

Розділ 9. Прикордонні галузі пізнання соціокультурної динаміки. Постмодерн



Динаміка соціокультурного життя може бути представлена через диференціальні процеси, що відбуваються на різних рівнях культури. Одні з цих процесів безупинні та історичні, інші дискретні і мають мікротимчасовий вимір; одні носять повторюваний, оборотний, інші унікальний, необоротний характер.

У той же час у русі соціокультурного життя постійно виникають і руйнуються більш-менш стійкі утворення. Їхнє динамічне існування зумовлене відкритістю, незавершеністю, інтенсивним інформаційним обміном з оточенням. Такі утворення не знаходяться в стані рівноваги, але вони не обов'язково руйнуються. Поки вони існують, то постійно трансформуються, змінюють траєкторію руху. Раніше в соціальних науках ними ніхто не цікавився. Тепер цей доморфологічний, деструктурний прошарок соціокультурного життя усе більше стає спеціальним предметом вивчення. І хоча макротимчасові процеси продовжують визначати профіль наук про людину, суспільство і культуру, мікротимчасові зміни стають тим полем аналізу, що дозволить прояснити багато явищ, які не вписуються в існуючі макромоделі (структурно-функціональні, еволюціоністські тощо).

Для орієнтації в кожній з названих галузей історія уявлень про істину, характерна для західної культури, виявляє дві фундаментальні парадигми світогляду. Одна заснована на раціоналізмі, на довірі до інформації, забезпечуваної експериментальною логікою, на моністичному уявленні про світ. Інша заснована на відчуттях, на визнанні значущості тих явищ і процесів, що не піддаються раціональному упорядкуванню, тому залишаються за межами інтерпретацій експериментальної логіки.

Попередній період розвитку пізнання був пов'язаний з вивченням світу не через відчуття, а крізь призму штучних дослідницьких мов, з винятковим місцем тут для одного типу істини — доступної для загальної перевірки. Відповідно в науковому середовищі прийнято не довіряти своєму безпосередньому сприйняттю і підкоряти свої судження раніше прийнятим та обґрунтованим уявленнями про шлях до істинного знання.

Насправді обидва типи світогляду постійно співіснують, тільки займають неоднакову ціннісну позицію в науках про людину, суспільство, культуру. Для першого дійсним вважається світ стійких структур і процесів. Для другого — світ, що спостерігається, такий, яким він сприймається. Домінування першого породжує ідеологію соціокультурного порядку, його раціональності, технологічної експансії. Сьогодні це вже призвело до вичерпання евристичного потенціалу, заснованого на такому світогляді парадигми пізнання. І вона доповнюється ідеоло-

гією, що віддає ціннісний пріоритет безпосередньому сприйняттю перед раціональним конструюванням, переживанню перед закінченою логічною схемою.

Така ідеологія характерна для сучасної культурної течії, що її прийнято називати постмодерном.

Постмодерн розглядається як значна ревізія пізнавальних принципів, характерних для західної культури ХІХ—ХХ ст., а іноді вважається оригінальною епістемією. Він склався на основах модернізму, структуралізму, авангарду. Його специфіка визначається винятковою увагою до руху, прискорення, невизначеності, перехідності.

Найбільш яскраво постмодернізм втілюється в сфері мистецтва й у масовій культурі. Звідси надалі черпали ідеї й образи, робочий матеріал і інформацію філософи, соціологи, теоретики культури. Спочатку до постмодернізму відносили в основному філолофсько-культурний напрям, що склався на основі праць таких французьких філософів як Ж. Делез, Ж.Ф. Ліотар, Ж. Бодрійар, Ж. Дерріда.

До середини 70-х р.р. ХХ ст. постмодернізм як культурна орієнтація поширюється в Європі й Америці. До початку 90-х р.р. категорія «постмодерну» відіграє провідну роль в соціології і теорії культури, а Ф. Джеймисон і Ж.Ф. Ліотар узагалі назвали умови сучасного життя постмодерністськими.

Явища, що узагальнюються поняттям «постмодернізм», стали предметом особливо жвавих дискусій серед філософів, теоретиків культури, мистецтвознавців в усьому світі в період 1980-х р.р. Відповідно відкрystalізувалося і уявлення про нього як про сукупність «експериментальних тенденцій у сучасній західній культурі, що багато в чому асоціюється з поняттям постіндустріального суспільства».

У даний час з цією ідеологією пов'язуються такі імена як Ж. Дерріда, Ж.Ф. Ліотар (філософія), М. Фуко, Х. Уайт (історія), Ж. Лакан, Ж. Делез, Р. Ленр, Н. Браун (психоаналіз), Г. Маркузе, Ж. Бодрійар, Ю. Хабермас (політична філософія), Т. Кун, П. Фейерабенд (філософія науки), Р. Барт, Ю. Кристева, В. Ізер, «Іельські критики» (теорія літератури), а також цілий ряд мистецтвознавців і літераторів.

Існує погляд, що постмодерн — це інтернаціональний стилістичний напрям у культурі. Основні формуючі його принципи закладені в ідеях європейського екзистенціалізму, особливо Хайдеггера; основоположниками руху були європейці — Ж.П. Сартр, С. Беккет, Е. Іонеско, Ж. Жені, М. Фриш, Н. Саррот та ін. Виразник постмодерністських естетичних принципів письменник У. Еко вважає постмодернізм категорією, що характеризує будь-яку епоху, коли явища, що позначаються також метаісторичними категоріями «модернізм» чи «авангард», вичерпують свої евристичні можливості й відбувається руйнування традиційної образної парадигми. Відповідь постмодернізму модернізму полягає у визнанні минулого: раз його не можна зруйнувати, адже тоді ми доходимо до повного мовчання, його потрібно переглянути іронічно, без наївності.

Узагальнюючи сформовану думку про суть напрямку, М.Фуко з цього приводу пише: «Ситуація постмодерну характеризується тим, що ми протистоїмо зростаючому різноманіттю усіляких форм життя, концепцій знання, способів орієнтації, що ми знайшли законність і незаперечність цієї плюральності і що ми без-

застережно усе більше визнаємо й оцінюємо це різноманіття... У цій плюральності та в згоді з нею лежить фокус постмодерну!»! Плюралізація постмодерну не тільки пов'язана з усвідомленням множинності співіснуючих і непереборних культурних ідентичностей і самоідентифікацій людей. Значно важливіше те, що мова йде про визнання множинності принципів і ритмів самоорганізації соціокультурного життя. Плюральність постмодерну — це вказівка на субстанціональну множинність, властиву культурі, що пронизує її знизу догори.

Складність однозначного визначення постмодерну як культурного явища спонукала одного з відомих його ідеологів І. Хассана побудувати таблицю з переліком характеристик, що розділяють концепції модернізму і постмодернізму. Завдяки такому порівнянню більш чітко визначається культурне поле постмодерну.

<i>Таблиця</i>	
Модернізм	Постмодернізм
Позиція спостерігача	
Код майстерності	Індивідуальні особливості
Майстерність/логос	Вичерпаність/мовчання
Параноя	Шизофренія
Генітальність/ фалічність	Поліморфізм/андрогенність
Наявність	Відсутність
Центрування	Дисперсія
Дистанція	Участь
Інтенція	
Мета, намір	Гра
План	Випадок
Творення/породження цілісності	Деструкція/деконструкція
Синтез	Антитеза
Визначеність	Невизначеність
Трансцендентність	Іманентність
Операціональні одиниці	
Тип	Мутація
Симптом	Бажання
Позначуване	Що позначає (суб'єкт)
Читане	Написане
Гіпотаксія (основа порядку)	Паратаксія (маргінальність)
Спосіб дії	
Парадигма	Синтагма
Романтизм/ символізм	Патофізика/дадаїзм
Жанр/межі	Текст/інтертекст
Добір	Комбінація
Метафора	Метонімія
Семантика	Риторика

Інтерпретація/ прочитання	Контрінтерпретація/недостовірне прочитання
Нарратив/велика історія	Антинарратив/мала історія
Породження/ причина	Відмінність- розходження/слід
Метафізика	Іронія
Результат	
Форма (кон'юнктивна, закрита) Твір мистецтва/завершена робота Бог-батько Ієрархія Корені/глибина	Антиформа (диз'юнктивна, відкрита) Процес/перформанс/хеппінг Святий дух Анархія Ризома/поверхність

Наведена таблиця заснована на даних з багатьох сфер пізнання — риторики, лінгвістики, теорії літератури, філософії, антропології, психології, політології, теології — і багатьох авторів, європейських і американських, які належать до різних течій і груп.

9.1. Плюральність життєвого світу людини

Характеризуючи життєвий світ людини, прихильники постмодерну часто звертаються до ідеї контексту його соціокультурного існування, що одночасно розуміється як джерело факторів формування особистості, поле її самореалізації і матеріал для перетворень. Це поняття із самого початку концептуально по'єднує людину, індивіда з чимось відмінним від нього, зі змістами і формами, що виникли раніше від нього, над якими він не владний, з «історизмом», відбитим у слідах минулих послідовностей подій, структур взаємодій, що змінювалися, зрушень в оцінках оточення. В часовому плані ідея контексту не містить натяків на час походження людини чи на зміст її архаїчного досвіду, але пов'язує її зі слідами інших часів, повертає її до уявлення про те, що культурні утворення стійкі в часі і краще їх засвоювати, а не ламати. У той же час, згідно з К. Леві-Стросом, «будь-яка культура може розглядатися як ансамбль символічних систем», що «завжди залишаються певною мірою непорівнянними, і саме ця нерівномірність виміру різних символічних систем і визначає ковзання соціальної структури, перехід від одного стану суспільства до іншого!» Інакше кажучи, стійкість культурних утворень не означає їх однорідності. Це різні виміри.

Відмова від ідеї цілісності людського світу. Отже, в історичному плані для постмодерну не існує єдиного цілісного порядку, термінами якого можна уявити світ культури, світ людини. Тут з самого початку стверджується ідея множинності незвідних один до одного порядків. Однак ціною за таку «гетеротопію» чи децентрування стає руйнування самої можливості вивчення суспільства і культури як «єдиного цілого». У такій ситуації міняються пізнавальні принципи. Визначний теоретик постмодернізму І. Хассан виділяє дві центральні конститутивні тенденції: до невизначеності і до іманентності. Ці тенденції ні діалектичні, ні анти-тетичні, ні синтетичні. Кожна містить свої власні внутрішні властивості й алузії

одна на одну. Їх взаємодія і визначає характерний для постмодерну еkleктизм у побудові відносин людини зі світом.

Під невизначеністю розуміється складна категорія, зміст якої допомагає окреслити такі різні поняття, як двозначність, непослідовність, множинність, плюралізм, випадковість, переворот, перверсію, деформацію. Один останній термін містить у собі з десятків інших понять: руйнування, дезінтеграцію, деконструкцію, децентралізацію, зсув, відмінність, роз'єднання, зникнення, декомпозицію тощо. Через усі ці знаки автор прагне передати волю до нестворення, що спонукає формування постмодерністського дискурсу.

Термін «іманентність» використовується без релігійних алюзій і для того, щоб позначити здатність психіки генералізувати себе в символах, втручатися в природу, впливати на себе через свої ж власні абстракції й таким способом ставати усе більш безпосереднішим до свого власного оточення. Ця тенденція може бути виражена через такі поняття, як дифузія, розчинення, взаємодія, комунікація, взаємозалежність, які є похідними від здатності людини користуватися мовою, будувати зображення, позначати, від її здатності до пізнання і конструювання себе, до того, щоб детермінувати свій універсум символами власного виготовлення. Іманентність породжує безліч культурних світів своїми власними реальностями, одиницями, мовами.

Хассан фактично представив постмодерн як сформовану епістему, пов'язавши її головним чином з концептом деконструкції — децентралізації світу, тобто з радикальним епістемологічним і онтологічним сумнівом. У той час як послідовники класичної парадигми пізнання шукають, як захистити її від власного знання про «реальність» хаосу, про неймовірну крихітність будь-якого сприйманого порядку і «центру», прихильники постмодерну приймають хаос і шукають способи взаємодії з ним.

З категорій «невизначеність» та «іманентність» невизначеність є первинною з погляду досягнення децентрованості, повного зникнення онтології порядку. Іманентність же дозволяє людині в умовах децентрованості співвідносити всю реальність із собою. «Релігія і наука, міф і технологія, інтуїція і розум, популярна і висока культура, чоловічі й жіночі архетипи..., — писав І.Хассан, — починають модифікувати й інформаційно насичувати один одного... Зароджується новий тип свідомості». У цьому випадку жодна інтелектуальна чи моральна система, жоден спосіб сприйняття реальності не можуть бути остаточно легітимізовані, ніщо не може претендувати на онтологічну перевагу. Відповідно можливими стають плідні взаємообміни між одиницями культурного контексту.

У порівнянні з монізмом чи дуалізмом, що підпадають під попередню пізнавальну парадигму, коли вихідним стає розрив між двома непорівнянними видами реальності — матеріальною й ідеальною, земною і небесною тощо, плюралізм постмодерну уявляється інновативним. Тут сприймається як факт те, що існує багато нередукованих принципів і, отже, багато світів, які можуть вступати у відносини один з одним. Такий плюралізм припускає нову інтерпретацію категорії «зв'язок», «ставлення».

Децентрованість динамічного життєвого простору. Відповідно на зміну уявленню про чітко структуровані динамічні форми — лінійну, еволюційну, циклічну — при-

ходить зовсім інше. Воно виражене терміном «ризом». Ця метафора вперше була використана Ж. Делезом і Ф. Гваттарі та запозичена з ботаніки. Тут «ризом» означає певний спосіб росту кореня рослини, що не є ні одиничним, ні мичкоподібним відгалуженням від єдиного стебла, а є роздробленим безліччю різнорідних утворень, які забезпечують життя рослини. Ризом в постструктуралізмі — це безладне виникнення множинності, рух, що не має переважаючого напрямку, але поширюється без регулярності, що дає можливість передбачити наступний рух.

У межах постмодерну при осмисленні процесів, що відбуваються в суспільстві і культурі, велике значення надається опозиції «центр — периферія». По суті, вона виконує роль організуючого принципу, що зберігає цілісність системи і обмежує принцип, який регулює її рухливість. Ідея «центру системи» редукує її становлення до якоїсь обмеженої форми. Ідея «ризому» вказує на те, що сам цей центр «неструктурований» і в деякому розумінні існує й усередині, і поза системою.

Така ситуація може мати сенс, коли система вважається існуючою, тільки якщо її центр визначається через відмінності з іншими елементами її і контексту. Відповідно перестає бути абсолютним уявлення про центр як такий.

Децентрування знімає ідею домінування держави й авторитету в суспільстві й обумовлює уявлення про неієрархізоване існування різних співтовариств. При падінні авторитету влади індивід звільняється з-під впливу будь-яких груп належності, але одночасно, позбавляючись їхньої підтримки, маргіналізується. У міру того, як цей процес поширюється, усе більш напруженими стають відносини між тими, хто продовжує бути інтегрованим у локалізовані групи, і тими, хто завдяки детериторіалізації перейшов у статус неорганізованої «маси».

Різноманіття типів раціональності, ціннісний релятивізм, плюральність життєвих світів, філософій, культурних ідентичностей, їхня динамічна суміш породжують для сучасних людей ситуацію, при якій зростає ненадійність культурних орієнтирів при виборі життєвого шляху. Людина культури постмодерну живе в атмосфері постійного зіткнення з фрагментами різночасного історичного й особистісного минулого. Вона живе в «мозаїчно-цитатному» чи «інтертекстуальному» світі. У цьому світі вона сама стає плюралістичною, незвідною ні до якого об'єднуючого принципу; у ньому співіснує безліч одиниць і авторитетів, не об'єднаних ні синхронно, ні діахронно. Така ситуація є для людей незасвоєною: культурні форми ще не склалися, культурний стиль «ще не заданий, учасники процесу повинні знаходити його самостійно, їм немає звідки його перейняти».

9.2. Неоднорідність соціокультурного простору

Спроби виділити деякі універсальні структурні принципи, що визначають упорядкування людьми їхніх відносин з оточенням у часі, призвели до нагромадження кількості знайдених структур і виявлення їх відносності. Більше того, коли ці структури були більш-менш відмежовані одна від одної, між ними виявився вільний, «маргінальний» простір з невизначеною формою і внутрішніми характеристиками. Існування таких просторів визнано на соціально-інституціональному, індивідуальному, дискурсивному рівнях. Вони розглядаються як порожні між структурами, що звільняють місце для прояву культурно «не пов'язаних» імпульсів і бажань людей.

Детериторіалізація і маргіналізація простору. Прикладом метафоричного осмислення цієї теми можуть служити ідеї, розроблені Делезом і Гваттарі. Предметом їхнього інтересу є просторова організація людиною свого світу, що ґрунтується на двох вихідних припущеннях. По-перше, на уявленні про те, що явище територіальності історично вторинне стосовно первинно нерозмежованого, «детериторіалізованого» простору. По-друге, на уявленні про бажання і його символізацію (Лакан) як спонукальний початок, що розколює, децентралізує цілісного індивіда. З цього погляду знак розглядається як позиція, що обмежує бажання, оскільки він пов'язаний з виділенням певної території з безмежного простору. Таким чином знак витісняє бажання з цієї території.

Поняття територіальності було запозичене з етології. Воно означає сукупність процесів і різних механізмів, за допомогою яких живі істоти проголошують, маркують і захищають територію свого спілкування для того, щоб не допустити на неї сторонніх». У застосуванні до людини сюди додаються «мотивовані пізнавальні структури, які людина демонструє стосовно навколишнього їй середовища проживання, на яке вона пред'являє право власності й яким вона користується.

Вважається, що на першій дотериторіальній стадії індивіда можна вважати представником суспільних бажань, намірів, рухів, і тому його поведінка не обмежена індивідуальною ідентичністю. Територіальна стадія характеризується початком кодифікації соціального життя, обмеженням вільного сканування простору кожним із представників співтовариства, установленням територіальних меж і структур. Популяція розділяється на індивідів, що підкорилися організованому простору, і суб'єктів бажання, яким у ньому не залишається місця. Відповідно вони витісняються в маргінальні стосовно структурованих сфери. Маргінальне становище носія бажання характеризується тим, що він добровільно поступається своїм місцем іншим, підкоряючись процесу територіалізації.

Цю метафоричну модель Ж. Делез і Ф. Гваттарі застосовують для розгляду сучасної соціокультурної ситуації, вважаючи, що для неї характерна детериторіалізація. Подібний стан зумовлений множинністю і динамізмом подій сучасного життя, рівень яких такий, що не може контролюватися існуючими нині культурними кодами. Результатом стає фрагментація соціокультурного простору, що знаходить вираження в культурі постмодернізму, а в ній співіснують найрізноманітніші типи досвіду, переживань, уявлень, елементи минулого і сьогодення.

Для соціокультурного життя в цей період характерно те, що значна частина людей не в змозі визначити своє місце в просторі, що руйнується, раніше існуючого культурного порядку. У подібних умовах детериторіалізації відбувається маргіналізація цілих соціокультурних груп, що втрачають своє місце стосовно існуючої ієрархії соціальних інститутів. Відповідно складається і певна ідеологія, що виправдовує ціннісний релятивізм, фрагментованість світу й особистості, «маргінальність», децентрованість існування людей у суспільстві і культурі, рухливість, незакріпленість переживань і уявлень.

Форма маргінального простору. Інша метафора — номади (ті, хто веде кочовий спосіб життя) — означає соціальні одиниці, що населяють деякий простір і визначають його властивості. Номади володіють територією. Вони завжди йдуть звичними шляхами з одного місця в інше; саме шляхи і підпорядковані цьому

місцю. І хоча шлях знаходиться між двома місцями, з'єднує їх, він водночас має самодостатню значущість, володіючи внутрішньою послідовністю, власним напрямком, автономією. Номадичний простір не є необмеженим: він завжди знаходиться між незасвоєним і структурованим просторами. Ці два фланги контролюють його, обмежуючи його ріст і експансивні тенденції. Таким чином, мова йде про людей, для яких рухливість, процес виявлявся домінуючим модусом існування.

Такий модус і відповідний йому соціокультурний простір відрізняються як від організованого («осілого») соціокультурного життя, так і від міграційних процесів. По-перше, відмінності пов'язані з роллю шляху (траєкторії руху) у визначенні просторових властивостей. Для осілих суспільств і міграційних процесів шлях є всього лише переходом з одного місця простору в інше. Навіть якщо це друге місце, як і у випадку міграції, є невизначеним, непередбаченим, нечітко локалізованим. Перехід номадів із місця на місце є наслідком і фактичною необхідністю самого способу їхнього існування. Відповідно життя сучасних «культурних номадів» — це «інтермецо», де місця на «шляху» в соціокультурному просторі є усього лише його проміжні, а не початкові чи кінцеві пункти переміщення.

Другою відмінністю номадичного й осілого просторів є наявність в останньому закритих областей. Вони мають фіксовані кордони, внутрішню структуру, обумовлені їх функціональною значущістю для організації осілого життя. Такі закриті утворення знаходяться одне з одним у комунікативних зв'язках за допомогою «доріг», «каналів», що регулюють частоту, інтенсивність, інформативність цих зв'язків. Номадичні траєкторії розподіляють людей у відкритому просторі, де немає необхідності в закритих одиницях і регулюванні зв'язків між ними. У сучасній культурі це розуміється як право вільного комбінування будь-яких її елементів. Третя відмінність стосується форми. Осілий простір структурований, а дороги пролягають між обгородженими територіями. Номадичний простір є «гладким», він не має внутрішньої структури. Його динаміка тільки удавана: це рух, що не призводить до змін. Він ризомний, і для його характеристики вводиться поняття «потік».

Отже, структурованій класичній концепції простору з чіткими динамічними траєкторіями ідеологи постмодернізму протиставляють іншу його модальність — безструктурну. Вона залишалася поза сферою інтересу в межах попередньої пізнавальної парадигми, але завжди мала імпліцитну значущість. Це неорганізовані галузі соціокультурного життя, про феноменологічну важливість яких у свій час говорив ще П. Сорокін.

Ж. Делез і Ф. Гуаттарі використовують для опису цього феномену термін «гладкий простір» і метафору існування номадів (кочових співтовариств), щоб представити якісні і динамічні властивості сучасної соціокультурної ситуації. Поняття «гладкого простору» належить до неоднорідного поля, що складається з нецентрованих ризоматичних безлічей; цей невимірний простір, до якого не можна застосувати уявлення про швидкість і відстань; саме він є необхідною умовою для ризомного росту. Йому відповідає уявлення про «маргінальний» суб'єкт, що знаходиться в навколоструктурній зоні. У сукупності це дозволяє зовсім по-іншо-

му глянути на існування структури. Вона перестає розглядатися як незмінна цілісність; вводиться припущення про можливість її деконструкції і переходу в плюралістичне утворення — ризому, що «проростає» у раніше незасвоєний простір. У свою чергу, такий простір перестає бути незасвоєним, оскільки набуває своєрідних умовних форм і меж.

Механізми самоорганізації в умовах децентрованості і плюральності. Механізми самоорганізації таких просторів виявляються при розведенні концептів соціальної і культурної реальності. Уявлення про них як про автономні одна до одної модальності спільного життя людей, як два різні життєві світи має важливу пізнавальну цінність.

Таке розмежування дозволяє зрозуміти, як люди продовжують існувати в умовах, коли руйнуються соціальні системи, структурні порядки, створені для вирішення суспільно значущих проблем. Якщо вони не виконують своїх функцій і руйнуються, люди зовсім не обов'язково зникають разом з ними. Нерідко в цьому випадку соціальна система дедиференціюється на більш прості компоненти, на дрібні маргінальні первинні групи, здатні до виживання. З погляду теорії соціальних систем, це період безладдя й анемічної кризи. З погляду теорії культури, можна говорити про розрив зв'язків, які люди з якихось причин не змогли чи не захотіли підтримувати, заради того, щоб спробувати щось інше, більш придатне. Анемічне безладдя може звільнити енергію, раніше зв'язану марними, не-ефективними видами соціально санкціонованої активності, і стати ферментом інновацій, рятівних для індивідів, для нових форм соціальності, для їхнього культурного ствердження.

Коли соціальна система вичерпує свій функціональний потенціал, перестає бути засобом вирішення життєво важливих проблем, існування в маргінальному просторі може бути кориснішим для індивідів і культури, ніж упорядковане відтворення застарілих структур. З позиції сучасної теорії культури «номадична» особистість не повинна апріорі розглядатися як неконтрольоване соціальне зло. Варто проаналізувати, чим і як зумовлений її вихід за межі втрачаючих ефективність норм, у якому напрямку виявляються ці відхилення і чому, який їх шанс на відтворення. Відповідно деконструкція соціальної системи не означає руйнування культури. Оскільки її елементи, такі як знання, навички, принципи побудови відносин з оточенням, оцінні критерії тощо, зберігаються індивідами в їхній активності й уявленнях, то дезінтегрованість специфічних соціальних систем не знищує пошукової культурної активності, а іноді і сприяє її інтенсифікації.

У цьому розумінні особливий інтерес становить концепція Ж. Дерріда, у працях якого можна побачити шлях до відшукування опорних уявлень про буття в умовах соціокультурної невизначеності. Він пропонує аналітичне розмежування, деконструкцію культурних текстів, спрямованих не на вільну їх інтерпретацію, а на виявлення «шару метафор», що закарбували в них сліди попередніх культурних епох і вихідних намірів авторів. Відповідно з'являється можливість вийти крізь низку таких слідів до безпосереднього спонукання і простежити його поза символічними коннотаціями і різними соціальними структурами.

У центрі уваги Ж. Дерріда знаходяться тексти, зафіксовані в знаковій формі або письмо. Це ключове поняття він визначає як розрив між метафізичною наявністю (наявністю в абстрактному розумінні слова) і метафізичним (також абстрактним) поняттям простору (внутрішнє — зовнішнє) та часу (колись — тепер). Письмо не підкоряється принципу буття як присутності. Воно є способом дистанціювання від реальності, її об'єктивації і презентації в знаковій формі, що дозволяє абстрагувати якісь її риси, її образ від контексту безпосереднього існування, в першу чергу, соціально-інституціонального. У той же час письмо, що втілює принцип проведення відмінностей, стає важливим полем для з'ясування проблем «призначення», «послання», «кореспонденції», тобто вихідних інтенцій, що лежать в основі побудови культурного тексту. Дія цього механізму також допомагає зберігати і відтворювати елементи культури, відбиті в текстах, у «маргінальних просторах», при руйнуванні соціокультурних систем.

9.3. Концепція децентрованої (розщепленої) особистості

Говорячи про постмодерн, треба зауважити, що його ставлення до культури відрізняється від класичного. По-іншому розглядаються тут питання, пов'язані з характером і формами соціокультурного життя, його динамікою; зі змістом і взаємозв'язками штучних, особливо символічних об'єктів, що становлять середовище, у якому реалізується це життя; з можливостями «розшифрування істинних значень» таких об'єктів.

Не дивно, що перегляду піддалися уявлення про народження культури і місце особистості в соціокультурних процесах.

Індивід як першооснова соціокультурних процесів. У сучасній пізнавальній ситуації проблематичною стала ідея людської першооснови. Старі моделі походження людини, суспільства, культури втратили будь-який евристичний зміст, чи то ідеї божественного подарунку чи еволюційної мутації. Нові моделі, очевидно, неможливі, оскільки, принаймні зараз, після періоду тривалих пошуків емпіричних доказів, стало очевидним, що генезис людини і культури непізнаний. Його не можна достовірно реконструювати через обмеженість як матеріалів, якими може володіти людина, так і її власних пізнавальних здібностей. Будь-які спроби побудувати концепцію першооснов як істинного, повного знання про це залишаються фантазмами, що мають більшу чи меншу цінність як ідеальне місце відліку для вивчення культурних подібностей і відмінностей, інваріантів і змін.

Відповідно ідея першооснови втрачає свій класичний зміст. Тепер зовсім очевидними є зв'язок людей з їх історичністю, розрив між існуючим і його генезисом. «Прагнучи самовизначитися як жива істота, — писав М.Фуко, — людина виявляє свій власний початок лише в глибині життя, що почалося раніше від нього; прагнучи зрозуміти себе як працююча істота, вона виявляє зародкові форми праці лише усередині такого людського часу і простору, які вже підпорядковані суспільству і його інститутам, нарешті, прагнучи визначити сутність самого себе як суб'єкта, що говорить по ту сторону будь-якої вже сформованої мови, вона завжди зіштовхується лише з можливостями вже розгорнутої мови, а зовсім не з тим белькотанням, тим першословом, на основі якого стали можливі всі мови і

взагалі мова як така». Відповідно першооснова перестає позначати вихідну точку філогенезу людського виду.

При вивченні породження штучних об'єктів центром уваги стає втілений соціалізований індивід. Він розглядається як найбільш емпірично очевидна й одночасно найбільш складна й інтегрована з усіх людських систем. У ньому біологічний, психічний, соціальний і культурний початки сполучаються тісніше, ніж у будь-якій іншій соціокультурній системі. Індивід виділяється не просто як частина, елемент суспільства і культури, а як переплетення всіх людських рівнів і систем, як модальність, у якій і через яку здійснюються концентрація і вивільнення енергії популяції. У цьому розумінні можна говорити про джерела, породжений рівень аналізу, на якому прослідковуються виникнення, підтримка і зміни соціокультурних феноменів.

Обсяг енергії, якою володіє втілений індивід, завжди більший, ніж той, що є необхідним для участі чи наданні опору в кожному із секторів будь-якої із соціальних систем. Немає жодного з типів соціального контролю, від якого людям не вдалося б вислизнути. І не існує такої соціальної системи, чий вимог вони не змогли б уникнути, похитнути чи зруйнувати.

Зовнішня (соціокультурна) зумовленість багатомірності особистості. У межах класичних моністичних уявлень про суспільство і культуру як єдину цілісність концепція соціалізації однозначно припускала соціально запропоноване й інституціоналізоване освоєння кожним членом суспільства культурно необхідних знань і навичок. Вважалося, що соціалізований індивід стає тим саморегулюючим елементом соціокультурної системи, що автоматично буде підтримувати її цілісність, мінімізувати в ній рівень напружень і конфліктів.

Сучасний погляд на ці процеси змінився. Повернувшись до витоків соціокультурних систем — людей, визнавши, що люди — істоти, які будують і використовують такі системи, сучасні мислителі по-іншому бачать і процеси освоєння людиною свого оточення.

Насамперед люди перестали розглядатися тільки як соціальні істоти; рівноправним став визнаватися й індивідуальний людський початок. Відповідно контрбалансом їх соціабельності, схильності до об'єднання стала ідея егоцентричності та прагнення до автономії. У ході дорослішання й особистісного становлення люди набувають соціальних і культурних відмінностей, а не тільки подібностей. І пошук індивідом своєї ідентичності зумовлює його особистісну багатовимірність, розщепленість, породжувані в ході нагромадження таких відмінностей і подібностей у ситуаціях кооперацій і конфронтації.

Формування особистості припускає розвиток у неї здатності визначати подібності і відмінності. Не подібність, а відмінність вважається ключовим у зіставленні себе з іншими. Але не всі відмінності між людьми однаково значущі для їхнього становища в суспільстві. Спостереження свідчать про те, що в більшості культур люди схильні надавати великого значення тим диференціюючим ознакам, які пов'язані з винагородами, деприваціями, з конкурентними чи конфліктними наслідками.

Становлення «я», звичайно, залежить від утягнутості в системи взаємних комфортностей з іншими. Однак не меншу роль відіграє навмисне чи випадкове пору-

шення конвенціональних зобов'язань і очікувань. Нагромадження досвіду власних відмінностей і їх організація в культурно значущу систему самоідентифікації сприяють формуванню і концептуалізації особистісних меж. Свої потенції індивід здатний оцінити, не тільки кооперуючись з іншими, а й у конфронтаціях з ними, з їхніми очікуваннями і примусами, з їх демонструючими кордонами власних «я». Механізм формування самоідентифікації був виділений Е. Гоулднером як співвідношення самоповаги і самооцінки.

Особистість може відчувати самоповагу, коли проявляє конформність винагороджувану стосовно очікувань інших, до групових цінностей, моральних норм. Самоповага складається на основі ставлення інших. Самооцінка виникає з відчуття власних потенцій. На відміну від самоповаги, самооцінка переживається і формується, коли особистість порушує очікування інших, виявляє здатність до дистанціювання й автономії стосовно них і на їхні вимоги може реалізувати свої наміри всупереч зовнішньому опору. Самоповага перевіряється консенсусом; самооцінка — конфронтацією.

Консенсус виявляє в особистості те, що поєднує її з іншими, робить схожою на них, відсуває на задній план ідентифікуючу індивідуальність. Конфронтація загострює відчуття особистісних меж, індивідуальної специфічності, висуває на передній план особистісну ідентичність. У децентрованому, ризомному, багатомірному, соціокультурному середовищі дія цього механізму забезпечує індивіду прямий, без символічного опосередкування зв'язок з реальністю при формуванні життєвого шляху. «Втілена соціалізована особистість, — як писав М. Фуко, — яка поєднує у собі риси біологічного, психологічного, культурного і соціального рівнів систем, рухається всередині, крізь і між ними, бере участь у їхньому створенні та руйнуванні протягом усього свого життєвого циклу і кар'єри».

Зі сказаного випливає, що саме індивіди змінюють соціокультурні системи у випадках, якщо культурні зразки перестають забезпечувати їм переваги у відносинах з оточенням. Кожний може відмовитися від стереотипних уявлень, критеріїв оцінки, традиційних технологій. Люди, об'єднавшись навколо сукупності нових культурних цінностей, шляхом «організованого» відхилення створюють у маргінальних просторах культури рівнобіжні соціальні системи і всередині них можуть захищати себе як від претензій традиційних культурних цінностей та норм, так і від хаосу, експериментувати з новими соціокультурними зразками і затверджувати їх як конструктивні життєві принципи.

Збереження культурної тканини, отже, обумовлене тим, що індивіди ніколи не бувають спеціалізовані тільки для потреб якої-небудь приватної соціальної системи. У цьому розумінні вони більшою мірою насіння, ніж частина чи орган системи. Усередині містяться потенції й енергія, які відтворюють культуру в зразках поведінки і зв'язують їх у соціальні системи. Така концептуалізація особистості в культурі висвічує іншу, ніж класична, галузь породжень і змін соціокультурних феноменів.

Якщо широка інкультурація забезпечує індивіда певною мірою функціональної автономії стосовно соціальних систем, то його здатність створювати і підтри-

мувати соціальні системи дозволяє йому автономізуватися від специфічних культурних систем. Кожний з типів систем наділяє його важелями стосовно іншого; він же використовує обидва. У цьому використанні і вбачаємо ключ до розуміння динаміки суспільства й культури.

Внутрішня (психічна) зумовленість багатовимірності особистості. У той же час, будучи втягнутою в символічний світ культури, особистість виявляється децентрованою. Причина полягає в тому, що кожна народжена дитина не створює мову і культуру, а користується вже раніше створеними «позначаючими» — символами, сурогатами слів. Рушійною силою в цьому полі, згідно з Ж. Лаканом, стає бажання людини, яке завжди є відображенням нестачі чого-небудь, потребою, яку людина прагне заповнити. Мова, вважає Лакан, трансформує потребу (спонукання, імпульс) у бажання. Бажання, обумовлене відсутністю бажаного об'єкта, стає збудником децентрування, ризомного становлення особистості.

Плюралізація внутрішнього світу індивіда визначається його «розщепленням» під дією усвідомлених і несвідомих спонукань, бажань, що виникають при розбіжностях між фізіологічними, психічними і соціокультурними процесами. Відповідно особливого інтересу в цій ситуації набуває вивчення спрямованості й результатів дій «розщепленого» суб'єкта.

«Культурний суб'єкт» належить одночасно двом сферам: «реальній» і семантичній. Реальні процеси пов'язані з безпосереднім переживанням індивідом значущості того, що з ним відбувається. Семантичні — з вираженням реакції на це в системі встановлених знаків і процедур дії. Беручи участь у цих двох процесах одночасно, він піддається розщепленню, яке посилюється завдяки одночасного протікання інтрасуб'єктивних (внутрішньоособистісних) свідомих і несвідомих процесів.

Спосіб існування децентрованої особистості в динамічному просторі. Такі прогалини між спонуканням і його реалізацією, між бажанням і наявними засобами його втілення обумовлюють вірогідний характер породження інновацій і комбінаторики в культурі. Відповідно посилюється значущість «суб'єктивного» начала в культурній активності. Подібні зміни виявляються в мистецтві постмодерну. Тут криза особистісного начала стає кардинальною проблемою. Децентрація і фрагментація зводять нанівець класичну концепцію цілісної особистості й ведуть до того, що вона перестає бути самототожною. У літературі, наприклад, «смерть автора» і «крах персонажа» (Р. Барт) означає знищення дистанції між автором і героєм. Відповідно в літературу проникає авторська саморефлексія: письменники стають теоретиками власної діяльності, а міркування про неї перетворюються в головну тему твору. Таким способом розмиваються межі між естетикою, критикою і літературою.

Децентрування культурного й особистісного світу і саморефлексія художника, що посилилася у зв'язку з цим, уплинули на зміну ролі мистецтва в культурі. Якщо раніше, наприклад, літератори претендували на те, щоб повідомляти публіці знання про її можливі соціальні і особистісні ідентичності, то тепер вони знаходяться в пошуках такого знання. Далі добре відомо, що добровільне сприймання вимог інших — без примусів і винагород — у соціокультурному розумінні багато

в чому залежить від індивідуального вибору і завжди носить вірогідний характер. І хоча в культурі моральна винагорода спонукуваних дій має форму символічного соціального схвалення і є предметом особливої уваги та заклопотаності охоронців моралі, ця імовірність зберігається.

Вона характеризує не тільки підпорядкування особистості моральним нормам, а і реакцію інших на таку конформність. Ситуації, пов'язані з моральною регуляцією, майже завжди є досить невизначеними, оскільки щоразу під сумнівом виявляються як готовність індивіда дотримуватись вимог моралі, так і згода інших винагороджувати моральну поведінку. Інакше кажучи, ні про який рівноважний стан системи відносин, що базується на поділюваному моральному кодексі, не може бути і мови: вона виявляється хиткою, невизначеною і вірогідною за самою своєю природою.

Оскільки в подібних ситуаціях особистість далеко не впевнена в тому, як варто поводитися, вона має потребу в інших, котрі своїми реакціями будуть ситуативно схвалювати чи не схвалювати її дії. Відповідно система відносин буде підтримуватися не завдяки відсутності, а завдяки наявності в ній нормативного чи ціннісного напруження. Не тільки взаємна функціональна залежність, але і невизначеність взаємних винагород утримує людей у системі взаємодії. Її відтворення почасти забезпечується тим, що завдяки опору моральним нормам одна частина її учасників змушує іншу підвищити винагороду за конформність до них. Таким чином, підтримка системи соціальних відносин залежить і від небажання людей підкорятися моральним нормам, тобто від неконформності до діючого морального кодексу.

Неоднорідність ставлення членів суспільства до моральних норм. Дослідження ставлення різних членів суспільства до моральних норм у різних соціокультурних ситуаціях дозволили зробити ряд висновків, що ставлять під сумнів правомірність апріорного твердження, що поділювані моральні (у тому числі релігійні) цінності й норми зумовлюють єдність та інтеграцію в суспільстві.

По-перше, сам факт, що суспільство функціональне неоднорідне, означає, що різні соціокультурні групи мають неоднаковий ступінь причетності до офіційного морального кодексу. Є групи, які пов'язані з ним тісніше, — ті, хто його повнює, контролює дотримання його чи свідомо порушує його; групи, що лише поверхово стикаються з ним, — ті, кому не доводиться приймати соціально значущих рішень; групи, члени яких не вважають обов'язковим дотримання його настановам, — ті, хто приймає рішення макросоціального рівня, включаючи рішення про саму мораль.

По-друге, як уже було показано, не існує конформності до правил моралі в ім'я них самих. Різні соціокультурні групи дотримуються чи не дотримуються їх залежно від результатів торгів з тими, хто виступає в суспільстві в ролі охоронця моралі, а також залежно від вигод, отримуваних унаслідок моральної (чи аморальної) поведінки. По-третє, конформність до будь-якого морального правила не однакова в різний час і залежить від ступеня функціональної автономії соціокультурної групи чи прошарку всередині соціальної системи. Досвід свідчить про те, що люди схильні більш підтримувати моральну норму, коли вона розширює,

а не обмежує сферу їхніх можливостей. По-четверте, у моральному кодексі звичайно існує не одне, а кілька правил, які можуть бути обґрунтовано використані при вирішенні якої-небудь соціально значущої проблеми. Центральним критерієм вибору одного з них є оцінка очікуваних наслідків з погляду благополуччя не тільки системи як такої, а і тих, від кого залежить вибір. Зрозуміло, що ці оцінки часто не збігаються.

Відповідно той факт, що всі члени соціокультурної системи визнають той самий моральний кодекс, аж ніяк не означає, що їх зв'язки взаємодоповнюючі, відносини гармонійні, а конфліктні ситуації легко вирішувані. Дотримання його має неоднакові наслідки для благополуччя різних соціокультурних груп. Напруження, що виникає при цьому між групами, які шукають легітимний спосіб збільшення ступеня власного благополуччя, відбивається у відмінностях інтерпретації норми чи в пропозиціях альтернативних норм для вирішення однієї і тієї ж проблеми. Таким чином, це не стільки організуючий початок, що гармонізує ситуацію, скільки провідник, через який напруження виражається, фокус, навколо якого розгортається конфлікт визначення ситуації.

Мова моралі не ситуативна, оскільки завжди стосується поведінки певної категорії людей у певному класі ситуацій (наприклад, «діти не повинні обманювати батьків»). Передбачається, що така поведінка не пов'язана з очікуванням винагороди чи покарання, що вона самоцінна. Інакше кажучи, на символічному рівні моральний кодекс містить у собі претензії на те, щоб зупинити конкуренцію за розподіл переваг, вирішити невизначеність між дією і бездіяльністю, допомогти перебороти внутрішній конфлікт при ухваленні рішення.

Але саме це зумовлює й укладену в ньому невизначеність, оскільки завжди існують пункти, в яких виявляється напруження між дотриманням його і винагородою. Кожен моральний кодекс містить негласні обіцянки, з яких одні члени суспільства отримують більше користі, ніж інші, і отже, підкоряються їм з більшим задоволенням. Однак у цілому всі і завжди готові до того, щоб робити менше, ніж мають на увазі і навіть вимагають норми. І це не через погану соціалізацію. Така природа самого кодексу як системи таємних взаємних обіцянок.

Крім того, відносна важливість моральних і неморальних винагород за солідарність у суспільстві варіюється в різних умовах. Зокрема, вона залежить від рівня розвитку технології: чим нижчий цей рівень, тим сильніша мораль.

Розвиток технології послаблює традиційні норми, оскільки припускає зміну сформованих форм соціальної організації і контролю. Зокрема, солідарність підтримується підвищенням винагороди, забезпечуваням скороченням дефіциту благ за рахунок упровадження нових технологій. Однак переваги від цього не становлять постійну величину. Існують короткі цикли і довгі тренди, при яких люди відчувають зменшення такої винагороди. У ці періоди апеляція до моральних норм посилюється.

Оскільки різні групи отримують неоднакові переваги від технологічних змін, вони по-різному ставляться до норм. Привілейовані групи вважають сформований порядок моральним. Групи, що не мають достатніх благ, забезпечуваних технологіями, вважають його несправедливим.

Таким чином, обидві групи апелюють до одного кодексу, але з різною метою, і витягають з нього ті компоненти, які виправдовують їхні претензії. Принижені підкреслюють значущість справедливості, рівності і тієї свободи, що дозволяє їм збільшити свої переваги. Привілейовані мають тенденцію підкреслювати значущість порядку. Перші ставлять акцент на своєму праві розширеного доступу до матеріальних благ. Другі закликають їх до духовного удосконалення.

У цих умовах моральний кодекс не забезпечує достатніх підстав для утримання соціальної солідарності, навіть коли він приймається обома сторонами. Взаємні переговори не є тим механізмом, який знімає напруження. Відповідно виникає необхідність у посереднику, що регулює конфліктні ситуації, і ним стає влада. При цьому вона може бути або репресивною, або пов'язаною зі стимулюванням технологічного розвитку. Але в будь-якому разі її значущість зберігається, а не зменшується.

Відхилення від норми і влада. У сучасній культурі з її розширеною зоною масових процесів і аномії головними об'єктами нагляду й інтересу з боку всіх рівнів влади стали ті, чия поведінка не відповідає легітимній (узаконеній) моралі. При цьому відхилення докладно описані, класифіковані і негативно оцінюються в порівнянні з «нормою». Відмінність нормального і девіантного при ціннісній перевазі норми без її внутрішньої диференційованості є, згідно з М. Фуко, виправданням широкого спектра репресій, здійснюваних тими, хто вважає себе захисниками норми, стосовно тих, кого вони вважають носіями відхилень. Однак вони не існують самі по собі, а є продуктом влади визнаних норм. Девіантність у культурі не просто заборонена чи репресована; вона завжди ще і викликається, і репродукується апеляцією до норми, тобто норма ніби сама породжує (чи має на увазі) відхилення від неї.

У межах постмодерністської інтерпретації соціокультурних процесів виявляється особливий інтерес до способів категоризації і соціального контролювання різних класів соціальних девіантів: хворих, психічно неврівноважених, злочинців. Ці групи людей розглядаються як невід'ємна складова суспільства. Однак уявлення про поведінку, що вважається асоціальною і відповідно піддається необхідному соціальному контролю, є історично мінливим. Відповідно деякі з таких груп згодом можуть перейти в категорію соціально прийнятних.

У зв'язку з цим показовою стає тема зміни влади, пов'язана з народженням і організацією нового динамічного соціокультурного нормативного простору. Структурування простору навколо мінливої влади будується на дихотоміях «домінуючий — підлеглий» і «більшість — меншість». Нова влада, визнана більшістю, відповідно до логіки постмодерну, не є насправді владою більшості. Такі владні групи звичайно формуються як деяке незадоволене, маргінальне стосовно наявного режиму, по суті, меншість, яка шляхом боротьби привласнює собі високе суспільне становище і починає уявляти себе виразником інтересів більшості. Так на цьому рівні здійснюється трансформація відхилень у норму.

Механізмами утримання і реалізації влади, згідно з М. Фуко, є дисципліна і знання. Дисципліна діє відповідно до вимоги домінуючих як морально санкціо-

нований спосіб формування тих, хто підпорядковується і відхиляється. Вона з необхідністю припускає узаконювання інспекції, нагляду, контролю над тілом і поведінкою тих, кого дисциплінують. І чим більш індивідуалізований суб'єкт, тим більше він піддається контролю. У зв'язку цим девіація виявляється похідною від уявлення про законну необхідність підводити під нормативні рамки варіації і різноманіття проявів індивідуальної активності. Влада робить дисциплінованих індивідів, що не тільки діють відповідно до запропонованих і морально санкціонованих правил, але і привчених засуджувати тих, хто виходить за їх межі.

Іншим важливим механізмом реалізації влади є знання. Це не тільки засіб, який використовується людьми для встановлення свого панування, а і владне ставлення знаючого до того, кого він пізнає, забезпечуючи утримання цього панування.

Однак владі необхідно лише таке знання, що допомагає відтворенню встановленого нею порядку. Звідси напруження, що виникає між інтелектуалами і представниками владних структур у суспільстві. Згідно з М. Фуко, процес виробництва знання — це процес інноваційний. Участю в цьому процесі й визначається особливе становище інтелектуалів у суспільстві. Їхній досвід інновативний, тобто маргінальний сам по собі; він є «частковим», «проміжним» і таким не може бути вписаним всередину інституціональної стратегії. Владні ж структури заохочують лише тих інтелектуалів, що допомагають за допомогою знань, переведених у технології, підтримувати і розширювати кордони існуючої влади. Знання іншого плану витісняються на периферію панівної культурної парадигми; їх породження і поширення щонайменше не заохочується, якщо не придушується. Таким чином, і тут влада встановлює свої норми, мораль, уявлення про девіації.

Влада і мораль. Якщо моральні норми здаються відповідними владі, то це відбувається не тільки тому, що влада за допомогою дисципліни регулює на всіх доступних їй рівнях відповідність поведінки підлеглих вимогам морального кодексу. Але ще і тому, що сила дозволяє їй досить довільно визначати, що є відповідність, а що відхилення стосовно норм. У суспільстві, особливо при ситуації невизначеності, відповідність моралі в кожному конкретному випадку є невизначеною, взаємозаперечливою. І тому арбітром часто стає влада: більш могутні вибирають визначення того, яке правило варто застосувати, і що воно означає в даній ситуації.

Зі сказаного випливає, що в логіці постмодерну розділюваний моральний кодекс більше не розглядається як засіб запобігання соціокультурним напруженням і конфліктам. Вважається, що в кращому випадку він обмежує властиві системі напруження, забезпечуючи в проблемних і невизначених ситуаціях підстави для їхнього первісного визначення. Щонайменше він забезпечує мову, в якій напруження дістає публічне вираження. У гіршому випадку його елементи стають фокусами соціальних конфліктів. А взагалі він використовується різними індивідами зі своєю метою і в тих ситуаціях, де їм це вигідно. Жодна соціальна система, відповідно до логіки постмодерну, не підкоряється усім вимогам офіційного морального кодексу хоча б тому, що це всього лише частина її культурного універсуму. Як уже говорилося, члени суспільства ніколи цілком не інтегровані в жодну соціальну роль чи культурну ідентичність, у тому числі й у ті, що нормативно

запропоновані. Усвідомлюючи умовність моральних норм і цінностей, люди не відчують ні провини, ні замішання, роблячи менше необхідного, оскільки не відчують повної причетності до них. Такі утворення постійно перебувають під загрозою порушення, оскільки багато хто часто змушений давати обіцянки, які не хоче і не має наміру виконувати. Розбіжності між мораллю і бажаннями лежать в основі прийнятих у культурі невідповідностей між принципами і практикою, ідеальними уявленнями і звичками. Це мається на увазі в соціалізаційних процесах, коли молоде покоління осягає наївність і непрактичність наслідування ідеалам.

Як підкреслює Е. Гоулднер, влада й її моральний компонент, влада й авторитет — це різні виміри, пов'язані з регулюванням соціальної взаємодії. Влада існує як фактор, що формує поведінку підлеглих у ситуаціях, які знаходяться під контролем вищестоящих. У розпорядженні останніх знаходиться право вказувати на дисциплінарні норми, позбавляти винагороди у випадку невиконання запропонованих функцій. Але сама могутність є достатньою підставою для такого контролю навіть без наявності прав у тих, хто ними володіє. Отже, сила без авторитету є постійним фактором, що впливає на динаміку розподілу функцій і винагород у суспільстві. І навряд чи можна придумати такі реалістичні форми соціокультурного контролю, які б цілком послабили його дію.

Відповідно розподіл влади в соціальній системі, на думку Гоулднера, зумовлює конфігурацію існуючих тут моральних переваг. Володіння владою спонукує одних порушувати свої зобов'язання, тимчасом як її недостача примушує інших задовольнятися меншим, ніж належить за законом. Так, саме порушення моралі може стати звичаєм.

Примус, насильство, сила — усі форми могутності механізму, що дозволяють тим, хто володіє ними, створювати власну легітимність і свої правові встановлення. Але ці встановлення підтримуються і тими, хто в соціокультурному просторі, створюваному владою, знаходиться в сфері найбільшого її впливу.

Ті, хто підкоряється зі страху перед силою чи в надії на вигоду від неї, звичайно, не зізнаються в справжніх причинах своїх дій і для збереження самоповаги готові визнати легітимними вимоги, що їм висувуються. Ті ж, хто застосовує насильство, прагнуть отримати докази хоч якоїсь видимості добровільності дотримання цих вимог. У таких випадках легітимність установлених відносин породжується таємною угодою між гвалтівником і його жертвою.

9.4. Нова повсякденність

Риси нової культурної епохи виявляються не тільки в науці та філософії, а й у повсякденності життя. Чи можна говорити про існування нової, постмодерністської повсякденності? Чи існують і якщо існують, то в чому містяться прояви нової когнітивної епохи — постмодерну — у сьогоденній повсякденності. Спробуємо скористатися тим же прийомом, який уже використовувався, а саме відокремити повсякденність модерну від властивих традиційній епосі способів інтерпретації світу, тобто візьмемо вичленовані А.Шюцем шість ознак когнітивного стилю повсякденності й подивимося, як вони відповідають когнітивному стилю

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

Найголовнішою з цих характеристик, що конституують повсякденність, Шюц вважав переважаючий у ній спосіб *діяльності* — *трудова діяльність, орієнтовану на зовнішній світ*, засновану на передбаченні проектного характеру і таку, що прагне реалізувати передбачене в проекті стану справ за допомогою фізичних актів. Така діяльність — універсальна властивість усієї людської історії: повсякденність завжди й усюди була трудовою повсякденністю, чи йде мова про працю як матеріальне виробництво, полювання, збиральництво тощо чи про працю, в основі якої „виготовлення” інтелектуального продукту.

Однак у новітню епоху ця діяльність дедалі більше виявляється орієнтованою не на зміни фізичного стану світу і не на діяльність за допомогою фізичних актів, а на зміну стану знання — на діяльність за допомогою символів і знаків, що у певному розумінні виявляється лише віртуальною діяльністю, яка тільки в потенції передбачає зміни у фізичному світі. Багато видів діяльності не тільки самі полягають у маніпулюванні знаками і символами, але метою їхньою виявляється вплив на знаки і символи; так що вона взагалі не виходить за межі знання. Яскравим прикладом може бути сучасна фінансова робота, коли гроші та цінні папери існують віртуально — в електронній формі, тобто втрачають навіть свою фізичну субстанцію (папір, метал) і перетворюються у своєрідний ефір економіки. Ефір був фізичною гіпотезою, що дозволяла пояснити взаємодію між віддаленими об'єктами. Гроші в міру їх десубстанціалізації усе більше починають виконувати ту ж функцію. Велика частина сучасних трансакцій відбувається з електронними грошима; це докорінно змінює економіку: виробництво все більш відходить на задній план економічної діяльності.

Саме виробництво значною мірою полягає в розробці моделей продукту і технічних пристроїв для їхнього втілення в матерію. Від *фізичних актів* людина дедалі більше звільняється.

Навряд чи не найграндіозніші події сучасного світу відбуваються у віртуальній, знаковій формі. Те, що потім реалізується як фізична діяльність й зміна фізичних об'єктів, найчастіше виявляється або другорядними, хоча і враховувалося в плані, але несуттєвими наслідками діяльності, або зовсім непередбаченими її наслідками. Наприклад, найбільші фінансові спекуляції, подібні до тих, які здійснюються Дж. Соросом, що викликають падіння життєвого рівня і взагалі економічний колапс цілих країн, відбуваються у віртуальній сфері (світовий валютний ринок цілком „віртуалізований”), а те, з чим доводиться фізично і психологічно мати справу громадянам країн — жертвами кризи, належить до сфери побічних або непередбачених наслідків.

Таким чином, шюцівське визначення характерного для повсякденності способу діяльності як *трудова діяльність, орієнтованої на зовнішній світ*, не зовсім відповідає тому становищу, що у *тенденції* реалізується в сучасному світі.

9.4.1. Віртуальне і реальне

Важлива характеристика повсякденності — це так зване *epochu '3f*. *Epochu '3f* (з грець. — помірність) — у феноменологічній філософії Гусерля термін, що позначає стримування від суджень про існування чи неіснування об'єктів досвіду, *природної установки*, тобто *утримання від будь-якого сумніву в існуванні світу* і в тому, що світ цей міг би бути не таким, яким він є для активно діючого індивіда.

Треба сказати, що в свій час безсумнівність існування світу аж ніяк не була конститутивним елементом повсякденності в періоди, що передували модерну, світ повсякденності не завжди сприймався як єдиний і справді реальний. Наприклад, відповідно до християнської міфології, яка протягом багатьох століть визначала структуру повсякденності європейської людини, *світ був іншим та міг би бути іншим* і далі, якби не первородний гріх, у результаті якого людина була приречена добувати свій хліб важкою працею. Той, потойбічний світ був у певному розумінні *більш реальним*, ніж цей, земний, „поцейбічний”, тому що той світ вічний, він був, коли цього світу не було, і буде, коли цей світ загине, а цей світ скінчений, причому кінець його мислився близьким і реальним. Були часи, коли його очікували буквально з дня на день. Таким чином, стосовно середньовічної людини, а також і сучасних віруючих можна говорити про своєрідний *epochu '3f*, тобто про своєрідний модус бачення світу, що відрізняється від шюцівського *epochu '3f* природної установки. Будь-яка дія, що розгортається у певних предметно-значенневих обставинах, мислиться цими людьми ніби при певній умові: „якщо світ залишиться таким же, яким він був дотепер”. Цим передбачалося, що будь-яка риса звичного повсякденного світу може стати іншою. Для того, щоб світ залишався таким же, яким він був дотепер, відбувалися певні ритуали, багато які з них були пережитком язичництва в християнстві. Язичницькі часи виявляли ті ж самі риси.

Сучасний світ у певному розумінні є поверненням до невизначеності і нестійкості світу, до модерну. Але тепер місце потойбічної чи божественної реальності, пекла і раю займає віртуальна реальність. Про віртуальну реальність чи віртуальні реальності багато говорять, але мало хто розуміє, що це означає. Термін „віртуальність”, широко застосовуваний у сучасній мові, досить багатозначний і невизначений. Найчастіше це метафоричне вживання: словом „віртуальний” позначається щось уявне — продукт фантазії. Але таке інтуїтивне вживання не таке вже і неправильне. Спочатку термін „віртуальність” застосовувався стосовно „уявних” якостей об'єктів у фізиці. Потім до віртуальної реальності стали відносити тривимірні комп'ютерні макромоделі. Пізніше і повсюди під віртуальною реальністю почали розуміти будь-які репрезентації реальності, що не мають фізичної субстанції. Вони забезпечуються як технічними (за допомогою комп'ютерної „симуляції”), так і нетехнічними (наприклад, шляхом вживання наркотиків чи завдяки рекламі, пропаганді, впливу мас-медіа) засобами. У максимально широкому розумінні під віртуальною реальністю розуміється все, що створено й існує, не будучи актуалізованим у фізичному світі.

Виникає запитання, якою мірою віртуальні реальності можна вважати конститутивним елементом сьогоденної повсякденності. Можливо, варто взяти приклад, що став уже класичним: хлопчисько проводить дні за комп'ютером, занурившись в імітоване життя, нарешті, батьки не витримують і, вимкнувши комп'ютер, повертають сина в реальний світ. А реальний світ — це світ шюцівської повсякденності. У такому випадку віртуальна реальність не є чимось зовсім новим в конституції життя, а є лише однією з добре знайомих нам кінцевих сфер реальності, таких як театр, кіно, міфологія, сновидіння чи наукове теоретизування. Змінилося лише технічне оформлення, доступ до нього не важчий, ніж доступ до книги, захоплює вона, може, не менше, ніж гарний фільм, а ефект не слабкіший, ніж у сновидінні. Те ж саме, напевно, можна сказати стосовно реклами, політичної пропаганди чи наркотиків.

Але це *можна було б* сказати, якби повсякденність була незалежною стосовно віртуальних реальностей. На практиці ж відбувається навпаки. Практично всі існуючі системи знання на первісних етапах свого існування представляють віртуальні реальності, що живуть, впливаючи на актуальну, фізичну реальність, втілюючись у ній. Власне кажучи, реалізація, інкорпорація (у прямому значенні латинського слова) є способом існування віртуальних систем.

У житті це відбувається так. Для створення віртуальної реальності необхідні дві речі: 1) встановлення релевантності, 2) розрізнення релевантності від референції. Встановлення релевантності є довільним об'єднанням деяких об'єктів (чи деяких атрибутів об'єкта) у цілісне „середовище”, яке називається середовищем аналізу віртуальної реальності (чи віртуального об'єкта). Релевантність аж ніяк не визначається реальними, актуальними зв'язками об'єктів чи їхніх атрибутів. Віртуальна реальність не є „відображенням” актуальної реальності. Встановлення релевантності — довільний акт „творця” віртуальної реальності. Тому не актуальна реальність впливає на віртуальну, а навпаки.

Референція — це наявне реальне співвідношення між віртуальною й актуальною реальністю. Це співвідношення постійно змінюється під впливом віртуальної реальності, тобто перетворення її в реальність актуальну.

Візьмімо як приклад ідеологію. Процес вироблення ідеології є процесом створення віртуальної реальності. У випадку лібералізму між деякими речами, що раніше існували в людській свідомості окремо, незалежно один від одного, наприклад, такими, як свобода, розум, право тощо, встановлюються відношення релевантності. Актуальна, дійсна реальність при цьому виявляється усього лише однією з речей, яка також має властивість релевантності стосовно цієї, створеної творцем, ідеології нового середовища об'єктів. Потім устанавлюється референція, тобто констатується наявне реальне співвідношення між актуальною і віртуальною реальностями. Сама констатація відмінностей між актуальною і віртуальною реальностями несе в собі деякий динамічний заряд, до того ж віртуальне стосовно соціальних реальностей (візьмімо не тільки ідеології, а також утопії і різні соціальні проєкти, та й узагалі *всі* соціальні теорії) практично ніколи не виступає в ціннісно-нейтральному вигляді. Наявна ціннісна динаміка є динамікою актуалізації віртуального. Історія існування віртуальної реальності — це історія її актуалізації. Щоправда,

будучи актуалізованою (використаною, якщо розглядати її як знання, як „когнітивну річ”), вона не втрачає свого віртуального існування.

Останнє у край важливо. Якщо підтримувати погляд класичної соціології знання Маркса і Мангейма, справа виглядає інакше: віртуальна реальність є відображенням актуальної реальності соціальних відносин. Тому ідеологія, по суті, не може бути сконструйована: вона виникає сама (органічно) і може існувати лише як „відбиток” реального життя. Щоб бути консерватором, треба вести життя поміщика, щоб бути лібералом, треба належати до третього стану. Але тоді зміна способу життя повинна спричинити і загибель ідеології. Якщо ж ідеологія не гине, як, наприклад, не гине консерватизм, то вона оголошується архаїчною, застарілою, реакційною, гальмуючою, а то і такою, що повертає назад суспільний прогрес. Щоправда, і Маркс, і Мангейм говорили про „відносну незалежність” духовних продуктів, визнаючи за ними право на особливе існування, але лише в деяких межах, якщо це існування не суперечить основній логіці.

Мангейм намагався якось вибратися з цього глухого кута й учив, що консерватизм, наприклад, — не просто політична ідеологія, а стиль мислення чи *об’єктивна розумова структура*. Це означає, що взагалі консервативне мислення, як, утім, і будь-який інший стиль мислення, будучи сформованим, знаходить незалежність стосовно конкретних індивідуумів із усіма їх життєвими проблемами й обставинами. Індивідуум стає консерватором, власне кажучи, не тому, що в результаті революції позбавився феодальних привілеїв, а тому, що „приєднується” до цього стилю мислення. Таким чином, між соціальним станом індивідуума і тим, як він персонально мислить і уявляє собі світ, з’являється ще одна „інстанція” — об’єктивна розумова структура, стиль мислення. Такий підхід начебто не виключає ні соціального детермінізму мислення, поставленого під сумнів нинішнім соціальним і культурним розвитком, ні вільного вибору стилів мислення, що заперечується соціальним детермінізмом.

Термінами віртуального підходу можна говорити, що віртуальне буття ідеології не залежить від того, актуалізована вона чи ні, жили „нею” народи минулих століть чи ні. За своїм віртуальним статусом ідеології всі рівні, всі живі, і консерватизм архаїчний не більше, ніж лібералізм. У сучасному світі вони є елементами спільного культурного репертуару, однаково доступні усім. Для сучасного повсякденного діяча проблема ідеології, а частково і віри, якої він дотримується, не є питанням глибокої персональної ідентифікації. Він знає, що є багато ідеологій і до кожної можна „приєднатися”, залишаючись водночас самим собою. Точно так само він ставиться до вір, професійних картин світу, субкультурних „всесвітів”.

Середньовічний ремісник сприймав свою повсякденність умовно, оскільки існував інший світ, більш реальний, ніж його власний, і тому що його власна повсякденність була не більш ніж результатом прмхи Бога — покаранням за з’їдене варення, тобто яблуко. Його повсякденний світ був лише одним з можливих світів. Але прихід іншого світу чи перехід в інший світ були не в його владі (хоча деяка можливість регуляції „трансмундіальної” мобільності все-таки була — через посередництво церкви).

Абстрактна повсякденність модерну виявлялася вищою реальністю (*paramount reality*, за Шюцем) насамперед через „убудований” в її структуру ерощі безсумнівності, тобто заборони сумніватися в існуванні світу такого, яким він є, і в його одиничності. Наука як ідеологія з її принципами об’єктивності і надійності пізнання є основним знаряддям легітимації цієї повсякденності. Повсякденність модерну — це єдиний і єдино можливий світ.

Постмодерн повертає людині безліч світів, але це *його власна* безліч світів, що йому не нав’язана ні Богом, ні природою; Божий світ так само, як і об’єктивний світ модерну, — лише елементи цієї безлічі. Перехід з одного світу в інший — явище більш-менш вільного вибору. Існують і розвиваються інституціональні засоби такої мобільності, що іноді імітують діяльність церкви, але частіше виступають у світському образі. Парадоксальним чином існують і замкнуті, „тоталітарні” світи. Тут під тоталітаризмом розуміється не політична система, а стиль життя, в якому індивідуум ототожнює себе з цілим і вважає це ціле єдино суцільним і єдино можливим.

Для кожного конкретного індивідуума вся безліч світів існує як віртуальна безліч стосовно його власної актуальної повсякденності. Але актуальна повсякденність для кожного своя, і те, що видається віртуальним для одного індивідуума, виявляється актуальним для іншого тощо.

Якщо установку традиційного часу стосовно реальності можна описати як *сумнів* у дійсності навколишнього світу і впевненість у тому, що він, може, інший чи може бути іншим, ніж здається і сприймається, а установку модерну як когнітивної епохи можна визначити як *стримування від сумнівів* в існуванні саме цього, очевидно даного нам світу, що супроводжується запереченням існування інших світів, то для *постмодерну* характерне *визнання* факту існування (причому не тільки віртуального, а й реального) інших світів.

9.4.2. Постмодерн і час

Важливою характеристикою повсякденності є *специфіка переживання часу*. Згідно з Шюцем, повсякденність конститується стандартним часом трудових ритмів. Останнє виникає „на перетині” суб’єктивної „тривалості” і об’єктивного космічного часу. Це складна будова трудового часу робить історичний аналіз проблеми складним. До того ж ні суб’єктивний час, ні об’єктивний „зовнішній” час у сьогоднішньому розумінні не збігаються з тим, як вони сприймалися в давнину.

У далекій давнині період і середньовіччі різні моменти часу характеризувалися якісною визначеністю. У період час виступав, за визначенням А.Я.Гуревича, як „конкретна предметна стихія”, він був невіддільним від речей і дій, що містилися у ньому. Вже в середньовіччі складається особливий, що не збігається ні з природним, ні з соціальним, ритм життя: суб’єктивний чи особистісний ритм; він задається церквою, опосередковуючою відносини людини — не родової, а кожної конкретної людини — з Богом (час молитов, служб, вікові ритуали, відспівування, поховання тощо). Цей знову виниклий суб’єктивний ритм життя „перехрещується” з об’єктивним, тобто сезонно-природним, що частково збігається із соціально організованим. На даному перетинанні виникає стандартний час,

тобто час трудових і духовних ритмів повсякденності, характерний для модерну як когнітивної епохи.

У сучасному світі виник новий вид сприйняття часу — так званий *реальний час*. Реальний час — це час, що релятивізує всі інші членування часу. Коли мова йде про комунікацію в реальному часі, мається на увазі, що ні суб'єктивне сприйняття тривалості, ні час дня і ночі, сезонів природи, ні стандартизований час трудових ритмів, ні будь-що інше не відіграють ніякої ролі. Реальний час — момент синхронізації передавача і реципієнта; ніякого іншого змісту, що співвідносить даний момент з іншими, більш масштабними часовими, просторовими чи значеннєвими цілісностями, реальний час не має. Реальний час — це вічне сьогоднішня чи, можна сказати, знищення часу.

Реальний час практично ірреальний. Проте саме на ньому — на комунікації „у реальному часі” — ґрунтуються найважливіші сучасні технології, у тому числі політичні й фінансові. Справа не в тому, що про якусь подію, яка десь відбувається, потрібно довідатися якомога швидше. Сама подія — це інформація. А інформація, отримувана „у реальному часі”, тобто одночасно з часом події, означає, що подія відбувається всюди одночасно. Якщо всюди одночасно відбувається одна подія, виходить, у цей же час інші події не відбуваються (принаймні, у колі досвіду реципієнтів інформації). Інформація в реальному часі означає випадіння отримувачів інформації з кола нормальної повсякденності і перехід у віртуальну інформаційну реальність.

Зрозуміло, ми живемо сьогодні „на перетині” найрізноманітніших тимчасових структур: і циклічного природного часу, що виражається у чергуванні пір року, днів і ночей, і часу господарських ритмів, які диктуються природними ритмами, і „стандартно-трудового” часу модерністської чи капіталістичної повсякденності. Ми переживаємо суб'єктивну „тривалість”, історичний час (скажімо, період демократизації чи перехід до постмодерну). Крім того, кожний переживає в часі здійснення власних проєктів і планів. Але дедалі частіше ми відчуваємо себе близькими до життя „у реальному часі”, тобто у віртуальній одночасності різних подій. Причиною тому мас-медіа. Завдяки мас-медіа найрізноманітніші події відбуваються скрізь і одночасно. Розгортаючи газету (а вона в цей момент розгортається скрізь), ми відкриваємо майбутнє постмодерну; у ній всі одночасно: і суд шаріату, і клонування тварин, і запуск космічної станції, і збори сатаністів. Причому в газеті все це відірвано від логіки й історії кожної з зазначених подій, а тільки логіка й історія (тобто традиція) додають кожній з подій зміст. „У реальному часі” вони втрачають розуміння самих себе і паралізують людську активність.

Мас-медіа не можуть працювати повністю і цілком у реальному часі, хоча до цього і прагнуть. Вони змушені пристосовуватися до природних і трудових ритмів. Обертання Землі і необхідність сну для організму дають людині деяку відстрочку, встановлюють певну черговість інформування (японці інформуються раніше чи, навпаки, пізніше, ніж англійці), а також позбавляють від необхідності реагувати в реальному часі. Інакше виявилось б, що всі події на Землі відбуваються всюди й одночасно. Такий логічно внутрішньо суперечливий й у реальності неувяжний стан справ повинен був би призвести до якогось вибуху земної системи. Але це і був би

постмодерн, що відповідає своїй ідеї. Можна припустити, що поки Земля ще крутиться (якщо вона крутиться), когнітивна ідея постмодерну залишається повною мірою нездійсненою.

9.4.3. Соціальність прийдешньої епохи

І, нарешті, остання з відзначених Шюцем характеристик повсякденності — особлива *форма соціальності*, яка у „капіталістичній” повсякденності полягає в інтерсуб’єктивному розумінні, умовою якого служить типізація і категоризація індивідуумів, речей і явищ. Від соціальності когнітивної епохи модерну відрізняється „соціальність” традиційного часу, для якої характерне було сприйняття речей, людей і подій у їх індивідуальній особливості й унікальності.

Людське суспільство традиційної епохи — це співжиття індивідуумів, кожний з яких, хоча і виявляв у собі риси, що об’єднують його з деякими іншими людьми, проте виступав у соціальному середовищі як рівна тільки самій собі і непорівнянна з іншими особистість. Зіммель неодноразово вказував на парадоксальний факт: тим загальним, що поєднує багатьох людей у категорію „аристократія”, є унікальність кожного з них. У будь-якій соціальній взаємодії індивідуум інтерпретується його партнерами як представник *типу*, і сама взаємодія розгортається як взаємодія не особистостей у всьому багатстві їхніх характеристик, а типових індивідуумів. Цей процес типологічних інтерпретацій і переінтерпретацій, що знаходить своє вираження в конкретності поведінки, власне, і є процесом постійного відтворення соціальних структур й інститутів, вивченню якого присвячує себе когнітивна соціологія знання.

Соціальність епохи модерну — це співжиття і взаємодія структур і типів. І зовсім не випадково наука соціологія, яка усвідомлює себе як дослідження *структури* суспільства, виникла одночасно зі становленням когнітивного стилю епохи модерну. Більше того, вона стала справжнім дзеркалом модерну, одночасно формою і продуктом самоусвідомлення епохи, а також і метарозповіддю, що служить знаряддям легітимації епохи. Вище говорилося, що наука — улюблене дитя модерну; мабуть, по-справжньому улюбленим і повною мірою кровним дитя епохи, у якій вона безпомилково впізнає саму себе, є не наука взагалі, а соціологія.

Тепер про постмодерне. Якщо дотримуватися принципів когнітивного стилю постмодерну, то потрібно буде відмовитися від функціонального розгляду суспільств як продуктів взаємодії структур. Підґрунтям інтеграції великомасштабних співтовариств, якщо нинішні тенденції будуть реалізовуватися і далі, не може бути ні ціннісний консенсус, ні систематичне насильство. І для того, і для іншого в сучасному суспільстві залишається усе менше місця. Для першого — через віртуалізацію ідеології і плюралізацію стилів і способів життя, для іншого — через зниження вітальності сучасної людини, також спричинюваного віртуалізацією пристрастей. Можна припустити, що майбутнє за відносно невеликими співтовариствами, які будуть самоорганізовуватися і засновуватися на єдності світоглядів. Поділ праці в них поступово буде мінімізуватися. Структура їх організовуватиметься по-різному залежно від типу „метанарративу”, що лежить в основі кожного з них: від ідеальної рівності до середньовічної ієрархії, від лібе-

ральної демократії до кривавого тоталітаризму. Але ніхто не буде боротися за права людини, тому що кожен стане жити в тому співтоваристві, що він для себе вибрав. Основою їхньої життєдіяльності стануть новітні інформаційні технології, які не вимагають повної загибелі навіть в екстремальних обставинах. Боротьба за виживання, яка, власне, і є кінцевою причиною насильства в суспільстві, у зв'язку з технологічним прогресом зійде нанівець. Насильство віртуалізується і стане не предметом легітимації, а її засобом, тобто не ідеологія буде знаряддям легітимації влади, а влада — знаряддям легітимації ідеології. Інакше кажучи, застосовувати насильство і приймати на себе насильство люди стануть не з волі обставин і не для реалізації своїх садистських і мазохістських інстинктів, а винятково для підтвердження вірності обраним цінностям. Усе, що відбувається, буде відбуватиметься в реальному часі, тобто історії не буде, а в усьому, що відбувається, не буде змісту. Соціологія ж залишиться, але не як структурно-функціональна макросоціологія, а як когнітивна соціологія знання.

9.5. Ідеологія постмодерну

Узагальнюючи соціокультурну практику постмодерну, Х. Бертенс виділяє деякі істотні спільні риси постмодерністського світогляду:

— Найбільш значущою, центральною рисою, що виявляється у всіх концепціях постмодерну, є визнання онтологічної невизначеності, децентрованості, заперечення привілейованих мов культури, вищих дискурсів.

— Взаємодія «продукту» практики постмодерну з його «користувачем» виявляється подібною з відносинами, що складаються в межах психоаналізу між аналітиком і пацієнтом. «І я, і ви — обоє ми фікції, як герой постмодерністського роману. Саме особисте, центральне, що я маю, — моя ідентичність — знаходиться не в мені, а в нашій з вами взаємодії чи в розщепленому «я». Таким чином, для постмодерну характерне розмивання меж «єго», відмова від онтологізації індивідуальності.

— Світогляд постмодерну не є погодженою цілісністю, яка дає суб'єкту силу для встановлення порядку — нехай суб'єктивного — на своє оточення. І принципова невизначеність відносин «єго» з оточенням спонукує рух суб'єкта в двох напрямках. Один з них — нереференціальний — це відмова від співвіднесеності і значення будь-кого, що позначає і що позначається, та прийняття абсурдності світу як даності. Інший — референціальний — це спроба знайти такі співвіднесеності і побудувати нехай локальні, тимчасові, відносні, але істини, так звані маленькі істини.

— Нереференціальний напрям містить у собі саморефлексію, метадіяльність і перформативність, що не мають на меті співвіднесення і пошук значення у відносинах позначаючого (твори, відносини, символи) і позначуваного (реальності). Нереференціальний напрям не допомагає встановити ніяких інших значень, крім тих, що вміщені в рамках культурного тексту чи процесу його становлення, відбитого в переживанні.

— Референційний напрям пов'язаний з активним прагненням індивіда — у тому числі і через «перформанс» — освоїти феноменально даний світ. Цей на-

прям поєднує в собі всі спроби позитивного досвіду: встановлення значень, схоплювання безпосереднього переживання без накладення на нього апріорних сигніфікацій, уявлення про існування чогось іншого, нарешті, породження тимчасових значень.

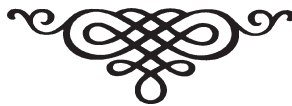
— У межах постмодерну міняється ставлення до відчуження і розщеплення особистості, що було настільки негативним у модернізмі. Тут немає жалю втраченою «об'єктивного» порядку цінностей, у тому числі моральних; більше того, про нього говориться в релятивістському тоні. Його відносність розглядається як звільнення, як «прелюдія» до нових ідентичностей. Багато ідеологів постмодерну вважають його не художнім чи культурним рухом, а чимось подібним до геологічного зрушення в способі мислення і баченні світу. Це нова епістема, що включає і перевершує загальний онтологічний сумнів, породжуваний традицією, раціональною західною філософією. За рахунок об'єднання екзистенціалізму, екологізму, антропологізму прихильники постмодерну сподіваються на подолання кризи західного раціоналізму, що у класичному варіанті вичерпав свій евристичний і пояснювальний потенціал.

Характерні риси постмодерністського світобачення в порівнянні з класичною парадигмою пізнання можна уявити в узагальненому вигляді таким чином: визнання плюралістичності світу як конгломерату співіснуючих універсумів, а не моністичний, системний погляд на нього; ризоматичний принцип динаміки соціокультурного життя, а не чітко структурована еволюція; напруження між культурною територіальністю і маргіальністю розщепленої особистості, а не її структурна цілісність і однорідність. Постмодернізм варто розглядати як культурну доміную, що вказує на присутність і співіснування в соціокультурному світі зовсім різних рівнів реальності.

У процесах упорядкування людиною своїх відносин з оточенням можна виділити, принаймні, три рівні, що конституують, але функціонально автономних. По-перше, емпірична даність, сприймана на рівні індивідуальних переживань і уявлень. Це та безпосередня реальність, у якій індивід існує й орієнтується. По-друге, абстрактні теоретичні концепції, забезпечувані науковими і філософськими побудовами, що пояснюють принципи формування, існування й обґрунтування пропонованих ними порядків як реальних, надійних і достовірних. По-третє, проміжна сфера, що знаходиться між емпірично пережитим і теоретично встановленим та належить до правил побудови і використання кодів, які дозволяють робити інтрасуб'єктивний і теоретичний досвід перевіряючим і комунікуючим. Наявність цього рівня релятивізує істинність як безпосереднього сприйняття, так і традиційної наукової чи філософської доктрини. Тут культурні коди дистанціюються від онтологічних припущень, висвічується їх операціональна механіка, і стає зрозумілим, що будь-який кодифікований емпіричний порядок не даний апріорі, а сконструйований у процесі вирішення якихось цікавих для людей завдань. Постмодерністське світобачення відноситься саме до цієї сфери конструювання відносин з оточенням, його пізнання, що детермінує критерії близькості між речами, їх подібності й відмінності, їх упорядкування й інтерпретації.

Таким чином, на зміну встановленим тотожностям і відмінностям у структурованому світі, характерному для класичного типу пізнання, приходить спроба виявити й обґрунтувати процеси ототожнення і розрізнення в динамічному контексті, яким уявляється оточення людини в постмодерністській картині світу. Виявленню процесуальності, — писав М.Фуко, — допомагає акцентування „щілини”, що існує в дихотоміях «відступу і повернення, мислимого і немислимого, емпіричного і трансцендентального, того, що відноситься до порядку позитивності, і того, що належить до порядку обґрунтувань. Відсторонення тотожності від самого себе, поява „щілини”, що у якомусь розумінні знаходиться всередині тотожності, а в якомусь сама створює себе... лежить в основі того сучасного мислення, якому так поспішно приписують відкриття часу».

Узагальнюючи сказане вище, можна зробити висновок про те, що в завдання соціології культури, пов'язаної з ідеологією постмодерну, входить вивчення не стільки речових, структурованих аспектів культури, скільки внутрішньоіндивідуальних і міжіндивідуальних процесів, що породжують стійкі і скороминущі культурні об'єкти — речі, ідеї, образи, оцінки. Відповідно акцент перемістився на непомітні, але дієві властивості людини, які визначають її відносини з оточенням, роблять їх автономними стосовно різних інституціональних (політичних, економічних, пізнавальних) структур. Мова йде про ті невідрефлексовані механізми, що відновлюють тканину культури в повсякденних контактах людей, відтворюють мікропорядки в динамічному життєвому середовищі й які є основним предметом дослідження в межах постмодерністської соціології культури.



Висновки



Значення культури для різнобічного розуміння поведінки людини більше не заперечується ніким. Особливо це актуально в соціальному аспекті. Тому й набуває важливого значення така галузь науки як соціологія культури.

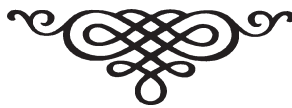
Культура є основою і водночас результатом поведінки, обмежуючи її певними рамками. В цьому аспекті культура стає найактуальнішою темою для студентів і спеціалістів у всіх галузях, які досліджують складні форми поведінки людини та її діяльності. Вона також важлива для вчених, які займаються соціальними культурологічними проблемами як минулої, так і сучасної епохи.

Наприклад, у культурі, з соціологічної позиції, неодноразово висувалися різні погляди на ті фактори, які визначають як дії окремої людини, так і масові рухи. Як підстави, називалися прагнення до збагачення, ірраціональні несвідомі імпульси, сліпе підкорення лідерам, наслідування божественних настанов тощо.

Не вдаючись до обговорення кожного з цих факторів, необхідно відзначити, що будь-яка дія, претендуючи на істинність, повинна бути виявлена як певний зміст культури відповідної групи людей. Будь-яка потреба людини для того, щоби перетворитися в реальну діяльність, повинна стати певною програмою відтворюючої діяльності, записаної в культурі. Відповідно вона може бути прочитана дослідником як значущий культурний текст. Якщо в культурі немає подібних програм, то ніякі посилення на пасіонарність, на економічні потреби тощо не можуть розглядатися як обґрунтування. Спроби підключити людей до соціальної дії, впливаючи на ті їхні мотиви, уявлення про існування яких помилкові, може мати деструктивні наслідки. Наприклад, підвищення економічної ефективності через активізацію економічних стимулів – ілюзія, якщо мова йде про людей, які не розглядають зростання результативності своєї діяльності як елемента певної програми. Всі таємниці людської діяльності, відповідно, і діяльності, що визначає історичний процес, закарбовані в змісті культури. Виникає необхідність розглянути культуру як специфічну сферу соціальної реальності, яка має першорядне значення для розуміння механізмів історичної діяльності – від відтворюючої суспільства і державності до формуючої повсякденності. Інакше кажучи, культура є загальною формою людської діяльності, вона не замкнута на одну характеристику реальності, прийняту за абсолютну, наприклад, на її наявності бутті, на предметності. Загальність культури полягає в тому, що вона оцінює реальність у категоріях можливості, вірогідності, минулого і майбутнього в різних модальностях. Культура завжди несе в собі оцінки будь-якого реального або можливого явища з погляду певного ідеалу, незалежно від можливості втілити цей ідеал.

Відповідно, культура є багатовимірною за своєю суттю, в будь-якій своїй клітинці, в будь-який момент часу, навіть якщо це не усвідомлено в самій культурі.

Що стосується соціологічного аспекту культури, то вона виступає як організований досвід усієї попередньої історії, що містить програми реалізації людських здібностей, можливостей, основу, передумову і результати творчості, рефлексії людей, а відповідно, і здатність критикувати ці програми. Сутність культури можна зрозуміти в єдності двох протилежних полюсів, що переходять один в другий, як постійний процес їх взаємного проникнення. З одного боку, культура – це загальне багатство людини, невіддільне від неї як суб'єкта відтворення культури. Але, з другого боку, вона завжди особистісна. Культура – внутрішнє багатство особистості, яке складається на основі її відтворюючої діяльності. Для особистості накопичена людством культура в усій її безкінечності є реальним і потенційним предметом, характеристики якого особистість перетворює у зміст своєї свідомості і діяльності. Культура – взаємозаперечна єдність передумови і результату кожного акту відтворюючої діяльності, яка постійно критикується, поновлюється людиною, співтовариством, суспільством у цілому. Разом з тим, вона – взаємозаперечна єдність ціннісного ставлення людини до реальності і одночасно предметного ставлення, тобто ставлення до неї як до позакультурної реальності.



Глосарій



Автономія функціональна — міра незалежності, компоненти соціальної системи від нормативно запропонованих функцій; стосовно індивіда обумовлена його належністю до різних соціокультурних груп з неоднаковими нормами, з одного боку, і зонами вільного вибору, що залишаються в межах будь-якого нормативного встановлення, — з другого.

Агресивність — тип поведінки, який звичайно проявляється в ситуаціях конкуренції і пов'язаний з можливим нанесенням ушкоджень супернику, а також із установленням певного ієрархічного статусу, переваги, отриманням доступу чи права щодо певної території. Може набирати форм насильства.

Адаптація соціокультурна — активний спосіб взаємодії людини з оточенням, у ході якої людина як пристосовується до нього, так і пристосовує його елементи до своїх потреб: у результаті формується життєве середовище, що характеризується високим ступенем стійкості і передбачуваності.

Актор — позначення активних сторін взаємодії; людина, яка чинить дії в процесі взаємодії.

Альтруїзм — тип поведінки, що не стільки задовольняє інтереси особи, скільки сприяє підтримці цілісності групи. Він не приносить користі своєму власнику і навіть може бути для нього шкідливим. Альтруїстична поведінка призводить до зростання пристосованості іншого індивіда чи групи за рахунок того, хто її виявляє.

Антропологія культурна (соціальна), етнологія — сфера соціальнонаукового пізнання, пов'язана з вивченням змісту спільного життя людей з погляду зумовленості їх взаємодії і комунікацій, породження артефактів і обміну між ними в цих процесах. Спочатку відносилася до безписемних суспільств і макроісторичних реконструкцій; у даний час використовується при вивченні сучасного соціокультурного життя, і в цьому контексті відбувається її зближення із соціологією.

Антропологія психологічна — сфера антропології, у межах якої вивчається, яким чином індивідуум набуває культурних навичок, культурної компетентності і як відбувається обмін культурною інформацією в процесах соціальної взаємодії. Оскільки психологічна антропологія пов'язана з дослідженням специфіки саме людської взаємодії і комунікації, вона поєднує елементи біології, психології, психіатрії, соціології, лінгвістики, а також етології. На цій основі здійснюється як відбір, так й інтерпретація даних.

Антропологія екологічна — напрям постеволуціонізму, для якого характерне комплексне, системне вивчення механізмів, структур, результатів і наслідків взаємодій людей з їх природним і штучним оточенням, закономірних зв'язків між

фізичними і соціокультурними змінними. Основна увага в дослідженнях приділяється адаптаційним механізмам у відносинах людей з оточенням; енергетичному обміну між суспільством і середовищем; порівняльно-культурному аналізу еволюційних універсалій.

Артефакт (штучний об'єкт) — штучні одиниці, створювані людьми в процесах взаємодії і комунікації з метою соціокультурної адаптації (задоволення потреб, інтересів, запитів; встановлення і підтримання відносин з оточенням; формування і зміни життєвого середовища). Артефакти можна розділити на такі категорії: речі, ідеї й образи, технології, нормативні утворення, ціннісні критерії.

Варіація культури — тип мінливості культурних феноменів, що не стосується основних прийнятих у суспільстві принципів формоутворення, які передбачаються такими організаційними зачатками, як художній стиль, пізнавальна парадигма.

Взаємність (взаємодоповнюваність) — відносини між сторонами взаємодії, при якій права однієї з них є обов'язками іншої.

Взаємодія соціальна — об'єднання зусиль, обмін діями, спеціально організовані для змін у фізичному чи соціальному оточенні.

Гра — у соціобіологічному розумінні особлива форма поведінки, що включає в себе рухи, значущі для інших форм поведінки (агресія, переміщення, секс тощо), але не викликає в спостерігача враження, що дії відбуваються «насправді» і для дійсної реалізації відповідних базових функцій.

Дія — елементарна одиниця активності, представлена через завдання, засоби й умови. У межах функціоналізму її доцільно розглядати як похідну типових ситуацій соціальної взаємодії.

Деконструкція — процедура розкладання на частини того, що уявлялося як єдина цілісність; рефлексія до парадигматичних підстав з метою перевірити їх на взаємну сумісність.

Децентрування — уявлення про множинність культурних порядків у суспільстві, що не мають ієрархічної супідрядності, розглядуваних як рівнозначні.

Діяльність — систематичним чином організована активність, спрямована на виконання певної функції, отримання заздалегідь відомого результату. Процес, що складається з поєднання послідовних дій.

Динаміка соціокультурна — категорія, що позначає сукупність різномірних змін і процесів, які відбуваються в суспільстві і культурі з виділенням їх тенденцій і рушійних сил.

Дистанція міжособистісна — у процесах взаємодії і комунікації міра інтенсивності контактів учасників. Визначається взаємозв'язком вимірів індивідуальності / колективності і приступності / неприступності. Вона контролюється механізмами регулювання приватності, міжособистісного простору і тактильних контактів.

Диференціація соціокультурна — поняття, яке у статичному розумінні означає внутрішню розчленованість соціальної системи, а в динамічному — процес формування в межах системи нових структурних і функціональних одиниць.

Дифузія культурна — поширення культурних рис від однієї культури на іншу шляхом добровільного запозичення чи примусу.

Додатковість — відносини між сторонами взаємодії, при яких кожна має свої права й обов'язки.

Еволюціонізм — філософський і соціально-науковий напрям у вивченні макродинаміки суспільства та культури, який ґрунтується на концепції еволюції, припускає, що необоротні соціальні й культурні зміни здійснюються в напрямку кількісного збільшення різноякісних елементів з наступною інтеграцією і підвищенням рівня організації, сформованої в результаті цілісності. Людська культура розглядається як сукупність процесів адаптації людей, організованих у співтовариство, та їхнього природного оточення.

Еволюція загальна — еволюційні універсалії і процеси, що розглядаються на рівні культури всього людства чи панкультури. Складається в результаті міжкультурних взаємодій і обмінів, у процесі яких відбувається добір і поширення адаптаційних культурних рис.

Еволюція специфічна — зміни в культурі, що відбуваються завдяки підвищенню рівня адаптації її носіїв до особливостей безпосереднього оточення. Породжують культурно-специфічні риси, з яких можуть сформуватися еволюційні універсалії.

Етнос — культурна одиниця, що характеризується спільністю мови, звичаїв, етноідентифікації.

Етологія — наука про поведінку тварин.

Зміни еволюційні — зміни, що зумовлюють еволюційну форму історичного процесу. Їх можна розділити на два основних типи. По-перше, варіації, під якими розуміється тип динамічних процесів, що не виходять за межі сталих параметрів системи і не змінюють їх конфігурації. По-друге, структурні зміни, що припускають зміну конфігурації чи параметрів породження нових перемінних, визначальних сталих зв'язків соціокультурної системи з оточенням.

Зміст — контекстуальна забарвленість значення певного знака; роль, функція значення в конституюванні змісту повідомлення.

Знак — конвенціонально прийнятий артефакт, використовуваний як заміник реального об'єкта, модель, що означає його функціональні характеристики, репрезентує цей об'єкт та задає програму дій і поведінки його тлумачення. Згідно з Ч. Моррісом, знак варто розглядати в трьох аспектах: прагматика (ставлення знака до інтерпретатора), семантика (ставлення знака до того, що позначає), синтактика (формальні відношення знаків між собою).

Значення — соціально кодифікований, соціально функціональний зв'язок між тим, що позначається, і тим, що позначає, знаком і референтом, який встановлюється в процесах комунікації і зберігається щодо постійної в подібних соціокультурних ситуаціях. Ч. Морріс виділяє атрибутивні властивості значення знака: *делігативне* (що вказує на предмет і несе чисто інформативне навантаження), оцінне (що вказує на рейтинг позначуваного серед інших, йому подібних), прескриптивне (припускаючий напрям дій у ситуації). За функціональними характеристиками значення прийнято відносити до однієї з наступних категорій: сигніфікативні (відношення знака до сигніфікативів чи «змісту понять»), денотативні (відношення знака до позначуваної дії, референта); ситуативні (відношення до інтерпретації інформації залежно від контексту вживання знака).

Ідентичність — уявлення індивіда про себе і уявлення про нього інших, що визначає його самоідентичність у різних соціокультурних ситуаціях і групах.

Інкультурація — освоєння індивідом традиційних способів мислення і дій, характерних для культури, набуття навичок оволодіння своїм тілом і елементами безпосереднього життєвого середовища. Продовжується все життя.

Інститут соціальний (культурний) — стійка соціокультурна форма, за допомогою якої люди включаються в соціальне життя, пристосовуються до нього і підтримують його. Кожна така форма — інститут — пов'язується з вирішенням певного соціально значущого завдання, задоволенням конкретної базової потреби, зі здійсненням групових інтересів. Інститут має структуру, тобто впорядкованість функціонування, зафіксовану в нормах.

Інтеграція соціокультурна — поняття, що у статичному розумінні означає відношення між компонентами системи, побудовані за принципом додатковості чи взаємодоповнюваності, а в динамічному — процес об'єднання окремих одиниць у цілісну систему.

Комунікація — обмін інформацією, значущою для контролю над змінами соціальної взаємодії чи обговорення на символічному рівні можливих напрямів активності, пов'язаних зі зміною, збереженням чи компенсацією дії значущих ситуативних факторів.

Компетентність лінгвістична — комунікативна характеристика, що визначає міру володіння мовою в процесах обміну інформацією, відповідно до таких параметрів: правильність — відповідність висловлювання визнаним у культурі граматичним правилам; реалізованість — здатність контролювати розмір і значеннєву глибину граматично правильних висловлювань; прийнятність — відповідність висловлення конкретній соціокультурній ситуації; зустрічальність — частота, ймовірність уживання мовної одиниці. Компетентність визначається, з одного боку, здібностями людини, з другого — набутими знаннями і навичками.

Контекст культурний — стосовно події чи факту визначається сукупністю умов їх реалізації — інституціональних, рольових, ціннісних, когнітивних — з одного боку, і сукупностями виражальних засобів, використовуваних людьми в цих обставинах, — з другого.

Культура — категорія, яка позначає зміст спільного життя людей і являє собою біологічно не наслідувані, штучні, створені людьми об'єкти — артефакти, а також заучену поведінку. Вона стосується організованих сукупностей речей, ідей і образів; технологій їхнього виготовлення й освоєння, оперування ними; способів регулювання стійких зв'язків між людьми; оцінних критеріїв, використовуваних у суспільстві. Це створений самими людьми штучний життєвий світ, середовище існування і самореалізації, джерело регулювання соціальної взаємодії і комунікації.

Культура й особистість — теоретичний напрям психологічної антропології, що пов'язаний з вивченням кореляції між психічними і соціокультурними закономірностями; процесів засвоєння культури, формування особистості, відхилень індивідуальної поведінки від норм і їх корекції.

Макродинаміка соціокультурна — рівень вивчення соціокультурних змін і процесів, що відповідає масштабам історичного часу, застосовується до таких одиниць вивчення, як панкультура (людська культура в цілому) і цивілізація.

Маргіальність — модальність існування на периферії структурних утворень, що припускає невимірний, неструктурований простір, який складається з нецентрованих ризоматичних безлічей.

Мікродинаміка соціокультурна — рівень вивчення соціокультурних процесів, порівнянних за часом із тривалістю життя одного-трьох поколінь, де прослідковуються їх безпосередні мережні зв'язки; одиницями вивчення є субкультури, а також окремі культурні риси і теми.

Мова — категорія, яка позначає найістотніше з культурних утворень, що виражають соціальну природу людини. Мову прийнято розглядати в двох основних аспектах: філософсько-феноменологічному і лінгвістичному. У першому випадку мова йде про символічну реальність, що має власне буття, зумовлене необхідністю соціальної взаємодії і комунікації. З цього погляду, мова — це активність мовного колективу, що розгортається в часі і просторі, об'єднаного загальними соціокультурними умовами, зумовлена соціальною природою людей, їх потребою і здатністю обмінюватися інформацією у формі інтерсуб'єктивно поділених знаків і значень. У другому випадку мова розглядається насамперед як лінгвістична система, абстрагована від процесів спілкування і мовної комунікації. Йдеться про ідеально-типові принципи організації вербальних одиниць у комунікаційні мовні чи писемні тексти. З формальної позиції мову прийнято представляти в тих основних аспектах, що відбивають її інтерсуб'єктивність і стандартизованість: фонетика (спосіб звукового вираження мовних одиниць), морфологія (будова мовних форм), граматики (спосіб організації мовних одиниць).

Мови культури — умовна назва штучно створених людьми систем вираження своїх переживань і відносин з оточенням. Крім вербальної, можна виділити такі «мови», як жестову, графічну, образну, формалізовану. Для них характерна можливість різними способами розчленовувати і поєднувати уявлення людей. У сфері соціальної взаємодії мови культури постають як медіатори, провідники, засоби і середовища, що дозволяють надавати інтерсуб'єктивну, культурну форму інтра-суб'єктивному досвіду; транслювати соціально значущі уявлення і надавати їм загальнозначущого, поділюваного змісту. Відмінність таких мов обумовлена не тільки необхідністю виражати різні уявлення, а й можливістю з різних сторін висвітлити те саме уявлення. Вони дозволяють людям поєднувати різноманітні і мінливі події й елементи оточення в стійкі та послідовні цілісності, з яких складається диференційований і впорядкований життєвий світ.

Навчання — у соціобіологічному розумінні освоєння і використання індивідом адаптаційно корисного досвіду, що не можна пояснити ні процесами розвитку організму, ні сенсорною адаптацією. Навчання прийнято поділяти на такі види: короточасне і довгострокове запам'ятовування, класична й інструментальна зумовленість, розвиток здібностей.

Напрямок науковий — сукупність теорій, що мають загальні підстави; предметну сферу вивчення; принципи збирання, аналізу й інтерпретації інформації; межі застосування.

Норма соціокультурна — культурний механізм закріплення і контролю стосовно реалізації визначених функцій, значущих з погляду задоволення життєво

важливих потреб людей чи підтримання спільності їхнього існування. Норма накладає обмеження на бажання і претензії людей, роблячи їх соціально прийнятними. Межі накладаються уявленнями про вимоги і запити, допущеними і неприпустимими, схвалювану і несхвалювану поведінку. Однак у межах між схваленнями й осудженнями знаходиться сфера вільного індивідуального вибору.

Організація соціальна — сукупність функціональних зв'язків між елементами соціальної системи, що визначають їхню співвідпорядкованість, контроль над ефективністю взаємодій і комунікацій між ними, які забезпечують досягнення певної мети, вирішення певного завдання.

Організація соціальна — упорядковані взаємодії і комунікації людей, спрямовані на досягнення спільної мети.

Парадигма науково-пізнавальна — стійкий набір основ, принципів пізнання, досліджуваних процесів і явищ, результативних побудов, що виділяють науковий спосіб пізнання серед усіх інших.

Парадигма взаємодії — сукупність основ, що визначають форму, стратегію, тактику взаємодії, а також зумовлюють їхні фактори і механізми. До них належать: нормативні орієнтації учасників стосовно один одного; загальні наміри щодо мети взаємодії; очікування учасників стосовно один одного і результатів взаємодії; особливості організації інформаційного обміну. Виділяється три фундаментальних парадигми взаємодії: консолідація, конфлікт, переговори.

Парикуляризм — розгляд людей, елементів оточення, подій як ситуативних, унікальних, специфічних.

Позиція соціальна — суспільне становище індивіда, зумовлене двома параметрами: місцем у системах поділу праці і соціальною стратифікацією.

Порядок соціокультурний — те, що задається людьми в речах і ситуаціях як їхній внутрішній закон, як прихована мережа відносин між ними і людиною, як її стійке структурне вираження, представлене в символічній формі.

Постмодерн — інтернаціональний стилістичний напрям у культурі, що знаменує вичерпаність евристичних можливостей і руйнування попередньої культурної, у тому числі пізнавальної парадигми. Склався на принципах модернізму, структуралізму, авангарду. Його характеризує виняткова увага до руху, невизначеності, перехідності.

Потреба — динамічна форма зв'язку людини з оточенням, що характеризується дефіцитом життєво важливих ресурсів, які можна поповнити за рахунок або активізації внутрішніх резервів, або звертання до зовнішніх джерел. Служить спонуканням до активності.

Протокультура — будь-яка система соціально заученої поведінки і символів, біологічно ненаслідувана і трансльована від одного покоління популяції до іншого в процесах взаємодії і комунікації. Це стосується, насамперед, тварин.

Регіон культурно-історичний — соціокультурна одиниця макродинаміки культури, що характеризується спільністю рис, що утримуються в історичному масштабі часу і на значній території проживання декількох відповідних етносів. Спільність пояснюється процесом міжкультурного обміну, культурною дифузиею.

Реіфікація — ставлення до категорії, до поняття як до реально існуючого об'єкта.

Ризома — у постструктуралізмі безладне виникнення множинності, рух, що не має визначального напрямку, поширюється без регулярності і дає можливість передбачити подальший рух.

Риса культурна — структурно-функціональна одиниця, паттерн соціокультурних відносин, символічне утворення, що має культуруутворюючий характер.

Ритуал — у соціобіологічному розумінні серія спадково обумовлених і закріплених у генотипі стандартних рухів тіла, що повторюють послідовності рухових реакцій, їх форми і швидкості. Це моделі поведінки, що виконують сигнальну комунікативну функцію. У людському суспільстві ритуалізація має на увазі перетворення в символічні церемонії певних соціокультурних зразків, що втрачають свої первісні функції.

Роль соціальна — сукупність функцій, які запропоновано виконувати індивіду, що займає певне місце в соціальній групі чи організації.

Символ — об'єкт, стереотип поведінки, слово, які вказують на деяку значущу для людей сферу реальності — природну, соціальну, психічну, — представлену власними ознаками. Символи вказують на існування культурних порядків, тобто спеціально виділених організованих культурних форм, що поєднують умови, процеси й оцінки відповідних цим формам дій і взаємодій. Символи породжуються й існують у процесах взаємодії і комунікації як культурні одиниці, що стали одночасно вказівкою і явищем. Вони виявляють себе як культурний феномен, лише виражаючи свій зв'язок, своє ставлення до позначуваного порядку.

Система соціальна — аналітичний об'єкт, що являє собою сукупність функцій, організовану в стійку цілеорієнтовану цілісність. Система визначається такими параметрами складових елементів, як кордони, входи — виходи, структура зв'язків між ними, зміст процесів обміну між елементами і способи перетворення входів у виходи.

Соціалізація — освоєння людьми елементів соціокультурного оточення: соціального і культурного простору та часу, функціональних об'єктів, технологій діяльності, взаємодії, комунікації, символічних структур, нормативних утворень. Продовжується все життя.

Соціальність — уроджена властивість тварин, у т.ч. і людини, знаходиться у відносинах взаємодії і комунікації з представниками свого й іншого видів, що базується на фундаментальних метаболічних зв'язках організму із середовищем існування.

Соціобіологія — сфера соціально-наукового пізнання, пов'язана з вивченням біологічної зумовленості соціальних і символічних форм існування популяцій тварин.

Статус соціальний — соціальна позиція індивіда, оцінювана з погляду характерних для неї обсягів влади й авторитету.

Стереотип соціальний — стійке, прийняте без доказів уявлення про яку-небудь категорію людей, що формується завдяки типологізації відповідно до індивідуалізуючих елементів, (раса, етнічна і професійна належність, вік, стать). Вони складаються в процесах комунікації як символічні узагальнення і стають соціальними, коли визнаються більшістю членів співтовариства.

Стиль мови — мета повідомлення, що визначає контекст, у якому варто приймати й інтерпретувати вербальне повідомлення. Він несе в собі тональне забарвлення повідомлення і виражається через відтінки виразності, у тому числі невербальної, через послідовність розроблення теми в дискурсивному процесі.

Страта соціокультурна — соціокультурна одиниця, що характеризує об'єднання людей, подібних за соціальним станом, способом, стилем життя, об'єднаних соціальних мережею зв'язків.

Стратифікація — розшарування тваринної популяції, поділ її на групи, під якими розуміються будь-які сукупності особин, безпосередньо взаємодіючих одна з одною. Групи обумовлені розподілом популяції за ознаками статі, віку, функціональних ролей, характеристик поведінки. Групи можуть бути різними за кількістю особин, тривалістю існування, структурністю складністю, інтенсивності контактів тощо. Стратифікація має фізичне, просторове втілення і є невід'ємною властивістю тваринної популяції. У людей соціальна стратифікація визначається розшаруванням суспільства за ознаками соціальних позицій і статусів, що характеризують подібності і відмінності в способі, якості, стилі життя. Члени груп, що складають соціальні прошарки, пов'язані мереже міжособистісних відносин.

Структура соціальна — категорія, що позначає встановлення відносин між людьми в процесі їхнього спільного життя. Згідно з А. Радкліф-Браун, це постійно діюча організація суспільних відносин, обумовлених і контрольованих за допомогою інститутів, тобто соціально встановлених норм і паттернів поведінки.

Структуралізм — напрям у культурній антропології, мистецтвознавстві, лінгвістиці, пов'язаний з розглядом культури як організації уявлень, знань, упорядкування знаків, значень у символічній формі. Він сформувався під впливом ідей структурної лінгвістики, семантики. У його межах здійснюється аналіз семантичних культурних порядків, знакових і символічних систем як на спеціалізованому, так і на повсякденних рівнях культури.

Структурний функціоналізм — теоретичний напрям у соціології і культурній антропології, що стосується вивчення соціокультурних систем. Ґрунтується на припущеннях про реальність, цілісність, єдність таких систем. Кожна з них розглядається в концептуальному просторі, обумовленому чотирма вимірами: біологічним, психологічним, соціальним, культурним. Передбачається, що всі компоненти системи знаходяться у відношеннях взаємозалежності, взаємопідтримки, взаємобміну послугами і винагородами. Цьому відповідає концепція функції: вирішення завдань, пов'язаних з підтримкою системи як цілого. Структурний функціоналізм призначений для установаження фундаментальної співвіднесеності умов і процесів спільного життя людей у його соціальній якості. Цьому відповідає поняття структури, тобто інституціональних способів пояснення і механізмів підтримання взаємодій і комунікацій соціокультурних груп, що складають суспільство.

Сфера культури спеціалізована — культурна одиниця мікродинаміки культури, що характеризується особливим культурним кодом, соціетальним рівнем інституціоналізації, необхідністю спеціальної підготовки і професійної діяльності.

Тема культурна — сукупність уявлень, оцінок, виражених у символічній формі, що відносяться до усвідомлення членами суспільства визначеної соціально зна-

чущої проблеми, до виправдання стандартних способів поведінки в проблемній ситуації.

Територіальність — активний механізм роз'єднання осіб і груп популяції, що обумовлює виділеність займаної ними ділянки життєвого простору, недоторканність її кордонів, які захищаються. Вона не є діагностичною видовою ознакою: здатність індивіда переходити від територіальної до „нетериторіальної” поведінки дозволяє розглядати її як механізм швидкого пристосування до безпосереднього оточення.

Технологія соціальна — система взаємозалежних обмінів діями й інформацією, призначена для досягнення певної мети в сфері людських відносин.

Трансакція — принцип вивчення взаємодій і комунікацій, при якому мається на увазі, по-перше, зовнішня і внутрішньоособистісна зумовленість добору і використання інформації; по-друге, взаємовплив учасників один на одного, обмін визначеннями ситуації. Перевага такого підходу полягає в особливій увазі до того, що відбувається між учасниками, а не до їх внутрішніх станів і механізмів соціальної взаємодії.

Універсалізм — спосіб категоризації людей і об'єктів, при якому вони співвідносяться з загальними категоріями, стандартизуються.

Універсалія культурна — культурна риса, структурна одиниця, форма активності, що зустрічається у всіх культурах.

Універсалія еволюційна — структурно-функціональне утворення, що складається в процесах взаємодії людей з оточенням і збільшує ступінь їх адаптованості, підвищує рівень організації суспільства. Активно поширюється в інших культурах завдяки дії дифузійних механізмів.

Уявлення — одиниця в описі відносин людини з оточенням, що займає проміжне становище між переживанням і символом, презентує зв'язки між реальністю і символом, між позначуванним і позначаючим; іноді представлення отожднюється з образами і внутрішніми концептами. Уявлення працюють як механізми ідентифікації й оцінки переживань і зовнішніх впливів з погляду їх індивідуальної і соціальної значущості.

Фантазм — уявлення, породжуване внутрішніми станами організму, переживаннями, які не співвідносяться ні з якими зовнішніми стимулами, реальними подіями.

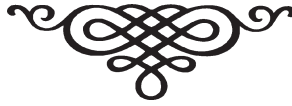
Функціоналізм — теоретичний напрям у соціології і культурній антропології, в межах якого основна увага приділяється способам задоволення потреб, інтересів, запитів людей. Його проблемне поле визначається пошуком відповідей на запитання: як існують і підтримуються стійкі форми соціальних відносин; які механізми їх збереження; як працюють ці механізми.

Функція соціальна — система дій, взаємодій, комунікацій, спрямована на вирішення певного соціального завдання (задоволення потреби, інтересу, запиту; підтримання соціальних відносин; збереження життєвого середовища).

Хвилі (цикли) соціокультурні — уявлення про хвилеподібні (повторювані чи оборотні) процеси в дослідженнях суспільства і культури можна розділити на два типи. По-перше, гуманітарні, де під циклом розуміється констатація того, що

певні великомасштабні соціокультурні одиниці мають фіксовану послідовність стадій чи станів без указівки на час чи обов'язковість їх повторення. По-друге, соціально-наукові, де хвилеподібна форма застосовується для опису зміни загальних піднесень і спадів, прискорень і уповільнень, спрощень і ускладнень значень певних змінних, що становлять соціальну систему.

Я-концепція — уявлення індивіда про себе, засноване на припущенні про наявність внутрішньоособистісного ядра — «я», що відбирає й інтегрує значущу і відкидає незначущу для нього інформацію. Під поняттям «я» розуміємо системоутворююче начало у відносинах індивіда з оточенням.



Література



- Американська соціологія: Перспективи. Проблеми. Методи. — М.: Прогрес, 1972.
- Бахтін М.М. До методології гуманітарних наук // Бахтін М.М. Естетика словесної творчості. — М.: Мистецтво, 1979.
- Бахтін М.М. Марксизм і філософія мови. — Л., 1930.
- Бахтін М. М. Проблема мовних жанрів // Бахтін М.М. Естетика словесної творчості. — М.: Мистецтво, 1979.
- Бахтін М.М. Проблеми поетики Достоєвського. — М., 1972.
- Бахтін М.М. Естетика словесної творчості. — М.: Мистецтво, 1979.
- Берндт Р.М. Берндт К.Х. Світ перших австралійців. — М.: Наука, 1981.
- Вебер М. Вибрані твори. — М.: Прогрес, 1990.
- Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму. Протестантські секти і дух капіталізму // Вебер М. Вибрані твори. — М.: Прогрес, 1990.
- Вебер М. Господарська етика світових релігій. Соціологія релігії // Вибране. Образ суспільства. — М.: Юрист, 1994.
- Веблен Т. Теорія панівного класу. — М.: Прогрес, 1984.
- Вернадський Г.В. Нариси російської історії. — Прага, 1927.
- Вернадський Г.В. Досвід історії Євразії. — Берлін, 1934.
- Волков В.К. Етнократія — непередбачений феномен посттоталітарного світу // Поліс. - 1993. — №2.
- Виготський Л.С. Мислення і мова. — М., Л., 1934.
- Гаджєв К.С. Геополітика: історія і сучасний стан дисципліни // Поліс. — 1996. — №2.
- Гайденко П.П. Філософська герменевтика і її проблематика // Природа філософського знання. Част. 1. — М., 1975.
- Гайденко П.П., Давидов Ю.Н. Історія і раціональність. Соціологія Макса Вебера і веберівський ренесанс. — М., 1991.
- Геллнер Е. Нації і націоналізм. — М.: Прогрес, 1991.
- Горелик Є. Воланд і п'ятимірна теорія поля // Природа. — 1978. — № 1.
- Григор'єв Л.Г. Альфред Шюц і соціологія повсякденності // Соціологічні дослідження. — 1987. — № 1.
- Гумільов Л.Н. Етногенез і біосфера Землі. - М., 1989.
- Гуревич О.Я. Категорії середньовічної культури. — М.: Мистецтво, 1972.
- Гуревич П.С. Філософія культури. — М.: Аспект-Прес, 1996.
- Гуссерль Е. Криза європейського людства і філософії // Питання філософії. — 1986. — №3.
- Данилевський М.Я. Росія і Європа. — М.: Книга, 1991.
- Драгунський Д.В. Демократична Північ — мир в ім'я партнерства // Столиця. 1994. — № 21.
- Драгунський Д.В. Етнополітичні процеси на пострадянському просторі і реконструкція Північної Євразії // Поліс. — 1995. — № 3.
- Дугін О. Містерії Євразії. — М., 1996.
- Дугін О. Спецпоселення // Поліція і міліція Росії: Нариси історії. — М.: Вища юридична заочна школа, 1993.

- Зіммель Г. Спілкування, приклад чистої чи формальної соціології // Соціологічні дослідження. — 1984. — № 2.
- Зіммель Г. Пригода // Зіммель Г. Вибране. — Т. 2. Споглядання життя. — М., 1996.
- Іонін Л.Г. Георг Зіммель — соціолог. — М.: Наука, 1981.
- Іонін Л.Г. Консервативний синдром // Соціологічні дослідження. — 1987. — № 6.
- Іонін Л.Г. Повсякденна і професійна інтерпретація // Структура культури і людина в сучасному світі. — М.: Ін-т філософії, 1987.
- Іонін Л.Г. Розуміюча соціологія. Історичний і критичний аналіз. — М.: Наука, 1979.
- Калашник Я.М. Судова психіатрія. — М., 1961.
- Календарні звичаї й обряди в країнах зарубіжної Європи. Історичні корені і розвиток звичаїв. — М.: Наука, 1993.
- Канетті Е. Маса і влада. — М., 1997.
- Комарів М.С. Вступ до соціології. — М.: Наука, 1994.
- Конт О. Курс позитивної філософії // Родоначалники позитивізму. — Вип. 1. — Спб., 1912.
- Коростовцев М.А. Релігія Стародавнього Єгипту. — М.: Наука, 1976.
- Кун Т. Структура наукових революцій. — М.: Прогрес, 1977.
- Левада Ю.О. Структура соціальна // Філософська енциклопедія. — Т. 5. — М., 1970.
- Лосєв О.Ф. Діалектика міфу // Лосєв О. Ф. Міф, число сутність. — М., 1994.
- Лотман Ю.М., Успенський Б.О. Про семіотичний механізм культури // Лотман Ю.М. Вибрані статті. — Т. III. — Таллін, 1993.
- Лотман Ю.М., Успенський Б.О. Роль дуальних моделей у динаміці російської культури (до кінця XIX століття) // Учені записки Тартуського держуніверситету. — 1977. — Вип.414.
- Манхайм К. Діагноз нашого часу. — М., 1996.
- Маркс К., Енгельс Ф. Маніфест комуністичної партії // Твори. — Т. 4. — М., 1955.
- Маркс К., Енгельс Ф. Німецька ідеологія // Твори. — Т. 3. — М., 1955.
- Назаретян О. „Зіткнення цивілізацій” і „кінець історії” // Суспільні науки і сучасність. — 1994. — № 6.
- Йоффе К. Етнополітика в східноєвропейському перехідному процесі // Поліс. — 1996. — № 2, 3.
- Нариси з історії теоретичної соціології XX сторіччя. — М.: Наука, 1994.
- Панарін О.С. Між атлантизмом і євразійством // Вільна думка. — 1993.
- Панарін О.С. Росія в цивілізаційному процесі. — М., 1995.
- Петров М.В. Що таке поліетнізм? (Територіально-етнічні домагання і конфлікти в колишньому СРСР) // Поліс. — 1993. — № 6.
- Поппер К.Р. Відкрите суспільство і його вороги. — М., 1992.
- Поппер К.Р. Убогість історизму. — М., 1993.
- Руссо Ж.-Ж. Міркування про походження і причини нерівності між людьми // Руссо Ж.-Ж. Трактати. — М.: Наука, 1969.
- Савицький П.Н. Євразійство. — Прага, 1923.
- Сноу Ч. Дві культури. — М., 1973.
- Сорокін П.О. Еміль Дюркгейм про релігію // Нові ідеї в соціології. — Зб. 4. — Спб., 1914.
- Судова психіатрія. — М.: Юридична література, 1965.
- Сокир В.М. Міф. Ритуал. Символ. Образ. Дослідження в галузі міфопоетичного. — М.: Прогрес Культура, 1995.
- Трубецької М.С. Європа і людство. — Софія, 1920.
- Трубецької М.С. Російська проблема. — Берлін, 1922.
- Трубецької М.С. Загальноєвразійський націоналізм. — Париж, 1927.
- Філіппов О.Ф. Обґрунтування теоретичної соціології. Вступ до концепції Георга Зіммеля // Питання соціології. — 1993. — № 3.

Фролов С.С. Соціологія. — М.: Наука, 1994.

Хайдеггер М. Буття і час. — М., 1997.

Хантінгтон С. Зіткнення цивілізацій // Поліс. — 1994. — № 1.

Шишков С.М. Конвенціоналізм у судовій психіатрії // Людина. — 1994.

Шпенглер О. Захід Європи. — М.: Мистецтво, 1993.

Шюц А. Структури повсякденного мислення // Соціологічні дослідження. — 1986. — № 1.



Навчальне видання

Юрій Михайло Федорович

СОЦІОЛОГІЯ КУЛЬТУРИ

Навчальний посібник

Редактор: *Білокурський Сергій Петрович*
Коректор: *Наследова Тетяна Анатоліївна*
Комп'ютерна верстка: *Василенко Людмила Геннадіївна*
Дизайн обкладинки: *Сидоренко Марія Олексіївна*

Підписано до друку 15.11.2005 р. Формат 70x100/16.
Друк офсетний. Папір офсетний. Гарнітура NewtonС.
Ум. друк. арк. 28,31. Обл.вид, арк.28,32.
Наклад 1000 прим.
Зам. №

Видавництво «Кондор»
Свідоцтво ДК № 1157 від 17.12.2002 р.
03057, м.Київ, пров. Польовий, 6,
тел./факс:(044) 456-60-82, 241-83-47