання», США, 1976), де глядачі стали свідками останніх місяців і днів життя невиліковно хворих людей. Іншими словами, події, замкнуті в стінах клініки і закриті навіть для більшості близьких і родичів вмираючих, стали предметом публічного спостереження і обговорення. Можливість винесення такої теми в публічний дискурс вразила Ф. Ар'еса і була інтерпретована як знак змін у сфері побутування смерті, схеми сприйняття смерті в сучасному суспільстві. І саме мас-медіа стали простором репрезентації, співвіднесення і, можливо, діалогу релевантних для різних соціальних середовищ, а також значущих в рамках латентних культурних моделей способів сприйняття смерті.

Закритість теми смерті, а, відповідно, і поховання, їх ідеологічних та технічних аспектів для публічного дискурсу, страх і сором, що супроводжують цю тему (про що пише, наприклад З. Фрейд [197]), мають ряд несподіваних наслідків. Смерть фіксує досягнутий людиною рівень статусної ієрархії й об'єктивує репрезента-

тивну культуру його групи. У деяких випадках ці тенденції – культура групи досягнутого статусу і культура сімейної групи (яка уособлювала статус приписаний) – стикаються між собою, прагнуть реалізувати різні стратегії соціального сприйняття смерті. Тут ми маємо справу з розгортанням «генетичних» програм культури: люди діють, мотивовані переконанням у необхідності слідування традиції, в приналежності до якої, можливо, самі і не віддавали собі звіту. Так, можливими стають ситуації, коли атеїст вчений, який керував за життя великим науковим колективом, після смерті виявляється в лоні церкви (відспівування, заупокійна служба тощо).

Найбільш значущими лініями соціальної диференціації, які визначають і релевантний спосіб сприйняття смерті, виявляються соціальний статус (точніше – визнаний рівень значущості померлого для соціальної спільноти), рівень урбанізації, культурні традиції території, рівень розвитку похоронної індустрії. На ці тенденції звертає увагу і Ф. Ар'єс, передбачаючи найчастіші заперечення з приводу його концепції, пов'язані з недооцінкою соціальної неоднорідності суспільства. Із його точки зору, визначальним для функціонування моделі «смерть перевернена» чинником стала орієнтація ментальності на пріоритет природних сил, що змінилася орієнтацією на пріоритет техніки: саме ці риси, на думку Ф. Ар'єса, виділяють англосаксонську культуру. Але й всередині неї є істотні відмінності (наприклад, між Великобританією, з одного боку, і США та Канадою, з іншого), зумовлені не стільки релігійними, скільки культурними традиціями. Розвиваючи цю лінію спостережень на матеріалі сучасної вітчизняної культури можна помітити, що похорони генеральних секретарів ЦК КПРС у 80-х роках минулого століття за типом ритуалу і реалізованим способом соціального сприйняття смерті ближчі до ритуалу похорону монархів. У приватній сфері конкурують моделі «смерть твоя» і «приручена смерть», причому друга найімовірніше розгортається там, де слабший вплив урбанізованої культури. Розвиваючись, похоронна індустрія (світська за своїм походженням) активно підтримує, а в деяких випадках і конкурує з церквою.

З іншого боку, затребуваність мас-медіа як засобу реалізації інтересів інших соціальних агентів (індивідів і груп) призводить до зіткнення в інформаційному просторі як тенденцій витіснення смерті, так і протилежних. Так, в мережі Інтернет, яка має репутацію найбільш ідеологічно толерантного з медіа, тема смерті піддається контролю й обмеженню, як на рівні пошукових систем [198], так і на рівні контролю над доменами, які містять семантично

близькі до смерті слова. Разом з тим, на сайті Pekbiem.ru, наприклад, знаходимо докладні інструкції щодо поведінки у випадку смерті близької людини. Це одночасно і «похоронний лікнеп» (саме таку назву має один з розділів, де детально розписана послідовність дій щодо звернення до офіційних організацій, отримання необхідних документів, юридичні моменти оформлення спадщини тощо), і реклама похоронного агентства з прайс-листами на послуги поховання, кладовищ, крематоріїв, ціни на труни та інші аксесуари, і модель сучасної соціальної смерті як правил необхідних ритуалів, що закріплюють за людиною статус померлого.

Але сам контекст смерті, який визначає в цьому випадку відносини близьких померлого, держави і похоронної індустрії, формує специфічну ситуацію сприйняття, реалізація якої виходить за рамки панівної схеми соціального сприйняття смерті. Із цієї точки зору не дивно, що поряд із прайс-листами на похоронні послуги розміщені описи поховання в різних культурних і релігійних традиціях, матеріали з історії похоронної індустрії, народні традиції і повір'я з приводу ситуації смерті, так би мовити сучасний аналог книги мертвих (імена і подробиці смертей відомих людей, що сталися останнім часом), лірика на тему смерті тощо.

Загальновідома «слабкість» мас-медіа до сенсацій, обумовлена боротьбою видань і каналів за аудиторію, яка веде до того, що в центрі уваги журналістів перш за все опиняються катастрофи, нещасні випадки, аварії, насильство та його наслідки, вбивства і різноманітні форми «неприродної» смерті. Будучи головним «розпорядником» публічної сфери, мас-медіа, здавалося б, повинні дотримуватися межі реальності суспільства. Але виграшною стратегією для них виявляється «патрулювання» цих кордонів з обох, в тому числі і з протилежного боку, що реалізується в практиці вербалізації, іменування та тематизації небезпек, що загрожують суспільству. Найбільш часто ці явища інтерпретуються дослідниками як активізація журналістами фобій і страхів аудиторії, тобто в рамках психоаналітичної концепції свідомості й поведінки людини.

Трактування ж цих явищ у контексті процесів соціального сприйняття приводить до висновку про те, що мас-медіа, їх активність та актуальні схеми соціального сприйняття реальності є посередницькими ланками в поширенні інформації в суспільстві. А оскільки мас-медіа не просто транслюють, але і створюють інформацію, усвідомлюють себе як творців громадської думки, то межі сприйманого/можливого/реального для них стають ареалом життєдіяльності, центром тяжіння якого виявляється смерть.

Відтворення такої практики, як слід припустити, вимагає для журналістів і специфічного способу соціального сприйняття реальності, в тому числі – сприйняття смерті. Спроба реконструювати релевантну для них схему сприйняття смерті призводить до такого. Концентрація уваги на маргінесах суспільного життя в його протистоянні природі зовні і всередині людини, на непізнаному, непередбачуваному або тому, що не піддається впливу людини в природному світі (смерчі, торнадо, цунамі, землетруси, виверження вулканів тощо) та світі соціальному (моральні аномалії, злочини, девіації тощо), відстеження перипетій відносин індивідів та угруповань, що контролюють значні соціальні ресурси в очікуванні можливих конфліктів тощо – характеризують журналістський спосіб соціального сприйняття світу. Таке ходіння «по краях» пізнаного і освоєного людиною активізує категорії соціального сприйняття й архетипи боротьби (війни, протистояння, конкуренції) – аж до архаїчних культурних моделей. Для них протидіючі сторони не рівноправні і являють собою форми буття різної природи, в деякому узагальненому випадку – протидія добра і зла. Зло як категорія сприйняття повертається в активний інформаційний обмін, актуалізуючись в репортажах про терористичні акти, в типології лиходіїв, з якими б'ються супермени, в розповідях про тоталітарних вождів тощо. І в цьому, поверненні зла, на наш погляд, головний внесок сучасних мас-медіа в актуальну схему соціального сприйняття смерті.

Така орієнтація соціального сприйняття приводить до утворення специфічних «артефактів» образу реальності, своєрідних зміщень у сприйнятті світу журналістами. Із цієї точки зору треба розглядати явища конструювання мас-медіа соціальних проблем – кримінальних, екологічних, проблем безпеки життєдіяльності чи СНІДу⁴. Сюди ж можна віднести і формування образу груп людей, діяльність яких (в основному – професійна) небезпечна для життя і потенційно призводить до неприродної смерті. Мова в цьому випадку не йде про рятувальників, пожежних, спортсменів-екстремалів, військових в умовах реальних військових дій, співробітників спецслужб чи кримінальних фігурах. Мова йде про бізнесменів, політиків і самих журналістів, розслідування смерті яких не проходить без формулювання «професійна версія вбивства». Сформований мас-медіа імідж цих людей такий, що навіть

⁴ Традиція дослідження мас-медіа в конструктивістській парадигмі є досить об'ємною. Див., наприклад [199].

розслідування побутових нещасних випадків стає предметом висвітлення в ЗМІ. Померлий/загиблий журналіст – це практично завжди докір владі і повчання аудиторії.

Осмилення цієї ситуації зміщення орієнтацій сприйняття, своєрідного збочення реальності властиве і самим мас-медіа. Багато-разово обіграний у кінематографі сюжет про політичного персонажа, який неухильно втрачає свої позиції, для якого прямий ефір на телебаченні вже не засіб досягнення мети, а сам по собі мета і засіб від забуття. В одному з таких фільмів («Стрингер», Росія, 1998) сказане напівжартома редактором телестудії «Інформація пройде тільки у разі його смерті» звучить як вирок і розгортається в дійсне самогубство, зрежисоване і зняте на телекамеру. Заподі-яна смерть – не випадкова й актуалізує архетип героя; істинність героїства неодмінно буде з'ясована, якщо звичайно в аудиторії ви-стачить на це часу, і її увагу не буде відірвано на інший потенційно героїський вчинок. У цьому зв'язку й смерть С. Бодрова, який зі-грав стрингера у згаданому вище фільмі, а трохи раніше – першого позитивного героя пострадянського російськомовного кінематогра-фа – Данилу у «Браті» (Росія, 1997), – його смерть у Кармадонській ущелині вже не може бути зрозуміла лише як нещасний випадок, результат недбалості або самовпевненості. Може це не тільки смерть С. Бодрова, а й Брата?

Зміна урбанонімів: конкуренція засобів соціального сприйняття

Зміни назв міст, вулиць і площ, демонтаж пам'ятників є цікавим аспектом соціокультурного аналізу пострадянських трансформацій. У центр уваги потрапляють різноманітні символи (радянські, дора-дянські, українські, локальні тощо) в їх монументальних чи топоні-мічних репрезентаціях. Саме навколо символів та їх інтерпретацій розгорталися й у деяких містах продовжуються суперечки і бороть-ба, до яких залучені соціальні агенти різного рівня – від ініціатив-них груп (як, наприклад, перейменування міста Жданова Донецької області в 1989 році), громадських організацій, політичних партій до владних інституцій. Важливим джерелом інформації, яка дозволяє відтворити різноманітні контексти цієї символічної боротьби є пу-блікації місцевої преси [200].

Відтворення шляху зміни значення символу «Жданов» у сприй-нятті жителів міста або тих, хто говорить від їхнього імені, – від

загального позитивного схвалення до негативного відторгнення – є важливим аспектом вивчення соціокультурних змін міста [201, 202]. Таке відтворення може бути реалізоване за допомогою різних соціологічних методів. Використовуючи метод опитування, ми мали б поставити до населення теперішнього Маріуполя, приміром, такі запитання: що вони знають про назви свого міста; яке їхнє ставлення до них; чому, на їхню думку, відбулося перейменування і як вони до цього ставляться; яку назву має носити місто в майбутньому тощо. Перевагою опитування за репрезентативною вибіркою є можливість простежити, які розуміння символу в назві міста поширені серед населення, як соціальні, вікові, статеві, професійні, етнічні, культурні групи, люди різного статусу, матеріального достатку, місця проживання чи віросповідання ставляться до цього питання.

Усе це можна дослідити за допомогою методу експертних інтерв'ю. Експертами можуть бути місцеві «лідери думки», представники інтелігенції, спеціалісти закладів культури, вчителі, представники влади, професійних, етнічних, конфесійних груп (залежно від розуміння характеру експертного знання, яке має бути визначене).

Методом для вивчення суб'єктивного ставлення до символів у назві міста (як перейменування та інші символічні зміни відбилися в пам'яті спільноти, родини, особистій біографії, якою є ретроспективна оцінка перейменування і пов'язаних з ним подій) може стати глибинне або наративне інтерв'ю. Актуальні значення цих символів можна вивчати за допомогою спостереження, а також візуальних методів.

З іншого боку, носієм значень символів є різноманітні документи: офіційні (наприклад, рішення влади), особисті (листування, щоденники), публікації художнього, публіцистичного, туристичного, історичного чи краєзнавчого характеру, преса. Найчастіше для дослідження документів використовують методи традиційного аналізу текстів, контент-аналізу і дискурс-аналізу.

Розглянемо за методом традиційного аналізу вибрані публікації місцевої газети «Приазовский рабочий» за 1987–1989 роки, що передували перейменуванню міста. Газета видається з 1918 року, в позначений час була органом Жданівського міського комітету Комуністичної партії УРСР і міської ради народних депутатів, наклад – близько 56 тис. примірників, обсяг – 2 друкованих аркуша, мова видання – російська.

Вибір саме цих публікацій зумовлений тим, що в них подано актуальну на той час аргументацію позицій «за» і «проти» перейменування міста, тобто актуальне значення символів «Жданов»

і «Маріуполь». Розбіг у часі між окремими публікаціями має дати можливість побачити певну динаміку змін цих значень. Важливим завданням дослідження є також характеристики дискурсу місцевої преси того часу з приводу перейменування: тематика статей, характер згадуваних зацікавлених груп, уявлення про соціальний простір, у якому існують автор і читачі, риторичні фігури тощо.

Тема перейменування міста Жданов з'явилася на сторінках «Приазовского рабочего» 7 жовтня 1987 року. Це було таке висловлювання в рубриці «Поміркуємо разом»: «Незважаючи на нашу чудову сучасність, здається, наше місто втратило своє неповторне обличчя, яке раніше в нього було. У попередні часи наше місто мало багато кутків затишних і своєрідних. Натомість зараз місто затишним не назвеш... Мабуть, варто подумати ще і стосовно такого питання: чи не повернути місту його колишню назву – Маріуполь».

Це один із відгуків населення з приводу громадського обговорення проекту торгівельно-пішохідної зони в центрі міста. На виставці перед будівлею міськвиконкому, як свідчить редакційна інформація, експонувалися архітектурні плани і проекти, а також ескізи герба міста. Питання символіки міста, таким чином, тематично пов'язані з архітектурним розвитком і планами забудови.

Основна ідея всієї добірки публікацій полягає в тому, що архітектурне і символічне обличчя міста слід визначати за участю його мешканців, відкрито і демократично. Цитуємо ще одну публікацію на тій самій сторінці: «Архітектори визначилися з тим, що подальший шлях роботи містобудівників має бути більш гласним, а його напрямок можемо демократично коригувати ми, мешканці міста. Нам тепер теж відповідати за долю обговореного, затвердженого проектного рішення, що реалізується». Тобто демократичність і гласність, доступ до інформації про майбутнє міста для його мешканців мають означати відповідальність. Саме відповідальність надає моральне право на ініціативу, наприклад, повернення місту його попередньої назви.

Таким чином, символ «Маріуполь», що з'явився на сторінках газети, пов'язують зі значеннями унікальності, затишку і минулого. Значення унікальності, своєрідності, нетотожності з іншим є аспектом цінності плюрального соціального світу, протиставленням гомогенності та акцентуванню подібності. Цінність затишку спрямовує на потреби окремої людини (на відміну від радянської ідеологічної домінанти колективу чи суспільства), а саме морально-психологічні, матеріальні, духовні, а з іншого боку – є проявом цінностей споживання. Звернення до минулого, його ідеалізація є протиставленням телеологічності радянської ідеології революцій-

ній моделі часу [124], де минуле редукується чи навіть елімінується задля потреб майбутнього.

Упродовж 1987–1989 років тема перейменування міста на сторінках «Приазовского рабочего» з'являється ще шість разів. Як бачимо з таблиці 3.2.2, обсяг статей зростає, а разом з ним розширюється гуманітарна тематика. Тільки офіційна інформація отримує місце на першій сторінці.

Далі подано результати аналізу публікацій, що містять листи читачів або спираються на них.

Добірка листів у редакцію «Яке ім'я носити місту?» від 23 грудня 1987 року, яка продовжує тему перейменування, складається з шести листів. П'ять із них «за» й один «проти» перейменування, останній підписаний ветераном війни і праці. Але серед прибічників перейменування також є ветерани, а крім них, письменник, інженери і слюсарі заводу, актор драматичного театру.

Головною темою листа письменника є помилковість, хибність практики зміни назви міст задля увічнення імен людей, хоч би якими визнаними були їхні діяльність чи подвиги. Автор фактично наполягає на тому, що єдиним суб'єктом іменування є колективна (народна) пам'ять та історія – повільний і неухильний рух народу. Відмова від старих назв міст і вулиць є відмовою від своєї історії.

Автор ставить Маріуполь поруч із В'яткою, Самарою, Нижнім Новгородом, історичні назви яких було втрачено «зусиллями увічнювачів» і які мають бути повернені. Причому право на історичну назву міста не можна обґрунтовувати або виборювати з огляду на внесок міста в історію.

Таким чином, назва «Маріуполь» як символ пов'язується зі значенням історичності та минулим народу, «Жданов» – асоціюється з волюнтаристським намаганням штучного втручання в історію і звеличування окремої особи. Автор відзначає і той факт, що А. Жданова вже не вважають видатною постаттю партії та держави, а згадують як організатора репресій у Ленінграді, в тому числі щодо видатних діячів культури Анни Ахматової та Дмитра Шостаковича. Але, розуміємо з тексту, не переоцінка діяльності окремої людини, на честь якої названо місто, а значущість історичної назви як такої має бути підставою її повернення.

Важливою ознакою соціального простору, продемонстрованому в цьому листі, є його слабка диференційованість. Згадуються народ, сучасні школярі, «наші предки», герої. Загальне «ми», від імені якого й у рамках якого пише автор, поглинає агентів протилежно спрямованої дії, не дозволяючи визначити меж між ними, порожуючи анонімні номінації на кшталт «увічнювачів».

Таблиця 3.2.2

**Публікації з приводу перейменування міста Жданов
у газеті «Приазовский рабочий» (1987–1989)**

№	Назва публікації, автор	дата	стор., №	об'єм, стор.	жанр
1.	Думка читачки в підбірці «Застигла музика – без фальшивої ноти. Проблеми місцевбудівників та громадська думка: взаємовключення чи взаємодоповнення»	7 жовтня 1987 р.	2		вислів читачки
2.	Яке ім'я носити місту?	23 грудня 1987 р.	2	1/3	листи читачів
3.	Л. Яруцький, краєзнавець «Що означає слово «Маріуполь»	10 січня 1988 р.	3	1/4	стаття краєзнавця
4.	В. Черемних «Маріуполь: за і проти»	16 січня 1988 р.	3,4	1/4+1/4	огляд читачських листів
5.	Н. Пономаренко, завідувачка будинку-музею А. О. Жданова «Моя точка зору»	24 червня 1988 р.	3	1/5	виступ
6.	Д. Ліхачов та ін. «Історичні назви – теж пам'ятки культури»	6 серпня 1988 р.	2	1/4	передрукування
7.	«Маріуполь – ім'я нашого міста! Робоча група з перейменування міста при міськвиконкомі. Починаємо збирання коштів».	28 січня 1989 р.	1		офіційна інформація

Тема листа голови Ради ветеранів пароплавства – підтримка його колективом ідеї повернення місту історичної назви: подано навіть результати голосування (з 25 присутніх 22 – за, 1 – проти, 2 утрималися).

Аргументація позиції максимально чітка: історична назва міста є пам'ятником. Охорона пам'ятників і культурних цінностей за Конституцією СРСР є обов'язком радянських громадян. Перейменування Маріуполя було помилкою, яку в період гласності та демократії необхідно виправити.

Цей лист дає чіткішу картину соціального простору: ветерани хочуть звернутися до радянських органів, тобто влади, яка має необхідні повноваження для розв'язання питання. Отримують номінацію і винуватці (хоча й непрямі) помилок 30-х, 40-х, 50-х років минулого століття: це покоління ветеранів, до якого належить автор, що визнають свою відповідальність перед нащадками.

У листі інженерів і слюсарів судоремонтного заводу відчутна тема ідентичності мешканців міста. Вони пишуть: «Ми хочемо жити в місті Маріуполі, зберігаючи світлу пам'ять про великі справи наших маріупольців», конкретизуючи нижче, що саме маріупольці брали участь у революції, у Великій Вітчизняній війні та визволенні міста від німецько-фашистських загарбників. Інакше кажучи, населення міста прагне самостійно обирати ім'я, символ своєї ідентичності – Маріуполь, залишаючись при цьому в нормативних рамках символічного простору радянської героїки.

У тому самому листі згадується багатонаціональність міста в цікавому поєднанні з поняттями історії та примх окремих осіб: «Наше місто багатонаціональне, й історія має залишатися історією, а не примхами окремих осіб». Це висловлювання свідчить про етнічне прочитання назви «Маріуполь». Окрім звернення до загальновідомого факту заснування міста православними греками – переселенцями з Криму, етнічне значення назви акцентує ідею історії міста як історії локальної спільноти, яка не має поглинатися біографією вождів, тобто історією держави. Символ «Маріуполь», таким чином, опиняється всередині конфлікту спільноти і держави, етнічного і загальнонаціонального, демократії й волюнтаризму і стає засобом його прояву в конкретних умовах.

Робітники заводу «Азовсталь», які теж підтримують ідею відновлення історичної назви міста, пропонують редакції газети провести анкетування, щоб визначити розподіл думок «за» і «проти», і використати результати у справі перейменування.

Протилежна точка зору висловлена в листі ветерана партії, війни і праці, що надрукований під заголовком «Не вдасться!». Автор вважає, що назва «Маріуполь» має погану славу, стверджуючи, що місто отримало її на честь Марії – «дружини нездарного царя російського Павла». Тобто символ «Маріуполь» є двічі негативним: як символ монархії взагалі та її найменш гідного представника зокрема.

Головною ідеєю цього виступу є протистояння намаганням очорнити ім'я А. Жданова, а також загалом цінності радянських людей. Як аргументацію наведено етапи біографії Жданова («Член партії з 1915 року. Брав участь у революційному русі... З 1934 року – секретар ЦК ВКП(б). ...працює секретарем Ленінградського обкому й

міському партії. З 1939 року – член Політбюро ЦК ВКП(б)», ставлення до нього Сталіна («Сталін добре знав ділові та вольові риси Жданова и посилав його на найвідповідальнішу роботу»). Як необхідний контекст інтерпретації діяльності Жданова автор згадує випробування Великої Вітчизняної війни, складності міжнародної ситуації, розв'язання політичних і економічних завдань, отже, висновок: «Тому нам, а тим більше, молодому поколінню, не можна чорнити всіх тих, хто працював зі Сталіним».

Ідентифікуючи Жданова як людину, гідну увічнення, автор листа використовує офіційно схвалені визначення, які апелюють до авторитету комуністичної партії: Жданов – це «визначний партійний і державний діяч», «вірний син ленінської партії», який «усе своє життя віддав вірному служінню народу і ленінській партії». Себе автор відносить до радянських людей, старих комуністів, людей старшого покоління: саме ці номінації складають авторське «ми» та, з іншого боку, символізують референтів його точки зору.

Серед згаданих номінацій актуального соціального простору – молоде покоління, яке треба виховувати, пояснювати істинний стан речей, натомість «нерозумні люди», чорнителі, своїми словами і діями відводять інших від правди.

У фрагменті, де йдеться про визнання авторитету Сталіна, набувають значення та інтегруються такі номінації соціального простору, як народ, комуністи, «всі люди», «борці за будівництво соціалізму»: «Всі люди вірили Сталіну. І кожен із нас вважав за велике щастя бути в передових лавах борців за будівництво соціалізму».

Таким чином, символ «Жданов» репрезентований у контексті офіційної радянської символіки й асоціюється з ієрархічною, очоленою комуністичною партією соціальною структурою і притаманною їй примусовістю. Аргументація «за Жданов» являє собою модель зв'язку індивіда і суспільства (а також суспільно значущих систем значень, у тому числі історії, батьківщини, народу), опосередкованого партією, її символами, інституціями і лідером, вождем. Ця опосередкованість поглинає унікальні, індивідуальні риси особистості, її біографії, характеру, які в розглядуваному контексті значень позбавлені самостійної цінності. Підкреслюються нормативні обмеження поведінки людини, накладені їй місцем в соціальній ієрархії. Саме ці рамки визначають в цьому контексті свободу людини та її компетентність.

Наступна публікація «Маріуполь: за і проти» (огляд читацьких листів) з'являється приблизно через тиждень після статті краєзнавця (див. табл. 3.2.2), є майже вдвічі більшою за обсягом і виразніше демонструє позицію редакції газети.

Якщо попередня публікація зосереджувалася на темі значення символу «Маріуполь», то огляд листів подає розподіл думок і аргументів стосовно можливого перейменування міста. Тут Маріуполь як символ поєднується з іншими смисловими конструктами опосередковано – значеннями практичної дії, набуває нових значень через характеристики емоційного стану висловлювання «за» або «проти» перейменування, а також через асоціацію з відповідними цінностями.

«Маріуполь» асоціюється з цінністю пам'яті про минуле, а саме історичної пам'яті міської спільноти, знання про видатних земляків, історії не тільки в її загальнонаціональному, але і в локальному вимірі, який демонструє самотність і неповторність міста. Ціннісне поле символу «Жданов» виявляється нечутливим до цих значень. Вони вважаються зайвими, такими, що не відповідають дійсності, спекулятивними: «У місті немає нічого, що нагадувало б про Маріуполь», «Деяким читачам просто нікуди діти вільний час». Натомість акцентуються практичні значення: «Перейменування – це дороге задоволення», «У такий час перетворень знадобилося б відволікати все керівництво міста на перероблення печаток, штампів, вивісок», «Від перейменування міста товарів на полицях не збільшиться».

Жданов також розуміється як символ, порожній від соціального, історичного, політичного чи інших надіндивідуальних вимірів змісту: «Батьківщина, дім для нас нерозривно пов'язані зі Ждановим. ... Для нашого покоління зв'язку між ім'ям міста і особою А. О. Жданова немає. ... У мене просто немає бажання змінювати своє «місце народження», дитинства, юності». Ймовірно, завдяки саме такій орієнтації більшості населення збереглися назви населених пунктів на честь радянських героїв.

Найслабкішим місцем в аргументації «за Жданов» є саме особа Жданова: «Чи справедливо зберігати існуючу назву нашого міста після такої кількості публікацій у центральній пресі з негативними оцінками діяльності А. О. Жданова?», – пише один із читачів. Автори інших цитованих у газеті листів ім'я Жданова прямо пов'язують зі сталінізмом, культом особи, проявом чого вважають і саму практику перейменування: «Перейменування Маріуполя на Жданов було нерозумним. Оскільки багато є славнозвісних героїв і державних діячів різних часів, але ж не можна постійно перейменовувати міста з назвами, що склалися історично», «Місту треба давати ім'я раз і назавжди, як і людині. Від «культу особи» треба відвикати. Не вистачить міст, щоб перейменовувати їх на честь політичних діячів».

Сильним боком ціннісного поля символу «Жданов» виявляється його належність радянському політичному і культурному кано-

ну, в рамках якого визначення на зразок «видатний діяч партії та держави» (їх наведено в публікації «Не вдасться!», про яку йшлося вище) не втратили свого значення. «Цю суперечку розпалюють люди, незадоволені радянською владою», – пише один із читачів про дискусію щодо перейменування. Автор іншого листа порівнює прихильників «Маріуполя» з колишніми землевласниками, які в часи фашистської окупації «наводнили місто ... і почали розшукувати свої маєтки і називати їх колишніми іменами». Автор іншого листа обіцяє зазначену вище інтерпретацію подій довести до відомо органів безпеки і центральних органів партії та держави.

Як бачимо, символи «Маріуполь» і «Жданов» актуалізують минуле як специфічний пласт значень, але в різних вимірах: перший – у гуманітарному, другий – у політико-ідеологічному. Порізному розуміються ці символи як засоби зв'язку між індивідуальним і суспільним рівнями взаємодії. Існують як канал отримання соціокультурних смислів із минулого спільноти, тим самим підтримуючи самосвідомість («Маріуполь»). Або, навпаки, відкидаються як зайвий тягар чи спрощуються до стану беззмислового маркера географічного об'єкта («Жданов»). Можна припустити, що саме розуміння індивідуального як безвідповідального, анонімного, кинутого напризволяще стало фатальним для «Жданова» як назви міста. Виправдати його референта від обвинувачень в авторитаризмі, свавіллі, жорстокості, організації репресій, гонінь на діячів мистецтва тощо могло тільки звернення до його особистого життя, дитинства, сімейних трагедій, психологічних травм та інших фактів з арсеналу поширеного зараз жанру телебіографії. Але така стратегія була неможливою для прихильників «Жданова», бо лежить поза радянським політичним і культурним каноном, а саме – канонічним розумінням ролі особистості в історії.

Цікавим аспектом формулювання значень символів «Маріуполь» і «Жданов» є також дискурсивна стратегія автора огляду листів В. Черемних і редакції газети. Оглядачка добирає, класифікує, цитує читацькі листи і вибудовує таким чином зв'язок із наративом загальнодержавного рівня (звернення наприкінці публікації до матеріалів доповіді М. Горбачова з нагоди 70-річчя Жовтневої революції). Позиція автора тексту стає очевидною з перших рядків завдяки тому, як номінується привід публікації та її основна тема – «повернення місту його історичного імені». Отже, події довкола зміни назви міста отримують цілком позитивне значення: саме такі конотації мають у цьому контексті слова «повернення» (замість можливого «зміна»), «історичне» (замість можливих «ста-

ре» або «попереднє»). Використання слова «ім'я» у значенні назви міста додає висловлюванню інтимного, ліричного відтінку, натякаючи на неформальне й емоційне ставлення до проблеми.

За надрукованими матеріалами маємо змогу аналізувати не так соціально-демографічні та інші характеристики учасників дискусії, як авторську стратегію подання цього розподілу. Підбір листів «за» і «проти» перейменування демонструє з обох боків приблизно рівні частки людей молодих і старшого віку, працівників різних промислових підприємств, людей фізичної та інтелектуальної праці, різних професій та ін. У трактуванні авторки огляду різниця думок, поданих у листах, пов'язана з особливостями індивідуального досвіду, рівня знань, характеру, але не з соціальними, економічними або політичними розбіжностями читачів, що надіслали листи. Інакше кажучи, учасники дискусії з обох боків виглядають рівними у своїй індивідуальній неоднорідності, індивідуальній різноманітності. В. Черемних відзначає: «Різні люди, різний життєвий досвід, характер, принцип, рівень знань». І далі: «У кожної людини може бути власна думка з будь-якого питання».

Така ситуація може бути заданою уявленням (точніше – переконанням) про відсутність значущих соціальних розрізень у соціалістичному суспільстві, а також характером соціальної ієрархії з партією та її лідером на чолі, які виробляють ідеї та думки беззаперечні й абсолютно авторитетні для всього суспільства. Саме посиленням на доповідь М. Горбачова (генерального секретаря ЦК КПРС, голови політико-ідеологічної ієрархії радянського суспільства) авторка публікації підкріплює цитовані вище висловлювання: «І це різноманіття, як сказано було М. С. Горбачовим на урочистому засіданні, присвяченому 70-й річниці Великого Жовтня, з розширенням демократії зростатиме, й усім нам треба звикнути до того, що у кожної людини може бути своє особисте судження щодо будь-якого питання».

Єдиним винятком в авторській стратегії соціально-демографічної категоризації учасників дискусії є згадування про агресивні та некоректні висловлювання деяких ветеранів, як от: «Ми, ветерани війни і праці глибоко обурені... Це лише люди-трава, люди-слизмаки можуть дійти до такого безглуздя»; «Я і мої колеги, які пройшли всю війну, а не книжок читалися, проти писак, що перебували хто в Ташкенті, хто в Сибіру, а тепер теж ветерани, випросили собі посвідчення учасників війни і нумо писати»; «Мені здається, демократією і гласністю потрібно керувати, а то в нас уже розбестилися вкрай». Виправданням категоризації авторів цих листів для оглядачки є виховна роль, що її має виконувати преса, а саме: ви-

ховання в людей навиків ведення дискусії, вміння «поважати іншу точку зору, навіть якщо вона докорінно відрізняється від твоєї». У ствердженні виховної ролі преси авторка також спирається на текст доповіді М. Горбачова та інші актуальні партійні документи.

В огляді також поставлено питання щодо визначення легітимного шляху розв'язання проблеми. Це дає нам можливість розширити перелік агентів соціального простору, включених у цей процес. Так, авторка підкреслює відсутність публічно висловленої точки зору комсомольських і партійних комітетів, немає й офіційної позиції місцевої влади стосовно механізму розв'язання питання. Ці ідеї подано як редакційні нагадування міськвиконкому щодо пропозицій читачів.

Традиційний аналіз текстів, як бачимо, дає можливість реконструювати певну практику використання символів, актуалізації їх значень і прочитання їх смислів у конкретному соціально-історичному і соціокультурному контексті. Газетні публікації в цьому контексті розуміються як документ часу, що допомагає робити спостереження за тим, як функціонує офіційна ідеологія, як вона формує висловлювання щодо розуміння дійсності та соціальних інтересів влади і населення, різних його верств, як переосмислення певних символів уможливило проникнення в публічний дискурс позаофіційних, латентних або маргінальних культурних моделей, формуючи таким чином смислову основу інноваційної дії соціальних суб'єктів. Такий аналіз (разом з економічним, політичним, історичним) є необхідною складовою загального соціологічного бачення соціокультурних трансформацій і змін, у тому числі пострадянських, духовних і культурно-семіотичних процесів періоду Перебудови. Практичне значення таких досліджень стосується самоусвідомлення суспільства, в розглянутому випадку – місцевої спільноти, її розуміння власної ідентичності, історії, потенціалу.

3.3. Українські контексти полікультурності: регіональні відмінності, етнічні та громадянські значення символів на тлі легітимації української культури

Особливості українського контексту рефлексії полікультурності. Регіональні ідентичності: нові Інші всередині національних кордонів. Багатозначність символів української культури як джерело множинності способів сприйняття. «Українець/українка»: етнічні та громадянські значення символів української ідентичності.

Актуалізація проблематики множинності соціокультурного простору в соціальній науці північної Америки та Європи була пов'язана та певним чином спричинена наочністю в суспільстві таких типів відмінностей, як расові та гендерні. Осмислення цих розрізень у соціальній науці ставало самостійним, але тісно пов'язаним аспектом процесу демократизації суспільств та встановленням прав меншин, громадськими рухами проти расової сегрегації та за права жінок. В українському суспільстві, де післявоєнні тенденції емансипації та демократизації мали більшою мірою форму боротьби із культурною гегемонією (1960–1970 роки) та за національну незалежність (1980–1990 роки), активізаційними чинниками осмислення процесів множинності соціокультурного простору стають етнічні та мовні, культурно-історичні та регіональні розрізнення. Усвідомлення гендерних та расових розрізень не отримують поки що в Україні широкого значення, що пов'язано із поширеністю традиційної культури гендерного розподілу ролей та відсутністю суспільної потреби в осмисленні процесів міграції, які найближчим часом будуть тільки посилюватися.

На нинішньому етапі центральною тенденцією змін у цьому напрямку є не стільки боротьба за визнання, легітимацію розрізень певними спільнотами та групами – носіями відмінностей, скільки осмислення суспільством легітимності відмінностей та розрізень як таких. Така особливість пов'язана із тоталітарним досвідом суспільства (відповідних йому пріоритету прав колективу над правами індивіда, орієнтацією на тотожність та маргіналізацією відмінностей), та болісним процесом усвідомлення та подолання цього досвіду. У силу суспільно-історичних обставин найпотужнішим носієм цих змін є процес легітимації української культури як репрезентанта країни, держави та суспільства. Складний та суперечливий сам по собі, цей процес актуалізує перш за все консервативні цінності та пріоритизує етнічне, територіальне, національне. Етнізуючи широке коло суспільних практик (наприклад, мову викладання в школі), наділяючи символи української культури статусом державних та тим самими даючи їм значні переваги у символічній боротьбі, процеси легітимації сприяють унаочненню існуючої неоднорідності та множинності українського соціокультурного простору. Інакше кажучи, центральним протиріччям, що визначає процес змін українського суспільства в досліджуваній перспективі, є протиріччя легітимації української культури та визнання полікультурного (соціокультурно неоднорідного, множинного) характеру українського

суспільства. Найнапруженішими пунктами цього протиріччя за-раз, на наш погляд, є такі: на рівні структурних елементів культури культурні символи, на рівні конкуренції культурних форм (зразків) – регіональні ідентичності та українська й російська культури.

Регіональні ідентичності: нові інші всередині національних кордонів

Дослідницька тематика регіональних ідентичностей в Україні разом з темами мови та історичної пам'яті в контексті існуючих регіональних розрізень позначили в сучасній українській соціогуманітарній науці важливий напрямок вивчення актуальної української культури. Мається на увазі не етнографічний вимір, де знання територіальних відмінностей репрезентативних елементів культури (від національного одягу чи музичних інструментів до ритуалів та місцевих традицій) існують в безтурботному музейному просторі давно минулого. Мова йде про реально діючі значення, цінності, норми, символи та уявлення населення країни, виявлення регіонального розподілу яких разом з мапою голосування на виборах президента чи парламенту здатне нагадувати «гарячий» неакадемічний свідомості регіоналізм та загрозу розколу держави.

Але справа не стільки в політизованості наукового пошуку чи в «нецільовому використанні» наукових даних, коли соціологічні висновки щодо повсякденної свідомості населення стають засобами обґрунтування владних намагань. Дослідження регіональної ідентичності «Львів–Донецьк», що відбувалися протягом 1994–2004 років [203], розпочали процес становлення, інституціоналізації сучасної української культури (в зазначеному вище розумінні) як повноцінного предмета соціогуманітарного аналізу, своєрідної наукової революції (в категоріях Т. Куна). І соціальний інтерес, відповіддю на який та одночасно проявом якого є такі зміни в науці, позначений в нашій історії проголошенням незалежності України, лише частково та поверхнево виявляє себе в концептуальних чи інформаційних потребах політичної боротьби.

Саме одночасність змін у соціальній реальності та в засобах її наукового вивчення, принципова неузгодженість і водночас взаємна референтність цих процесів, відносно нові умови існування інституту української науки, коли вишукано гуманітарні, традиційно «жіночі» теми (як, наприклад, мова) раптом опиняються в центрі політичної

боротьби та знаходять реальну ринкову вартість, а головне, коли відбувається становлення «України» (країни, держави, культури) як самостійної категорії повсякденного та академічного мислення як середині країни, так і за її межами, – ці процеси визначили складність та суперечливість дослідження регіональних ідентичностей [204]. Але протиріччя плинності, безперервності соціального життя та дискретності соціологічних «замірів» окремих його аспектів спонукає нас постійно звертатися до порівнянь, співставлень. І з цієї точки зору, цінність досліджень більш ніж 10-річної давнини тільки зростає з часом, бо дає нам можливість побачити зміни, що відбулися як в реальності українського суспільства, так і в наукових уявленнях про нього.

Серед головних змін, що відбулися з середини 90-х років минулого століття, – успішна кар'єра когнітивної категорії «Україна», зміцнення пов'язаних з нею символів та цінностей, що її обґрунтовують. Проявами цього є й зростання серед населення української громадянської ідентичності [205], й позитивні зміни у ставленні до офіційної державної символіки [206], й формування позитивного образу України у світі. Із цієї точки зору сприйняття різниць в ідентифікаційних стратегіях жителів різних регіонів України (а також інших існуючих соціокультурних відмінностей) як загрози для її цілісності та майбутнього виглядає однобічним та спрощеним. У контексті просторової метафори суспільства, що є на цей час найбільш актуальною в світовій та вітчизняній соціології, відмінності ототожнюються з багатством, є потенціалом взаємодії, взаємопізнання, діалогу та розвитку.

Практика досліджень регіональних відмінностей також дає можливість піддати реконструкції більш широкі, ідеологічні за своєю природою стратегії розуміння дійсності. Так, «дві України» [97] є загрозою, якщо мислення скероване уніфікаційною стратегією панування, орієнтацією на спрощення, упорядкованість, тотальність. Якщо рухатися в цьому напрямку, то про себе заявлять також інші характеристики моностилізму: ієрархія, тобто різні варіанти української культури треба буде оцінити щодо ступня їх «українськості»; канонізація, тобто найбільш «український» варіант мислення та поведінки має бути закріпленим жорсткими нормативами; виключення, що означає поступове витіснення проявів «чужих» культурних моделей з актуального соціокультурного простору. Деякі сучасні тенденції російської дійсності [207] доводять актуальність такого розвитку подій.

У той же час факт існування розрізень має стати відправною точкою стратегії розуміння реальності українського соціокуль-

турного простору. Великого значення в цьому контексті разом з методологічною спрямованістю дослідників набувають також існуючі стосунки між представниками різних регіонів, актуальні для комунікації схеми сприйняття Іншого. Так, залучення образу «двох Україн» у політичній риториці звучить, як «підтримуй своїх, бо якщо прийдуть інші – буде зле», і має включеним ставлення до іншого як до чужого. Але чи є «полярність» між такими регіональними утвореннями, як Галичина та Донбас, наявність в них специфічних культурних історій та великого списку соціально-економічних різниць достатнім підґрунтям для розвитку риторики ворога? Таке розуміння ситуації актуалізує пошук не стільки стереотипів сприйняття представників інших регіонів, скільки характеру та рівня знань та уявлень один про одного, існуючих практик взаємодії та напрямків їх розвитку. Поширенню таких досліджень сприяє розвиток регіоналістики (чи соціології регіонів), яка здатна охопити увагою не тільки «полярні», але всі регіони України, про що пише І. Кононов, тим самим піддавши реконструкції й саме уявлення про цю полярність.

Увазі дослідників треба надати не тільки стереотипи заходу та сходу України один про одного, що сформовані упередженими фільмами радянських часів та радянськими підручниками історії, але й більш глибокі «упередження здорового глузду». Багато таких уявлень українського суспільства про себе з середини 1990-х зазнало значних змін, що особливо звертає на себе увагу як обтяженого академічним досвідом, так і пересічного читача. Наприклад, ототожнення культури та держави, тобто уявлення про те, що культурна близькість (мова, історія, культурні традиції України та Росії) з необхідністю потребує єдності політичної організації. Сюди ж треба віднести й сумніви про те, що українська мова є достатньо розвинутою, щоб використовуватися в науці та бізнесі; побоювання, що державний статус української мови призведе до заборони використання російської чи необхідність скрізь, навіть в родині чи в колі друзів, спілкуватися українською; чи навіть страх того, що існуючи державні кордони можуть стати причиною війни з Росією.

Спостерігаючи за науковою та позанауковою долею «регіональних ідентичностей», важливо розрізняти якнайменше два значення цього поняття: ідентифікації з регіоном («донецчанин», «львів'янин») та особливості, що їх мають респонденти певного регіону щодо наявності та інтенсивності ототожнення з конкретним ідентитетом (вік, стать, національність та ін.). Але згодом, втрача-

ючи зв'язок з первісним контекстом дослідження, ці два значення ніби сплавляються, утворюючи доволі спрощену картину, де образи «двох Україн» скеровані за принципом бінарних опозицій чи набувають радикалізованого звучання [208]. З іншого боку, набір ідентитетів, зібраний навколо етнічної та територіальної ідентичності, спрямований на ототожнення з минулим та цінностями спадкоємності та усталеності. Спрямовані на сучасність та майбутнє ідентичності залишаються практично поза увагою дослідників, разом з розумінням того місця, яке нація як ідентитет посідає в «культурному супермаркеті» сучасного українця/українки. Між цим ми вже розуміємо, що ототожнення з Україною може формуватися не тільки на базі історичної пам'яті: фактами та одночасно факторами зростання цінності «українського», а тому й зростання української громадянської ідентичності стали події не політичного, а гуманітарного чи «маскультурного» значення. Маємо на увазі перемоги Руслани на Євробаченні-2004, української футбольної збірної на чемпіонаті світу 2006 р., братів Кличків та інші. Тому актуальними з точки зору формування національної ідентичності стають проекти на зразок «Семи чудес України», які поєднують національне з розважальним та пізнавальним без звернення до травматичного досвіду та натяку на примус.

Безумовно, основою консолідації суспільства має стати інтегральна символічна система, одним з шляхів пошуків та створення якої і є дослідження регіональних ідентичностей. Особливий наголос в цьому констатуванні мають два моменти: розуміння тожності пошуку та створення інтегральної символічної системи, а також процесуальність, визнання шляху, де «кінцевий пункт призначення» не може бути визначений заздалегідь та остаточно, а є постійним наближенням. Тому цінності руху в цьому напрямку мають передувати цінностям «локальних перемог», навіть якщо це стосується визнання героїв, вшанування пам'яті, висвітлення «темних плям» історії. Це шлях переборення застарілих стереотипів, шлях самопізнання та самоусвідомлення, де важливішим є не перемога одного з конфліктуючих таборів (наприклад, факт встановлення чи знесення пам'ятника), а той суспільний розголос, що утворюється завдяки актуалізації питання, те, які знання завдяки цьому публічному обговоренню перетворюються на повсякденні уявлення. Тобто важливішим та таким, що потребує уваги та рефлексій науковців, контролю та коригування з боку владних інститутів є шляхи та стилі полеміки, розгортання та тлумачення конфліктів, подолання непорозумінь, що будуть вживаними.

Поглиблюючи теоретичний аналіз регіональних ідентичностей в сучасному українському суспільстві, стикаємось із проблемою наявності множинних культурних форм (маючи перш за все на увазі етнокультури) та конкуренції певних культурних форм. Маються на увазі українська культура та російська культура, стосунки яких політизуються найсильніше та мають найгучніший розголос у формі мовних питань та питань спадщини також завдяки перевагам, які російська культура має в інформаційному просторі.

Динаміка соціокультурного та символічного простру задається стосунками окремих культурних форм (моделей), що її складають та є актуальними для означення людиною свого соціального та особистого життя. Процеси актуалізації «нових» чи повернення до «старих» значень, переоцінки чи ствердження цінностей обумовлені грою різниць культурних форм та постійно триваючим визначенням на цьому фоні кордонів між «своїм» та «чужим».

Для суспільства пізнього радянського часу та часів Перебудови визначальними для символічного простору були культурні форми радянської та західної культури. Мається на увазі, що саме їх стосунки визначили ціннісні орієнтири та символічні форми трансформацій того часу, що, безумовно, не означає обмеження цими двома культурними формами цілісної картини соціокультурного простору. Пізніше ця «опозиція» поступилася місцем взаємодії російської та національних культур, які «надихали» й процеси розпаду СРСР та встановлення нових незалежних держав. Також в самій Росії ці процеси активізували помітну смугу реанімації національної свідомості.

Визначальний характер стосунків української та російської культурних форм для актуальних процесів символічного простору сучасної України обумовлений низкою соціально-історичних, соціокультурних, політико-ідеологічних умов та причин. Серед них – значна частка російськомовного населення як наслідок домінування російської мови за радянських часів (окрім суто російськомовних спільнот), етнокультурна близькість української та російської культур та мов, політична та економічна взаємозалежність чи взаємопов'язаність двох країн. Також як окремий фактор слід відзначити залучення українського населення до споживання російського за походженням та російськомовного інформаційного та медіапродукту (від новин до телесеріалів). А з іншого боку – використання питань та протиріч суто культурно-символічного характеру (доля російської мови в Україні, «визначення ступеня українськості» окремих міст чи регіонів, історія другої світової ві-

йни тощо) у поточних політико-економічних протистояннях (від «газових війн» до українських передвиборчих кампаній).

Визначення характеру стосунків «українського» та «російського» як конкуренції підказано повсякденними враженнями та більш прискіпливими спостереженнями. Коди сили, традиції, дисципліни та домінування, інкорпоровані в російському дискурсі, орієнтують розгортання ситуацій порівняння українського та російського в рамках бінарних опозицій. У цьому контексті важливими є питання, які з можливих бінарних опозицій може актуалізувати українська культура, а з іншого боку – чи можливий розвиток цих стосунків та порівнянь поза бінарними рамками та яких соціокультурних ресурсів такий розвиток потребує.

Але гіпотеза конкуренції потребує детального вивчення. Так, треба окреслити простір цієї конкуренції, тобто визначити ті спільноті, в уяві та свідомості яких відбувається взаємодія української та російської культур у формі конкуренції. Цікавими в цьому контексті є такі групи, для яких стосунки російського та українського пов'язані зі змінами визначення «свого» та «чужого». Вірогідно, що для визначення таких груп будуть у нагоді територіальні та вікові критерії, а також характер культурно-комунікативного досвіду стосовно кожної з культур, рівень задоволеності життям та ін. Цікавим об'єктом такого дослідження виявляється практика україно-російського білінгвізму, що фіксується в різних сферах діяльності та комунікації в Україні: від місцевої влади до FM-радіостанцій, та виникає як компроміс між тиском офіційного та повсякденного.

Багатозначність символів як джерело множинності способів сприйняття

Згідно із загальним для всіх наук про культуру визначенням, культура пов'язана з ідеями, що передаються у формі символів. Взагалі, символ є одним із найважливіших елементів культури. Завдяки символам – наприклад, словам мови – відбувається комунікація всередині соціокультурної спільноти (тобто суспільства – носія певної культури). За допомогою візуальних символів спільноти маркують (позначають) себе серед інших; серед них, наприклад, державний прапор та герб, товарний бренд чи торгівельна марка, кольори одягу спортивної команди тощо. Символи, втілені в речі – наприклад, піраміди в Гізі як символ Єгипту, Парфенон як

символ стародавньої Греції, Статуя Свободи як символ Сполучених Штатів, Ейфелева башта як символ Парижу, Софія Київська та Майдан як символи України – уособлюють та позначають найзначніші для спільноти цінності [209].

За визначенням, символ – це є довільний знак, що викликає однакову соціальну реакцію, тобто значення символу є загальноприйнятим у спільноті носіїв культури. Так, для християнської православної культури обручка на правій руці позначає, що людина взяла шлюб. Значення символу не належить звуку, об'єкту, явищу, а формується в процесі навчання і взаємної згоди людей, що використовують його в комунікації. Продовжуючи приклад, у католицькій традиції той самий статус позначається обручкою на лівій руці.

Різниці між символом та знаком дискутуються філософією, семіологією, лінгвістикою та іншими науками. Є підходи, що отожднюють знак і символ, є такі, що розрізняють. Як і знак, символ характеризується об'єднанням поняття зі звуковим чи візуальним образом чи предметом, тобто означуваного з означником. Але на відміну від знака, значення символу не можна роз'яснити, зводячи його до однозначної логічної формули. Так, наприклад, ми здатні однозначно розуміти кольори світлофора: червоний як заборону руху, зелений як дозвіл руху. Значення символу має пояснюватися, бо воно не є даним, а тільки заданим (С. Аверінцев). Саме в процесі пояснення й розгортається багатозначність символу [210].

Символ є особливим матеріальним об'єктом, який вказує на щось інше: інший об'єкт, подію, якусь систему смислів, комплекс уявлень. Символ вказує на більш широкий текст, більш значущий в культурному відношенні зміст [143]. Так, ми здатні розрізняти військові символи (від штандартів до зірочок на погонах), релігійні символи (наприклад, християнський хрест, мусульманський півмісяць, буддистські барабани та ін.), політичні символи (від державного прапора до логотипів політичних партій).

Кожна культура як знакова система неможлива без символів. За образом висловом Ю. Лотмана, культура знає свої символи, надає кожному з них своє значення. Найстародавніші символи певної культури – стрижневі символи – походять із дописемної епохи та відсилають до архаїчних основ кожної культури, збережених усною пам'яттю культурних сюжетів. Символ «вертикально простромує» будь-який з хронологічних пластів культури, приходячи з минулого та ідучи у майбутнє. Іншими словами, використовуючись в різні часи певної соціокультурною спільнотою

та набуваючи нових специфічних відтінків значень, символ тримає в своєму значенні стародавні корені. Тому символ є важливим механізмом пам'яті культури. Саме він допомагає культурі та її спільноті пам'ятати про себе та не розпадатися на окремі хронологічні пласти.

Ці властивості яскраво демонструють державні символи – прапор, герб та гімн. Для кожної незалежної держави вони є засобами самопрезентації серед інших країн, а також позначають зв'язок теперішнього життя громадян із цінностями попередників, особливостями їх уявлень та способу життя, трагічними та героїчними подіями минулого.

Згідно зі Статтею 20 Розділу I Конституції України, Державний Прапор України – це стяг із двох рівновеликих горизонтальних смуг синього і жовтого кольорів; Державний Гімн України – національний гімн на музику М. Вербицького. Малим Державним гербом України є Знак Княжої Держави Володимира Великого (тризуб). Великий Державний Герб України встановлюється з урахуванням малого Державного Герба України та герба Війська Запорізького⁵.

Чому саме ці культурні об'єкти стали Державними символами України? Про що говорять нам ці символи? Як ці символи репрезентують минуле нашого народу, його цінності та уявлення? Такі питання характеризують соціологічний погляд на державні символи на відміну від, наприклад, історичного, культурологічного чи правового. Ці науки зацікавлені в дослідженні походження державних символів та норм їх використання в житті країни та її мешканців. Слід також виокремити політичний погляд на державні символи, який стосується вибору серед різноманіття символів української культури саме тих, що мали б отримати статус державних. Політичний погляд актуалізує інтерпретації значень певних символів та співвідношення цих інтерпретацій із цінностями, інтересами та ідеологічними уявленнями соціальних сил, представлених у владі.

Звертаючи увагу на Малий Державний Герб України, слід зазначити, що тризуб є найстародавнішим із символів, що використані в офіційній символіці. Тризуб знаходимо на зображеннях грецьких, римських, індійських та скіфських богів. Оскільки тризуб належить до стародавніх символів, що беруть початок із дописемного світу, існує багато трактувань щодо його змісту та зна-

⁵ Офіційну інформацію стосовно Державних символів України див. на сторінці Урядового порталу http://www.kmu.gov.ua/control/uk/publish/article?art_id=32027&cat_id=31295.

чення. Наприклад, в ньому вбачають зображення таких предметів, як птах, якір, шолом, сокира, лук із стрілою, колос тощо. Існують також інтерпретації тризуба як символу триєдності світу. Інші вважають його символом християнської Трійці. Жодна з інтерпретацій не вичерпує його змісту повністю, але, як і більшості стародавніх символів тризубу приписують магічні властивості. Таким чином, тризуб у державній символіці України має нагадувати нам про багатовікове минуле країни та держави, її давні витоки. Використання цього символу спирається на цінність традиції, повагу до минулого та патріархальну ієрархію із найстарішим на чолі.

З іншого боку, тризуб є символом державності як такої, бо служив родовим знаком династії Рюриковичів часів Київської Русі. Він також став великокнязівським знаком, зокрема «Знак Княжої Держави Володимира Великого» (це визначення використовується в Конституції України). Як символ державності, тризуб – стверджують історики та археологи – зображувався на монетах, печатках, а також посуді, цеглі, настінних розписах тощо. Тому використання тризуба як державного символу сучасної України мало нагадувати про стародавні традиції державності на цій території.

У XX ст. тризуб набуває також значення національного та державного відродження України. На пропозицію Михайла Грушевського Центральна Рада у березні 1918 р. прийняла «Володимирів тризуб» як державне знамено Української Народної Республіки. Тризуб залишався гербом України за Гетьманату та Директорії. Після поразки визвольних змагань у 1920 р. тризуб втратив свій статус герба, але згодом повернувся як один із головних символів Організації Українських Націоналістів та пізніше Української Повстанської Армії. Радянська влада вважала тризуб націоналістичним символом та його використання переслідувалося як ознака ворожої ідеології. Таким чином, рішення Верховної Ради України про затвердження тризуба як Малого герба України (від 19 лютого 1992 р.) одночасно символізувало відтворення державності та повернення до національних цінностей.

Особливість соціологічного бачення символів полягає в тому, що, окрім стосунків означуваного та означника (змісту та форми), розглядають також їх зв'язки зі спільнотою. Мається на увазі реальна чи віртуальна спільнота людей, яка використовує символ у певному значенні, пов'язуючи з цим тлумаченням своє розуміння світу та себе (своєї ідентичності). Дуже важливими є в цьому контексті символи, що використовують для позначення стосунків «ми–вони», тобто визначають кордони спільноти. Множинність

спільнот та груп у суспільстві, нетотожність їх історичних коренів і соціокультурних потреб та інтересів зумовлює й множинність інтерпретацій символу. Саме тому прагнення довести істинність певної інтерпретації символів є окремим аспектом соціальної боротьби у суспільстві. Часто це прагнення реалізується через боротьбу із символами, наприклад, офіційними символами попереднього суспільно-політичного ладу, символів переможеної спільноти чи країни тощо. Іншими словами, існування символу як мосту зі світу реального до священного світу вищих цінностей (на відміну від знака з його раціонально встановленою відповідністю означуваного та означника) забезпечується існуванням спільноти, здатної до такого тлумачення та його втілення у своїх практиках.

Соціологічне бачення символів та їх функціонування у суспільстві дозволяє виокремити їх у символічний простір. Він є специфічною формою існування суспільства, де кожна позиція соціального простору (як сукупність доступних людині, що її займає, ресурсів: матеріальних, владних, престижних) відображена у певних символах. За їх допомогою існують уявлення, переконання, поширені у суспільстві, необхідні як спільна основа взаємодії різних людей, їх груп та спільнот, інститутів та організацій тощо. Засвоєння цих уявлень шляхом засвоєння певних символів є змістом процесу соціалізації та інкультурації. Хоча такі символічні системи, як мова, наприклад, є доволі стійкими, символічний простір суспільства постійно зазнає змін, зміщень, інновацій. І це відбувається не тільки завдяки руху інформації, який є, як відомо, однією із найважливіших ознак сучасного суспільства. Символічний простір суспільства є місцем соціальної боротьби, постійного змагання за легітимний (визнаний) порядок розподілу ресурсів суспільства. Всі члени суспільства різною мірою включені в цю боротьбу. І найбільш помітними, наочними її проявами у символічному просторі є боротьба у споживацькому та політичному секторах, яку ми можемо спостерігати у формі комерційної та політичної реклами. Вибудовуючи свої комерційні чи політичні повідомлення (візуальні чи аудіовізуальні), партії, корпорації, певні спільноти чи окремі діячі використовують добре знайомі людям символи, комбінують їх та маніпулюють ними. Так, наприклад, традиційний символ справжньої матері чи доброї господині допомагає виведенню на ринок чергових засобів для прання, а символіка перемоги у Великій Вітчизняній війні поєднується із логотипом політичної партії задля підтримки її представника.

Вивчаючи символи як елементи культури, соціологія культури звертає увагу на специфіку сучасного існування символів в порів-

нянні із символами в традиційному (до індустріальному) суспільстві. Як вже відмічалось, сучасне суспільство вирізняється більш м'якою регламентацією сфери символів, тобто більш гнучким підходом щодо зв'язку символів та їх значень. Маються на увазі такі властивості використаного людиною символу, як демонстрація належності до певної спільноти (наприклад, етнічної, релігійної, професійної) чи відданість певним уявленням чи світогляду. Це не означає повного хаосу у використанні символів: як і в минулому, людина, яка вдягає чужі ордени чи військову форму, не маючи на це формальних підстав, буде засуджена чи покарана. Але носіння на шиї хрестика не обов'язково вказує на релігійність людини, її належність до християнської спільноти чи знання християнства. Так само й носіння браслетів, сплених із використанням кольорів растаманів чи гіпі, не вказує впевнено на учасників чи навіть знавців цих культурних рухів. Різноманітні культурні течії, рухи, субкультури, спільноти культивують та поширюють свою символіку, використання якої для кожної людини є справою власного вибору чи смаку та не несе (за виключенням окремих випадків) за собою відповідальності. Сфера споживання також культивує безліч символічних об'єктів: від торгівельних брендів, зразків фірмового стилю до образів зірок, які асоціюються із певними товарами чи виробниками, та віртуальних персонажів рекламних кліпів.

Іншими словами, символ у сучасному суспільстві не означає жорсткої та однозначної належності людини до певного щаблю соціальної ієрархії чи позиції в просторі ідей та ідеологій. Використання людиною певних символів має бути інтерпретоване як можливість такого зв'язку, а його силу треба перевіряти більш надійними, ніж візуальне спостереження, методами. Так, наприклад, існує декілька різних символів, що позначають досягнення людиною статусу дорослого повноцінного члена суспільства: паспорт громадянина, шкільний атестат, посвідчення водія, кредитна картка та ін. Як бачимо, всі ці символи належать до різних систем суспільних стосунків, а тому отримання їх та репрезентованих ними статусів людиною відбувається окремо та під контролем різних соціальних інститутів та організацій. Порівняно із символами традиційного суспільства, такі символи спустошені: їх конкретно-життєвий зміст – соціальна зрілість – замінений на сукупність аспектів, окремих сегментів, самостійних предметно-раціональних конструкцій. Жодна з вказаних ознак (наявність паспорта тощо) не гарантує сама по собі відповідність певної людини критерію соціальної зрілості. Свобода людини щодо використання символів,

множинність символічних систем обертаються для сучасного суспільства проблемою непрозорості значень символів, необхідності спеціальних заходів щодо загального розуміння символів, підтримки їх змісту як конвенційного (загальнозрозумілого, загальноновживаного). Тому такі сфери діяльності, як брендинг, зв'язки з громадськістю, комерційна та політична реклами постійно набувають своєї значущості для суспільства.

«Українець/українка»: етнічні та громадянські значення символів української ідентичності

Ідентифікація як процес ототожнення індивідом себе з будь-якою соціальною спільнотою чи соціокультурним середовищем та результат цього ототожнення, тобто стійка чи відносно стійка ідентичність (наприклад, «я – громадянин», «я – будівельник», «я – батько»), є реалізацією змісту культурних символів. Індивід, що ототожнює себе з будь-якою спільнотою, реалізує цю тотожність, ідентифікуючи (називаючи) себе мовою цієї спільноти, тобто використовуючи символи її культури. Таке самоототожнення та йменування є результатом процесів соціалізації та інкультурації індивіда у певне соціокультурне середовище, освоєння та присвоєння його культури, його світосприйняття та відповідного йому йменування та розуміння самого себе. Ідентифікуючи себе мовою певної спільноти (наприклад, «я – українка», «я – українець»), індивід активізує в своїй свідомості та використовує символи її культури, тим самим наділяючи ці символи особисто значущим змістом та, з іншого боку, підтверджуючи їх життєву силу.

Символ як знак, що викликає одноманітну соціальну реакцію, забезпечує можливість комунікації у спільноті та суспільстві [33, с. 143]. Однак, кожен символ чи система символів є також історично створеними та існують завдяки соціальній підтримці спільноти та використанню індивідами у повсякденному житті [31, с. 418]. Вилучення (цілеспрямоване чи стихійне) певних символів із активного використання в повсякденній мові індивідів та спільноти є початком «вмирання» певної культури, переведення її зі статусу повноцінної культури, тобто репрезентованої у житті людей, до позиції латентної культурної моделі. Навпаки, поширення використання певних символів завдяки виникненню нових соціокультурних спільнот та іншим змінам у соціокультурному просторі повертає певну культуру в живий та мінливий світ людських співвідносин,

потреб, прагнень та дій. До таких змін належить і отримання українською мовою статусу державної, що дало можливість суттєво поширити її використання на теренах України та в різноманітних галузях діяльності її населення: виробництві, управлінні, науці, мистецтві, школі, рекламі тощо.

Таким чином, значення (зміст, розуміння) символу є рухливим та пов'язаним із життям спільноти – носія культури, є результатом її (спільноти) діяльності з конструювання свого світосприйняття та самоусвідомлення у реальних історичних обставинах. Тобто трансформації спільноти та суспільства додають нових значень чи відтінків значень до «словникового», відносно усталеного розуміння символу. Це, в свою чергу, відображається й на індивідуальному рівні використання символу. Саме індивід (відповідно до ідеї соціокультурного цілого П. Сорокіна [24]) замикає соціокультурну тріаду, бо саме людською діяльністю реалізується і культура, і соціальність.

Найзначнішою зміною у функціонуванні символів української культури останнього часу та найважливішим фактором культурно-символічних трансформацій українського соціокультурного простору стало створення незалежної української держави. Держава, країна та суспільство завдяки цим змінам отримали нові рамки свого культурно-символічного самовизначення, про що свідчить конституційне закріплення державного статусу української мови та офіційної символіки (про яку йдеться в Статтях 10 та 20 Розділу I Конституції України). Символи української культури, таким чином, отримали нові значення, що є вихідними з її офіційного статусу – значення репрезентації країни, держави та суспільства.

Однак офіційне визнання цього нового статусу української культури є тільки початком її легітимації (зовнішньої – на міжнародному, міждержавному рівні та внутрішньої – для її населення) [211]. Його розгортання можна порівнювати із ресоціалізацією чи інкультурацією в нових умовах, бо йдеться про засвоєння, освоєння, навчання використовувати символи української культури – перш за все символу «український» – в процесі йменування, називання подій та феноменів життя індивіду та спільноти. А ці процеси є тривалими, багатфакторними, тобто не відбуваються «автоматично».

Легітимація української культури в статусі репрезентанта країни, держави та суспільства тісно пов'язана із процесом консолідації суспільства, його самоусвідомлення в сучасних територіальних і культурно-символічних рамках та формування лояльності насе-

лення щодо цих рамок. Усередині цього складного зв'язку – процеси громадянської ідентифікації членів суспільства, зокрема – молоді, студентства. Застосування символів української культури, і перш за все таких, як «українець/українка», є одним із показників як процесів легітимації, так і процесів консолідації. Так, зона використання символу «український» вказує на ті простори (наприклад, діяльнісні чи територіальні), де легітимація відбулася щонайменше на номінальному рівні. А це означає, що активізованими є процеси ідентифікації за допомогою символів української культури, а ці символи (як спільну самоназву, спільне ім'я) можна використовувати у стратегіях консолідації суспільства.

Іншими словами, якщо за часів Радянського Союзу «українець/українка» в широкому використанні означало національність, то у незалежній українській державі цей символ означає ще й громадянство. Ця зміна номінального рівня приховує та розпочинає більш глибокі процеси осмислення належності до країни, території, держави, суспільства з цією назвою. Уявлення студентства є в цьому аспекті цікавим об'єктом спостереження. Перш за все тому, що ці молоді люди в своєму безпосередньому особистому досвіді не мають усвідомленої належності до радянського суспільства, тобто досвіду лояльності до іншої територіально-політичної та культурно-символічної системи. Тому в їх уявленні український суверенітет є (якнайменше – має хронологічні підстави бути) об'єктивною реальністю, на відміну від поколінь їх батьків та дідів, для яких його онтологічний статус дещо інший. За цих самих обставин молодіжна аудиторія є більш сприятливою щодо процесів та заходів формування громадянської лояльності та ідентичності. Тому саме уявлення молодих людей можуть свідчити про ефективність відповідних дій. Також свідомість студентської молоді, яка ще не зазнала впливу певних організаційних (корпоративних) культур та, з іншого боку, відкрита новим інформаційним тенденціям та завдяки цьому – різноманітним культурним впливам, є цікавим перцептором актуальних процесів соціокультурного та символічного просторів.

Емпіричні дані, що представлені та аналізовані нижче, були отримані завдяки участі авторки в дослідженні «Проблеми формування громадянської ідентичності української молоді: роль освіти як чинника консолідації суспільства» (2008–2009 роки), керівник – Л. Сокурянська.

Виходячи з розуміння значення символу «українець/українка» як рухливого та багатозначного, питання до респондентів –

студентів українських ВНЗ – були сформульовані таким чином, щоб охопити перш за все громадянські (національні як політичні) та етнічні (етнокультурні) аспекти його значення. Такий вибір обумовлений зв'язком кожної з груп значень із відповідною моделлю нації. Завданням цих питань було визначити, який з моделей нації та громадянській ідентичності відповідають значення символів «українець/українка» в уявленні студентства. Питання були сформульовані в формі тверджень задля того, щоб відповіді дозволили окреслити семіотичні умовні кордони значення символу «українець/українка» в уявленнях українських студентів.

Пропоновані респондентам твердження концентрували увагу на наступних аспектах значення символу «українець/українка».

Громадянські значення: українець/українка – це людина, яка:

- має український паспорт,
- живе на території України,
- народилася в Україні,
- поважає українську державу,
- поважає закони України,
- визнає державні свята;

Етнокультурні значення: українець/українка – це людина, яка:

- розмовляє українською мовою,
- має українське етнічне коріння,
- знає українські традиції та обряди,
- знає українське мистецтво, літературу, музику,
- знає українську історію.

У запропонований респондентам набір інтерпретацій значень символу «українець/українка» були додані також конфесійний критерій («українець/українка – це людина, яка належить до українських церков»). Окрім цього, набір інтерпретацій включав визначення «українець/українка – це людина, яка визнає Україну як свою країну», в якому фіксується досягнуте ототожнення із країною, її присвоєння («своя країна») та не використовуються інші символічні атрибути диференціації.

Також були запропоновані варіанти із складною атрибуцією:

– «українець/українка – це громадянин/громадянка України будь-якої національності»;

– «українець/українка – це людина, яка знає українську мову, але повсякденно спілкується іншою».

В обох цих варіантах інтерпретації значення символу фіксується перевага громадянського значення символу над етнічним. В першому – через зв'язок та протиставлення громадянства та ет-

нічності; в другому – через акцентування та заперечення одного з найпоширеніших у масових повсякденних уявленнях критерію українськості – повсякденного використання української мови.

Таким чином, намагаючись окреслити актуальні семіотичні кордони значення символу «українець, українка» в розумінні українського студентства, ми пропонували респондентам низку тлумачень, з якими вони мали погодитися чи ні. Тобто ми задавали питання про існуюче, відоме значення, актуальні змісти свідомості респондентів, які мають бути характеризованими та визначеними. Цей підхід відрізняється від реалізованого в дослідженні О. Стегнія, який вивчав національно-групові ідентифікації в контексті проблематики національно-громадянської ідентичності та толерантності [212] та ставив запитання у проєктивному дусі. А саме: «Наскільки важливою є ця обставина (народитися в Україні, мати українське громадянство, відчувати відповідальність за Україну, тощо), щоб вважатися справжнім українцем». За оцінною позицією, втіленою у словосполучення «справжній українець», а також в акцентуванні зовнішньої референції («вважатися») в цьому питанні ховається відчуття дистанції, віддаленості у часі актуального стану та ситуації дійсності «українця». Інакше кажучи, О. Стегній цікавиться «українцем» як майбутнім, точніше – проєктом, в той час як ми розглядаємо його як дійсність; в першому випадку респонденти опиняються в ролі тих, хто уявляє, конструє якість «українськості», в другому – в ролі її носія. Ця різниця у формулюванні питань, на наш погляд, крім розбіжностей у методичних орієнтирах авторів, віддзеркалює також й різні етапи легітимації українськості, про що вже йшлося.

Розподіл відповідей на питання, де представлені вище альтернативи, подані у таблиці 3.3.1.

Інтерпретація наведених даних засвідчує, таке. Максимальну підтримку (78,8 % згодних та абсолютно згодних) отримала недиференційована суб'єктивна оцінка «українець – той, хто визнає Україну своєю країною». У цьому значенні не представлені ані громадянські, ані етнічні смисли, недиференційоване «своє» не потребує аргументації (чому це так?). Причому, присвоюється Україна як країна, тобто окреслена державними кордонами території з її фізичними ознаками (ландшафт та інші природно-географічні характеристики). У цьому варіанті інтерпретації студенти підтримали значення «свій», що відповідає архаїчній опозиції «свій–чужий» та вказує на близький зв'язок, адаптованість, при звичаєність на рівні відчуттів та тілесності.

Таблиця 3.3.1

**Уявлення щодо значення символу «українець/українка»
(у % до респондентів, що відповіли на питання)**

«Українець (українка) – це:	Згодні*	Важко відповісти однозначно	Не згодні
Людина, яка визнає Україну як свою країну	78,8	14,8	6,4
Людина, яка народилася в Україні	74,5	15,8	9,7
Людина, яка має українське етнічне коріння	67,6	22,4	9,4
Людина, яка поважає українську державу	63,2	22,8	14
Людина, яка знає українські традиції та обряди	60,7	24	15,8
Людина, яка знає українську історію	59,5	25	15,3
Людина, яка розмовляє українською мовою	57,9	23	19,1
Людина, яка поважає закони України	57,7	26,7	15,5
Людина, яка має український паспорт	56,5	19,7	23,7
Людина, яка знає українське мистецтво, літературу, музику	53,1	28,6	18,3
Людина, яка визнає державні свята	50,5	31	18,5
Громадянин/громадянка України будь-якої національності	45,9	23	31,1
Людина, яка живе на території України	45,3	26	28,7
Людина, яка знає та розуміє українську мову, але повсякденно спілкується іншою	39,1	34,1	26,8
Людина, яка належить до українських церков (УПЦ КП, УАПЦ, УГКЦ)	32,9	38,2	28,8

* Тут і далі показник згодні є сумою частот вибору альтернатив «Абсолютно згоден» та «Згоден», незгодні – відповідно сумою частот вибору альтернатив «Незгоден» та «Абсолютно незгоден».

Таке розуміння відповіді на це питання підтверджується тим, що своя країна інтерпретується студентами частіше за все в категоріях приписаних статусів, тобто як місце народження (72,4 %) та зростання (69,6 %), проживання сім'ї (61,4 %), особисте місце проживання (59,3 %), земля предків (50,9 %). Нижчим є рівень визнання «своїєї країни» як держави, що видала паспорт (46,1 %), землі людей моєї національності (40,2 %) та однієї зі мною мови (33,7 %).

Між цим, треба зазначити іншу можливу інтерпретацію значення «своя країна», а саме – інтегрована оцінка прийняття України у її недиференційованому відчутті та розумінні. Однак обмеженість даних дослідження не дають змогу як підтвердити, так і повністю заперечити таке розуміння.

Найнижчу підтримку в якості атрибуту українського отримав показник належності до українських церков (УПЦ КП, УАПЦ, УГКЦ) – 38,2 % опитаних відмітили позицію «важко відповісти однозначно». Відповідь на це питання корелює із визнанням респондентами себе як віруючих чи ні (рівень значущості χ^2 -квадрат – 1 %). Серед віруючих згодних зі зв'язком «українськості» та релігійності 38 %, серед «атеїстів» незгодних – 45,8 %. Невизначеність стосовно особистої релігійності дає їй максимальний рівень невизначеності стосовно зв'язку з нею «українськості» – 41,1 %. Іншими словами, окреслений зв'язок значень є важливим для віруючих, точніше – більш ніж третини з них.

Загалом, порівнюючи відповіді на питання щодо громадянських та етнокультурних значень символу «українець/українка», маємо зробити такі висновки.

Серед громадянських значень символу «українець/українка» найбільшу підтримку опитаних має факт народження в Україні (74,5 %). Більше половини опитаних впевнені в атрибутивному значенні паспорта громадянина України (56,5 %). Майже половина опитаних вважає за такий критерій факт проживання на території України (45,3 %). Народження, паспорт, проживання на території – саме в такому порядку за рівнем підтримки вишикуються громадянські ознаки.

Серед етнокультурних значень символу «українець/українка» найбільшу підтримку опитаних має етнічне коріння (67,6 %). Більше половини вважають, що «українець/українка» – це ті, хто розмовляють українською мовою (57,9 %).

Найбільш дискусійними опинилися значення проживання на території та мова. Рівень відповідей «не згоден» тут найвищий, він складає 28,7 % та 19,1 % відповідно. Так респонденти відреагували на приховану складність цих питань: вільне використання мови взагалі може бути непов'язаним із українським походженням чи громадянством, так як і проживання на території не обов'язково служить знаком «українства». Тим самим представники українського студентства продемонстрували нечутливість до спрощених агітаційних схем на зразок «Україна для Українців».

Рівень впевненості у відповідях щодо громадянських та етнокультурних значень не відрізняється (за результатами статистичного аналізу), про що свідчить готовність дати відповідь на питання. Так, найвища доля тих, хто відмовився від відповіді на питання щодо громадянських значень символу «українець/українка», становить 3,01 % (у відповіді на питання про визнання державних

свят). Відповідний показник щодо етнокультурних значень становить 2,49 % (у відповіді на питання про знання історії). (Статистична значущість різниці процентів не значуща на рівні 5 %).

Таким чином, за результатами опитування українських студентів ієрархія значень символу «українець/українка» виглядає таким чином (див. таблицю 3.3.2).

Таблиця 3.3.2

Ієрархія значень символу «українець/українка» в уявленні українського студентства (за середніми значеннями)

Українець/українка це той/та, хто:	Середнє
вважає Україну своєю країною	4,180
народився/ народилася в Україні	4,044
має українське етнічне коріння	3,881
поважає українську державу	3,794
знає українські традиції та обряди	3,713
знає українську історію	3,689
поважає закони України	3,651
розмовляє українською мовою	3,632
знає українське мистецтво, літературу, музику	3,523
має український паспорт	3,522
визнає державні свята	3,496
живе на території України	3,306
громадянин/громадянка України будь-якої національності	3,284
людина, яка знає та розуміє українську мову, але повсякденно спілкується іншою	3,195
належить до українських церков (УПЦ КП, УАПЦ, УГКЦ)	3,034

Іншими словами, так виглядає структура значень символу «українець/українка», ранжована за ступенем підтримки студентської аудиторії (яка в цьому випадку вимірюється у балах від 1-го до 5-ти). Громадянські та етнокультурні значення перемішані в цієї ієрархії, що має бути наслідком конкуренції цих значень у свідомості респондентів.

Між цим, показником переваги громадянських значень символу «українець/українка» над етнічними є відповідь на питання ««українець/українка» - це громадянин України будь-якої національності». Біля половини опитаних студентів (45,9 %) згодні (різною мірою) з цим твердженням, більше третини не згодні (31,2 %),

не визначилися 23 %. Важливо відмітити, що розподіл цих оцінок не зазнає впливу громадянської чи етнічної ідентифікації: тенденція розподілу оцінок зберігається як для тих, хто повною мірою відчуває себе громадянином України, так і для тих, хто повною мірою відчуває себе представником своєї національності.

Між тим, відповідь на це питання зазнає певного впливу у зв'язку із визнанням респондентами ступеню важливості для себе відчувати приналежність до людей їх національності. Серед тих, для кого це усвідомлення дуже важливе, рівень незгоди із відсутністю зв'язку між громадянством та національністю на 7,1 % вищий, ніж в цілому по масиву. Та навпаки, серед тих, хто не відчуває це за важливе, рівень підтримки пропонованого твердження на 13 % вищий, ніж в цілому по масиву (див. таблицю 3.3.3).

Відсутня різниця у відповідях на це питання у представників різних національностей. На розподіл оцінок також не впливає тип поселення, де мешкали студенти до вступу до ВНЗ. Серед чоловіків, що відповіли на це питання, на 4,6 % більше згодних, ніж в цілому по масиву. Незначні відмінності у відповіді дає розподіл за оцінками матеріального становища: серед тих, у кого в сім'ї вся зарплатня витрачається на продукти та купівлю недорогих речей, згодних на 7,5 % більше, ніж в цілому по масиву.

Таблиця 3.3.3

Підтримка громадянських значень символу «українець/українка»

«Українець (українка) – це:	Згодні	Важко ска- зати однозначно	Не згодні	Разом	Середнє	N	Дали відпо- відь
	у % до опитаних						%
Громадянин/ громадян- ка України будь-якої національності	45.9	23.0	31.1	100,0	3.284*	2996	97.97
Людина, яка знає та розуміє українську мову, але по- всякденно спілкується іншою	39.1	34.1	26.8	100,0	3.195*	3006	98.30

* Статистична значущість різниці середніх на рівні 1 %.

Іншим показником переваги громадянського значення символу «українець/українка» є підтримка твердження ««українець/українка» – це людина, яка знає та розуміє українську мову, але повсякденно спілкується іншою». Згодні з цим твердженням вважають, що використання в повсякденному спілкуванні інших, крім української, мов не заважає людині бути українцем/українкою. Як бачимо з таблиці 3.3.3, згодних із цим твердженням на 6,8 % менше, ніж з аналізованим вище щодо зв'язку громадянства та національності, та на 11,1 % більше тих, хто не визначився з відповіддю на це питання.

Слід припустити, що характер наведеного розподілу значення символу «Українець/українка» пов'язаний з регіоном навчання, тобто якимось чином відбиває відмінності громадянської свідомості студентства у різних регіонах України. Як виявилось, для респондентів західного регіону спілкування недержавною мовою є перешкодою для визнання її як українця/українкою. Як демонструють дані, не згодних із цим твердженням – 43,4 %, а це на 9,8 % більше від аналізованого вище про зв'язок громадянства та національності. Тоді як згодних із цим твердженням серед респондентів західного регіону виявилось менше на 15,9 %. Стосовно відповідей в цілому по масиву, студенти західного регіону трохи меншою мірою погоджуються зі зв'язком громадянство-національність (на 5 %), в той час, коли інтервал згодних з спілкуванням не українською як атрибут українця/українки зростає, зокрема становить 14,1 %.

Регіональна специфіка виявляється також і у відповідях на інші питання

За результатами статистичного аналізу різниць середніх значень відповідей респондентів із різних регіонів на питання щодо значення символу «українець/українка» визначено, що респонденти центрального, південного та східного регіонів практично однаково відповідають на ці питання. (Відсутня статистична значущість розрізень середніх на рівні 5 %). Різниця між регіонами фіксується у відповідях на питання ««українець/українка» – це людина, яка розмовляє українською мовою» (для південного та східного регіонів статистична значущість розрізень середніх на рівні 5 %, для центрального на рівні 1 %). А саме, повною згодою з «україномовністю» українця складає 60,4 % опитаних у центральному регіоні. Трохи нижчою є частота позитивних відповідей для респондентів півдня (55,8 % від опитаних) та сходу (49,6 % від опитаних). Таким чином, громадянство та знання мови як значення символу «українець/українка» підтримується трьома регіонами

Таблиця 3.3.4

Підтримка громадянських значень символу «Українець/українка» студентами різних регіонів України (у % до опитаних)

У західному регіоні							
«Українець (українка) – це:	Згодні	Важко сказати однозначно	Не згодні	Разом	середнє	Кількість опитаних	Дали відповідь, %
Громадянин/громадянка України будь-якої національності	40,9	24,3	33,6	100	3,19*	759	98,8
Людина, яка знає та розуміє українську мову, але повсякденно спілкується іншою	25,0	31,3	43,4	100	2,79*	765	99,6
У центральному регіоні							
Громадянин/громадянка України будь-якої національності	42,9	22,7	31,5	100	3,25	573	97,0
Людина, яка знає та розуміє українську мову, але повсякденно спілкується іншою	33,7	37,7	25,3	100	3,12	572	96,8
У південному регіоні							
Громадянин/громадянка України будь-якої національності	49,4	21,9	26,8	100	3,38	619	98,1
Людина, яка знає та розуміє українську мову, але повсякденно спілкується іншою	47,4	33,3	17,8	100	3,44	621	98,4
У східному регіоні							
Громадянин/громадянка України будь-якої національності	43,9	21,3	30,4	100	3,31	972	97,8
Людина, яка знає та розуміє українську мову, але повсякденно спілкується іншою	45,2	33,5	19,5	100	3,39	976	98,2

рівною мірою, на відміну від західного, де більш високу підтримку має критерій повсякденного спілкування українською мовою.

Цікавим також є змістовні особливості регіональних неоднорідностей у відповідях.

Так, для студентів центрального регіону етнічне коріння та спілкування українською мовою (70,4 % та 60,4 %) трохи більш важливі, ніж в цілому по масиву (67,6 % та 57,9 % відповідно). Використання у повсякденному спілкуванні іншої ніж українська мова також підтримуються тут дещо слабше, ніж в цілому по масиву (10,4 % та 14,4 % відповідно). Натомість зв'язок українськості із конфесійною належністю в центральному регіоні нижчий: згодних із цим твердженням 5,2 % проти 10,1 % в цілому по масиву, не визначилися 40,3 % (в цілому по масиву – 38,2 %). Це може свідчити як на користь більш низької релігійності населення, так і на користь традиційно широкого представлення в цьому регіоні релігійних установ Московського Патріархату.

У південному регіоні етнічна модель трактування символу «українець/українка» підтримується слабше, ніж в цілому по масиву. Зі значущістю такої ознаки, як українська мова спілкування, погоджується 56,0 % опитаних (57,9 % в цілому по масиву). Критерій етнічного коріння визнається 65,3 % респондентами (67,6 % в цілому по масиву). Незгодних із критерієм належності до українських церков у південному регіоні на 0,8 % більше, ніж в цілому по масиву. Натомість критерій наявності українського паспорта визнають 60,4 % опитаних студентів порівняно із 56,5 % в цілому по масиву. Також цей регіон демонструє вищий рівень підтримки критерію громадянства незалежно від національності: 49,5 % опитаних проти 45,9 % в цілому по масиву. Такі відмінності у відповідях студентів мають бути пов'язаними із більш високою етнічною неоднорідністю південного регіону. З іншого боку, повсякденний досвід міжетнічного спілкування має позитивно впливати на посилення громадянських орієнтацій як основи інтеграції.

Для студентів східного регіону коло значущих елементів змісту символу «українець/українки» також здебільшого окреслено складовими громадянської моделі. Так, наявність паспорта підтримується майже 55,9 % опитаними (проти 56,5 % в цілому по масиву); менш значущим, ніж в цілому по масиву, визнається критерій народження на території України (69,2 % проти 74,5 % відповідно). Використання іншої, а не української мови підтримують у східному регіоні 45,2 % респондентів (в порівнянні із 39,1 % в цілому по масиву). Та, навпаки, рівень визнання українцем/українкою лю-

дини, яка розмовляє українською мовою, тут найнижчий – 48,9 % порівняно з 57,9 % в цілому по масиву. Аналогічною є й реакція респондентів східного регіону на питання щодо зв'язку українськості та конфесійної приналежності: рівень незгоди із цим значенням найвищий серед всіх регіонів та складає 32,3 % (порівняно з 29,8 % в цілому по масиву). Такі відмінності у відповідях студентів східного регіону пов'язані з перевагою російської мови у повсякденному спілкуванні в містах, традиційними зв'язками із Росією, користуванням російськими телевізійними каналами тощо. Важливо також враховувати суттєве значення в цьому регіоні фактично російськомовної радянської культури та притаманного їй відсунення національного та етнічного на другий план громадянського життя, досвід репресій за національною ознакою тощо.

У відповідях студентів західного регіону спостерігаємо зміщення у бік етнокультурної моделі значень. Окрім найвищої серед інших регіонів підтримки ознак етнічного коріння (65,4 %), повсякденного використання української мови (64,7 %), помітно більшого значення надається повазі до держави (70,7 %), визнанню державних свят (59,1 %), знанню української історії (69 %), традицій та обрядів (70,5 %), українського мистецтва, музики, літератури (60,8 %). Не дивним є й найнижча серед інших регіонів підтримка значень, в яких переважають громадянські ознаки: так, тільки 40,8 % (на 5 % менше, ніж в цілому по масиву) згодні тут визнавати українцем/українкою громадян будь-якої національності. Ці дані підтримують вже сформоване гуманітарними та соціальними науками уявлення щодо західного регіону як специфічного джерела та «ідеалу» української культури. Поширене у публіцистиці та у передвиборній риторичі це уявлення саме базується на етнокультурній моделі. Воно звужує розуміння української культури, відмовляючи іншим спільнотам, регіонам із відмінними культурно-історичними та етнічними особливостями у визнанні їх культури як української. Суттєво це пов'язано з і досі актуальними традиціями соціогуманітарного знання щодо класифікацій цих ознак, які (традиції) були сформовані у попередні часи, коли український народ ще не дістав політичної незалежності та його історія та культура у теперішніх територіальних рамках не визначалися як цілісна та самодостатня домінанта пізнання.

Дані дослідження дозволяють констатувати, що українське студентство активно освоює та використовує як етнокультурні, так і громадянські значення символу «українець/українка». Розбіжності та неоднорідності щодо оцінки окремих значень свідчать про те, що розуміння цього символу перебуває в процесі станов-

лення. Знаходячись в широкому використанні, він активно набуває значень: від приписаних (за місцем народження чи проживання) та етнокультурних (етнічне походження, володіння українською мовою) до громадянських (свідомий громадянин України).

Це становлення не позбавлене протиріч, які стосуються певної конкуренції між етнокультурними та громадянськими значеннями цього символу. Так, національність та громадянство, повсякденна мова спілкування та українська мова як державна конкурують одне з одним, підсилюючи чи послаблюючи громадянську ідентифікацію респондентів. Не дивує те, що ці процеси перебувають під впливом регіональної специфіки. Та частина респондентів, для яких українське громадянство поєднується із українською національністю та мовою повсякденного спілкування, відчуває себе більш впевнено в розумінні символу «українець/українка». Свідомість решти (яка значно перевищує перших за об'ємом) характеризується певною напругою між громадянською та етнокультурною орієнтаціями.

Така ситуація є наслідком політики ідентичності української держави, яка, особливо останніми роками, була орієнтована в бік «етнокультурної» моделі нації на противагу «політичній» моделі. Не вдаючись до прискіпливого аналізу передумов такої орієнтації, слід зазначити великий потенціал громадянської та позаетнічної консолідації, який містить у собі громадянська модель нації, та який ще не є використаним в українському суспільстві та діяльності інститутів держави та освіти. Це підтверджують також і результати дослідження, згідно з якими майже половина (45.9 %) опитаних студентів вважає, що українцем чи українкою є громадянин України будь-якої національності, та майже дві п'яті (39.1 %) опитаних студентів не вбачають перешкод для людини, яка повсякденно спілкується не українською мовою, але знає та розуміє її, вважатися українцем/українкою.

Суттєву позитивну роль у цьому процесі має зіграти освіта. Але слід зазначити, що просунення на шляху формування громадянської орієнтації молоді не може обмежуватися тільки діяльністю, спрямованою на підтримку та відтворення української мови та етнічності. Домінування критерію мови для розуміння того, яка людина може вважатися українцем/українкою, не забезпечує ефективної громадянської консолідації. Тому перелік змістовних домінант такої діяльності має включати, окрім поняття мови, також поняття «країна» зі всією складністю та багатогранністю його змісту. Також позитивного ускладнення потребує й розуміння україн-

ської культури, яке має спиратися на бачення неоднорідності та різнобарвності етнокультурних ознак українського народу, його багатства як різноманітності.

Однак консолідація суспільства не є єдиною тематичною перспективою практичного значення наведених даних. Іншою практичною перспективою є безпечне співіснування спільнот у суспільстві, забезпечення самозбереження та самовідтворення суспільства. Саме в цьому контексті важливим є те, який з модусів сприйняття Іншого забезпечує відповідно етнічне та громадянське прочитування значення символів «українець/українка». Підкреслимо, що, говорячи про певне прочитування значень символів, ми маємо на увазі не окремий факт інтерпретації одного з численних символів культури, а унаочнену цією інтерпретацією ієрархію культурних значень, яка визначає відповідні налаштування соціального сприйняття.

Позитивними щодо полікультурного характеру суспільства ми вважаємо такі способи соціального сприйняття, які елімінують чи хоча б суттєво знижують можливість активації та розповсюдження соціального сприйняття Іншого як ворога; звужують набір критеріїв сприйняття Іншого як чужого; сприяють розширенню атрибутивних рис, які використовуються для соціального сприйняття свого чи (згідно з ліберальною трактовкою толерантності) знижують вірогідність сприйняття відмінного (чужого, не свого) як протилежного за логікою бінарної опозиції, тобто негативного, небезпечного.

Етнічна перспектива вибудовує фігуру Іншого за допомогою критеріїв етнічної належності та коріння, регіону проживання, мови. Навіть якщо за основу береться конструктивістський замість примордіалістського підхід до трактування етнічності, тобто переважає розуміння культурної природи етнічних рис та відповідно засвоєної поведінки, включаючи володіння мовою та знання ритуалів, етнічна перспектива соціального сприйняття Іншого орієнтує на звуження умовної «ми»-спільноти. Більше того, аскриптивний характер етнічного статусу, орієнтація в його визначенні (приписуванні певній людині) на інтуїтивні, ірраціональні критерії, «розмитість кордонів» не дозволяють ефективно запобігати використанню етнічних значень для активізації відчуття ворожості до певних категорій чи груп. Громадянська перспектива не знімає можливості активізації ворожості чи напруги між групами, але завдяки чітким формальним критеріям та орієнтації на громадянство як досягнутий статус більш сприятлива щодо раціонального осмислення та обговорення можливих негативних реакцій. В умо-

вах українського пострадянського суспільства найбільш напруженими мають бути питання поєднання українського громадянства із неукраїнським етнічним походженням.

Таким чином, поняття полікультурного суспільства дає змогу висвітлювати та аналізувати явища культурного різноманіття та неоднорідності у сучасному суспільстві. Культурна неоднорідність є фактом існування будь-якого суспільства, бо цінності, норми та системи значень, якими характеризуються різні групи, класи, спільноти чи верстви, не збігаються та не тотожні. Культурне різноманіття на мікрорівні суспільної взаємодії не обмежується явищами соціального розподілу певних аксіологічних та когнітивних комплексів (культурних форм). Різні культурні форми стають фактами однієї свідомості завдяки посиленню рухів всередині суспільства, наприклад, вертикальній та горизонтальній мобільності, а також зростанню прозорості його кордонів внаслідок процесів транскультурної міграції, визначаючи стан полікультурності на індивідуальному рівні.

Характер визнання культурної неоднорідності може бути різним: відмінні культурні зразки та способи життя можуть розумітися як різні ступені відхилення від загальної культурної норми (і тоді йменуватися субкультурами чи контркультурами), чи, навпаки, проголошуватися як прояв культурного різноманіття. У межах політичного дискурсу цим розрізненням управляють інтереси влади національної держави, тому поняття «культурне розмаїття» частіше використовується щодо інших країн, інших членів світового співтовариства, ніж для позначення відносин всередині країни. Для академічного дискурсу визначальним в цьому контексті стає спосіб інтерпретації поняття культури. Якщо культура інтерпретується як сукупність найкращих зразків створеного людством, використовується поняття «культура» в однині, а дискурс культурної неоднорідності тяжіє до пошуку універсальних цінностей та їх ієрархізації. Якщо культура розуміється як множинність способів життя, що існують та відомі, поняття «культура» використовується в множині, а дискурс культурного розмаїття тяжіє до цінностей плюралізму.

Актуалізація питань полікультурності суспільства в наш час пов'язана із усвідомленням того, що соціальні, національні та культурні кордони не збігаються, з поступовим вивільненням людини

з-під примусу структурних аспектів її походження та первинної соціалізації, з плюралізацією культурних форм та легітимацією їх множинності, зі зростанням культурної неоднорідності суспільства (перш за все в етнокультурному вимірі) та кризою міграційної та культурної політики.

Полікультурність часто помилково ототожнюють із мультикультуралізмом, який являє собою дискурс, політики та практики етнокультурного різноманіття суспільства. Виникнення мультикультуралізму має безпосередній зв'язок із розвитком дискурсу прав людини та відповідними громадськими рухами в країнах Північної Америки та Західної Європи. Різні концепції в рамках мультикультуралізму як напрямку політичної науки, соціології, культурних студій акцентують увагу на констатації соціального значення наявності відмінних за етнічними чи расовими ознаками сегментів населення, політичних програмах та ініціативах, орієнтованих на врахування етнічної неоднорідності та управління нею, на створенні моделі політичної дії, яка б поєднувала права індивідів щодо збереження їх культурно відмінної ідентичності з їх прихильністю суспільним цінностям та інститутам. Критика політики мультикультуралізму наголошує, що боротьба із дискримінаціями породжує нові дискримінації, визнання культурної своєрідності актуалізує дискурс чужості, а проголошення культурного плюралізму неодмінно призводить до конфлікту культур (точніше, зіткнень на культурному підґрунті). Така точка зору, в свою чергу, ґрунтована уявленням про ідентичність як стабільне та монокультурне за походженням та структурою явище, про відсутність культурних засад толерантності як умови відтворення повсякденної взаємодії в культурно неоднорідному середовищі, тотальність експансіоністських інтенцій будь-якої культури. Натомість перспективи розвитку тематики полікультурного суспільства, а тому й відповідність сучасної соціальної науки викликам зростання культурної неоднорідності, пов'язані з поширенням розуміння множинності культурних засад ідентичності та повсякденної взаємодії у суспільстві, а також визнання ролі останньої щодо відтворення соціокультурного життя.

ПІДСУМКИ

Соціокультурна перспектива соціального сприйняття Іншого у полікультурному суспільстві, представлена та обґрунтована в монографії, є певним кроком у розвитку проблематики та прояснює шляхи її подальшого розвитку.

Концептуалізація соціального сприйняття як соціокультурного феномену акцентує інтегрованість, взаємопов'язаність та взаємозалежність індивідуального, соціального та культурного аспектів його (сприйняття) функціонування. Взятий окремо, кожний з аспектів не в змозі дати вичерпну картину соціального сприйняття та виступити в якості «провідного фактору» процесу. Сконструйованість соціального сприйняття постає в розкритті взаємодії індивідуальних дій та мотивації, інституційних та нормативних рамок соціального життя та актуальних культурних категорій та значень. Приховані в повсякденних висловлюваннях, фольклорі чи будь-яких культурних, продуктах, наукових узагальненнях, рекламних чи політичних, ідеологічних зверненнях тощо модуси соціального сприйняття оприявнюють характер соціокультурного простору в його певних історичних проявах.

З огляду на це цікавим та перспективним буде, наприклад, дослідження змін у соціальному сприйнятті, спричинених розвитком комунікаційних технологій, Інтернету та соціальних мереж зокрема як специфічного культурного середовища. З іншого боку, вивчення діючих схем соціального сприйняття будь-якого значущого об'єкту життя суспільства та впровадження таких схем, яких бракує, здатне сприяти розв'язанню важливих соціальних проблем,

наприклад – проблеми побутових відходів, які не сприймаються як вторинний ресурс. У цілому тематика змін суспільного життя – їх стрімкості чи навпаки відсутності, стагнації – має залучати концептуальні потужності соціокультурної теорії соціального сприйняття задля пошуку неочевидних, прихованих чи неочікуваних зв'язків явищ, як наприклад, анімаційні фільми для дітей та довіра до соціальних інститутів чи інтерес до науки.

Розгляд соціального сприйняття Іншого – стрижневої проблеми цієї роботи – дозволив спрямувати потенціал конструктивістського бачення феномену сприйняття на корінь таких проблем сучасного суспільства, як багаточисельні прояви дискримінацій, відчуження та пригнічення в формі есенціалізму, расизму, партикуляризму, сексизму, націоналізму, колоніалізму, фундаменталізму та ксенофобії. Так, денатуралізація «чужого» та «ворога» як найбільш небезпечних для сучасного культурно неоднорідного суспільства модусів соціального сприйняття Іншого обґрунтована за допомогою звернення до їх неочевидних соціальних функцій, зокрема – ролі у процесі консолідації спільноти (принцип спільного ворога), репрезентації найважливіших цінностей (за допомогою їх заперечення ворогами), а також за допомогою вивчення історичності чужого, плинності та соціоперцептивних обумовленостей його статусу. Натомість Інший є не тільки об'єктом соціального сприйняття: орієнтація на Іншого та певні його риси є аспектом внутрішньої побудови культурного зразка та ґрунтованих на ньому модусів соціального сприйняття реальності, точніше конституювальною інстанцією соціального сприйняття як соціальної дії.

Розгортаючи ці концептуальні положення в бік актуальної проблематики вивчення сучасного українського суспільства, можемо сформулювати такі перспективні дослідницькі питання. Активізація відчуттів ворожості відповідно до різниць у трактуванні минулого України: які консолідації вона створює, які інтереси підтримує, як впливає на розвиток суспільства? Подібні ж питання можуть бути поставлені щодо різниць у мовах, які використовуються у повсякденному житті, ставленні до державної мови та практик її використання, а також різниць у традиціях, що визнаються спільнотами, наприклад, ступінь та характер дотримання традицій релігійного життя. У більш масштабному контексті проблематика соціального сприйняття Іншого може стати ключем до розгляду зв'язків та стосунків української та російської культур та їх носіїв (спільнот, суспільств), а також їх стосунків із Заходом та Сходом.

Полікультурність, часто презентована як загроза, є реальністю будь якого суспільства, що впливає вже з множинності груп та

спільнот, соціальних позицій та полів взаємодії, які відрізняються нормативно та відтворюються за допомогою відмінних культурно-символічних засобів та зразків. Однак акценти у пізнавальному та практичному аспектах частіше ставилися на темі спільного культурного зразка, який має забезпечувати комунікацію всередині суспільства та підтримується домінуючою системою влади. Прагнення централізації влади призводять до зміщення уваги з функціональності спільного культурного зразка на його примусовість та домінування. Це позначається на дискурсивних обмеженнях опису множинності у соціокультурному просторі, які розкриті в роботі на прикладах концептів ціннісного поля, субкультурної варіативності, поліетнічної культури. Сучасне суспільство, де культурні, адміністративні та національні кордони не збігаються, різні культурні форми стають фактами однієї свідомості завдяки посиленню рухів всередині суспільства – вертикальній та горизонтальній мобільності, а також зростанню прозорості його кордонів внаслідок процесів транскультурної міграції, демонструє полікультурність як на рівні суспільства в цілому, так і на індивідуальному рівні. Перспективним в цих умовах є вивчення конкретних проявів множинності культурних форм всередині суспільства, їх співіснування та взаємодія, конкуренція у просторі модусів соціального сприйняття Іншого.

Українське суспільство потребує в цьому контексті дослідження не тільки процесів транскультурної міграції, які суттєво змінюють традиційний образ цієї території, але й багатьох внутрішніх розрізень, наприклад регіональних, а також різниць сільського та міського способів життя. Кордони «свій-чужий» у цьому рухливому середовищі з огляду на досвід жорсткого культурного домінування спричиняють складні колізії як для індивіда, так і для суспільства в цілому та потребують рефлексії.

ABSTRACT

Sociocultural perspective of social perception of the Other in polycultural society is representing and grounding in the monography.

Conceptualization of social perception as a sociocultural phenomenon emphasizes integration, interrelation and interdependence of individual, social and cultural aspects of its (perception) functioning. Taken separately, each aspect is unable to give a complete picture of social perception or to be interpreted as a “main factor” of it. Constructed nature of social perception arises in revealing the interaction of individual actions and motivations, institutional and normative framework for social life and cultural categories and relevant values. Hidden in everyday statements, in folklore or any other cultural products, scientific generalizations, advertising or political ideological messages, etc. modus of social perception demonstrates the nature of socio-cultural space in its specific historical forms.

Consideration of social perception of the Other – the main issue of this work – allows to direct potential of constructivist vision of the phenomenon of perception at the root of such problems of modern society as discrimination, exclusion and oppression in the form of essentialism, racism, particularism, sexism, nationalism, colonialism, fundamentalism and xenophobia. The denaturalization of “strange” and “enemy” as the most dangerous for modern cultural inhomogeneous society modes of social perception of the Other justified by actualization of their unobvious social functions, in particular – role in commu-

nity consolidation (the principle of a common enemy), representing the most important values (by enemies' denial of these values) and by studying the historicity of stranger, fluidity and socio-perceptual conditions of stranger's status. But the Other is not only an object of social perception: the focus on the Other or some of his features is an internal aspect of the cultural pattern and social modes of perception of reality, precisely – constituent instance of social perception as a social action.

Cultural plurality, which is often presented as a threat, is an actuality of any society that is a result of multiplicity of groups and communities, social positions and fields of interactions, which use different norms and are reproduced by different cultural and symbolic tools and patterns. However, emphases in cognitive and practical aspects were often put on the topic of common cultural pattern, which should provide communication within the community and supported by the dominant system of power. The attempt to centralize the power led to shifting attention from the functionality of a common cultural pattern on its compulsory and domination. This affects on discursive limitations in describing the multiplicity of social and cultural space which is exposed in the monography by the examples of concepts of "value field", subculture variability, polystylistic culture. Contemporary society, where cultural, administrative and national boundaries do not coincide, different cultural forms become facts of consciousness through strengthening movements within society and increasing transparency of its borders as a result of processes of trans-migration, demonstrates cultural plurality at both social and individual levels. Study of manifestations of multiple cultural forms within the society, their coexistence and cooperation, competition in the space of modes of social perception of the Other has become a perspective in these conditions.

ЛІТЕРАТУРА

1. Психология : словарь / под общ. ред. А. Петровского, М. Ярошевского. – 2-е изд., испр. и доп. – М. : Политиздат, 1990. – 494 с.
2. Гамезо М. Атлас по психологии / М. Гамезо, И. Домашенко. – М. : Просвещение, 1986. – 464 с.
3. Сорока Ю. Социальное восприятие и взаимодействие: к социокультурной концепции восприятия / Ю. Сорока // Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства : збірник наукових праць. У 2-х т. – Т. 1. – Х. : ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2006. – С. 23–30.
4. Мид Дж. Философия акта / Дж. Мид ; пер. с англ. В. Николаева // Личность. Культура. Общество. – 2001. – Т. 3. – Вып. 1 (7). – С. 87–100.
5. Osgood Ch. Method and theory in experimental psychology / Ch. Osgood. – New York : Oxford Univer. Press, 1953. – 800 p.
6. Karpf F. American Social Psychology / F. Karpf. – New York : McGraw-Hill Book Company, 1932. – 630 p.
7. Андреева Г. Социальное познание: проблемы и перспективы / Г. Андреева. – М. : Московский психолого-социальный институт ; Воронеж : НПО «МОДЭК», 1999. – 416 с.
8. Майерс Д. Социальная психология / Д. Майерс. – СПб. : Питер, 1996. – 684 с.
9. Neisser U. Two themes in the study of cognition / U. Neisser // Cognition: conceptual and methodological issues. – Washington, DC : American Psychological Association, 1992. – P. 333–340.
10. Бергер П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман. – М. : Медиум, 1995. – 324 с.
11. Fiske S. Social Cognition / S. Fiske, Sh. Taylor. – New York : McGraw-Hill Book Company, 1991. – 392 p.
12. Кант И. Критика чистого разума / И. Кант. – Симферополь : Реноме, 1998. – 528 с.

13. Кубрякова Е. Краткий словарь когнитивных терминов / Е. Кубрякова, В. Демьянков, Ю. Панкрац, Л. Лузина ; под общ. ред. Е. Кубряковой. – М. : Изд-во МГУ, 1996. – 245 с.
14. Сорока Ю. Концепция социального восприятия П. Бурдьё: основные идеи и возможности применения / Ю. Сорока // Методологія, теорія і практика соціологічного аналізу сучасного суспільства : збірник наукових праць. – Х. : ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2004. – С. 58–61.
15. Бурдьё П. Социальное пространство и символическая власть / П. Бурдьё // Начала / П. Бурдьё ; пер. с фр. Н. Шматко. – М. : Socio-Logos, 1994. – С. 181–208.
16. Bourdieu P., Wacquant L. An invitation to Reflexive Sociology / P. Bourdieu, L. Wacquant. – Cambridge : Polity Press, 1996. – 330 p.
17. Бурдьё П. Социальное пространство и генезис «классов» / П. Бурдьё // Социология политики / П. Бурдьё ; пер. с фр.; [сост., общ. ред. и предисл. Н. Шматко]. – М. : Socio-Logos, 1993. – С. 53–97.
18. Гофман И. Представление себя другим в повседневной жизни / И. Гофман ; пер. с англ. и вступ. статья А. Ковалева. – М. : Канон-Пресс-Ц, Кучково поле, 2000. – 304 с.
19. Бурдьё П. Политические позиции и культурный капитал / П. Бурдьё // Социология политики / П. Бурдьё ; пер. с фр. [сост., общ. ред. и предисл. Н. Шматко]. – М. : Socio-Logos, 1993. – С. 99–158.
20. Бурдьё П. Практический смысл / П. Бурдьё; пер. с фр. : А. Бикбов, К. Вознесенская, С. Зенкин, Н. Шматко. – М. : Институт экспериментальной социологии, 2001 ; СПб. : Алетейя, 2001. – 562 с.
21. Бурдьё П. Система образования и система мышления / П. Бурдьё // Высшее образование в России. – 1997. – № 2. – С. 119–125.
22. Сорока Ю. Медиа образ социальной структуры и проблема номинаций социальных агентов // Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства: збірник наукових праць. – Х. : ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2003. – С. 212–216.
23. Мерло-Понти М. Кино и новая психология / М. Мерло-Понти ; пер. с фр. М. Ямпольского // Киноведческие записки. – 1992. – № 13–14. – С. 13–23.
24. Сорокин П. Родовая структура социокультурных явлений / П. Сорокин // Человек. Цивилизация. Общество / П. Сорокин. – М. : Политиздат, 1992. – С. 190–220.
25. Сорока Ю. Психологія про зв'язок соціального сприйняття та культури: від чинників культури до культурного контексту // Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Сер. : Соціологічні дослідження сучасного суспільства: методологія, теорія, методи. – 2009. – № 844. – С. 63–68.
26. Коул М. Культура и мышление / М. Коул, С. Скрибнер ; пер. с англ. под ред. А. Лурия. – М. : Прогресс, 1977. – 262 с.
27. Кросс-культурная психология. Исследования и применение / Дж. Берри, А. Пуртинга, М. Сигалл, П. Дасен ; пер. с англ. – Х. : Изд-во Гуманитарный центр, 2007. – 560 с.
28. Психология и культура / под ред. Д. Мацумото ; пер. с англ. Т. Гутман. – СПб. : Питер, 2003. – 718 с.
29. Леви-Стросс К. Структурная антропология / К. Леви-Стросс ; пер. с фр. В. Иванова. – М. : Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001. – 512 с.

30. Энциклопедія постмодернізму / за редакцією Ч. Вінквіста та В. Тейлора ; пер. з англ. В. Шовкун; наук. ред. пер. О. Шевченко. – К. : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2003. – 503 с.
31. Гирц К. Личность, время и поведение на Бали / К. Гирц // Интерпретация культур / К. Гирц; пер. с англ. – М. : РОССПЭН, 2004. – С.415–472.
32. Гирц К. «Насыщенное описание»: в поисках интерпретативной теории культуры / К. Гирц // Интерпретация культур / К. Гирц; пер. с англ. – М. : РОССПЭН. – 2004. – С. 9–42.
33. Ионин Л. Социология культуры: учебное пособие / Л. Ионин – 2-е изд. – М. : Логос, 1998. – 280 с.
34. Hallowell A. Culture and Experience / A. Hallowell. – Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 1955. – 434 p.
35. Мерпелидзе К. Основные проблемы социологии мышления / К. Мерпелидзе ; под ред. и с предисл. А. Бочоришвили. – 3-е изд. – М. : ЛКИ, 2007. – 488 с.
36. Berlin B., Kay P. Basic color terms: their universality and evolution / B. Berlin, P. Kay. – Berkeley and Los. Angeles : University of California Press., 1969. – 490 p.
37. Sahlins M. Colors and Culture / M. Sahlins // Semiotica. – 1976. – Vol. 16. – P. 1–2.
38. Тэрнер В. Символ и ритуал / В. Тэрнер ; сост., вступ. статья и пер. с англ. В. Бейлиса. – М. : Наука. – 1983. – 277 с.
39. Сорока Ю. Соціокультурний підхід у практиках досліджень та наукового спілкування соціологів в Україні / Ю. Сорока // Вісник Одеського національного університету. Т. 11. Випуск 10 : Соціологія, політологія. – 2006. – С. 108–115.
40. Сорока Ю. Магическое и медиа / Ю. Сорока // Логос. – № 2 (47). – 2005. – С. 30–38.
41. Сорока Ю. Об'єкт та предмет соціології культури / Ю. Сорока // Сучасні соціальні проблеми у вимірі соціології управління: збірник наукових праць ДонДУУ. Т. IX. Вип.4 (94) : «Соціологія управління». Сер. Спеціальні та галузеві соціології. – Донецьк : ДонДУУ, 2008. – С. 415–419.
42. Филиппова О. Политики идентичности: антропологические методы и социокультурные интерпретации / О. Филиппова, Ю. Сорока // Методология, теория та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства : збірник наукових праць. – Випуск 15. – Х. : ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2009. – С. 129–135.
43. Сорока Ю. Методологія дослідження культури в соціології: культурно-аналітичний підхід / Ю. Сорока // Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства : збірник наукових праць – Х. : ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2007. – С. 113–118.
44. Манхейм К. Идеология и утопия / К. Манхейм // Диагноз нашего времени / К. Манхейм ; пер. М. Левиной и др. ; ред.-сост. Я. Бергер и др. – М. : Юрист, 1994. – С. 7–260.
45. Бауман З. Пьер Бурдьё, или диалектика *vita contemplativa* и *vita activa* / З. Бауман ; пер. с англ. А. Ковалева // Социологический журнал – 2002. – № 3. – С. 5–19.
46. Еріксен Т. Тиранія моменту: швидкий та повільний час в інформаційну добу / Т. Еріксен ; пер. з англ. В. Дмитрука. – Львів : Кальварія, 2004. – 196 с.

47. Моль А. Социодинамика культуры / А. Моль ; пер. с франц., вступ. ст., ред. и прим. Б. Бирюкова, Р. Зарипова и С. Плотникова. – М. : Прогресс, 1973. – 406 с.
48. Сорока Ю. Активизация повседневного знания в аудитории в процессе преподавания социологии: теоретико-методологические основы и методические приемы / Ю. Сорока // Социология в аудитории: искусство преподавания. – Х. : ХНУ імені В. Н. Каразіна. – 2003. – С. 95–113.
49. Ильин И. Отказ / Ильин И. // Постмодернизм. Словарь терминов / И. Ильин. – М. : ИНИОН РАН – INTRADA. 2001. – С. 184–185.
50. Zerubavel E. Social Mindscapes: An invitation to Cognitive Sociology / E. Zerubavel. – Cambridge : Harvard University Press, 1997. – 162 p.
51. Дубин Б. Интеллектуальные группы и символические формы: Очерки социологии современной культуры / Б. Дубин. – М. : Новое издательство. – 2004. – 352 с.
52. Alexander J. The Meanings of Social Life: a Cultural Sociology / J. Alexander. – New York : Oxford University Press, 2003. – 308 p.
53. Ильин И. Культурное бессознательное / Ильин И. // Постмодернизм. Словарь терминов / И. Ильин. – М. : ИНИОН РАН – INTRADA. 2001, С. 125–127.
54. Усманова А. «Культурные исследования» / А. Усманова // Постмодернизм: энциклопедия, сост. и науч. ред. А. Грицанов, М. Можейко. – Минск : Интерпрессервис, Книжный Дом, 2001. – С. 394–399.
55. Усманова А. «Холл С.» / А. Усманова // Постмодернизм: энциклопедия, сост. и науч. ред. А. Грицанов, М. Можейко. – Минск : Интерпрессервис, Книжный Дом, 2001. – С. 492–496.
56. Черныш Н. Основные понятия и положения социокультурного подхода и специфика их применения в социологии / Н. Черныш, О. Ровенчак // Социология: теория, методы, маркетинг. – 2006. – № 1. – С. 37–54.
57. Черныш Н. Социокультурный подход в социогуманитарных исследованиях: обмен смыслами / Н. Черныш, О. Ровенчак // Социология: теория, методы, маркетинг. – 2005. – № 4. – С. 92–103.
58. Малес Л. Міждисциплінарні можливості «соціокультурного» в аналізі сучасного суспільства / Л. Малес // Наукові студії Львівського соціологічного Форуму : збірник наукових праць. – 2009. – С. 151–155.
59. Томас У. «Определение ситуации» / У. Томас // Человек и общество. Хрестоматия / под ред. С. Макеева. – К. : Ин-т социологии НАН Украины, 1999. – С. 24–28.
60. Ионин Л. Основания социокультурного анализа : учебное пособие / Л. Ионин. – М. : Рос. гос. гуманит. ун-т, 1996. – 152 с.
61. Тайлор Э. Первобытная культура / Э. Тайлор ; пер. с англ. – М. : Политиздат, 1989. – 573 с.
62. Ритцер Дж. Современные социологические теории / Дж. Ритцер. – 5-е изд. – СПб. : Питер, 2002. – 688 с.
63. Tenbruk F. Repräsentative Kultur / F. Tenbruk // Sozialstruktur und Kultur ; Hrsg. Von H. Haferkamp. – Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1990. – S. 20–53.
64. Лотман Ю. Культура и взрыв / Ю. Лотман // Семиосфера / Ю. Лотман. – СПб. : Искусство – СПб, 2001. – С. 12–149.

65. Ионин Л. Социология культуры / Л. Ионин. – 4-е изд., перераб. и доп. – М. : Изд. дом ГУ ВШЭ, 2004. – 427 с.
66. Сорока Ю. Культурна форма / Ю. Сорока // Соціологічна енциклопедія ; укл. В. Городяненко. – К. : Академвидав, 2008. – С. 204.
67. Зиммель Г. Общине. Пример чистой, или формальной, социологии / Г. Зиммель // Избранное. Т. 2 / Г. Зиммель. – М. : Юрист, 1996. – С. 486–500.
68. Шютц А. Смысловая структура повседневного мира: очерки по феноменологической социологии / А. Шютц ; сост. А. Алхасов; пер. с англ. А. Алхасова, Н. Мазлумяновой; научн. ред. перевода Г. Батыгин. – М. : Институт Фонда «Общественное мнение», 2003. – 336 с.
69. Александер Дж. Обещания культурной социологии: технологический дискурс и сократическая и профанная информационные машины / Дж. Александер // Контексты современности-П: Актуальные проблемы общества и культуры в западной социальной теории : хрестоматия / сост. и общ. ред. С. Ерофеева. – 2-е изд., доп. и перераб. – Казань : Изд-во Каз. ун-та, 2001. – С. 91–98.
70. Сорока Ю. Стратегія емпіричного дослідження соціального сприйняття як соціокультурного феномена / Сорока Ю. // Вісник одеського національного університету. – Том 16. – Випуск 10 : Соціологія і політичні науки : збірник наукових праць. – Одеса. – 2011. – С. 380–385.
71. Девятко И. Модели объяснения и логика социологического исследования / И. Девятко – М. : ЦСО, 1996. – 173 с.
72. Сорока Ю. Кинодискурс повседневности постмодерна / Ю. Сорока // Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства : збірник наукових праць. – Х. : ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2001. – С. 346–349.
73. Сорока Ю. Сприйняття українського кіно в контексті інтеграції суспільства / Ю. Сорока // Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Сер. : Соціологічні дослідження сучасного суспільства: методологія, теорія, методи. – 2004. – № 621. – С. 268–272.
74. Гудков Л. Негативная идентичность. Статьи 1997–2002 годов / Л. Гудков – М. : НЛО, «ВЦИОМ-А», 2004. – 816 с.
75. Соболевська М. Рефлексивність як критерій сучасної соціологічної теорії / Соболевська М. // Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства : збірник наукових праць. – Випуск 16. – Х. : ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2010. – С. 18–22.
76. Вебер М. Основные социологические понятия / М. Вебер // Избранные произведения / М. Вебер ; пер. с нем. ; сост., общ. ред. и послесл. Ю. Давыдова ; предисл. П. Гайденко. – М. : Прогресс, 1990. – С. 602–643.
77. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / Ю. Хабермас ; пер. с нем. под ред. Д. Складнева, послесл. Б. Маркова. – СПб. : Наука, 2000. – 380 с.
78. Гидденс Э. Устройство общества: Очерк теории структуризации / Э. Гидденс. – М. : Академический проект, 2005. – 528 с.
79. Дубин Б. Визуальное в современной культуре / Б. Дубин // Интеллектуальные группы и символические формы. / Б. Дубин. – М. : Новое издательство, 2004. – С. 31–37.
80. Mead, George Herbert // Encyclopedia of Philosophy, Second edition ; D. Borchert, ed. in Chief. – New York : Simon & Schuster ; Macmillan ;

- London : Simon & Schuster and Prentice Hall International, 1996. – Vol. 6. – P. 81.
81. Miller D. Georg Mead Self, Language and the World / D. Miller. – Austin : University of Texas Press, 1973. – 280 p.
82. Сорока Ю. О сексуальном воспитании / Ю. Сорока // Постмодерн: новая магическая эпоха 2: трансформация гендера : сб. статей под ред. Л. Ионина. – Х. : ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2003. – С. 195–208.
83. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / М. Фуко ; пер. с франц. С. Табачниковой под ред. А. Пузырея. – М. : Магистериум – Касталь, 1996. – 448 с.
84. Элиас Н. О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования. Том 1. Изменения в поведении высшего слоя мирян в странах Запада / Н. Элиас ; пер. с нем. А. Руткевич ; Академия исследований культуры. – М.-СПб. : Университетская книга, 2001. – 332 с.
85. Коллонтай А. Дорогу крылатому Эросу! (Письмо к трудящейся молодежи) / А. Коллонтай // Молодая гвардия. – 1923. – № 3. – С. 111–124.
86. За здоровый быт / [М. Лифанов, А. Вульфович, Ю. Левин и др.]. – Издание второе, исправленное и дополненное. – Л. : Общество по распространению политических и научных знаний РСФСР ; Ленинградское отделение, 1956. – 352 с.
87. Тодоров Ц. Цивилизованный диалог / Тодоров Ц. // Новая Европа. – 10.06.2008 [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.n-europe.eu/article/2008/06/10/tsivilizovannyi_dialog.
88. Можейко М. Другой / М. Можейко, Д. Майборода // Постмодернизм. Энциклопедия / сост. и науч. ред. А. Грицанов, М. Можейко. – Минск. : Интерпрессервис ; Книжный дом. – 2001. – С. 250–251.
89. Афанасьевский В. Проблема Другого в постнеклассической философии / В. Афанасьевский [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.phil63.ru/problema-drugogo-v-postklassicheskoi-filosofii>.
90. Абельс Х. Интеракция, идентичность, презентация. Введение в интерпретативную социологию / Х. Абельс ; пер. с нем. под общ. ред. Н. Головина, В. Козловского. – СПб. : Алетей, 2000. – С. 10–46.
91. Гофман И. Стигма: Заметки об управлении испорченной идентичностью. Часть 1. Стигма и социальная идентичность. Часть 2. Контроль над информацией и социальная идентичность (главы 3–6) / Гофман И. ; пер. с англ. М. Добряковой [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.ecsocman.edu.ru/text/17687311/>.
92. Шишилов А. «Свои», «чужие» и другие. От античности до современности / А. Шишилов // Социологические исследования. – 2006. – № 5. – С. 103–112.
93. Madrid A. Missing people and others: joining together to expand the circle / A. Madrid // Change. – 1988. – Vol. 20. – No. 3. – P. 54–59.
94. Бурлачук В. Символ и власть: Роль символических структур в построении картины социального мира / В. Бурлачук. – К. : Институт социологии НАН Украины, 2002. – 266 с.
95. Сорока Ю. Отношение к прошлому / Ю. Сорока // Социология: теория, методы, маркетинг. – 2009. – № 2. – С. 47–66.
96. Панина Н. Факторы национальной идентичности, толерантности, ксенофобии и антисемитизма в современной Украине / Н. Панина // Социология: теория, методы, маркетинг. – 2005. – № 4. – С. 26–45.

97. Рябчук М. Дві України: реальні межі, віртуальні ігри / М. Рябчук – К. : Критика, 2003. – 335 с.
98. Гудков Л. Идеология «врага»: «враги» как массовый синдром и механизм социокультурной интеграции / Л. Гудков // Образ врага / сост. Л. Гудков ; ред. Н. Конрадова. – М. : ОГИ, 2005. – С. 7-79.
99. Гончаренко Н. Школа іншування / Н. Гончаренко, М. Кушнарьова // Критика. – 2001. – № 4. – С. 4.
100. Грицай Е. Украина: национальная идентичность в зеркале Другого / Е. Грицай, М. Николко. – Вильнюс : ЕГУ, 2009. – 220 с.
101. Рубл Б. Капітал розмаїтості. Транснаціональні мігранти в Монреалі, Вашингтоні та Києві / Б. Рубл ; пер. з англ. Т. Цимбал. – К. : Критика, 2007. – 336 с.
102. Сорока Ю. Стосунки «українського» та «російського» в контексті змін символічного простору сучасної України / Ю. Сорока // Соціологія в ситуації соціальних невизначеностей : тези доповідей учасників I Конгресу Соціологічної асоціації України. – Х. : ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2009. – С. 153.
103. Who exactly is The Other? Western And Transcultural Perspective / S. Sharkman, ed. – Eugene - Oregon : University of Oregon, 2002. – 76 p.
104. The New Social Theory Reader / Ed. by S. Seidman and J. Alexander. – London and New York : Routledge, 2001. – 481 p.
105. Баньковская С. Чужаки и границы. К понятию социальной маргинальности / С. Баньковская // Отечественные записки. – 2002. – № 6 [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.strana-oz.ru/?article=327&numid=7>.
106. Liberman K. The Other in Tibetan Buddhism / K. Liberman // Who exactly is The Other? Western And Transcultural Perspective / S. Sharkman, ed. – Eugene- Oregon : University of Oregon, 2002. – P. 41–48.
107. Зуб Т. «Отказ от богатства» и изменения в социальном восприятии неравенства / Т. Зуб, Ю. Сорока // Социология: теория, методы, маркетинг. – 2008. – № 1. – С. 222–236.
108. Лютынский Я. Вопрос как инструмент социологического исследования / Я. Лютынский // Социологические исследования. – 1990. – № 1. – С. 12–17.
109. Ключкина Н. Причины, вызывающие отказ от ответа / Н. Ключкина // Социологические исследования. – 1990. – № 1. – С. 21–26.
110. Девятко И. Методы социологического исследования: учебное пособие для вузов / И. Девятко – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1998. – 208 с.
111. Бутенко И. «Нет ответа»: Анализ методической ситуации на страницах журнала “Public opinion quarterly” / И. Бутенко // Социологические исследования. – 1986. – № 4. – С. 118–122.
112. Ядов В. Стратегия социологического исследования. Описание, объяснение, понимание социальной реальности / В. Ядов. – 3-е изд., испр. – М. : Омега-Л, 2007. – 567 с.
113. Батыгин Г. Лекции по методологии социологических исследований : Учебник для студентов гуманитарных вузов и аспирантов / Г. Батыгин – М. : Аспект Пресс, 1995. – 242 с.
114. Rogozin D. Когнитивный анализ опросного инструмента / Д. Рогозин. – М. : Фонд «Общественное мнение», 2002 [Электронный

- ресурс]. – Режим доступа : <http://www.i-u.ru/biblio/archive/rogozin%5Fkongitive%5Fanalyze>.
115. Sudman S., Bradburn N. Asking Questions: A Practical Guide to Questionnaire Design / S. Sudman, N. Bradburn. – San Francisco : Jossey-Bass, 1982. – 397 p.
 116. Бурдые П. Общественное мнение не существует / П. Бурдые // Социология политики / П. Бурдые ; пер. с фр. ; сост., общ. ред. и предисл. Н. Шматко. – М. : Socio-Logos, 1993. – С. 159–178.
 117. Ковалев А. Книга И. Гофмана и социологическая традиция / А. Ковалев // Гофман И. Представление себя другим в повседневном мире ; пер. с англ. и вступ. статья А. Ковалева. – М. : Канон-Пресс-Ц, Кучково поле, 2000. – С. 5–26.
 118. Заславская Т. Российское общество на социальном изломе: взгляд изнутри / Т. Заславская. – М. : ВЦИОМ, МВШСЭН, 1997. – С. 182–183.
 119. Дубин Б. От традиции к игре: культура в социологическом проекте Юрия Левады / Б. Дубин // НЛО. – 2007. – № 87 [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://magazines.russ.ru/nlo/2007/87/du14-pr.html>.
 120. Хальбвакс М. Коллективная и историческая память / М. Хальбвакс // Неприкосновенный запас. – 2005. – № 2–3 [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.nz-online.ru/index.phtml?cid=10010434>.
 121. Ассман Я. Культурная память: письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Я. Ассман ; пер. с нем. М. Сокольской. – М. : Языки славянской культуры, 2004. – 363 с.
 122. Olic J. Social Memory Studies: From “Collective Memory” to the Historical Sociology of Mnemonic Practices / J. Olic, J. Robbins // Annual Review of Sociology. – 1998. – Vol. 24. – P. 105–140.
 123. Kansteiner W. Finding Meaning in Memory: A Methodological Critique of Collective Memory Studies / W. Kansteiner // History and Theory. – 2002. – Vol. 41. – No. 2. – P. 179–197.
 124. Нора П. Всемирное торжество памяти / П. Нора // Неприкосновенный запас. – 2005. – № 2–3 [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.nz-online.ru/index.phtml?cid=10010434>.
 125. Савельева И. Знание о прошлом. Теория и история. В двух томах. Том 1. Конструирование прошлого / И. Савельева, А. Полетаев. – СПб. : Наука. – 2003. – 632 с.
 126. Лоуэнталь Д. Прошлое – чужая страна / Д. Лоуэнталь ; пер. с англ. А. Говорунова. – СПб. : Русский остров ; Владимир Даль, 2004. – 623 с.
 127. Рикер П. Память, история, забвение / П. Рикер ; пер. с фр. И. Блауберг, И. Вдовиной, О. Мачульской, Г. Тавризян. – М. : Изд-во гуманитарной литературы, 2004. – 728 с.
 128. Адорно Т. Что означает «проработка прошлого» / Т. Адорно // Неприкосновенный запас. – 2005. – № 2–3 [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.nz-online.ru/index.phtml?aid=30011356>.
 129. Ямпольский М. Смерть в кино / М. Ямпольский // Искусство кино. – 1991. – № 9. – С. 53–63.
 130. Дубин Б. Точка, линия, дата, или Год, которого не стало / Б. Дубин // НЛО. – 2007. – № 84 [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://magazines.russ.ru/nlo/2007/84/du16.html>.

131. Макеев С. Региональная спецификация социокультурных различий в Украине / С. Макеев, А. Патракова // Социология: теория, методы, маркетинг. – 2004. – № 3. – С. 109–125.
132. Міхєєва О. Організоване забуття та феномен пригадування (на прикладі пам'яток Донецька) / О. Міхєєва // Критика. – 2006. – № 9 (107). – С. 11–12.
133. Портнов А. Упражнения с историей по-украински (заметки об общественных изменениях функционирования истории в постсоветской Украине) / А. Портнов // Ab Imperio. – 2007. – № 3 «Суд истории» [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://abimperio.net/cgi-bin/aishow.pl?state=portal/toc/32007r&idlang=2>.
134. Серєда В. Аналіз зв'язку преференцій респондентів Львова і Донецька щодо національного минулого з їх соціально-демографічними характеристиками / В. Серєда // Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства: Збірник наукових праць. У 2-х т. – Х. : ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2006. – Т. 2. – С. 252–257.
135. Малукевічюс Н. М'яка сила проти інформаційної геополітики: межі російської інформаційної політики в пострадянській державі / Н. Малукевічюс // Незалежний культурологічний часопис «І». – 2007. – № 50 [Електронний ресурс]. – Режим доступа : <http://www.jilviv.ua/n50texts/malukevichus.htm>.
136. Кустарев А. Практики обращения к прошлому в постперестроечной России: нарратив и инвокация / А.Кустарев // Ab Imperio. – 2004. – № 4. – С. 469–483.
137. Тарощина С. Отключи мозги – включи «ящик» // Газета.ru [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://m.gazeta.ru/column/taroschina/2531599.shtml>.
138. Дубин Б. Бремя победы / Б. Дубин // «Критическая масса». – 2005. – № 2 [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://magazines.russ.ru/km/2005/2/du6.html>.
139. Дубин Б. Старое и новое в трех телеэкранизациях 2005 года / Б. Дубин // НЛО. – 2006. – №78 [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://magazines.russ.ru/nlo/2006/78/du16.html>.
140. Дубин Б. Общество: Союз телезрителей / Б. Дубин // Ведомости. – 30 мая 2006 года [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.yavlinsky.ru/news/index.phtml?id=2906>.
141. Дубин Б. Конструкция власти и репродукция власти: механизмы забывания и повторения / Б. Дубин // Пути России: преемственность и прерывистость общественного развития / под общ. ред. А. Никулина. – М. : МВШСЭН, 2007. – С. 100–110.
142. Даниленко О. Язык конфликта в трансформирующемся обществе: от конструирования истории к формированию социокультурных идентичностей / О. Даниленко. – Вильнюс : ЕГУ, 2007. – 404с.
143. Лотман Ю. Символ в системе культуры / Ю. Лотман // Семиосфера / Ю. Лотман. – СПб. : Искусство – СПб, 2001. – С. 240–249.
144. Сорока Ю. Герої чи/та антигерої: символи минулого крізь різницю культурної компетенції жінок та чоловіків (на прикладі студентської аудиторії) / Ю.Сорока // Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Сер. : Соціологічні дослідження сучасного суспільства: методологія, теорія, методи. – 2008. – № 795. – С. 85–88.

145. Кононов І. Донбас і Галичина: проблема управління межрегіональними стосунками / І. Кононов // Сучасні соціальні проблеми у вимірі соціології управління : збірник наукових праць ДонДУУ. – Т. IX. – Вип. 4 (94) : «Соціологія управління». Серія : Спеціальні та галузеві соціології. – Донецьк : ДонДУУ, 2008. – С. 218–227.
146. Кристева Ю. Самі собі чужі / Ю. Кристева ; пер. з фр. З. Борисюк. – К. : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2004. – 262 с.
147. Todorov T. The Conquest of America: the question of the other / T. Todorov ; translated from the French by R. Howard. – New York : Harper & Row, 1984. – P. 185.
148. Ярская-Смирнова Е. Социокультурный анализ нетипичности / Е. Ярская-Смирнова. – Саратов. : Саратов. гос. техн. ун-в., 1997. – 272 с.
149. Not the classical ideal. Athens and the construction of other in greek art / ed. by Beth Cohen. – Leiden : Brill, 2000. – 560 p.
150. Roberts K. Alterity and Narrative: story and the negotiations of Western Identity / K. Roberts. – New York : State University of New York Press, 2007. – 228 p.
151. Featherstone M. Knowledge and the Production of Nonknowledge: an exploration of alien mythology in postwar America / M. Featherstone, Staffordshire University. – Cresskill, New Jersey : Hampton Press Inc., 2002. – 205 p.
152. Melzer P. Alien Constructions: science fiction and feminists thought / P. Melzer. – Austin : University of Texas Press, 2002. – 325 p.
153. Бовуар С. де. Второй пол. Т. 1 и 2 / С. де Бовуар ; пер. с франц. ; общ. ред. и вступ. ст. С. Айвазовой, коммент. М. Аристовой. – М. : Прогресс ; СПб. : Алетейя, 1997. – 832 с.
154. Сорока Ю. Жінщина у Окуджавы (жінщина в мужському восприятті) / Ю. Сорока // Постмодерн: нова магічна епоха 2: трансформація гендера : зб. статей / под ред. Л.Г. Іоніна. – Х. : ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2003. – С. 316–326.
155. Сорока Ю. Возвращение героя в постсоветском кинематографе как факт восприятия социальной реальности / Ю. Сорока // Социология: теория, методы, маркетинг. – 2003. – № 3. – С. 175–182.
156. Сорока Ю. Кордони для натхнення чи обмеження: із спостережень за новим (російським) кіногероєм / Ю. Сорока // Збірник наукових праць ДонДУУ : «Соціологія управління». Сер.: Спеціальні та галузеві соціології. – Т. VIII. – Вип. 3 (80). – Донецьк : ДонДУУ, 2007. – С. 403–405.
157. Сорока Ю. Трансформація структур восприяття соціального мира (на прикладі російськомовного кинематографа) / Ю. Сорока // Посткоммуністическіє трансформації: вектори, измерения, содержание ; под ред. О. Куценко, С. Бабенко. – Х. : ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2004. – С. 308–327.
158. Сорока Ю. Культурный шок и повседневное социальное восприятие / Ю. Сорока // Методологія, теорія і практика соціологічного аналізу сучасного суспільства : зб. наук. праць. – Х. : ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2005. – С. 164–168.
159. Alienation, community, and work / ed. by A. Oldenquist and M. Rosner. – New York-Westport-Connecticut-London : Greenwood Press, 1991. – 211 p.

160. Schmitt R. Alienation and Freedom / R. Schmitt. – Boulder-Colorado-Oxford : Westview Press, 2003. – 145 p.
161. Бауман З. Индивидуализированное общество / З. Бауман ; пер. с англ. под ред. В. Иноземцева. – М. : Логос, 2002. – 390 с.
162. Паин Э. Социальная природа экстремизма и терроризма / Э. Паин // Общественные науки и современность, 2002. – № 4. – С. 113–124.
163. Одесский М. Террор как идеологема / М. Одесский, Д. Фельдман // Общественные науки и современность, 1994. – № 6. – С. 156–157.
164. Тишков В. Реквием по этносу: Исследования по социально-культурной антропологии / В. Тишков ; Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Миклухо-Маклая. – М. : Наука, 2003. – 544 с.
165. Culture Shock. A reader in modern cultural anthropology / ed. by Ph. Bock. – New York : University Press of America, 1970. – 379 p.
166. Сорока Ю. Індивід на межі культур: аналіз суб'єктивних переживань (за матеріалами Юлії Кристєвої) / Ю. Сорока // Сучасні соціальні проблеми у вимірі соціології управління. Матеріали другої наукової конференції (Донецьк, 14 квітня 2006 р.) – Донецьк : ДонДУУ, 2006. – С. 165–169.
167. Кристєва Ю. Болгария, боль моя / Ю. Кристєва ; пер. с фр. Е. Богатыренко // Иностранная литература. – 1997. – №10 [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://magazines.russ.ru/inostran/1997/10/kristeva.html>.
168. Тоффлер А. Футуришок / А. Тоффлер ; пер. с англ. – СПб. : Лань, 1997. – 464 с.
169. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура / М. Кастельс ; пер. с англ. под науч. ред. О. Шкаратана. – М. : ГУ ВШЭ, 2000. – 608 с.
170. Козырев Г. «Враг» и «образ врага» в общественных и политических отношениях / Г. Козырев // Социс. – 2008. – № 1. – С. 31–39.
171. Зиммель Г. Избранное. Том 1. Философия культуры / Г. Зиммель. – М. : Юрист, 1996. – 671 с.
172. Wood M. Stranger. The study in social relationship / M. Wood. – New York : Columbia University Press, 1934. – 298 p.
173. Горький М. Если враг не сдается – его уничтожают / М. Горький. – М. : Художественная литература, 1938. – С. 251.
174. Сорока Ю. Актуалізація проблематики Іншого в сучасному українському суспільстві / Ю. Сорока // Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства : збірник наукових праць. – Випуск 16. – Х. : ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2010. – С. 429–432.
175. Сорока Ю. Ворог як категорія соціального сприйняття / Ю. Сорока // Вісник Львівського університету. Серія соціологічна. – 2011. – Вип. 5. – С. 199–208.
176. Сокур'янська Л. Студентство на пути к другому обществу: ценностный дискурс перехода / Л. Сокур'янская. – Х. : ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2006. – 576 с.
177. Субкультурна варіативність українського соціуму / за ред. Н. Костенко, А. Ручки. – К. : Інститут соціології НАН України, 2010. – 288 с.
178. Новые социальные неравенства / под ред. С. Макеева. – К. : Институт социологии НАН Украины, 2006. – 355 с.

179. Сорока Ю.Г. Проблеми соціологічної інтерпретації полікультурного суспільства (на прикладі концепту полістилістичної культури) // Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства : збірник наукових праць. – Випуск 17. – Х. : ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2011. – С. 98–101.
180. Герц К. Польза разнообразия / К. Герц ; пер. с англ. В. Иванова и Э. Соловьева // THESIS, 1993. – Вып. 3. – С. 168–184.
181. Кукатас Ч. Терпеть нетерпимое / Ч. Кукатас [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.inliberty.ru/library/study/798/>.
182. Collins P. Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment / P. Collins. – Boston : Unwin Hyman, 1990. – 335 p.
183. Эко У. Заметки на полях «Имени розы» / У. Эко ; пер. с итал. Е. Костюкович. – СПб. : Симпозиум, 2005. – 96 с.
184. Сорока Ю. Детектив и смерть / Ю. Сорока // Постмодерн: новая магическая эпоха 3: обратимость смерти : сб. статей / под ред. Л. Ионина. – Х. : ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2004. – С. 52–56.
185. Арьес Ф. Человек перед лицом смерти / Ф. Арьес ; пер. с фр. ; общ. ред. С. Оболенский; предисл. А. Гуревича. – М. : Издательская группа «Прогресс» – «Прогресс-Академия», 1992. – 528 с.
186. Эко У. Метафизика детектива / У. Эко ; пер. с итал. Е. Костюкович [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://detective.gumer.info/txt/eco.doc>.
187. Борхес Х. Детектив / Х. Борхес ; пер. Б. Дубина [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://detective.gumer.info/text01.html#borges>.
188. Lea D. Linear and Non-linear Codification of Reality / D. Lea // Psychosomatic Medicine, 1950. – Vol. 12. – P. 89–97.
189. Сорока Ю. Схема восприятия смерти (к анализу смерти как социокультурной конструкции) / Ю. Сорока // Постмодерн: новая магическая эпоха 3: обратимость смерти : сб. статей / под ред. Л. Ионина. – Х. : ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2004. – С. 266–277.
190. Ионин Л. Парадоксальный сон. Статьи и эссе / Л. Ионин. – М. : Университетская книга, 2005. – 320 с.
191. Сиверцев Е. Биологический, религиозный и философский аспект понимания смерти / Е. Сиверцев // Философия о предмете и субъекте научного познания / под ред. Э. Караваева, Д. Разеева. – СПб. : Санкт-Петербургское философское общество, 2002. – С.167–180.
192. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийяр ; пер. с фр. и вст. ст. С. Зенкина. – М. : Добросвет, 2000. – 387 с.
193. Мечников И. Введение в научное изучение смерти / И. Мечников // Этюды о природе человека / И. Мечников. – М. : Изд-во Академии наук СССР, 1961. – С. 214–232.
194. Ершов Г. О типологизации оценок смерти / Г. Ершов // Фигуры Танатоса. Философский альманах. Пятый специальный выпуск. – СПб., 1995 [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://anthropology.ru/ru/texts/erchov/tanatos5.html>.
195. Сорока Ю. Фрейд о смерти. Смерть и секс / Ю. Сорока // Постмодерн: новая магическая эпоха 3: обратимость смерти : сб. статей ; под ред. Л. Ионина. – Х. : ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2004. – С. 208–216.

196. Бродский И. Писатель в тюрьме / И. Бродский // Старое литературное обозрение. – 2001. – № 2(278) [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://magazines.russ.ru/slo/2001/2/brod2-pr.html>.
197. Фрейд З. Мы и смерть / З. Фрейд [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://gumanitarist.narod.ru/hitovost/1_mi_i_smert.htm.
198. Травин А. Смерти больше нет ... в Internet / А. Травин [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://travin.msk.ru/arc/death_submarine.html.
199. Средства массовой коммуникации и социальные проблемы : хрестоматия / пер. с англ., сост. И. Ясавеев. – Казань: Изд-во Казанского университета, 2000. – 224 с.
200. Сорока Ю. Від Жданова до Маріуполя: питання перейменування міста у публікаціях місцевої преси / Ю. Сорока // Якiсні дослідження в соціологічних практиках : навчальний посібник / за ред. Н. Костенко, Л. Скокової. – К. : Інститут соціології НАНУ, 2009. – С. 352–362.
201. Сорока Ю. Соціокультурні зміни у місті як міждисциплінарна проблема / Ю. Сорока // Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства: Збірник наукових праць – Х. : ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2008. – С. 454–456.
202. Сорока Ю. Соціокультурні зміни та місто / Ю. Сорока // Соціологія міста : навчальний посібник / [Л. Малес, В. Серета, М. Соболевська, Ю. Сорока та ін.]; за заг. ред. О. Міхеевої. – Донецьк : Вид-во «Ноулідж» (донецьке відділення), 2010. – С. 166–182.
203. Львів-Донецьк: соціальні ідентичності в сучасній Україні. – Спеціальний випуск часопису «Україна Модерна». – К.-Львів : Критика. – 2007. – 360 с.
204. Сорока Ю. Проблематика ідентичностей в сучасній європейській соціології (за матеріалами 8-ї конференції Європейської соціологічної асоціації) / Ю. Сорока // Вісник Львівського університету. Серія соціологічна. – Львів : ЛНУ ім. І. Франка, 2008. – Вип. 2. – С. 138–148.
205. Кононов И. Донбасс и Галичина: межрегиональное взаимодействие и изменение пространственных характеристики украинского общества / И. Кононов // Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства : збірник наукових праць. – Х. : ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2005. – С. 276–287.
206. Филиппова О. «Футболіємо разом»: колективне «производство» и «потребление» украинской национальной идентичности / О. Филиппова // Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства : збірник наукових праць. У 2-х т. Т. 2. – Х. : ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2006. – С. 258–265.
207. Левинсон А. Архив и простота / А. Левинсон // НЛО. – 2005. – № 74 [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://magazines.russ.ru/nlo/2005/74/>.
208. Коржов Г. Региональная идентичность Донбасса: генезис и тенденции развития в условиях общественной трансформации / Г. Коржов // Соціологія: теория, методы, маркетинг. – 2006. – № 4. – С. 38–51.
209. Сорока Ю. Символи культури в соціологічному баченні: викладання соціології культури в умовах легітимації Української культури / Ю. Сорока // «SOCIOPROSTIR: THE INTERDISCIPLINARY COLLECTION

- OF SCIENTIFIC WORKS ON SOCIOLOGY AND SOCIAL WORK». – 2011. – № 2. – С. 47–50 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.sociology.kharkov.ua/socioprostir/files/magazine/2_2011/2_3_1.pdf.
210. Аверинцев С. Символ / С. Аверинцев // Философский энциклопедический словарь. – 2-е изд. – М. : Сов. Энциклопедия, 1989. – С. 581–582.
211. Сорока Ю. Сприйняття соціальної реальності: соціокультурний контекст та унікальність суб'єктивного досвіду / Ю. Сорока // Наукові студії Львівського соціологічного форуму «Традиції та інновації в соціології»: збірник наукових праць. – Дрогобич : Посвіт, 2009. – С. 82–88.
212. Стегний А. Опыт сравнительного анализа национально-групповой идентификации украинцев и русских в Украине / А. Стегний // Национально-гражданские идентичности и толерантность. Опыт России и Украины в период трансформации; под ред. Л. Дробижевой, Е. Головахи. – К. : Институт социологии НАН Украины; Институт социологии РАН, 2007. – С. 128–142.

ІМЕННИЙ ПОКАЖЧИК

Аверінцев С. 287
Адорно Т. 119, 155
Александер Дж. 92, 105
Аппадурі А. 132
Ар'ес Ф. 247, 250, 258–266
Аристотель 16, 25, 26, 87
Арчер М. 132
Аукшот М. 154

Батай Ж. 155
Батигін Г. 135
Бауман З. 81, 88, 132, 195, 209
Бек У. 88, 227
Бергер П. та Лукман Т. 8, 9, 19–
23, 29, 74, 80, 90, 96, 114, 115, 126
Берлін Б. та Кай П. 61–66
Беррі Дж. 44
Блумер М. 96
Блур Д. 80
Боас Ф. 62, 64, 214
Бовуар С. де 176

Бодрійяр Ж. 93, 249, 258, 261
Бок Ф. 197–205
Брунер Дж. 17–18, 24
Бурдьє П. 9, 10, 29–39, 80–86,
88, 126, 132, 136–138, 145, 146,
151, 163, 199, 210, 225, 233–234
Бхабха Х. 132

Ваган Л. 30, 31
Вебер М. 9, 21, 29, 78, 95–98,
113–118, 231, 246
Веблен Т. 231
Верма Р. 51
Вітгенштейн Л. 26
Вуд М. 213
Вундт В. 16, 17
Гадамер Г. 124
Гайдеггер М. 124
Гегель Г. 76, 130, 131
Гербарт І. 16, 17

- Гердер І. 45
Гідденс Е. 88, 110, 116, 132, 139, 225, 228
Гірц К. 53, 66–74, 76, 92, 99, 100, 105, 132, 237–239, 242
Гончаренко Н. 129
Гофман І. 8, 9, 29, 36, 90, 91, 114, 126, 138
Грицак Я. 129
Гудков Л. 110, 129, 171, 173–174, 216
Гуссерль Е. 33, 96

Данилевський М. 98
Дереговський Я. 47
Дерріда Ж. 93
Дої Т. 46
Дубін Б. 116, 129, 150, 156
Дуглас М. 62, 91
Дюркгейм Е. 31, 49, 90, 97, 99

Еко У. 245, 248
Еліас Н. 9, 29, 119–124, 260
Еразм Роттердамський 122
Еріксен Т. 87–90

Залкінд О. 123
Заславська Т. 141
Зерубавель Е. 90–92
Зіммель Г. 8, 9, 97, 98, 103, 213–215, 232
Знанецький Ф. 34, 214

Іонін Л. 75, 94, 95, 98–103, 204, 205, 234–237

Кант І. 16, 24
Кастельс М. 88
Кіркгор С. 194
Коен Б. 174
Колінз П. 241

Колонтай О. 123
Кононов І. 283
Костенко Н. 230
Коул М. та Скрібнер С. 43
Кристева Ю. 89, 172, 206–
Кукатас Ч. 239–240
Кулі Ч. 16, 96, 114, 214
Кун Т. 85, 281
Куценко О. 134
Кушнарьова М. 129

Лакан Ж. 93
Лапін Н. 9, 108, 109
Левада Ю. 129
Левінас Е. 124, 133
Леві-Стросс К. 52, 62, 213, 237
Лейбніц Г. 16
Леш С. 230
Лі Д. 244, 252–257
Ліотар Ф. 93
Ліч Е. 91
Лотман Ю. 100, 163, 235–236, 287
Лоуенталь Д. 153

Мадрид А. 127
Макеев С. 157, 226
Маклюен Г. 47
Маліновський Б. 253–256
Мангейм К. 77–86, 88, 90, 92, 93, 100, 105, 224
Маркс К. 8, 76, 80, 97, 194
Мерло-Понті М. 30, 38
Мід Дж. 15, 16, 96, 114, 116–117, 125, 130–132, 228
Міллер Д. 131
Моль А. 87, 238
Морган Л. 98
Мюллер Г. 232

Ніцше Ф. 194
Нора П. 151–153, 156, 158, 159

- Палья К. 88
Парк Р. 16, 114, 214
Парсонс Т. 125
Патракова А. 157
Портнов А. 130
Пропп В. 189
- Райх В. 119
Ріверс У. 43
Рікер П. 104, 153, 155
Робертс К. 175
Рогозін Д. 136
Рорті Р. 132
Роумер фон 122
Рубл Б. 129–130
Руссо Ж.-Ж. 194
- Саїд Е. 132
Саллінс М. 54, 60–66
Самнер В. 46
Сартр Ж.-П. 124, 130
Середа В. 159
Сміт Б. 241
Сміт Ф. 92
Сокур'янська Л. 160, 217, 226–227, 294
Сорокін П. 9, 41, 73, 92, 98, 108–109, 114, 171, 214, 293
Спенсер Г. 43, 98
Стегній О. 296
- Тайлор Е. 97, 98
Тенбрук Ф. 9, 98–101, 108–109
Тернер В. 65, 66
Тішков В. 197
Тодоров Ц. 124, 173
Тойнбі А. 98
Томас У. 16, 34, 96, 114, 214
Тоффлер А. 212
Тріандіс Г. 49, 50–51
Тьонніс Ф. 49
- Уїлсон П. 17
Уобер М. 47
Успенський Б. 235–236
- Фезерстоун М. 176
Філіппова О. 129
Фіске С. та Тейлор Ш. 24, 27, 100
Фома Аквінський 8
Фрайєр Г. 111, 243
Фрезер Дж. 214
Фрейд З. 119, 131, 259, 265
Фуко М. 80, 93, 111, 119, 126, 251
- Хабермас Ю. 116–118
Хайдеггер М. 228
Хальбакс М. 150–151
Хеллоувелл А. 54–60, 100
Холл С. 93, 225, 230
Хофстеде Г. 49
Хукс Б. 241
- Шелер М. 80
Шміт Р. 194
Шпенглер О. 98, 214
Шпітц Р. 89
Штомпка П. 104, 228
Шютц А. 8, 20, 23, 71, 90, 96, 103, 115, 137–138, 173, 193–204, 207, 226, 243
- Юнг К. 92, 259
- Ядов В. 135
Яковенко Н. 129
Ямпольський М. 155
Янг І. 132
Ярська-Смірнова О. 174