
М.Ф.Юрій

Соціологія культури

Навчальний посібник

Київ

КОНДОР

2006

ББК 60.56я73
Ю64

*Рекомендовано вченою радою Чернівецького торгово-економічного інституту КНТУ
(Протокол № 6 від 11. 02.2004 р.)*

Рецензенти:

Павловський В.В. – доктор філософських наук, професор;
Сидоренко М.М. – доктор філософських наук, професор;
Добржанський О.В. – доктор історичних наук, професор.

Юрій М.Ф.

Ю64 Соціологія культури: Навчальний посібник. – К.: Кондор, 2006. – 302 с.

ISBN 966-8251-37-7

У підручнику висвітлюються становлення і розвиток соціології культури, її основні концепції і поняття. Основою цієї праці є розгляд процесу сучасного культурного переходу – різкої зміни ролі культури в житті сучасного суспільства. Як культура в цілому є багатограним та багатогарним явищем, так і підручник із соціології культури не може не бути вступом до міждисциплінарного дослідження. Хоча в центрі уваги постійно залишається соціологічний підхід і соціологічна проблематика, в книзі дається уявлення про інші дисципліни, які вивчають культуру, використовуються елементи етнології, етнографії, культурної і соціальної антропології, історії і філософії культури, філософії історії, історичної і соціальної психології. Все це підпорядковується одному завданню – поясненню того, яку роль відіграє культура в конструkcії суспільства і в сучасних соціокультурних змінах.

Підручник розрахований для студентів і аспірантів, які спеціалізуються в галузі гуманітарних наук.

Багато цікавого матеріалу подається для вчених і спеціалістів, які розробляють гуманітарну проблематику, а також для широкої читацької аудиторії.

ББК 60.56я73

ISBN 966-8251-37-7

© Юрій М.Ф., 2005
© Кондор, 2005

З М І С Т



ВСТУП.....	7
РОЗДІЛ 1. КУЛЬТУРА В СТРУКТУРІ СОЦІОЛОГІЧНОГО ЗНАННЯ.....	9
1.1. О. Конт як основоположник соціології.....	10
1.2. Репрезентативна культура.....	11
1.3. Об'єктивізм.....	13
1.4. Веберівський погляд на розвиток капіталізму.....	14
1.5. Дві соціології.....	19
1.6. Визначення ситуації.....	20
1.7. Соціальна феноменологія.....	21
1.8. Життєвий світ.....	22
1.9. Когнітивна мікросоціологія.....	24
1.10. Пізнання як творчість світу.....	26
1.11. Соціологічне поняття культури.....	27
1.12. Логіка й історія повсякденності.....	28
1.13. Кінцеві галузі значень.....	30
1.14. Механізм повсякденної типізації.....	31
1.15. Три трактування історизму повсякденності.....	32
1.16. Еволюція конституюючих елементів повсякденності.....	35
РОЗДІЛ 2. ОСОБИСТІТЬ ЯК ЗАСНОВНИК „СЕБЕ”	
І СУБ'ЄКТ КУЛЬТУРИ.....	41
2.1. Характеристики понять „особистість” та „індивід”.....	42
2.2. Підходи до вивчення відносин “особистість — культура”.....	46
2.3. Загальна характеристика культури б.....	48
2.4. Людина — семіотична істота.....	50
2.5. Становлення античної особистості.....	56
2.6. Вплив особистості на культуру.....	62
2.7. Становленнями особливості середньовічної особистості та суб'єктності.....	64
2.8. Конституювання середньовічної особистості і суб'єктивності в працях Августина.....	65
2.9. Ренесансна особистість.....	73
2.10. Рефлексія поняття “особистість” у роботах І.Канта.....	76
2.11. Криза європейської культури, особистості та суб'єктивності.....	77
2.12. Езотерична особистість.....	78
2.13. Від сучасної особистості та суб'єктивності до особистості „можливої”.....	83

РОЗДІЛ 3. ІНТЕРСУБ'ЄКТИВНІСТЬ КУЛЬТУРИ ТА ІНТЕРДІЄВІСТЬ КУЛЬТУРИ.....	92
3.1. Інтерсуб'єктивність соціокультурної реальності.....	95
3.2. Інтертекстуальність культури.....	99
3.3. Культура як “диференційована єдність”.....	105
3.4. Багатомірність саморефлексії культури.....	111
РОЗДІЛ 4. БУТТЯ ЛЮДИНИ В КУЛЬТУРІ.....	117
4.1. Інституціоналізація життєвого досвіду.....	118
4.1.1. Життєві світи людини: єдність і специфіка.....	120
4.2. Значеннєвий універсам.....	121
4.3. Життєве середовище й екологія людини. Поняття і структура життєвого середовища. Екологічна структура.....	123
4.3.1. Простір і час життєвого середовища.....	125
4.4. Праця в житті людей.....	127
4.4.1. Культурно-соціологічне пояснення співвідношення „людина-праця”.....	128
4.5. Гени і мозок. Інформаційна ємність людини.....	131
4.5.1. Соціальне і наукове знання. Істина, омана, правда і неправда.....	133
4.6. Про природу любові і сакральності.....	137
4.6.1. Людина сексуальна. Сексуальна культура.....	141
4.7. Насильство як засіб домінування і панування.....	144
4.7.1. Політика: ідеологія і практика.....	149
4.8. Природа і механізм гри.....	152
4.8.1. Класифікація ігор. Тенденції розвитку.....	154
4.9. Смерть як екзистенціальний і культурний феномен.....	156
4.9.1. Життя після смерті: досвід досліджень.....	158
4.9.2. Життя як опір смерті.....	160
РОЗДІЛ 5. РИТУАЛ — СИМВОЛ — МІФ.....	162
5.1. Ритуали і ритуалізм.....	162
5.2. Ритуали і соціальні інститути.....	165
5.3. Визначення ритуалів.....	167
5.4. Дюркгейм про релігію і ритуали.....	168
5.5. Типи і функції ритуалів.....	170
5.6. Rites de passage.....	173
5.7. Що таке символ?.....	175
5.8. Сучасна символізація.....	176
5.9. Міфологічна символізація.....	178
5.10. Міф як життєва реальність.....	180
5.11. Наука як міф і ритуал.....	182
5.12. Міф: енергія і функції.....	185
5.13. Національний міф.....	187
5.14. Життєвий світ.....	189

РОЗДІЛ 6. ІДЕОЛОГІЇ.....	191
6.1. Модерн і традиція.....	191
6.2. Конкретне розуміння власності.....	191
6.3. Абстрактне розуміння власності.....	194
6.4. Співпросторуючі та сучасники.....	195
6.5. Земля як власність.....	196
6.6. Структура ідеологій.....	197
6.7. Свобода, рівність, братерство.....	201
6.8. Конкретна свобода.....	202
6.9. Свобода в “лівому” дискурсі.....	206
6.10. Правові ідеології.....	207
6.11. Парадокс світового інформаційного порядку.....	209
6.12. Консервативне рішення?.....	212
РОЗДІЛ 7. ТРАДИЦІЯ — КАНОН — СТИЛЬ.....	213
7.1. Поняття стилю.....	213
7.2. Стиль, традиція, канон.....	213
7.3. Радянський політичний канон.....	214
7.4. Ідея життєвої форми.....	215
7.5. Життєві форми в Шпрангера.....	217
7.6. Життєвий стиль і Lebensführung.....	220
7.7. Стильова диференціація.....	221
7.8. Що таке моностилізм.....	222
7.9. Категорії моностилістичної культури.....	223
7.10. Сакральне ядро моностилістичної культури.....	226
7.11. Категорії полістилістичної культури.....	228
7.12. Нові культурні моделі.....	230
7.13. Культурні інсценівки.....	231
7.14. Культурний фундаменталізм.....	232
РОЗДІЛ 8. КУЛЬТУРА І СОЦІАЛЬНА СТРУКТУРА.....	236
8.1. Соціальна структура і соціальна нерівність.....	236
8.2. Вертикальні класифікації.....	237
8.3. „Модерністський проект”.....	240
8.4. Марксизм і модернізм.....	243
8.5. Модернізм у вивченні соціальної структури.....	244
8.6. Екскурс: українська реідеологізація.....	245
8.7. Критика модерністського підходу до вивчення нерівності.....	247
8.8. Нові диференціації.....	248
8.9. Нові диференціації і диференціюючі фактори в Україні.....	250
8.10. Соціальний розподіл стилів.....	253
8.11. Нова парадигма соціоструктурного підходу.....	255
РОЗДІЛ 9. ПРИКОРДОННІ ГАЛУЗІ ПІЗНАННЯ СОЦІОКУЛЬТУРНОЇ ДИНАМІКИ. ПОСТМОДЕРН.....	258
9.1. Плюральність життєвого світу людини.....	261
9.2. Неоднорідність соціокультурного простору.....	263

9.3. Концепція децентрованої (розщепленої) особистості.....	267
9.4. Нова повсякденність.....	275
9.4.1. Віртуальне і реальне.....	277
9.4.2. Постмодерн і час.....	280
9.4.3. Соціальність прийдешньої епохи.....	282
9.5. Ідеологія постмодерну.....	283
ВИСНОВКИ	286
Глосарій.....	288
Література.....	298

ВСТУП



Гуманітарна освіта в наші дні повинна бути максимально широкою, такою, щоби її можна було використовувати як у науковій і педагогічній роботі, так і в практичній діяльності, в різних сферах життя суспільства: політичній, дипломатичній, економічній, юридичній тощо. Інтегруючу роль у такій структурі освіти могла б виконувати соціологія культури – наука, вимушена через специфіку свого підходу до предмета черпати інформацію з різних галузей: лінгвістики, філософії, етнології, історії, соціології, економіки, біології та інших природничих наук.

Необхідно зауважити, що в соціологічному підході, який панував у всьому світі до недавнього часу, культура взагалі розглядалася як епіфеномен соціального. Якщо уподібнити суспільство організму (цей прийом дуже часто використовували ранні соціологи-теоретики), то культуру можна порівняти з якою-небудь із суспільних „залоз”, що звичайно, важливо, але не визначає ні будови суспільного організму, ні норм і законів його функціонування та розвитку. Тому, хоча мова про вторинність не йшла, була висунута генеральна ідея про відставання культури від розвитку суспільства. Ця ідея неявно регулювала ставлення соціологів до культури, відштовхуючи на другий план усю пов’язану з культурою проблематику. На першому плані постійно знаходились проблеми соціальної структури, соціальної стратифікації, економіки, системної побудови суспільства.

В останній час ситуація змінилася. На Заході зміни в розумінні культури та її місця у світі відбуваються вже кілька десятиліть і, накопичившись, призвели до кардинальних зрушень. У нас спостерігається інша картина: зміни виявилися надзвичайно різкими, але парадоксальним чином Україна і східноєвропейські країни в культурному розумінні, тобто в розумінні взаємовідносин культури і суспільства, виявилися в тій же (або приблизно в тій же) точці континууму соціокультурних змін, що і розвинуті країни Заходу.

Зрозуміло, останнє судження вимагає обґрунтувань. Спочатку необхідно довести, що подібний континуум існує. Сучасне розуміння культури швидше заперечує можливість її наявності. Розвиток уявлень про культуру і боротьба її за „суверенітет”, проти ідеї вторинності, епіфеноменальності, „відсталості” тощо відбувалися під прапором постмодернізму, а постмодернізм взагалі заперечує можливість побудови таких великомасштабних систем, як загальна еволюція, світова система, різні глобальні континууми, де кожній соціальній одиниці знайдеться своє місце, завдяки чому вона органічно включиться у загальний універсальний взаємозв’язок. Треба зауважити, що у сучасному світі розвиток відбувається в бік розмивання і зменшення значимості великомасштабних структурних утворень, якими традиційно займалася і продовжує займатися соціологія. Паралельно і одночасно зростає роль культури в регуляції людської поведінки і

створенні нових структур іншого плану, походження та іншого ступеня жорсткості та об'єктивності.

Крім аналітичних роздумів, є ще й оточуюча повсякденна реальність, аналіз якої показує, наскільки „окультурилося”, наповнилося культурними змістами наше життя. У нас ніби зникла наївна віра в об'єктивність і приреченість суспільних процесів, разом з нею „розчинилися” і найрізноманітніші структури і системи, до яких ми причетні мало чи не з дня народження невловимою рукою долі. Розпалися об'єктивно значимі системи стратифікації, зникли кудись примусово обов'язкові способи життя, місце традицій займають стилі, життєві форми вільно вибираються, в поясненні, а відповідно, і в поведінці панує постмодерністське свавілля. Соціальні зміни отримують в основному культурну мотивацію. Всі ці явища свідчать про те, що культура прогресуючим чином переймає функції мотора, рушія суспільної зміни і розвитку.

Змінюється роль культури і в суспільстві, при цьому змінюється саме розуміння культури. Це вже не стільки пасивне відображення, пасивний зліпок з реальних процесів поведінки, скільки їх активна „форма”. „Кодуючи”, „драматизуючи” свою поведінку, співвідносячи її з міфом і архетипом, індивіди свідомо використовують культуру для організації і нормалізації власної діяльності. Тому було б нерозумно зараз посилатися на популярні кілька десятиліть тому уявлення про відставання культурного усвідомлення від реальних соціальних процесів; навпаки, тепер культура виявляється логічно і фактично попереду того, що відбувається в реальності.

У цілому можна сказати, що змінюється сам предмет науки. Відомий західний культуролог Х.Беркінг зауважив: „Там, де раніше було „суспільство”..., стала „культура”. Змінюється і сама наука, проблематика культури поступово виходить на передній план соціологічних дискусій. Мабуть, повинна заявити про себе і соціологія культури.



Розділ 1. Культура в структурі соціологічного знання



Пам'ятаючи, що соціологія культури є «частиною» соціологічної науки, важливо, насамперед, визначити її місце в структурі соціологічного знання. Соціологія культури, як і соціологія в цілому, розвивалася в нашій країні досить важко, часом навіть драматично. Саме неприйняття і невизнання соціології як науки, прагнення включити її в лоно історичного матеріалізму, а іноді й просто підмінити її, довгий час заважало визначити статус соціології, виявити предмет її дослідження та її структуру. Крім усього іншого, соціології приходилося буквально «вириватися» з пут так званої паліативної соціології, яка намагалася перетворити її в такий різновид знання, що не пояснювало, а виправдувало дійсність. Незважаючи на те, що предметна галузь соціології дотепер продовжує уточнюватися і диференціюватися, на сьогодні майже загальноприйнятним є погляд на її структуру, за яким існує три рівні соціологічного знання: фундаментальна загальноносоціологічна теорія; галузеві та спеціальні соціологічні теорії чи теорії «середнього» рівня; емпірична соціологія. Якщо йти за цим поглядом, то соціологія культури виявляється серед спеціальних соціологічних теорій, які розкривають два основних типи соціальних зв'язків: між суспільною системою в цілому і даною сферою громадського життя, а також властиві останній внутрішні взаємозв'язки.

Певні труднощі у визначенні предмета соціології культури пояснюються багатьма обставинами: багатомірністю самого «явища» культури; багатозначністю дефініції культури, що відбивають як структурну складність самого поняття культури, так і багатоаспектність її досліджень, що аналізують реальні зв'язки культури і суспільства; тривалими дискусіями про можливість існування соціології як самостійної науки і соціології культури, зокрема. До цього варто додати, що соціологія культури довгий час розвивалася як соціологія мистецтва, що, безперечно, звужувало рамки її предметного дослідження. Так, у нашій вітчизняній соціології культури в 20-30 роки минулого сторіччя серед інших напрямів важливу роль відіграло так зване «соціологізоване мистецтвознавство», що розвивалося, як і деякі інші напрями, у руслі соціологічного редукціонізму.

Існували й існують спроби розширювального тлумачення предмета соціології культури. Так, І. Вітаньї, визначаючи, як відноситься соціологія культури до соціології, стверджує, що соціологія культури є не просто якоюсь частиною чи галуззю соціології, а охоплює проблематику громадського життя в цілому з іншого погляду, ніж соціологія. Інакше кажучи, «вони відрізняються один від іншого не обсягом досліджуваного явища, а тим, що той самий предмет розглядається ними

з різних боків»¹. Подібне тлумачення предмета й об'єкта соціології культури ми знаходимо в Раймонда Уільямса, який виділяє серед великого переліку об'єктів дослідження ідеологічну доміную. Він визначає соціологію культури як культурну соціологію і вважає, що вона «має справу із соціальними процесами всього культурного виробництва культури, які можуть бути названі ідеологічними»².

Культура як явище багатомірне є об'єктом і соціологічного, і філософського, і культурологічного аналізу. Існують й інші науки, що безпосередньо пов'язані з дослідженням культури. Тому, можливо, точніше говорити про культурологію (як наукову і навчальну дисципліну) і про культурологічне знання, що, звичайно ж, не обмежується соціологічним, філософським, етнографічним та іншими підходами. Деякі українські дослідники, говорячи про культурологічне знання, пропонують поділяти його на гуманітарне культурознавство і соціальну культурологію.

Важливою рисою соціальної культурології вони вважають те, «що соціологічний погляд не обмежується власне духовними явищами, і тим більше проблемами художньої культури, а проникає в культурний підтекст і зміст процесів та подій, що відбуваються в суспільстві, таких, як зміна технологій і соціальних структур, політичних систем, революції, реформи, війни тощо. Більше того, об'єктом уваги такого культурознавства стає і повсякденне життя суспільства.

Ця позиція схожа до поглядів І. Вітаньї, що поділяє культуру відповідно до роду об'єктивацій на:

- 1) матеріальну культуру;
- 2) соціальну культуру, тобто культуру колективного спілкування;
- 3) духовну культуру.

Множинність поглядів дозволяє говорити про принципову відкритість дослідження проблеми предмета соціології культури (соціальної культурології, культурної соціології — це всі дуже близькі поняття). Але ця множинність, звичайно ж, припускає наявність загальних характеристик, що дозволяють у контексті усього вищесказаного вважати, що соціологія культури, яка є складовою частиною культурологічного (і соціологічного) знання, виступає як самостійна наука, що має власний предмет дослідження. Важливо, щоб при вивченні культури не зводили аналіз або до «чистого» соціологізму, або до опису й аналізу культурних цінностей, незважаючи на їхнє «побутування» у системі соціальних зв'язків.

1.1. О.Конт як основоположник соціології

Соціологія, починаючи з Огюста Конта, якого вважають родоначальником цієї науки, зосереджувалася насамперед на аналізі культурних закономірностей функціонування і розвитку суспільства. Хоча сам Конт вважав життя суспільства природним і об'єктивно закономірним процесом. Тому соціологія, за Контом, є наука про суспільство, яка завершує класифікаційну піраміду природничих наук, йдучи за астрономією, фізикою, хімією та біологією. Він не переставав повторювати, що людське суспільство — це насамперед спільність духу. «Ідеї керують і переверта-

¹ Вітаньї І. *Общество, культура, социология*. - М., 1984. - С.21.

² Див.: *Социология культуры: современные зарубежные исследования: Реферативный сборник*. - М., 1987.

ють світ... весь соціальний механізм спочиває, зрештою, на думках”. Органічна єдність людства чи його частини гарантується “загальною згодою”, що ґрунтується насамперед на зв’язках морально-емоційного характеру. Соціальні інститути є гарантами згоди. Така насамперед держава, головне завдання якої — попереджати “фатальну схильність до корінної розбіжності в ідеях, почуттях та інтересах”.

Основним змістом процесу розвитку суспільства є, за Контом, “прогрес духу”. Власне кажучи, це прогрес форм людського пізнання світу, чи, як говорив Конт, прогрес людського розуму. Таких форм три (знаменитий контовський закон трьох стадій): теологічна, метафізична і наукова. Їх можна вважати визначальними в суспільному розвитку, тому що, змінюючись самі по собі, вони змушують змінюватися всі інші сторони громадського життя. Кожному етапу розвитку розуму відповідають визначені форми господарства, політики, громадської організації.

Теологічну стадію, що охоплює древню історію і раннє середньовіччя (до 1300 р.), Конт поділяв на три періоди: фетишизм, політеїзм і монотеїзм. У період фетишизму люди приписували життя зовнішнім предметам і бачили в них богів (пізніше відповідну ранню форму релігійності стали іменувати анімізмом). При політеїзмі життям наділялися “фіктивні істоти” (наприклад, грецькі і римські боги), втручанням яких пояснювалося все, що відбувається. Епоха монотеїзму — це християнська епоха. Єдинобожжя змінило все: образ світу, мораль, вдачі і звичаї, господарство і політичні установи. Метафізична стадія (1300-1800 рр.) — стадія критичної і скептичної філософії, для якої характерне руйнування старих вірувань і взагалі старих порядків. Поширення наук, зростання їхнього суспільного значення, повсюдний розвиток ремесел і промисловості — свідчення настання наукової чи позитивної стадії розвитку духу, вищим вираженням якої, згідно з Контом, була його власна концепція “позитивізму” і її невід’ємна частина — закон трьох стадій.

1.2. Репрезентативна культура

Можна вважати, що не буде надмірною модернізацією спробувати пояснити контовські форми пізнання світу та їхній вплив на суспільство, його функціонування і зміни, використовуючи поняття *репрезентативної культури*.

“Культура, — пише сучасний німецький філософ Ф.Тенбрук, — є суспільним фактом настільки, наскільки вона є *репрезентативною культурою*, тобто виробляє ідеї, значення і цінності, що діють завдяки їхньому фактичному визнанню. Вона охоплює усі вірування, уявлення, світогляд, ідеї та ідеології, що впливають на соціальну поведінку, оскільки вони або активно поділяються людьми, або користуються пасивним визнанням”.

Будучи зрозумілою як репрезентативна культура, культура перестає бути феноменом, що пасивно “супроводжує” суспільні явища, які при цьому протікають ніби, поза і крім культури, об’єктивно і незалежно від неї. Репрезентативна культура репрезентує, являє у свідомості членів суспільства всі і будь-які факти, які що-небудь означають для діючих індивідів. І означають вони для них саме те і тільки те, що дано в культурній репрезентації. Тільки це існує для членів суспільства і тільки в цьому, тобто в культурній репрезентації, існує суспільство.

Грунтуючись на концепції Тенбрука, можна сказати таке: контовські стадії розвитку суспільства (теологічна, метафізична і наукова) є не що інше, як послідовні форми існування репрезентативної культури. На теологічній стадії релігійний образ світу в його різноманітних конкретизаціях і розгалуженнях був основою соціальних дій і соціальних інститутів саме тому, що “активно поділявся” або “пасивно визнавався” усіма членами суспільства. На метафізичній стадії його змінив метафізичний образ світу. На науковій стадії ідеологією (і одночасно культурою), що обґрунтовує суспільний порядок, стала наука.

Якщо виходити з духу поняття репрезентативної культури, не можна міркувати так, що релігійний чи метафізичний світогляд, релігійна чи метафізична ідеологія були помилковими, неправильно відображали світ. Оскільки цей світогляд, ця ідеологія репрезентує суспільство у свідомості його членів і, отже, стає основою соціальних дій, то суспільство виявляється саме таким, яким воно репрезентовано у свідомості. Культура не може бути помилковою, вона просто є.

Може виникнути природне запитання: як репрезентативна культура ставиться до суспільства, тобто до соціальної структури, інститутів, систем статусів, що розуміються як тверді об’єктивні утворення, що (і це ми бачимо щодня) зовсім не регулюються “думками”, як вважав Конт, а, навпаки, служать рамками, що примусово регулюють відносини між людьми? Відповідь на це запитання буде такою: усі ці жорсткі соціальні факти при усій своїй очевидній жорсткості є саме фактами репрезентативної культури, тому що вони похідні від ідей, що “діють завдяки їхньому фактичному визнанню”. Вони, ці ідеї (знову процитуємо Тенбрука) “впливають на соціальну поведінку, оскільки вони або активно поділяються (тобто підкріплюються конформною поведінкою), або користуються пасивним визнанням”. Якщо прийняти цю відповідь, то можна зробити висновок, що всі жорсткі соціальні факти є не чим іншим, як фактами культури. При цьому не виникає необхідності протиставляти культуру і суспільство. Культурне бачення і соціальне бачення — це просто два різних аспекти бачення того самого феномена. У будь-якому емпіричному явищі соціального життя неможливо відокремити “соціальну частину” від “культурної частини”; тут маємо, як висловився Тенбрук, “безшовне з’єднання”.

Інша справа, що розвиток і зміна всіх цих жорстких структур відбуваються при провідній ролі культури. У суспільному розвитку культура первинна; на кожному етапі розвиток культури пов’язаний з боротьбою ідей, тобто з висуванням альтернатив, їхнім обговоренням і активною підтримкою або з пасивним визнанням однієї з них як об’єктивно правильної. Ставши фактично діючою, ця альтернатива безпосередньо через поведінку, орієнтовану на її підтримку, перетворюється з об’єктивно правильної в просто об’єктивну, тобто у жорсткий соціальний факт, не перестаючи при цьому бути фактом культури.

Тут ми повернемося до контовського твердження про те, що соціальний організм ґрунтується на поглядах, переконаннях, “думках”, зміна яких спричиняє зміни у всіх сферах громадського життя. Але враховуються не всякі думки, а думки, так би мовити, агентів змін. Тенбрук називає їх інтелектуалами чи культурними експертами. Кожне суспільство і кожна історична епоха висуває своїх

культурних експертів. Так, у “примітивних” суспільствах культурні експерти — це чаклуни, маги, шамани; на теологічній стадії (виходячи з термінології Конта) — жерці, священики, богослови; на метафізичній стадії — критичні та скептичні філософи; на науковій стадії — учені. Але завжди це - ідеологи, функція яких полягає в зміні пануючих думок і, отже, у зміні суспільства.

У цій інтерпретації, що використовує поняття репрезентативної культури, Конт усе-таки трохи модернізований. Культурна інтерпретація виключає уявлення про більшу чи меншу істинність пізнання суспільства самими його членами. Культура не може бути помилковою, тому що суспільство саме таке, яким воно є в культурі. Конт же, навпаки, називав ранні стадії розвитку людського духу “фіктивними”, думаючи, що справжнє пізнання суспільного життя досягається на позитивній, науковій стадії (і вважаючи, до речі, що втіленням цієї істини є його власна філолофсько-соціологічна концепція). Крім того, у культурній інтерпретації недоречно поняття морального прогресу, оскільки між суспільством і його мораллю існує взаємно однозначна відповідність, і виносити судження про мораль попередніх культур — означає судити про них за критеріями, що їм чужі. У контовській же системі прогрес моральності супроводжує пізнавальний прогрес.

Ці відмінності далеко не другорядні. Вони свідчать про те, що система Конта містить одночасно дві тенденції: об’єктивістську, пов’язану з ідеєю прогресу соціального пізнання, а тому розділяючу суспільство і культуру, та культурно-аналітичну, котру ми намагалися розглянути, залучаючи поняття репрезентативної культури.

1.3. Об’єктивізм

У подальшому розвитку соціології обидві ці тенденції — об’єктивістська і культурно-аналітична — виявляються і постійно, хоча і досить рідко в підкреслено радикальній формі. Загальною практичною ідеологією соціології та інших соціальних наук поступово став об’єктивізм, відповідно до якого суспільство складається саме з жорстких об’єктивних фактів; відповідно до цієї ідеології суспільство, його системи і структури завжди в наявності, вони завжди є поза і незалежно від ідей, переконань, світоглядів, уявлень індивідів, що становлять це суспільство. Крайньою формою такого об’єктивізму була радянська марксистсько-ленінська соціологія, що часто доводила до абсурду уявлення про соціальну об’єктивність. Саме марксизм сформулював ідею ідеології як помилкової свідомості, завдяки чому радянські ідеологи мали можливість стверджувати, що всі суспільства, які не входять до соціалістичного табору, живуть, не розуміючи самі себе, маючи неправильне уявлення про те, які вони насправді. У той же час стверджувалося, що сама марксистська ідеологія є науковою, тобто об’єктивно правильною, і тому слушно судить як про саме радянське суспільство, так і про всі інші суспільства, що суперечило концепції ідеології як помилкової свідомості. У радянській соціологічній науці культура розглядалася як побічний продукт об’єктивного суспільного розвитку, що практично не залежить від свідомості утворюючих суспільство індивідів; проблема взаємозумовленості та взаємодії культури і суспільства (якщо ставилася взагалі), як правило, зводилася до обговорення приватних питань на-

родної освіти і тактики робочого руху. У цілому це був дуже архаїчний підхід у дусі теорій прогресу й об'єктивного еволюціонізму ХІХ сторіччя. При цьому радянська соціологія практично не використовувала діалектичні мотиви, що були в марксистській класиці. Зрозуміло, такої характеристики заслуговують праці офіційної радянської соціології та соціальної філософії, а не ті порівняно нечисленні роботи, де діалектика сприймалася всерйоз і служила не словесною ширмою, а інструментом аналізу.

Але в той же час у соціології постійно була сильна культурно-аналітична тенденція, що чітко виявлялася в працях класиків цієї науки — Макса Вебера, Георга Зімеля, частково Еміля Дюркгейма. Відзначимо, що, незважаючи на його принципову установку на науковість соціології та вимогу розглядати соціальні факти як речі, тобто як зовнішні стосовно людини й об'єктивні явища, Дюркгейм визнавав існування суспільства як сукупності фактів свідомості. На його думку, ці факти свідомості є специфічними уявленнями, що, хоча і підняті зовнішньою, соціальною реальністю, сприймаються людьми як їх власні, притаманні їхній свідомості. При цьому вони не довільні і не відмінні від індивіда до індивіда, а мають властивість обов'язковості та примусовості. Дюркгейм називав їх колективними уявленнями (*representations collectives*), і саме з ідеї колективних уявлень народилися його концепції суспільної солідарності, аномії, вчення про суспільне походження моралі та релігії, що увійшли в загальну спадщину соціальної думки.

Але, підкреслимо, Дюркгейм залишався при цьому на об'єктивістській і натуралістичній позиції. Для нього суспільство — річ (*une chose*), а соціальні факти розміщуються в строго детерміністському функціональному взаємозв'язку й еволюціонують за власними законами.

Зовсім на іншому підході ґрунтувався Макс Вебер у своїй конструкції соціології. Її опора — культурологічний фундамент, тобто специфіка людини як культурної істоти. Для Вебера особливість соціальної поведінки полягає не в тому, що вона регульована “ззовні”, будь то поза нею самою лежачі фактори суспільної природи чи неусвідомлювані нею самою інстинкти. Специфічність соціальної поведінки — і в цьому відмінність людини від тварини — полягає в наявності в ній суб'єктивно розумного змісту.

1.4. Веберівський погляд на розвиток капіталізму

Вебер — не спекулятивний філософ, і його гіпотеза про роль етики протестантизму у виникненні капіталістичної форми господарювання — не історіософська ідея. Він спирався на конкретну емпіричну інформацію. Вивчаючи статистичні дані щодо професійного складу населення в Бадені, де традиційно сильний вплив католицизму, він звернув увагу на непропорційно велику кількість протестантів серед власників капіталу, підприємців, менеджерів і кваліфікованих робітників сучасних підприємств. Звернувшись до інших даних, проаналізувавши архівні матеріали, починаючи з ХІV ст., Вебер висунув гіпотезу про наявність каузального зв'язку між вихованими духовними якостями, а саме: релігійною атмосферою у сім'ї й у громаді, напрямком розвитку, вибором професії і подальшим професійним становленням.

Вебер поставив завдання з'ясувати, як саме духовна якість, яка саме властивість конфесіонального духу забезпечує вибір професії, пов'язаної із сучасною капіталістичною економікою. Але перш ніж відповісти на це запитання, потрібно визначити сутність заключного етапу, сутність здійснюваного вибору.

Для цього Вебер звернувся до досить популярного в його час поняття „дух капіталізму”. Залежно від контексту він пише про нього як про „капіталістичну культуру” чи „капіталістичний етос” (визначаючи останній як сукупність норм поведінки капіталіста у ролі економічного агента).

Вебер говорить про дух капіталізму таким чином: „Якщо взагалі існує об'єкт, стосовно якого дане визначення може мати якийсь зміст, то це може бути тільки „історичний індивідуум”, тобто комплекс зв'язків, що існують в історичній діяльності, які ми об'єднуємо в одне ціле під кутом зору їхнього *культурного значення*”.

Справжнім ядром духу капіталізму він виділяє уявлення про професійний борг (Berufspflicht), тобто про внутрішньо мотивовану обов'язковість і неминучість виконання норм господарської поведінки. Головна з цих норм — раціональне господарювання, орієнтоване на збільшення продуктивності та примноження капіталу. Тут наводиться лише одна, хоча така, що завоювала загальне визнання, і, можливо, найбільш переконлива інтерпретація „дух капіталізму”. У період кінця ХІХ — початку ХХ ст. ця тема була улюбленою в Німеччині. Наприклад, знаменитий соціолог Георг Зіммель висував дві основних складових духу капіталізму: формування грошової економіки і прогрес інтелектуалізму як здатності до абстрактного аналізу, відверненого від змісту мислення. Гроші так само, як й інтелект, трактувалися ним як культурний фактор; Зіммеля цікавив їхній культурний вплив, що полягає в раціоналізації соціокультурного космосу завдяки відкриттю в грошах загального найменшого знаменника всіх речей, подібно до того, як у сфері мислення таким найменшим загальним знаменником виявлялися логічні операції. Зрозуміло, при цьому тимчасові рамки капіталізму в Зіммеля розсовувалися до надзвичайності. Але це були тимчасові рамки капіталістичної культури, що передувала (і не тільки передувала, але і породжувала) конкретним економічним і соціальним інститутам, властивим капіталізму як формі соціальної й економічної організації.

Заклопотаність німецьких учених проблематикою духу капіталізму мала також і культурокритичну спрямованість. Раціоналізація, яку неминуче ніс із собою капіталізм, трактувалася як настання цивілізації і загибель культури. Мало кому, крім Вебера, вдалося уникнути песимістичних висновків при аналізі цієї проблематики.

Вебер наводить величезну (на три сторінки) цитату з Бенджамена Франкліна — повчання молодим людям про необхідність заробляти гроші, дорожити ними і збільшувати їх та показує, що в цьому повчанні відбитий ідеал Америки — „*кредитоспроможна* добропорядна людина, обов'язок якої розглядати збільшення свого капіталу як самоціль”. Він пояснює: „Суть справи полягає в тім, що тут проповідуються не просто правила життєвої поведінки, а викладається своєрідна „етика”, відступ від якої розглядається не просто як дурість, а як свого роду порушення обов'язку. Мова йде не тільки про „практичну мудрість” (це було б не новим), але і про вираження деякого *етосу*, а саме в такому аспекті дана філо-

софія нас і цікавить”. Порівнюючи повчання Франкліна з повчаннями і судженнями про підприємництво і капітал інших авторів, Вебер показує, що тут мається на увазі не персональний надлишок підприємницької енергії, не морально індиферентна схильність, а саме етично забарвлена *норма*, що регулює весь уклад життя. Норма „я буду заробляти і множити гроші, і все одно, що про це думають інші” приблизно так само відрізняється від норми „заробляння грошей — мій обов’язок, у цьому — моя чеснота і джерело моєї гордості та поваги до мене з боку співгромадян” як етично індиферентне прагнення до багатства, що може зустрітись і досить часто зустрічається в будь-якому культурному середовищі, від власного капіталістичного етосу розуміння нагромадження багатства як обов’язку.

Капіталістичному етосу протистоїть етос традиціоналізму. Згідно з традиціоналістською точкою зору, „людина за натурою прагне не до заробляння усе більшої кількості грошей, вона прагне просто жити, жити так, як вона звикла, і заробляти остільки, оскільки це необхідно для підтримки такого способу життя”. У традиціоналістському етосі відсутні мотиви до підвищення продуктивності та збільшення капіталів, це культура розумної достатності. У традиціоналізмі позиція людини щодо грошей характеризується цілком виразним етичним забарвленням: мати гроші не ганебно, але негідно приділяти їм занадто велику увагу, негідно перетворювати їх у самоціль, негідно присвячувати своє життя збільшенню капіталу. Усюди, де починала (чи починає) упроваджуватися капіталістична норма підвищення продуктивності людської діяльності завдяки підвищенню її інтенсивності, що автоматично супроводжується збільшенням капіталів, вона зіштовхувалася з прихованим чи явним опором традиціоналізму як культурним лейтмотивом докапіталістичної форми господарювання.

У цьому — головна веберівська проблема: яким чином відбувається перехід від традиціоналістського етосу до капіталістичного. Як і чому міняється етос (причому не скрізь, а спочатку лише в декількох країнах і регіонах Північної Європи), зумовлюючи згодом зміни в економічній і соціальній організації? А етос повинен змінитися, тому що для капіталізму, за словами Вебера, необхідний особливий спосіб мислення, „який хоча б *під час* роботи виключав незмінне запитання, як би при максимумі зручності і мінімумі напруження зберегти свій звичайний заробіток, — такий спосіб мислення, при якому праця стає абсолютно самоціллю, покликанням”. Такий спосіб мислення, таке ставлення до праці не є властивістю людської природи і не виникає безпосередньо в результаті маніпулювання умовами чи оплатою праці. Таке ставлення до праці може скластися лише в результаті виховання у сім’ї й у громаді. Зміна способу мислення і вироблення нового ставлення до праці, а отже, і виникнення капіталістичного духу Вебер пов’язує з релігійною Реформацією, показуючи, що названі великомасштабні культурні форми так само, як і конкретні властиві їм уявлення про покликання і обов’язок, є „продуктом Реформації”. Досліджуючи ідеологію Реформації, починаючи від Лютера, він виявляє в Кальвіна й у кальвінізмі ті елементи, що могли б у майбутньому втілитися в капіталістичному дусі.

Але, зрозуміло, „творення” капіталістичного духу не було свідомою метою ідеологів Реформації. „Культурні впливи реформації в значній своїй частині — а

для нашого спеціального аспекту в переважній — були *непередбаченими* і навіть небажаними для самих реформаторів наслідками їхньої діяльності, часто дуже далекими від того, що відбувалося перед їхнім розумовим поглядом, чи навіть прямо протилежними їхнім справжнім намірам”.

Щоб уникнути помилкового розуміння, відзначимо таке: Вебер зовсім не стверджує, що Реформація породила капіталізм або ніби кальвінізм породив капіталізм навіть усупереч власному бажанню. Капіталізм у деяких економічних і соціально-організаційних моментах старіший від Реформації. Мова йде про те, що під впливом Реформації склалися певні елементи культури капіталізму, нормативна сторона характерної капіталістичної поведінки. Цю нормативну сторону Вебер зв'язує зі спадщиною аскетичного протестантизму, до якого належать такі конфесії, як кальвінізм, методизм, пієтизм, ряд протестантських сект.

Головною догматичною рисою протестантистського вчення є ідея зумовленості людського існування. Суть її у тім, що людина кинута у світ Богом, так би мовити, поставлена Богом саме на це, властиве людині місце в житті, і жити цим життям для неї означає прославляти Бога. У цьому — прославляння Бога й одночасно веденні свого життя — і складається єдина мета людського існування. Сама людина ні своїми рішеннями, ні зусиллями, ні заслугами, ні молитвами нічого у своєму житті змінити не в силах. Патетичною нелюдськістю назвав Вебер цю рису кальвінізму. Людині залишається жити тим життям, що їй призначено, що й означає жити в ім'я Господа.

Це вчення істотно відрізняється від традиційного католицизму. У католицизмі, як і в ряді інших релігій, людське життя ніби поділяється надвоє: справжнє життя і несправжнє. Справжнє — це релігійне життя, що уцерковлене, тобто відбувається за допомогою церкви і призначене для підготовки душі до вічного життя, а несправжнє — це тимчасове, мирське життя. Порятунком дарується тим, хто стараний у церковному житті: морить себе постом і молитвою, жертвує на храм тощо, тобто, славить Бога саме так, як це запропоновано церквою. Мирське життя — другорядне: той, хто приділяє йому занадто багато уваги, забуває Бога і відповідно втрачає шанси на порятунок душі.

У кальвінізмі ж усе інакше: життя мирське і життя священне єдині, причому саме мирське життя священне. Якщо католицизм забирає в людини мотивацію на успіх у мирському житті, переносючи всі надії і сподівання на життя в церкві, то кальвінізм ніби з'єднує одне й інше. Сам світ - церква, мирське життя — служіння Богу, а шлях до порятунку душі — це ретельність у мирському житті відповідно до норм і вимог церкви.

Це призвело до двох наслідків. Перший — практичний: церква, молитва, священники, різноманітні складні ритуали, розгалужена догматика зайві. Усе це ускладнює життя і ні на йоту не наближає людину до порятунку душі. Тому геть церкву як організацію! Другий наслідок — ідеологічний. За словами Вебера, відбувається процес розчаклування світу, звільнення його від магії, марновірств, наприклад, від магії молитви, що претендує на здатність перетворювати світ шляхом проголошення відповідних формул. Світ стає простішим, прямішим, раціональнішим.

На перший погляд може здатися, що в цьому полягає протиріччя: людина славить Бога, а Бог не звертає уваги на її молитви. Однак для кальвінізму це не про-

тиріччя, тому що людина воістину славить Бога, але не молитвою, а самим своїм існуванням відповідно до даної їй Богом долі (а якщо говорити сучасною мовою, соціальної ролі). Пошук порятунку не є якась особливого роду діяльність, що виходить за межі повсякденної праці і повсякденних інтересів, тому не потрібні особливі будинки, організації, тобто храми, складні ритуали тощо. Людина рятує душу, так би мовити, на своєму робочому місці. Виконуючи свою роботу, людина наслідуює божественні заповіді. Це і є священний обов'язок віруючого.

Цим зумовлені також властиві Реформації поняття обов'язку і покликання. Цікаво, що в німецькій мові — мові Реформації — слово *Beruf* вживається одночасно для позначення трьох досить різних понять: *обов'язок, покликання і професія*. Це дуже важливе сполучення понять. Робітник як робітник, купець як купець, капіталіст як капіталіст можуть вважати, що їхня роль не відчужена і зовнішня стосовно власної особистості, ззовні нав'язана професійна категорія, а *покликання* зверху, від Бога, і максимально старанне виконання цієї ролі — священний *обов'язок*. Отже, раціональна організація власної справи, що веде до максимізації результату діяльності, і є раціональна організація порятунку власної душі.

Тому треба рахувати гроші, треба берегти їх, треба всіма способами збільшувати капітал, тому що це угодно Господові. Капіталіст бажаний Богу не тому, що він багатий і може відпочити, скуштувати земних плодів. Він бажаний Богу тому, що не може дозволити собі цього, тому що він виконує свій священний обов'язок збільшення капіталу, відмовляючи собі у всьому іншому. Він — пуританин у моралі. А всяке прагнення відпочити від своєї праці і скуштувати радостей, що начебто б заслужені власною працею, є відхилення від виконання обов'язку. Це вже традиціоналізм, моральна максима якого: *попрацював — відпочивай*. Саме неможливість відпочинку, висока інтенсивність виконання трудового обов'язку за рахунок відмови від звичайних земних радостей — характерна риса протестантської моралі, що Вебер називав *мирським аскетизмом*.

Отже, згідно з протестантським ученням, робота є обов'язком, робота є порятунком. У своїх дослідженнях Вебер приходив до констатації того факту, що існує збіг фундаментальної релігійної ідеї (ідеї обов'язку, покликання, аскети, того, заради чого може бути забуте все інше) і максими повсякденного економічного життя, тобто тих культурних норм, що можуть бути названі духом капіталізму. Не претендуючи на повне і вичерпне пояснення причин виникнення капіталізму, Вебер проте зміг констатувати, що „один з конституційних моментів сучасного капіталістичного духу, і не тільки його, але й всієї сучасної культури, — раціональна життєва поведінка на основі *ідеї професійного покликання* — виник ... з духу *християнської аскети*”.

Вебер не обмежив свої пошуки аналізом тільки протестантської релігії. Він досліджував інші світові релігії, прагнучи в усіх виявити елементи „господарської етики”, що більш-менш приховано містяться в догматиці і релігійній організації.

Він показав, що протестантське віровчення плюс сектаріанська організація конфесії виявилися унікальними. Ідеї Вебера про економічну і соціальну роль релігії дотепер ініціюють дослідження (і публікації) специфіки господарського етосу різних релігійних і національно-релігійних утворень. У цьому контексті

важлива саме сектаріанська організація протестантизму і його антицерковна спрямованість. Церква — це формальна організація, що претендує на повне опосередкування релігійного досвіду. У церкві важлива форма, важлива приналежність до неї, причому навіть не як якість досвіду, а як формальна риса. Секта — це добровільний союз саме морально-етичної якості. Таким чином, церква дає релігійному досвіду форму, а секта — зміст. Саме тому секти виявилися перспективнішими з погляду виховання нових етичних якостей. Вони зіграли величезну роль у формуванні культурних передумов капіталістичного розвитку. Спочатку нова етика, нове ставлення до праці реалізовувалися винятково в релігійному вихованні в дусі аскетизму. Потім потроху релігійний ентузіазм слабшав, й інтенсивне переживання пошуку царства Божого поступово перетворювалося у тверезе і спокійне наслідування професійних чеснот. За словами Д.Кесслера, „релігійне коріння поступово відмирає і залишається цілком односторонній утилітаризм”.

Таким чином, видно, що культурно-аналітичний підхід, тобто підхід, відповідно до якого соціологія розглядається не як природна (чи квазіприродна) наука, а як наука про культуру, надає досліднику можливість аналізувати не тільки ті феномени, що традиційно відносяться до сфери культури (художня творчість, світогляд, боротьба і взаємодія ідейних течій тощо), але і процеси становлення глобальних соціально-економічних систем. Останні раніше розглядалися вітчизняними соціологами під найменуванням соціально-економічних формацій і протиставлялися культурі як щось абсолютно об’єктивне і таке, що має власний, незалежний від культури стимул і джерело розвитку. Веберівський аналіз виникнення духу капіталізму з духу протестантської догматики є зразком аналізу впливу ідей на суспільний розвиток. У цілому ж його програма соціології є програмою соціології як культурного аналізу, оскільки її основою є трактування людини як культурної істоти.

1.5. Дві соціології

Розуміючи соціологія Макса Вебера стала родоначальницею цілої традиції в соціологічному мисленні, яку можна назвати традицією розуміючої соціології.

Узагалі, якщо „очистити” соціологічні концепції, що складають історію цієї дисципліни, від численних і багаторазових нашарувань, найтонших деталей, застережень і уточнень, взаємних запозичень та виділити фундаментальні уявлення, що лежать в основі тієї чи іншої концепції, то все різноманіття їхніх явищ можна звести до двох напрямів: *об’єктивістського*, нібито природно-наукового, з одного боку, і *культурно-аналітичного* — з другого. Їхня головна відмінність полягає в тому, що в першому соціальні явища — структури, інститути розглядаються як об’єктивні „речі” (у цьому розумінні основоположником даного напрямку є Еміль Дюркгейм), що не залежать від ідей і думок членів суспільства, тим часом, як у другому ті ж явища трактуються як існуючі винятково за допомогою цих самих ідей і думок. При цьому прихильники обох напрямів аналізують ті самі явища, в яких живе і діє нормальна суспільна людина. Внаслідок зазначених відмінностей представники першого напрямку займають позиції „нормальної суспільної людини”, того, кого в соціології називають „людиною з вулиці” (кого можна було

б назвати першим зустрічним), приймаючи, зрештою, її погляд і її сприйняття об'єктивності суспільних явищ, а представники другого напряму прагнуть заглянути за цю видимою об'єктивність і зрозуміти, чому нормальна суспільна людина сприймає ці явища як об'єктивні, хоча насправді вони об'єктивні і примусові лише настільки, наскільки люди в них вірять і підтверджують цю віру своїми діями.

Інакше кажучи, об'єктивіст розглядає соціальний світ таким, яким він є, і досліджує закономірності взаємодії структур та елементів у цьому світі, тоді як культурний аналітик „заглядає за підкладку” і хоче зрозуміти устрій „тканини” цього світу, зрозуміти чому „на вигляд” він здається об'єктивним, тобто не створеним людиною і незалежним від людини, її ідей та думок. Об'єктивіст приймає об'єктивність соціального світу на віру, культурний аналітик (чи розуміючий соціолог, що в даному контексті те саме) досліджує цю об'єктивність, і тільки тоді, коли зрозуміла природа цієї об'єктивності, зовсім не такої, як об'єктивність природних явищ, він може перейти до аналізу самих соціальних фактів.

При цьому і самі факти він сприймає інакше, ніж об'єктивіст: вони є для нього артефактами в будь-якому розумінні цього слова.

Ця відмінність дослідницьких напрямів не завжди прямо усвідомлювана в конкретних соціологічних концепціях, однак носить досить принциповий характер. Вона пхарактерна для всієї історії наук про суспільство з їхнього виникнення і детально розглядається такою дисципліною, як філософія суспільних наук. Ця відмінність стала основою різних класифікацій наук, у яких як специфічну галузь знання виділяють науки про дух (*Geisteswissenschaften*) чи науки про культуру (*Kulturwissenschaften*), протиставлювані наукам про природу (*Naturwissenschaften*). У даний час, прагнучи розмежувати гуманітарні і соціальні науки, ми також наврад чи зуміємо обійтися без розгляду цієї відмінності.

Повторимо, що в соціології це фіксується як відмінність позитивістського натуралізму й об'єктивізму, з одного боку, і розуміючого, культурно-аналітичного підходу — з другого. Звичайно, слід зазначити визначену умовність цієї відмінності. Якщо говорити про конкретні соціологічні концепції (а не про їхнє філософське обґрунтування), до культурно-аналітичного напряму можна віднести концепції так званих символічного інтеракціонізму і соціальної феноменології.

1.6. Визначення ситуації

Прямий попередник *символічного інтеракціонізму* — американський соціолог Чарльз Лантухи (1864-1929). Вихідною передумовою його теорії було твердження про соціальну природу людини, що ми без перебільшення можемо назвати образом людини як культурної істоти. За словами Лантухи, соціальна природа „виробляється в людині за допомогою простих форм інтимної взаємодії чи первинних груп, особливо сімейних і сусідських, котрі існують скрізь та завжди, впливають на індивіда однаково”. Вона є деяким спільним для всього людства комплексом соціальних почуттів, установок, моральних норм, що становить універсальне духовне середовище людської діяльності.

Соціальній природі людини відповідає особливе соціальне пізнання, „яке здатне з'єднати видиму поведінку з уявою відповідних внутрішніх процесів свідо-

мости”. Макс Вебер назвав би таке пізнання „розумінням”, що припускає наявність суб’єктивного змісту діяльності, а соціологію, яку будував на цьому підґрунті Лантухи, — розуміючою соціологією.

Інший попередник символічного інтеракціонізму Вільям Томас (1863-1947) увійшов в історію соціальної думки насамперед своєю концепцією „визначення ситуації”. Томас висловив її суть у відомому афоризмі, який його колега Р.Мертон назвав теоремою Томаса: „Якщо ситуація визначається як реальна, вона реальна за своїми наслідками”. Як ілюстрацію, Томас наводить такий приклад: параноїк, що потрапив згодом в одну з нью-йоркських лікарень, убив кількох людей тільки за те, що вони мали звичку бурмотати щось про себе. Гуляючи вулицею і спостерігаючи за цими нещасливими, він припускав, що вони його всіляко паплюжать, і поведився так, начебто це було в дійсності, тобто він визначав ситуацію як реально образу стосовно його поведінки, і вона виявлялася реальною за своїми наслідками.

Томас вважав, що соціологи повинні аналізувати соціальний світ у двоєдиному контексті: так, як його бачить соціолог за посередництвом об’єктивних наукових понять, і так, як його бачать самі діючі індивіди, по-своєму, що суто індивідуально визначають ситуацію діяльності, тобто діючі згідно з „суб’єктивним змістом”, який вони привносять в об’єктивну ситуацію. Утім, якщо спиратися у своїх судженнях на концепцію визначення ситуації, то безпідставно говорити про об’єктивну ситуацію діяльності; сама ця концепція є спробою зрозуміти, як суб’єктивний зміст перетворюється в об’єктивні факти. Цей підхід можна трактувати як культурний аналіз на мікрорівні.

1.7. Соціальна феноменологія

Австрійський філософ і соціолог Альфред Шюц (1899-1959), який багато років працював у США, цілком прийняв соціологічну програму Макса Вебера. При цьому він поставив перед собою ціль „доповнити” Вебера — створити теоретико-пізнавальне обґрунтування веберівської розуміючої соціології. Перша і, мабуть, найбільш значна книга Шюца так і називалася: „Значеннева будова соціального світу: Вступ до розуміючої соціології”. Однак Шюцу не вдалося збудувати фундамент „за” Вебером; його концепція стала іншою (причому істотно іншою) версією розуміючої соціології, хоча і близькою до веберівської.

Шюц у своїх працях виходив з ідей феноменологічної філософії Едмунда Гуссерля, зокрема його концепції „життєвого світу” як сфери дорефлексивного, безпосередньо пережитого досвіду. Шюц відповідно до ідей Гуссерля шукав у життєвому світі джерела і підґрунтя всіх стабільних систем взаємодії, усіх великомасштабних соціальних структур, що традиційно є предметом дослідження соціологів. Він так само, як і інші прихильники розуміючої соціології — Мід, Гофман та інші, а насамперед як Макс Вебер, не міг просто прийняти на віру уявлення про об’єктивність цих структур; він прагнув розібратися, як відбувається становлення цієї об’єктивності в ході процесів, що відбуваються у життєвому світі, тобто в ході найпростіших людських взаємодій.

1.8. Життєвий світ

Е.Гусерль розглядав проблематику життєвого світу в рамках філософської дисципліни, яку він називав феноменологічною психологією і предмет якої визначав як „людську самість у всій сукупності дійсного і можливого життя свідомості, у тому числі конкретного життя взагалі”. У конкретності життя Гусерль сподівався шукати не тільки вирішення актуальних теоретичних проблем філософії, але і вирішення виявленої ним (і не тільки ним: усвідомлення ненадійності існування було лейтмотивом європейської думки перших трьох десятиліть минулого століття) кризи науки і життя.

Як підійти до цієї конкретності, як схопити її в її невлічливій життєвості? Згідно з Гусерлем, наука не дає можливості проникнути в життєвий світ, навпаки, вона підмінює живий людський світ світом об'єктивованих абстракцій. Отже, стверджує Гусерль, необхідно зробити редукцію стосовно науки, до значень елементів світу, отриманих від науки, стосовно наукової картини світу взагалі. Здійснивши подібну редукцію, ми повторимо шлях науки, але пройдемо його в зворотному напрямку, тобто повернемося до вихідного пункту — до донаукових значень світу. Таким способом відновлюється чужий науці світ повсякденного життя, або, за термінологією Гусерля, життєвий світ. Вивчення життєвого світу, який являє собою сукупність первинних, фундаментальних (термін Гусерля) інтенцій, повинно розкрити процес виникнення з нього різних систем знання, у тому числі об'єктивних наук, пояснити ставлення останніх до життєвого світу і тим самим наділити їх недостатнім людським змістом.

Для життєвого світу, за Гусерлем, характерні безпосередня очевидність, інтуїтивна вірогідність його феноменів, які розуміються і приймаються індивідом як такі, тобто суб'єктивна вірогідність, причому суб'єктивність життєвого світу, — це „анонімна” суб'єктивність. Її зміст визначається не активністю суб'єкта, а феноменами світу, що наявні у сфері суб'єктивності, як суб'єктивними, так й інтерсуб'єктивними. Ще одна надзвичайно важлива властивість життєвого світу: він являє собою ціле, оскільки саме в цілому він виступає як щось самоочевидне, самодостовірне. Це ціле не має чіткої архітекτονіки, його структура невизначена, не експлікована.

Стосовно активності суб'єкта життєвий світ є „обрієм” усіх його цілей, проєктів, інтересів незалежно від їх тимчасових, просторових, ціннісних та інших масштабів. Але будь-яка організуюча, рефлектуюча діяльність (включаючи наукову) веде, вважає Гусерль, до зосередження на тому чи іншому аспекті життєвого світу, до виникнення „закритих” світів (прикладом може бути світ фахівця), опосередкованих особливою метою і недоступністю відразу їх збагнути. Тому Гусерль пише: „...тематично знаходячись у нашому приватному світі (під впливом вищої мети, яка створює цей світ), „життєвий світ” залишається нетематизованим”. Однак це не означає, що життєвий світ не стосується організованої практичної діяльності. Навпаки, „кожна мета припускає його, навіть універсальна мета — збагнути світ у науковій істині — припускає його, і до роботи, і в ході роботи припускає знову і знову, як у своєму роді сутнісне. Життєвий світ є цілісною

структурою людської практики, і будь-яка організована діяльність з дослідження визначеної частини життєвого світу, вилучаючи її тим самим із сукупності очевидно зрозумілого, продовжує існувати (і не може не існувати) у життєвому світі, спираючись на незрозуміле, не пояснене, нерелектоване знання його.

Але, думає Гуссерль, дотепер життєвий світ як такий не був предметом дослідження, оскільки вчені, як, утім, усі, хто керується у своєму житті метою, проектом, інтересом, хто організовує свою діяльність, „сліпі до всього, крім цілей і об'єктів своєї справи. І чим більше зумовлює життєвий світ те, чим вони живуть, чому належить уся їхня „теоретична діяльність”, чим більш стає він засобом їхньої діяльності, що „лежить в основі” як теоретичного обговорення, так і обговорюваного предмета, тим менш є він для них темою”. Звернутися до життєвого світу означає звернутися до глибинної реальності соціального життя. На думку Гуссерля, це повинно зняти властиву об'єктивній науці (насамперед природній) претензію на розкриття реальності, відкривши науці її дійсне місце у світі, ставлення до людської суб'єктивності. Пафос філософа спрямований проти нібито „чистого” пізнання, відірваного від безпосередності людського життя.

Учень Гуссерля Шюц при вивченні життєвого світу ставив ту ж мету, що і Гуссерль, хоча його інтереси зосереджувалися насамперед у сфері соціальних наук. „Предметом усіх емпіричних наук, — писав Шюц, висвітлюючи відповідні положення теорії Гуссерля, — є світ як перед-дане, але вони, ці науки, як і їхній інструментарій, самі є елементами цього світу”. Виходить, науці, якщо вона дійсно бажає бути „строгою”, необхідна не стільки формальна строгість, тобто логічна формалізація і так звані об'єктивні наукові методи, скільки з'ясування її генезису й зумовленості світом перед-даного, з якого воно народжується й у якій живе. Цей світ, що передре об'єктуєчій науковій рефлексії, світ людської безпосередності, феноменальний (у гуссерлівському розумінні) світ відчуття, прагнення, фантазування, бажання, сумніву, твердження, спогаду про минуле і передбачення майбутнього тощо, інакше кажучи, — це життєвий світ. Шюц визначає його як світ, у якому „ми, як людські істоти серед подібних собі, живемо в суспільстві та культурі, залежимо від їхніх об'єктів, що впливають на нас і, у свою чергу, піддаються нашому впливу”. Але соціологія не повинна приймати цей світ „на віру” як дане. Навпаки, її завданням стає дослідження природи цієї даності.

У звичайній соціології ця проблема не виникає. Те, що інші люди існують та їхні дії мають суб'єктивний сенс, що люди орієнтують свої дії відповідно до дій інших, що комунікація і взаєморозуміння можливі, — усе це, за Шюцем, передбачається як дане. Передбачається, але не аналізується. У такому випадку теорія і методи соціології не можуть бути адекватно обґрунтовані, а їхня строгість і науковість виявляються настільки ж ефемерними, як і об'єктивність будь-якої нормальної людини, що керується інтересами своєї справи. Чи може в такому випадку наука претендувати на об'єктивність?!

Шюц починає своєрідну філософсько-соціологічну одіссею: він розглядає становлення соціальної об'єктивності, починаючи з найелементарніших процесів конституювання, породження змістів у „поточі досвіду”, звертаючись до конституювання „об'єктів досвіду”, потім „значущих дій”, що володіють „суб'єктив-

ним змістом” (у дусі Вебера) і так далі аж до конституювання об’єктивних соціальних структур у взаємодії індивідів. Це, на думку Шюца, і є соціологія життєвого світу.

Незалежно від того, як оцінювати результати шюцівського дослідження, прагнення ввести поняття життєвого світу в соціологію виявилось дуже плідним, про що свідчить подальший розвиток дисципліни. Поняття життєвого світу стало загальноприйнятим (хоча і втратило ту строгість, що мало в контексті феноменологічної філософії); у багатьох більш пізніх концепціях соціології життєвий світ як світ безпосередньої людської життєдіяльності став протиставлятися „системі” як сукупності об’єктивованих твердих структур, що примусово впливають на поведінку людей. Це поняття застосовується в соціології, як правило, інтуїтивно, йому бракує строгої визначеності, іноді життєвий світ ототожнюється з тим, що можна назвати повсякденним життям, а іноді — зі світом культури. Але широке застосування цього поняття симптоматичне, тому що вказує на те, що, використовуючи тільки об’єктивістський соціально-структурний підхід, неможливо пояснити процеси, які протікають у суспільстві. Можна сказати, що соціологія „тужить” за життєвим світом, але дотепер не в змозі увійти в нього, хоча запропоновано досить багато версій розуміючої соціології, яка саме і вважає пізнання життєвого світу своїм головним завданням і метою.

1.9. Когнітивна мікросоціологія

Когнітивна мікросоціологія, як ми позначаємо цей напрям за К. Кнорр-Цетіною, зосереджується на аналізі повсякденного життя, ситуаційних взаємодій, реальних і безпосередньо виразних діючим індивідуумам методів, прийомів, „практик” інтерпретації та вирішення нормальних повсякденних проблем. Цьому напрямку близькі згадувані вище символічний інтеракціонізм, соціальна феноменологія, етнометодологія, а також низка напрямів лінгвосоціологічного аналізу, так званої етнографії повсякденності тощо.

Але важливий не формальний критерій, що орієнтується начебто на довільний вибір предмета досліджень (мікропроцеси і мікрофеномени). Важливо, що прихильники цього напрямку заперечують „зовнішню” реальність соціальних структур та інститутів. Вони думають, що обраний ними предмет дослідження — єдина наявна соціальна реальність. Саме вона і є соціальною реальністю — реальністю *sui generis*.

Необхідно відзначити, що цей мікросоціологічний підхід не відповідає, як це може здатися на перший погляд, принципам методологічного індивідуалізму. Методологічний індивідуалізм, представлений, наприклад, у К.Поппера, припускає, що соціологічне мислення повинно виходити з індивіда з його потребами, цілями й інтересами, оскільки тільки індивід реальний, а колективи є фіктивні за сутністю.

Отже, начебто немає ні індивідуумів, ні соціальних структур та інститутів. Насправді, звичайно, і те, й інше існує, але не як зовнішні стосовно ситуацій і різноприродні їм реальності, а як *продукти дискурсу* в рамках самих цих ситуацій. Інакше кажучи, індивід, що бере участь у взаємодії, є не „жива, конкретна люди-

на з її цілями, потребами й інтересами”, а продукт типізації та категоризації, що виникає й існує тільки в межах даної взаємодії. Так само соціальний інститут не існує незалежно від взаємодії як якась висяча над індивідуумами важка і примусово діюча сила, а є типом поведінки, що обирається учасниками як найбільш відповідний даній ситуації в результаті її (ситуації) категоризації та типізації.

Було б наївно намагатися тут, у короткому огляді, роз’яснити принципи цієї альтернативної стосовно соціологічного істеблішменту не просто соціологічної теорії, але і філософії суспільства. Відомий антрополог Ч.Фрейд формулював її таким чином: завдання підходу полягає в тому, щоб з’ясувати, „як люди конструюють світ свого досвіду з того, як вони про нього говорять”. Тут важливо підкреслити, що як соціальні, так і „індивідуальні” структури, тобто індивідууми, що беруть участь у взаємодії, з погляду прихильників цього напрямку, є не чим іншим, як продуктами інтерпретації, категоризації й інших дискурсивних практик самих учасників взаємодії, що є, по суті справи, продуктами когнітивної діяльності.

Якщо стати на позиції прихильників мікросоціології, то виявиться, що вирішення проблеми соціального порядку варто шукати не у фактичному ціннісному консенсусі (де шукають його функціоналісти) і не в насильстві (як передбачається конфліктним підходом), а в когнітивних структурах осмислення й опису соціального світу, що застосовуються учасниками в ході їхніх повсякденних взаємодій. У цьому випадку суспільство постає не як деяка монолітна система регуляторів, що диктують індивідуумам форму і зміст (тобто мотивацію) їхньої поведінки, а контингентним. Контингентний (англ. contingent) — багатозначний термін, що виражає багато значень, пов’язаних із процесами виникнення „більш високих” рівнів соціальності в ході взаємодій. Contingent, за Уебстером, означає: 1) те, що можливо, але не обов’язково відбувається; 2) відбувається випадково або непередбаченим чином; 3) призначене для використання в обставинах, які не можна точно пророчити; 4) непередбачене; 5) залежне від чогось іншого чи обумовлене чимось іншим; 6) те, що не є логічно необхідним (але емпірично наявне), 7) не викликане необхідністю.

„У певному розумінні, — пише Кнорр-Цетина, — проблема соціального порядку перевизначається, традиційний підхід до порядку перевертається з ніг на голову. Соціальний порядок — не те, що зберігає цілісність суспільства, контролюючи бажання й устремління індивідуумів, а те, що виникає в численних повсякденних взаємодіях і взаємопритосовуваннях цих бажань і устремлінь. Проблема соціального порядку... перетворилася в проблему когнітивного порядку...”.

Власне, уже цих суджень досить, щоб зрозуміти два можливих наслідки „мікросоціологічної революції”, про яку неодноразово згадує Кнорр-Цетина. Перше з них: нинішня когнітивна соціологія чи мікросоціологія, як її називають деякі автори, не обмежується рівнем „мікрофеноменів”, а прагне, відштовхуючись від мікрорівня, описати всю сукупність форм і проявів соціального. По суті, вона прагне бути не мікросоціологією, що займається запропонованими їй „дрібними” (за розміром і за значенням) явищами, а соціологією як такою, претендуючи на більш адекватний, ніж у традиційних макросоціологічних моделях, опис процесів у суспільстві на всіх рівнях — від повсякденних взаємодій до утворення

глобальних систем. При цьому вона зберігає свою вихідну інтуїцію, що складається в баченні тотожності процесів пізнання і процесів конструювання соціального світу.

1.10. Пізнання як творчість світу

Вище, говорячи про книгу Бергера і Лукмана „Соціальна конструкція реальності”, ми відзначили, що їхня концепція будується діалектично: пізнаючи соціальний світ, людина створює його і, створюючи, пізнає. Авторів цієї книги надихнули, в першу чергу, ідеї Шюца. Запропоновану ним концепцію, власне, можна розглядати як систематичний опис структур соціального світу, яким його бачить діючий індивід, яким він уявляється йому в ході його діяльності, тобто, власне кажучи, вона є систематичним описом творення цього світу шляхом його пізнання. Здається, що досить важко зрозуміти, як ототожнити пізнання з діяльністю, але саме в цьому — вирішальний пункт відмінності розуміючої соціології від традиційної об’єктивістської.

Точка зору прихильників об’єктивістської соціології — точка зору здорового глузду; її можна представити таким способом: об’єктивні соціальні явища, факти, структури існують незалежно від людини, і соціологи пізнають ці явища, факти, структури з більшою чи меншою точністю, частіше чи рідше помиляючись. Звичайно, можна помилятися, але самі факти і явища від цього не змінюються, вони, як було сказано, об’єктивні. Ця пізнавальна позиція збігається з позицією натураліста, адже об’єкти природничих наук, як правило, не міняються в ході їхнього пізнання.

Розуміюча соціологія виходить із протилежної передумови, відповідно до якої пізнання є одночасно творенням нового. У цьому виявляється відмінність суспільства як предмета дослідження від предмета природничих наук. Звернімося до так званої теореми Томаса, відповідно до якої для розуміння дії важливо зрозуміти, як визначається ситуація дії самими його учасниками: „Якщо ситуація визначається як реальна, вона реальна за своїми наслідками”. З прикладу, що наводиться Томасом, (параноїк, що убиває людей на вулицях тільки тому, що, на його думку, вони піддають його образам) видно, як перевизначення ситуації одним з її учасників у корені змінює саму ситуацію. Одна об’єктивна ситуація (випадкова зустріч незнайомих людей) породжує зовсім іншу, нову ситуацію (образа і помста ображеного), причому остання зовсім об’єктивна, про що свідчать її сумні наслідки. Нове визначення ситуації є її пізнання, і це пізнанням миттєво об’єктивує ситуацію, тобто перетворює її в об’єктивну.

Цей приклад дозволяє зрозуміти, що питання про те, правильно чи неправильно визначена ситуація, тобто істинне чи неістинне її пізнання, саме по собі безглузде. Якщо факт пізнання змінює пізнаваний об’єкт, то питання про істинність просто зайве. Причому це положення справедливе не тільки для ситуацій мікро-взаємодій (як у наведеному прикладі), але і для великомасштабних історичних ситуацій. Макс Вебер, досліджуючи роль протестантської етики у виникненні духу капіталізму, показав, яким чином нове визначення ситуації взаємин людини і Бога, прийняте протестантами, привело до народження нової історичної епохи,

нової форми людської цивілізації. Можна навести і більш близький нам приклад. У середині XIX ст. сформувалася філософія марксизму, що претендувала на відкриття грандіозних і універсальних законів розвитку людського суспільства. Відкриття Карла Маркса відразу ж перевизначило ситуацію взаємодії робітничого класу і капіталістів. Більш того, робітничий клас як цілісне утворення, що має особливі інтереси, *виник* саме в силу цього нового визначення ситуації: до цього часу були просто робітники, які не усвідомлювали ні своєї спільності, ні своїх особливих інтересів як цілого, ні своєї історичної місії.

Маркс претендував на об'єктивне пізнання історичної ситуації, тобто на те, що пропонована ним теорія дозволяє пізнати ситуацію такою, якою вона нібито була і є незалежно від того, пізнана вона чи ні. Тому він і його послідовники говорили про істинне, правильне пізнання („Навчання Маркса всесильне, тому що воно правильне”, — писав В.І.Ленін). У новітню епоху, коли розпався Радянський Союз, поховавши під своїми уламками ілюзії щодо побудови соціалізму і комунізму як світлого майбутнього людства, інтелектуали стали навперебій доводити, що теорія Маркса не була істинною, що вона була помилковою, що пролетаріат насправді не мав ніякої особливої історичної місії.

З погляду розуміючої чи культурно-аналітичної соціології претензії на істинність марксизму так само безглузді, як і обвинувачення марксизму в хибності його уявлень. Точніше сказати, і ці претензії, і обвинувачення мають лише інструментальний зміст: вони вигідні, корисні, потрібні для надання характеру об'єктивності тим ситуаціям, що склалися в першому випадку, після того як ідеологія марксизму опанувала робочим рухом, а в другому випадку, після того як перемогла антимарксистська, антикомуністична реакція. Слово *реакція* тут розуміється в його звичайному значенні — як протидія, а не в ідеологічному — як щось, що протистоїть прогресу. Але в обох випадках ситуації, що виникли, були об'єктивні не через те, що вони були об'єктивно пізнані, а через те, що вони були визначені як об'єктивні та виявилися об'єктивними за своїми наслідками.

Кожне нове визначення ситуації породжує нову об'єктивну ситуацію, об'єктивність якої полягає в тому, що вона сприймається як об'єктивна самими діючими в цій ситуації людьми. У такому випадку пізнання ситуації і є її зміна.

1.11. Соціологічне поняття культури

Зрозуміло, розглянута вище широка інтерпретація теореми Томаса вимагає застережень і уточнень. По-перше, будь-яке, навіть яке завгодно масштабне перевизначення ситуації (наприклад, Марксове) ніколи не змінить ситуацію цілком і повністю: міняються лише її певні аспекти, а „життя в цілому”, що складається з результатів мільярдів минулих дрібних і великих, приватних і глобальних подібних же перевизначень, залишається в основному таким же, як і раніше. По-друге, великомасштабне перевизначення ситуації (наприклад, Марксове або те, про яке писав Вебер) — неодноразовий і миттєвий акт. Він припускає „боротьбу за розуми”, пропаганду, переконання, що сама по собі — досить тривалий процес. Як писав Маркс, „ідея, яка опанувала масами, стає матеріальною силою”.

Мабуть, краще сказати так: матеріальною силою стає ідея, що опанувала масами. Саме тоді, коли ідея опанувала масами, відбувається перевизначення, виникає нова об'єктивна ситуація. Далі відбувається інституціоналізація ідеї, структурування мас і все інше, завдяки чому нова ситуація стає об'єктивною для кожного члена суспільства. Це дуже довгий і складний процес.

Ще одне уточнення: скільки-небудь значущі й успішні (тобто породжуючі нове середовище діяльності) перевизначення ситуації не відбуваються коли завгодно і за чийось довільним бажанням. Це твердження має (але тільки на перший погляд) двозначний характер, тому що можна сказати, що тут набирають сили об'єктивні обставини діяльності, які існують і які не змінити ніякими визначеннями та перевизначеннями, тобто ніякими зусиллями ідеального характеру. А справа в тому, що саме ці об'єктивні обставини є об'єктивованими продуктами колишніх, що давно здійснилися, визначень і перевизначень, а питання про те, якою мірою вони допустять, а якою не допустять нові визначення ситуації, є питанням специфічної логіки культури. Рух пізнання, історії, суспільства відбувається відповідно до цієї логіки, і в цьому розумінні вони не довільні та не випадкові, хоча і є результатом суб'єктивних дій і думок.

У даному розділі відзначені основні віхи розвитку соціології як культурного аналізу. Визначення культури, що відповідало б такому баченню соціології, — це визначення репрезентативної культури, запропоноване Фр. Тенбруком. Головна характеристика репрезентативної культури полягає в тому, що всі уявлення, ідеї, світогляди, переконання, вірування тощо, які входять до неї, є діючими завдяки їх активному чи пасивному визнанню. Іншими словами, це ті ідеї, уявлення, що у сукупності складають генеральне визначення ситуації нашого життя. Об'єктивні структури й інститути, точніше кажучи, наші уявлення про них як про об'єктивні речі разом з нашими уявленнями про характер цієї об'єктивності також входять у дане визначення, тобто є елементами репрезентативної культури. Якщо наведене судження справедливе, то соціологія як культурний аналіз виявляється ширшою і масштабнішою, ніж об'єктивістська, натуралістична соціологія, тому що вона припускає не тільки об'єктивне вивчення соціальних явищ і процесів, але і вивчення їх передумов та умов цієї об'єктивності. При цьому соціологія виникає і продовжує існувати як наука про культуру.

1.12. Логіка й історія повсякденності

У цьому параграфі хотілось би зупинитись на деяких категоріях, поняттях й узагальненнях, що вводять у своєрідну сферу соціології культури, яку можна назвати соціологією повсякденності. У західній соціальній науці аналіз повсякденності має солідну традицію, в основному в руслі аналітичної філософії і соціальної феноменології. Дійсний виклад спирається на соціально-феноменологічні студії Альфреда Шюца і його послідовників.

Розвиток феноменологічних ідей у соціології призвів до створення “прикладної меніпеї” з точно таким же, як у меніпеї, ставленням до “нормальної” дійсності. Меніпея — це жанр, названий за іменем філософа III ст. до н.е. Меніппа з Гадари. М.М. Бахтін, характеризуючи меніпею, особливо підкреслював такі

її особливості, як сполучення неприборканої фантазії з постановкою глибоко світоглядних проблем, причому, писав він, смілива фантастика й авантюра мотивуються і виправдовуються “суто ідейно-філософською метою — створювати виняткові ситуації для провокування й досліджування філософської думки”. Бахтін дав таку методологічну характеристику меніпеї: це морально-психологічний експеримент, порушення нормального загальноприйнятого ходу подій, створення виняткових ситуацій, що випукло провокує, демонструє і провокує думки і уявлення, якими є експерименти Г. Гарфінкеля, творця так званої етнометодології. Суть етнометодологічного експериментування полягає в несподіваному порушенні загальноприйнятого і нормального ходу подій, що дозволяє виявити зміст і форми повсякденних “ідей” та уявлень, що не виявляються при нормальному ході життя. Завдяки випробуванню, провокуванню повсякденності, остання, реагуючи, “видає” таємні механізми свого устрою, так само як філолофсько-етична ідея, провокована в меніпеї, виявляє свої приховані висновки і наслідки, що зовсім не очевидні при її “нормальній” реалізації.

Виникає запитання: навіщо взагалі потрібно порушувати звичні устояні структури повсякденних взаємодій? Хіба саме повсякденність не є чіткою і прозорою сферою життя, що не вимагає рефлексивного розгляду? Однак ця чіткість удавана. Повсякденність здається чіткою не тому що відрефлексована, а тому що вислизає від рефлексії. “Звичайне життя” не аналізують доти, поки його не порушить яка-небудь надзвичайна подія. Зіштовхнувшись з таким порушенням, “повсякденні діячі” прагнуть насамперед “нормалізувати” ситуацію, увести її в рамки повсякденності і лише після цього приступають до дослідження фактора, який порушив хід нормального життя, що вже інтерпретується як нормальне, повсякденне явище.

Суть цієї ідеї можна продемонструвати на прикладі одного з гарфінкелівських експериментів. У ході нормальної, звичайнісінької розмови експериментатор починає наближати своє обличчя до обличчя нічого не підозрюючого партнера. Партнер ніяковіє, відсувається і, нарешті, усвідомлює, що ситуація змінилася, і він бере участь у якійсь іншій взаємодії, відмінній від тієї, яку він припускав раніше. Типову реакцію випробуваного можна сформулювати так: “Ти що, ненормальний?” Деякі сприймали дії експериментатора як дії, мотивовані сексуальними спонуканнями, а хтось бачив у ньому хворого.

Ці оцінки були *перевизначенням* ситуації. Будучи перевизначеною, ситуація “нормалізувалась”, знову ставала ситуацією повсякденності, оскільки кожний з випробуваних знав, що потрібно робити, якщо партнер хворий, як поводитися з “шизофреніком” чи з безцеремонним залицяльником. Ситуація могла видатися важкою, неприємною, але вона виключалася з розряду незрозумілих і безглузвих.

Нормалізація ситуації відбувалася завдяки приписуванню партнеру якогось типового мотиву, тобто завдяки типізації особистості партнера-експериментатора (“хворий”, “залицяльник” тощо), і на цій основі типізувалася “нова” взаємодія. Вона цілком укладалася в сферу повсякденності і бачилася як каузально детермінована саме цією типовою особистістю. Учений, який вирішив піддати таку ситуацію науковому дослідженню, природно, “пішов би” за ланцюжком

причин і наслідків для того, щоб знайти джерело порушення, і визначив би, що це або психофізіологічні особливості особистості порушника, або особливості його виховання в ранньому віці, або особливості середовища тощо. Але з повною впевненістю можна стверджувати, що в поле його зору не потрапив би сам процес перевизначення ситуації, усі пов'язані з ним проблеми: як людина усвідомлює, що взаємодія не відповідає власній нормі, як “нова” взаємодія типізується тим чи іншим способом, де джерело і який “репертуар” типів, яким користаються “повсякденні діячі”, які необхідні і достатні ознаки того чи іншого типу, яка логічна структура повсякденної інтерпретації тощо. Відповісти на ці запитання — значить зрозуміти формальну структуру повсякденності. Поки це не зроблено, чіткість і прозорість повсякденного життя уявляються оманними. Повсякденне життя не настільки зрозуміле, наскільки ми *приймаємо на віру*, що воно таке, і не тільки “повсякденні діячі”, але і фахівці-соціологи. Останні, як говорив Гуссерль, сприймають його як *основу*, необхідну передумову для дослідження, але воно не стає дослідницькою *темою*. А увага до цієї теми необхідна, щоб прояснити й уточнити фундаментальні методологічні принципи соціальних наук.

1.13. Кінцеві ділянки значень

Засновник соціальної феноменології А. Шюц саме в предметно-тілесній закріпленості бачив “переваги” повсякденності в порівнянні з іншими сферами людського досвіду, які він називав кінцевими ділянками значень (*finite provinces of meaning*). Поряд з повсякденністю, це такі сфери, як релігія, сон, гра, наукове теоретизування, художня творчість, світ душевної хвороби тощо. Він визначав ці ділянки як кінцеві, тому що вони замкнуті в собі і перехід з однієї області в іншу не тільки неможливий, але й вимагає певного зусилля і передбачає значеннєвий зліт. Наприклад, перехід від захоплюючого роману чи кінофільму до реалій повсякденного життя вимагає деякого зусилля, що полягає в переорієнтації нашого сприйняття на “іншу” реальність. Релігійний досвід також різко відрізняється від досвіду повсякденності, і перехід від одного до іншого вимагає певної душевної й емоційної перебудови. Те ж можна сказати і про інші випадки.

Значення фактів, речей, явищ у кожній з цих сфер досвіду утворюють цілісну систему. Одна і та ж річ, наприклад, корж із прісного тіста, має різні значення в релігії, науці, повсякденному житті. У кожній з названих сфер її значення входять у цілісну, відносно замкнуту систему значень. Ці системи відносно мало перетинаються, тому відповідні сфери досвіду і названі кінцевими ділянками значень. Але я б волів іменувати їх *світами досвіду*: світ сну, світ гри, світ науки, світ повсякденності тощо.

Виникає запитання: як можна зіставити, скажімо, сон і повсякденність? У житті все реально, ми маємо справу з дійсними предметами, а уві сні усе сниться. Чи як зіставити казку і повсякденність? У казці є і килим-літак, і жаба-царівна — фіктивні, уявлені істоти і предмети, а в повсякденності нас оточують реальні, об'єктивні речі. Так чим же потрібно керуватися, зіставляючи ці кінцеві ділянки значень?

Справа в тому, що, міркуючи про кінцеві ділянки значень, ми не зачіпаємо питання про об'єктивне існування фактів і явищ у даних ділянках. І в нас є повне

право на це. У цьому і полягає специфіка феноменологічного підходу. Адже мова йде не про те, що об'єктивне, а що не об'єктивне; і в одному, й іншому, і в третьому, і в п'ятому випадках ми маємо справу зі сферами *досвіду*. А усе, що нам відомо про світ, ми знаємо з нашого досвіду. Але як зміст нашого досвіду жаба-царівна існує так само, як стілець, хоча і не так само. І врешті-решт неможливо довести, що насправді стілець існує, а жаба-царівна — ні. Якщо я скажу, що бачив і доторкався до стільця, і навіть сидів на ньому, а жабу-царівну не бачив і не доторкався, то це нерозумно: мало чого я не бачив і не доторкався, до каракатиці, наприклад, але я не стверджую, що каракатиця не існує.

Ці “філософські тонкощі” допомагають нам зрозуміти, як відрізнити світ повсякденності від інших світів досвіду. В усіх випадках людина має справу з досвідом, але як невід’ємна частина досвіду повсякденності виступає переживанням об'єктивного існування речей і явищ — те, чого, як правило, немає в інших світах досвіду: у казці і міфі, у сні, у грі, у науці (наприклад, ідеальної прямої в реальності не існує), у мистецтві тощо. На думку Шюца, саме ця якість досвіду повсякденності — тілесно-предметне переживання реальності, її речей і предметів — і складає її перевагу в порівнянні з іншими кінцевими ділянками значень. Тому, говорив він, повсякденність є “верховною реальністю”. Людина живе та трудиться в ній переважно і, відлітаючи думкою в ті чи інші сфери, завжди і неминує повертається у світ повсякденності.

1.14. Механізм повсякденної типізації

Спочатку розглянемо питання про те, як організовується повсякденне знання. Для того, щоб люди розуміли один одного, а також розбиралися в ситуаціях і обставинах взаємодії в повсякденному житті, вони повинні дотримуватись низки умовностей. Головна з них полягає в тому, що людина керується припущенням, відповідно до якого її партнери по взаємодії бачать і розуміють світ так само, як вона сам. Шюц іменував це несвідомо використовуване в повсякденному житті припущення “загальною тезою про взаємозамінність перспектив”. Ця загальна теза складається з двох постулатів. Варто вчитатися в них уважно.

Постулат взаємозамінності точок зору: “Я вірю — і припускаю, що інший чинить так само, — що, коли я поміняюся з ним місцями, коли його “тут” стане моїм, а я буду знаходитися на тій самій відстані від предметів і бачити їх у тому, настільки типово, як і він сам, більше того, для мене будуть досяжні ті самі речі, що і для нього (і навпаки)”.

Постулат збігу “систем релевантностей”: “Поки не доведене протилежне, я вірю (і припускаю, що інший чинить так само), що відмінності в перспективах, зумовлені унікальністю його і моєї біографічних ситуацій, байдужі стосовно наявних цілей кожного з нас... і ми обоє відбираємо й інтерпретуємо актуально чи потенційно загальні об'єкти та їхні властивості однаковою чиною чи, принаймні “емпірично ідентичним” чином, тобто досить однаковою для досягнення будь-якої практичної мети”.

У чому суть цієї загальної тези? Постараємося сформулювати її коротко: у повсякденному житті ми поводимося так, начебто від зміни наших місць характе-

ристики світу не зміняться. При цьому ми чітко усвідомимо факт індивідуальних відмінностей у сприйнятті світу, що випливає з унікальності біографічного досвіду, особливостей виховання й освіти, специфіки соціального статусу й інших характеристик кожного з нас. Ми усвідомлюємо, що дивимось в різні сторони в буквальному й у переносному значенні, тобто фактично стоїмо обличчям один до одного, а наші життєві плани можуть кардинально суперечити один одному, але наша взаємодія, наприклад, укладення торгової угоди, здійснюється без труднощів. Виходить, ми автоматично, анітрошки не замислюючись, із самого початку припустили, що ці відмінності не мають значення для вирішення завдань, які стоять перед нами в даній повсякденній взаємодії. Саме тому взаємодія проходить гладко і безконфліктно. З цієї причини проходять рівно, без ускладнень міриади і міриади повсякденних взаємодій. Саме цей факт взаємного пристосування партнерів і описує шюцівська “загальна теза про взаємозамінність перспектив”.

Розібравшись у цих досить складних моментах, ми наблизимося до розуміння природи повсякденного знання. Так, якщо ми прийняли (неусвідомлювані для самих себе, не замислюючись) зафіксовані в цій “тезі” припущення, ми розглядаємо нашого партнера вже не як особистість у всьому багатстві її характеристик, а як тип: тип “партнер по торговій угоді”, тип “перукар”, тип “клієнт” тощо. Усе наше повсякденне життя складається з зустрічей з типами, а не з живими людьми, тому що в живих людей є проблеми, біль, образи, любов, а в більшості повсякденних взаємодій усе це нас не цікавить. Можливість такої незацікавленості, а отже, і безпроблемності взаємодій забезпечують два шюцівських постулати.

Висловимо цю думку більш точно: обидва ці постулати є засобом *типізації* явищ і об’єктів, що належать до загального для взаємодіючих індивідів середовища. Оскільки ці постулати діючі, остільки об’єкти взаємодії позбавляються унікальних рис, властивих їм у безпосередньому досвіді того чи іншого індивіда, і здобувають риси універсальності та безособовості, риси соціальності. Ці об’єкти тепер приймаються на віру кожним з учасників взаємодії та входять у визначення ситуації не як суб’єктивні значення його власного переживання, а як нормативне значення, субстантивоване у фактичній життєдіяльності групи, спільності, членом якої є індивід. Застосування тези про взаємозамінність перспектив сприяє відтворенню приблизності повсякденного знання, роблячи можливою комунікацію і взаєморозуміння поза ситуаціями безпосередньої взаємодії.

1.15. Три трактування історизму повсякденності

Історичний характер повсякденності можна трактувати потрійно. По-перше, повсякденність історична, оскільки вона є світом культури, що, як писав Шюц, “ми сприймаємо в його традиційності і звичності та який доступний спостереженню, тому що “уже дане” відсилає людину до її власної діяльності і до діяльності інших, осадом, залишком якої воно є”. Звичні форми поведінки існували до нас і засвоювалися нами в процесі навчання, самі ці форми склалися в діяльності попередніх поколінь.

По-друге, історичність як співвіднесеність з минулим і майбутнім є одним з обов’язкових вимірів повсякденного життя. Це пояснюється насамперед тимча-

совим характером будь-якої дії. Планована дія співвідноситься не тільки з майбутнім (проект є передбаченням майбутнього стану справ), але і з минулим. Причому співвіднесення з минулим має двоякий характер. З одного боку, будь-яка нова дія є якоюсь мірою повторенням уже того, що було, і укладається в рамки типу. У протилежному випадку повсякденність позбавилася б свого “нормального” характеру, кожна дія була би стрибком у незвідане (правда, самому діячеві ця повторюваність, відтворюваність не дає можливості сприймати тимчасові зміни.) Типова поведінка незмінна, позачасова.

З іншого боку, часовий характер дії виявляється у формуванні його мотиву. Мотив “для того, щоб” — основа зверненого в майбутнє проекту. Він формується на основі дії іншої людини, відповідний мотив якої з погляду цієї планованої дії розглядається як мотив “томущо”. Таким чином, у кожній дії виявляється її співвіднесеність з минулим і майбутнім, є тимчасова координата.

Але тимчасовий вимір фігурує в повсякденності й інакше. Індивідуальна перспектива бачення світу кожною людиною містить у собі як світ сучасників, різні сектори, кола, фрагменти якого уявляються з різним ступенем виразності, так і світ попередників, а також світ, якщо можна так висловитися, спадкоємців. Різні люди залежно від їхньої біографічної ситуації уявляють ці світи по-різному. Наприклад, світ попередників для історика-фахівця виглядає зовсім не так, як його уявляє собі людина, що не знайомилася з минулим професійно. Але й історик бачить цей світ, тобто соціальну реальність минулого, диференційовано: у ньому виступають зони, більш-менш знайомі, що уявляються з більшим чи меншим ступенем виразності тощо. Інакше кажучи, системи релевантностей, обумовлені практичними інтересами діячів у повсякденному житті, диктують сприйняття не тільки сучасності, але і минулого: його глибину, виразність, спрямованість та інші характеристики. Це живий, так би мовити, безпосередній історизм повсякденності.

Живий характер світу попередників визначається і тим, що розвиток наших історичних уявлень, відкриття нових фактів, документів у певному розумінні розвивають, змінюють його. Крім того, цей світ постійно “приростає” у міру того, як сьогодення стає минулим. Факти і явища минулого в результаті цих змін отримують нову інтерпретацію і вже по-новому впливають на поведінку і мислення сьогоденних людей. Звичайно, можна сказати, що реальне минуле не змінилося, тобто не змінилися фізичні дії моїх попередників, “які наповнювали” їх емоційно-значеннєвий зміст, не змінилися, відійшовши в минуле, типологічні моделі, якими користувалися наші предки. Але зміна минулого впливає на повсякденні та наукові типології, застосовувані людиною в спілкуванні зі своїми сучасниками, і в цьому розумінні можна говорити про непрямий, але все-таки активний вплив минулого на сьогодення.

Таким чином, виявляється, що минуле все-таки у певному розумінні має майбутнє. Воно повертається не просто, тому що є зразком, якому відповідають традиційні форми дії, але тому що здатне, самозмінюючись (у результаті зусиль істориків і в міру свого приростання), впливати на типові форми діяльності в сьогодення.

Для того, щоб мова про вплив минулого на сьогодення не залишилася метафорою, розглянемо механізм цих впливів. Зрозуміло, не можна говорити про пря-

му і безпосередню взаємодію, що припускає фізичну присутність партнера. Але, разом з тим, цей вплив формально може мати структуру діалогу, бути взаємодією позицій, точок зору, і позиція, зайнята сучасником щодо минулого, спонукає його до поглибленого вивчення, відкриття в ньому нових сторін і опосередкувань, що, у свою чергу, змушує нас змінювати нашу позицію стосовно факту. Запитуючий історик рано чи пізно отримує відповідь з минулого. Як писав Бахтін: "...немає нічого абсолютно мертвого: у кожного змісту буде своє свято відродження".

Усе це стосується значенневих аспектів взаємин попередників і сучасників. У даному контексті термін "значенневий" не означає просто "суб'єктивний"; адже типологічна інтерпретація взаємодії формує нове середовище діяльності, яка, будучи інтерсуб'єктивною з погляду її онтологічного статусу, об'єктивна як детермінанта діяльності, а тому за посередництвом практичної роботи у світі породжує нові об'єктивні факти.

Але ми поки говоримо про значенневі взаємодії, тому що світ минулого, яким його бачить повсякденний діяч, справді, мертвий і пасивний, а його активізація можлива тільки в ході спеціалізованої дослідницької діяльності. Виникає запитання: чи можлива повсякденність, у якій взаємодія минулого і сьогодення розумілася б натуралістично?

Такою повсякденністю, у якій минуле і сьогодення взаємодіяли, так би мовити, у реальному часі, була повсякденність життя в Стародавньому Єгипті. Мова йде не просто про культ предків. Відповідно до вірувань давніх єгиптян, загробне життя було продовженням земного життя. Померлого ховали, але він "...сприймався як реально існуючий, здатний завдати шкоди чи, навпаки, допомогти своїм близьким на землі, живі іноді намагалися установити контакт із померлими родичами за допомогою листів... У листах викладалися прохання живих до померлого... Іноді прохання супроводжувалися погрозами. Деякі хвороби живих вважались наслідком злого підступу померлих. Це було однією з причин виникнення переписування: конфлікт намагалися залагодити мирно".

У даному контексті нас цікавлять не сучасні уявлення про можливість контактів з мертвими, а уявлення давніх єгиптян. Для них діалоги з мертвими — звертання до них, знаки, отримувані від них, — були природним, нормальним явищем повсякденності. Вони вірили, що люди попередніх поколінь мали майбутнє, залишалися вільними і могли впливати на світ сьогодення. Якщо вважати специфічні взаємини світу попередників зі світом сучасників однією з найважливіших формальних структур повсякденності, можна сказати, що перед нами інша повсякденність.

Вище було відзначено, що історизм повсякденності може розумітися потріпно. Ми розглянули дві перші можливості: повсякденність як сукупність традиційних, тобто вже "ставших", засвоєваних у процесі виховання типів судження і дії, та включеність минулого і майбутнього в повсякденне життя як одного з її істотних структурних моментів.

Перейдімо до наступного питання: чи розвивається сама повсякденність історично? Питання це не таке просте, як може здатися на перший погляд. Якщо не

замислюватися, відповідь буде такою: так, уявлення людей про нормальне і природне міняються в ході історії, виходить, міняється і повсякденність. Саме це мали на увазі Маркс і Енгельс, коли писали в “Німецькій ідеології”, що “будь-який новий клас, який ставить себе на місце класу, що панував до нього, уже для досягнення своєї мети змушений представити свій інтерес як загальний інтерес усіх членів суспільства, ...надати своїм думкам форми загальності, зобразити їх як єдино розумні, загальнозначущі”. Іншими словами, право, що виражає інтереси цього, нового класу, стає “природним правом”, людина, що втілила в собі риси характерного індивіда цього класу стає “природною людиною”, влада, якою користується цей клас, легітимізується як “природна влада”. “Наприклад, у країні, де в даний період часу між королівською владою, аристократією і буржуазією відбувається суперечка через панування, де, таким чином, панування розділене, там пануючою думкою є вчення про поділ влади, про яке говорять як про вічний закон”.

Той факт, що повсякденність змінюється в розумінні змісту ідей, що її наповнюють, не може викликати сумніву. Але й в умовах демократії, і в умовах тоталітаризму діють ті самі механізми формування уявлень про ці форми влади як про розумні і природні, діють ті самі соціальні механізми формування уявлень про об’єктивність цих форм, і при переході від тоталітаризму до демократії вони залишаються незмінними.

1.16. Еволюція конституюючих елементів повсякденності

Відповідь на запитання про історизм повсякденності вимагає спеціального вивчення величезного етнографічного й історичного матеріалу. Наскільки відомо, таке вивчення не проводилося з аналізованого нами погляду, тому викладені нижче думки варто розглядати як спробу наблизитися до проблеми. Спочатку з’ясуємо, наскільки постійними в ході історичного розвитку є виділені Шюцем елементи повсякденності, що конституюють як особливої форми реальності.

Шюц виділив шість таких елементів: 1) трудова діяльність, 2) специфічна впевненість в існуванні світу, 3) напружене ставлення до життя, 4) особливе переживання часу, 5) специфіка особистісної визначеності діючого індивіда, 6) особлива форма соціальності.

Основною ознакою повсякденності Шюц вважав *трудова діяльність, орієнтовану на зовнішній світ*, засновану на проекті і таку, що прагне реалізувати передбачений в проекті стан справ за допомогою фізичних актів. Можна відразу сказати, що така діяльність — універсальна властивість усієї людської історії: повсякденність завжди була трудовою повсякденністю, причому тут мається на увазі і матеріальне виробництво, і полювання, і збиральництво та інші види діяльності. Історик Яків Буркхард, характеризуючи вихідний пункт своїх “Всесвітньо-історичних спостережень”, писав: “...ми відправляємося від єдиного незмінного і можливого для нас центру — від страждаючої, прагнучої і діючої людини, якою вона є, якою була і буде завжди”.

Друга важлива характеристика повсякденності — так звана *eroshi* Ероши (з грецьк. помірність) — у феноменологічній філософії Гусерля термін, що означає

стримування від суджень про існування чи неіснування об'єктів досвіду, природної установки, тобто *стримування від будь-якого сумніву в існуванні світу* й у тому, що цей світ може бути не таким, яким він здається активно діючому індивіду.

Тут усе не так однозначно. Наприклад, відповідно до християнської міфології, протягом багатьох століть повсякденності, яка характеризувала устрій європейської людини, світ був іншим та міг би бути таким і далі, якби не первородний гріх, у результаті якого людина була приречена “у поті чола свого добувати хліб свій”. Світогляд середньовічної людини визначала ідея втраченого раю і надія знайти його наприкінці життя. Той потойбічний світ був у певному розумінні більш реальним, ніж цей, земний, тому що той світ був вічним, а цей — кінцевим, причому кінець світу мислився близьким і реальним.

Стосовно середньовіччя можна говорити про своєрідну *epochu*, що відрізняється від шюцівської *epochu* природної установки. Тут будь-яка дія, що розгортається у певних предметно-значенневих обставинах, мислилася як би в “умовній заставі” (“якщо світ залишиться таким, яким він був дотепер”). Середньовічна людина думала, що якщо Сонце, відповідно до Біблії, один раз зупинилася над Єрихоном, воно може зупинитися і ще раз, а будь-яка риса звичного повсякденного світу може стати іншою. Для того, щоб світ залишався незмінним, виконувалися певні ритуали, багато з яких були пережитком язичництва в християнстві.

Для язичницьких часів були характерні аналогічні риси. Наприклад, вважалося, що поряд з наявним, повсякденним світом, у якому живе і діє людина, існує інший, більш реальний світ. Той світ більш реальний, оскільки його вплив на події цього світу ширший і однозначніший, ніж вплив цього світу на той, інший. Так, олімпійські боги могли спричинити грекам гомерівської епохи будь-яке зло. І навпаки, жертви, принесені богам, могли бути прийняті ними чи не прийняті, та й той факт, що боги прийняли жертву, ще не гарантував успіху справи, тому що боги, як відомо, були віроломні.

Таким чином, можна зробити висновок, що з погляду свого онтологічного статусу на початкових етапах людської історії світ повсякденності розглядався як один з можливих світів. Він був настільки ж реальний чи, коли хочете, настільки ж ірреальний, як і світи богів, демонів та інших. Гусерль, на відміну від природної, практичної установки, про яку пише Шюц, характеризував таке сприйняття світу як “міфічно-практичне”. Повсякденність у цьому світі, за словами Гусерля, “не тверда у своєму самосутнісному бутті та відкрита впливу міфічних моментів”. Характерними її рисами були саме сумнів у дійсності навколишнього світу і впевненість у тому, що він, можливо, інший (чи може бути іншим), ніж сприймається.

У цьому розумінні історичний розвиток і є розвитком від сумніву до безсумнівності, тобто до формування *epochu* природної установки. Процеси зміни повсякденності відбивалися у творчості філософів і теологів. Так, у XVII ст. з'явилася ідея “фізико-теології” (світ є машина, зроблена і запущена Богом і працююча без його втручання); паралельно в теології був сформульований догмат “божественного суботництва” (Бог створив світ і подався на відпочинок, світ існує без його участі). Середньовічна логіка доведення Бога через його досконалість, зрештою, призвела до уявлення про те, що наш світ — найкращий і найдосконаліший із

можливих світів (Лейбніц). А це означало, що він — єдиний світ, тому що Бог як досконала сутність не може створити нічого недосконалого. Фактично це був висновок про одиничність нашого світу. Так відбувалося історичне становлення *epochi* природної установки, характерної для сучасної нам повсякденності.

Наступна риса повсякденності, що конститує, — *напружене ставлення до життя (attention a'zfla vie*, як говорив Шюц слідом за Бергсоном). Уявляється, що таке ставлення, зумовлене трудовою, активістською природою повсякденності, існувало завжди. У літературі поширені твердження про те, що людина минулих епох відчував своє безсилля перед світом, силою природи, що з цієї причини і втілювалися в образах усесильних богів. Але “чутки” про це безсилля трохи перебільшені. Як відомо, первісні люди не тільки поклонялися своїм ідолам, але і дезавували їх: сердячись, розбивали статуетки богів, били їх, шантажували тощо. Воїн Діомед під час битви з троянцями не тільки поранив Афродіту, що заважала йому в бою, але безстрашно виступив проти самого бога війни Арея (Марса) — простромив його списом, і поранений Арей полетів до себе на Олімп. Усе це аж ніяк не свідчить про те, що людина відчувала себе неспроможною: *attention a'zfla vie*, характерне для будь-якої повсякденності, несумісне з розслабленістю, пасивністю свідомості.

На це можна заперечити, що християнство проповідувало відмову від активності в цьому світі, спрямовуючи увагу на майбутнє життя “за труною”, молитву, піст, умертвіння плоті тощо. Саме в цьому обвинувачував християнство, наприклад, російський мислитель В.Розанов. Але християнство не було єдиним у цьому плані. Зокрема, уже на зорі християнства існувала пелагіанська єресь, прихильники якої, виходячи з ідеї божественного приречення, шукали порятунку саме на шляхах мирського життя. Зрештою, Реформація відкинула історично застарілі погляди й остаточно затвердила існуючий світ із усіма його пропонованими повсякденним життям вимогами як єдине місце служіння Богу. *Attention a'zfla vie* як обов'язкове і бездоганне виконання вимог, пропонованих середовищем, обставинами, професійною і соціальною роллю, — це основне положення етики протестантизму, яку Макс Вебер визначив як головну сутність капіталістичного духу.

Тому можна сказати, що напружена увага до життя як установка свідомості була завжди характерна для повсякденності, хоча в деякі історичні періоди вона могло частково слабшати. У цьому останньому розумінні *attention a'zfla vie* також історично.

Ще одна характеристика повсякденності — *специфіка сприйняття часу*. Повсякденність конститується “стандартним” часом трудових ритмів. Останнє визначається “перетинанням” суб'єктивної тривалості й об'єктивного космічного часу. Така складна будова трудового часу істотно ускладнює історичний аналіз проблеми. Крім того, ні суб'єктивний час, ні об'єктивно зовнішній час у сучасному розумінні не збігаються з тим, як вони сприймалися в давнину. Питання про суб'єктивне переживання часу пов'язане з питанням про сприйняття особистістю своєї самототожності. У різні епохи вона сприймалася по-різному: в античну епоху (на думку багатьох авторів) людина ототожнювалася насамперед з

її пластичною стороною, тобто фізичним просторовим тілом, а в епоху середньовіччя людина — це, в першу чергу, душа людини. Можна припустити, що в першому випадку суб'єктивний час був майже іррелевантний і трудові ритми збігалися з природними (весна — осінь, день — ніч). В другому випадку повинен був виникнути внутрішній час, тому що душа це дещо тимчасове ціле (Бахтін), а ціле — це уже вилучення з зовнішнього охоплюючого його ритму. Не випадково внутрішнє переживання часу вперше було зафіксовано як філософська проблема одним із батьків церкви — блаженним Августином.

Так само по-різному в різні епохи переживається і зовнішній час. Так, у давніх єгиптян сьогодення і минуле, тобто світ попередників, у певному розумінні одночасні. Ніщо не відходить “зовсім”. Факти минулого, сьогодення і майбутнього співіснують. Суть ідеї божественного приречення в християнстві полягає в тому, що минуле, сьогодення і майбутнє ніби стиснуті в єдину крапку й існують в одночасності, принаймні, у свідомості Бога. Відзначимо, що такої ж точки зору дотримується “класична” наука, що вважає можливим, завдяки каузальному зв'язку явищ, намалювати вичерпно повну картину світу, яка відображає те, яким він є, яким він був і яким буде. У цій механістичній у своїй основі картині світу історичне ототожнюється з логічним, хоча в дійсності їхні відносини складні й ототожнювати їх не можна.

Крім того, у минулі століття зовнішній час не сприймався як пасивне, гомогенне, рівне собі в кожен момент умістилище фактів і подій (на відміну від сучасного його сприйняття). Різні його моменти характеризувалися якісною визначеністю. У середньовіччі, за влучним визначенням О.Я.Гуревича, час виступав як “конкретна предметна стихія”, він був невіддільним від речей і дій, які в ньому містяться.

Для християнської епохи характерна об'єктивізація часу. У цей період виникає (у працях Августина) філософія історії, що, як говорить Гуревич, драматизує час. Він набуває спрямованості, тому що історія отримує мету, і кожен момент часу осмислюється з позиції мети історії. Внаслідок цього формується особливий ритм життя, що не збігається з природним; він задається церквою, що опосередковує відносини людини з Богом (час молитов, служб, вікові ритуали тощо). Даний (суб'єктивний) ритм життя “перехресується” з “об'єктивним”, соціально організованим ритмом. При цьому виникає стандартний час, тобто час ритмів повсякденності.

У міру розвитку наукових уявлень об'єктивний час, так само, як і людське психічне життя, почали звільнятися від спадщини теологічних інтерпретацій і, взаємодіючи, утворили трудовий час сучасної нам повсякденності.

Завершуючи розгляд питань про час, відзначимо, що крім змістовних змін тимчасових характеристик повсякденності, відбувається постійне частішання ритму, прискорення темпу життя. За свідченням істориків, лише наприкінці середньовіччя годинники на вежах церков стали відбивати чверті. Трудовий ритм середньовічного ремісника був більш повільним, ніж нині. Триваючий до 20 години трудовий день змінювався днем відпочинку. У сучасних умовах семи — восьмигодинного

робочого дня періоди праці і відпочинку впливають з більшою частотою. Але це — особлива проблема, хоча і важлива для пізнання повсякденності.

Наступна з виділених Шюцем характерних рис повсякденності — *особистісна визначеність діючого індивіда*. Тобто, мова йде про те, наскільки повно людина в єдності її проявів (спонтанна активність, споглядання, уява) включена у діяльність.

Тут можливі різні інтерпретації. З одного боку, стародавні часи (у широкому розумінні, включаючи, звичайно, з відповідними застереженнями, і середньовіччя) характеризуються, як прийнято зараз говорити, малою інновативною активністю. Тоді діяльність була в основному традиційною діяльністю. Уявлення про світ і стандарти поведінки залишалися стабільними протягом століть, а іноді й тисячоліть (Єгипет). У таких умовах праця перетворювалася в сукупність механічних рухів, що не вимагають зусиль уяви, фантазії. Використовуючи соціологічну термінологію, можна сказати, що особистість цілком відповідала своїм рольовим визначенням, спонтанність згасала. Трудовий акт був не вчинком, а механічним зусиллям.

Однак, з іншого боку, у цьому нескінченному повторенні того самого була відсутня повторюваність. На перший погляд, дане твердження парадоксальне. Але згадаємо, що говорилося вище про специфіку переживання часу в стародавніх часи. Оскільки кожен момент часу характеризувався своєю якісною визначеністю, то, скажімо, збір врожаю сьогодні не був тим же самим збором урожаю, що і торік. За видимою повторюваністю стояла неповторність; дія не здійснювалася за відомим алгоритмом, вона щораз було новою, відбувалася із самого початку і вперше. Ще середньовічний ремісник виготовляв щораз новий об'єкт, не тотожний попередньому. “Епоха неповторності” завершилася з уведенням фабричного серійного виробництва.

Трохи відступивши від теми, відзначимо, що в сучасну епоху, яка пишається своїм інновативним духом (справді, культурні зразки, типи і форми поведінки стали змінюватися надзвичайно швидко; і взагалі прискорилися ритм і темп життя), теж існує двояка тенденція. Доля більшості — традиціоналізм і стандартизація поведінки, а функція інновації є прерогативою дуже нечисленного прошарку винахідників, інноваторів у всіх сферах життя. До того ж ритм, що почастишав, відриває життя (оскільки ритм життя самодостатній, позбавлений предметної визначеності) від його тематичного предметно-значеннєвого змісту, отже, придушує інновацію. Не випадково діяльність людей, що виконують функцію інноваторів (учених, політиків, людей мистецтва тощо) у суспільстві, ритмізована набагато менше, ніж життя суспільства в цілому.

Таким чином, ми виявили в цілому дві суперечливі тенденції, і можна сказати, що особистісна участь людей того часу (стародавнього) у чиненні ними дії, незважаючи на традиціоналізм минулих епох, була, як правило, більшою, ніж у сучасну епоху.

Стосовно нашої теми — повсякденності — даний висновок дозволяє сказати про таке: у стародавні часи повсякденність була не стільки повсякденністю, скільки чергуванням пригод (у нашому сучасному розумінні пригод) можна ха-

рактизувати як частину реальності, “вилучену” із течії звичайного життя, замкнуту в собі й таку, що відрізняється крайньою гостротою емоційно-вольових проявів.) У пригоді час “зникає”, предметність сприймається так гостро і яскраво, начебто вбирає в себе час. Тому і говорять, що “усе сталося ніби за одну мить”. Приблизно так характеризував пригоду Георг Зіммель.

Повсякденність у стародавні часи розпадалася на такі пригоди, де час поглинався предметно-значеннєвою стороною діяльності і не сприймався як щось окреме від речей. Зрозуміло, цей стан не слід розуміти буквально. Пригода можлива тільки на тлі стійкого, стабільного порядку життя, а в стародавні часи стабільність, стійкість була дуже високою. Інша справа, що повсякденність сприймалася гостріше і напруженіше, ніж нині, тому ми і говоримо про більш глибоку й активну участь людини в повсякденності минулих епох.

