

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ХАРКІВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
імені В. Н. КАРАЗІНА

О. С. Голіков

**ФАБРИКАЦІЯ ПОРЯДКУ
ЗНАННЯ В КОНСТИТУЮВАННІ СОЦІАЛЬНОГО**

Монографія

Харків – 2018

Рецензенти:

Є. І. Головаха – доктор соціологічних наук, професор, заст. директора Інституту соціології Національної академії наук України;

І. В. Карпенко – доктор філософських наук, професор, декан філософського факультету Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна;

К. Г. Михайльова – доктор соціологічних наук, професор Харківського гуманітарного університету «Народна українська академія».

В оформленні обкладинки використані графічні роботи І. Д. Худякова «Операція відображення», «Dasein дизайну» та «Пристрасть пізнання / Episteme Pathos».

*Затверджено до друку рішенням Вченої ради
Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна
(протокол № 12 від 29.08.2017 р.)*

Голіков О. С.

Г 60 Фабрикація порядку. Знання в конституюванні соціального : монографія / О. С. Голіков. – Харків : ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2018. – 592 с.

ISBN 978-966-285-547-0

У монографії здійснюється концептуалізація порядку соціального як фабрикованого знаннєвого феномену. Автор, спираючись на широкую теоретико-методологічну базу (соціальна антропологія, синтетичні методології, проблематика Іншого, теорії комунікації, дослідження форм суспільної свідомості, соціологія простору), аналізує процеси та модуси конституювання соціального та місця в них знання. Значну увагу приділено перспективам соціологічного дослідження конституювання влади, порядків, режимів, практик з позицій розширеної соціології знання. Запропоновані різноманітні осі епістемологічного упорядкування знання.

Здійснено соціологічну концептуалізацію знання як точки перетину суб'єкта дії, Другого (як конкретного іншого) та Третього (як абстрагованого, узагальненого іншого) в площинах дії, комунікації, означування та речовості, що дозволяє авторові розширити інтерпретацію знання.

Монографія для соціологів, філософів, спеціалістів з проблематики дискурсу та соціального пізнання.

УДК 316.6/7

ISBN 978-966-285-547-0

© Харківський національний університет
імені В. Н. Каразіна, 2018

© Голіков О. С., 2018

© Худяков І. Д., графічні роботи, 2010–2014

© Правик М. В., макет обкладинки, 2018

ЗМІСТ

ПЕРЕДМОВА	7
ВСТУП.....	20

РОЗДІЛ 1. ЛЮДИНА, СУСПІЛЬСТВО, ПОРЯДКИ: ДО (НЕ ТІЛЬКИ) СОЦІОЛОГІЇ ЗНАННЯ.....

1.1. Людські підстави соціального та соціальне як підстава людського.....	30
1.1.1. Соціальне як антропологічна константа.....	30
1.1.2. До антропології знання.....	39
1.1.3. Суб'єкт, свобода, знання.....	49
1.1.4. Антропологія тілесності: знанневий поворот.....	56
1.1.5. Недостатньо людське занадто: де кома?.....	62
1.2. Другий та Третій: хто є соціальним?	72
1.2.1. Соціальність та Інший.....	72
1.2.2. Реципрокність і фабрикація знання про Третього.....	91
1.2.3. Інфантильність без соціального Третього: серед безпосередності.....	102
1.2.4. І. Гофман про знання між соціальним Другим і соціальним Третім: кейс інтернету.....	117
1.2.5. Знанневість суб'єкта і можливість метасуб'єкта.....	129
1.3. Режими і порядки.....	141
1.3.1. До постановки задачі: порядок невинновості, невинновість порядку.....	141
1.3.2. Порядок соціальних порядків.....	153
1.3.3. Режими і режимності.....	164

РОЗДІЛ 2. КОМУНІКАЦІЯ, ЗНАННЯ, СВІДОМІСТЬ

2.1. Між знаком та судженням.....	175
2.1.1. Комунікації кидають виклик.....	176
2.1.2. Комунікації в знанневій конституції соціального.....	181
2.1.3. Знак, смисл, репрезентація.....	194
2.2. Форми суспільної свідомості в знанневій методології.....	211
2.2.1. Ретроспекція категоріального ряду.....	211
2.2.2. Магія, міф, священне в дзеркалі соціології знання.....	231
2.2.3. Форми суспільної свідомості Модерну: наука і ідеологія.....	250
2.2.4. До повсякденності: «практичні» форми суспільної свідомості.....	265

2.3. Знання і влада: конструювання та боротьба.....	277
2.3.1. Знання у владі соціального.....	277
2.3.2. Соціальне у владі знання.....	289

РОЗДІЛ 3. ХРОНОТОП ПОРЯДКІВ ЗНАННЯ.....304

3.1. Хронотоп знання та знання про хронотоп	304
3.1.1. Простір соціального: неортодоксальна соціологія знання.....	304
3.1.2. Час порядку соціального і порядок соціального часу.....	320
3.2. Порядки онтології знання та можливість епістемології упорядкування.....	335
3.2.1. Осьове упорядкування знання про порядок соціального	335
3.2.2. Інтимне, публічне, приватне.....	345
3.2.3. Інтернальні осі порядків знання	363
3.3. Практики знання та знання практик	375
3.3.1. Осмислюючи дію: місце активності.....	375
3.3.2. Озвичаючи дію: місце повсякденності	385
3.3.3. Наповнюючи дію знанням: місце практик	397

РОЗДІЛ 4. ЕМПІРИКА ТА ПРАГМАТИКА ЗНАННЯ В ПОРЯДКАХ СОЦІАЛЬНОГО.....416

4.1. Культурне споживання в процесах фабрикації знання	416
4.2. Знання і практики: діяльнісна фабрикація (не)відомого (на прикладі права)	431
4.3. Концептуалізація поняття «протокол»	450
4.4. Епістема епістоли. До можливості дослідження соціального в його об'єктиваціях	480
4.4.1. Епістемологія епістолярного: методологія і проблемні зауваження	480
4.4.2. Епікриз епістоли.....	483
4.4.3. Публічна фабрикація порядку соціального	511

ВИСНОВКИ.....523

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ.....540

З ніжністю та благоговінням перед тайною Другого – моїм батькам, Сергію Олексійовичу та Тетяні Олександрівні, що познайомили мене з таїнством Другого та відкрили для мене шлях його осмислення.

З вдячністю та захопленням перед мудрістю Третього – моїм Майстрам, Максиму Вікторовичу та Людмилі Георгіївні, що як рівного провели мене лабіринтами порядків до Третього.

В надії побачити на цих сторінках їх погляд та їхні погляди – за цими сторінками.

За декілька років вживання змінюються основні закони, у права є свої епохи, вхід Сатурна до сузір'я Лева позначає народження нового злочину. Хороша справедливість, якій річка кладе межу. Істина по сей бік Піренеїв, облуд по інший.

Блез Паскаль¹

Якби геометрія так само протиричила нашим пристрастям та нашим інтересам, як мораль, то ми б так само сперечалися з нею і порушували б її всупереч усім доказам Евкліда й Архімеда, які ми б тоді називали нісенітницею і вважали б повними помилок. Йосиф Скалігер, Гоббс та інші автори, які виступали проти Евкліда й Архімеда, не були б такими поодинокими в цьому питанні. Тільки жадоба слави, яку ці автори розраховували задовольнити вирішенням проблеми квадратури кола та інших складних задач, могла засліпити до такої міри настільки видатних людей. А якби інші люди мали той же самий інтерес, то вони вчиняли б таким же чином.

Готфрід Лейбніц²

Етикетка системи поглядів відрізняється від етикетки інших товарів, між іншим, тим, що вона обманює не тільки покупця, але часто і продавця.

Карл Маркс³

-
- 1 Паскаль Б. Мысли / пер. с фр., вступ. статья, коммент. Ю. Гинзбург. М.: Изд-во имени Сабашниковых, 1995. 480 с., с. 93.
 - 2 Лейбниц Г. Новые опыты о человеческом разумении // Лейбниц Г. В. Сочинения в 4-х т. Т. 2 / ред., авт. вступ. статьи и примеч. И. Нарский. М. : Мысль, 1983. 686 с., с. 97.
 - 3 Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Издание 2-е. М. : Гос. изд-во полит. литературы, 1961. Т. 23. Капитал. Т. 2. 648 с., с. 405.



ПЕРЕДМОВА



Всі великі теми були суцільними вивертками і напівправдою. Прекрасні, але марні злети думки: Бог, Універсум, Теорія, Практика, Суб'єкт, Об'єкт, Тіло, Дух, Сенс, Ніщо – всього цього не існує. Все це – лише слівця для молодиків, профанів, клерикалів та соціологів.

Слотердайк П.
«Критика цинічного розуму» [1, с. 6]

Соціологія довгий час виходила з (само)очевидності концепту суспільства, який і тепер проблематизується або маргінальними для «чисто соціологічного» дискурсу персоналіями (наприклад Ж. Бодріярром), або прихильниками відверто постмодерністських методологій (наприклад, З. Бауманом, М. Маффесолі, Ф. Джеймісоном та ін.). Однак суспільство існує проблематично, і **несамоочевидність суспільства** на системному рівні добре аргументував Н. Луман, який ввів **розрізнення соціальної системи та її оточення**. Причому в навколишнє середовище соціальної системи він ввів як біологічні (організми) та економічні системи, так і багато іншого, що досі не проблематизувалось як таке, що протистоїть суспільству. І хоча з моменту висування цієї концептуальної пропозиції пройшла вже третина століття, здається, що соціологія і досі гідно не оцінила її.

Іншим проблематичним для соціології аспектом є **місце соціального** як в епістемологічному, так і в онтологічному сенсах, що блискуче репроблематизується, зокрема, М. Деландою [2]. Успішно (як для початку ХХ століття) здійснивши концептуалізацію соціального по-веберіанськи, соціологія переважно вважала свою задачу в цьому питанні виконаною. Ера глобалізації, виникнення і розвиток інтернету, поширення плюральних і гетерогенних форм людської взаємодії заново поставили питання демаркації соціального як з точки зору його рівнів, так і з точки зору його сутності. Камуфлювання політичних, ідеологічних, економічних, політекономічних, геополітичних феноменів, дій,

процесів та інстанцій під суто соціальні (а отже, виведені з-під можливих санкцій і контрударів відповідного, геополітичного або політичного, ідеологічного або політекономічного порядку) стало «новою нормальністю» сучасного суспільства. Код моралі, на який покладав такі надії Н. Луман [3], себе не виправдовує як універсальний і незаперечний:

«Для функціонування сучасної політичної влади і метакомунікації з її приводу характерна наявність ще одного, іншого вторинного кодування, що прийшло на заміну моральному й істиннісному коду, а саме можливість вичерпно визначати будь-яку політичну тему як "прогресивну" або "консервативну". Використання цієї опозиції дозволяє замкнути горизонт оцінок політичної дії як замкнуту тотальність, оцінюючи його або тим, або іншим чином, а також завжди уможливлює знаходження контрпозиції для будь-якої позиції, що піддається політизації» [4].

Соціальне і самий статус «бути соціальним» стає об'єктом символічної боротьби, нав'язування, легітимації та камуфляжу. Гіперузагальнена позиція «належить до суспільства – отже, є соціальним» лише вигідна таким соціально брудним як онтологічно, так і етично операціям суджень.

Крім того, сучасні дослідження (див., наприклад, [5]) демонструють, що смисл може полягати не тільки в осмислюючому та осмисленому, раціональному (або ціннісному, що в даному випадку непринципово) відношенні діяча до реальності, але і в «правилівідповідній» поведінці. Концептуалізація смислу в цьому світлі взагалі може втратити свою роль, яка для соціології першої половини ХХ століття була, безумовно, ключовою: саме на цьому побудовані такі потужні парадигматичні амбіції, як парсонсівська, хабермасівська, зіммелівська, шелерівська, феноменологічна⁴ та інші. Однак за умови втрати категорії смислу втрачається і системність, що стоїть за цим смислом, втрачається безумовна і категорична органічність, єдність суспільства як системи та структури, суспільства не як соціальності, але як соціетальності.

Безумовно, гіпотеза «смерті суспільства» стала оскоминною для сучасної соціології (аж до радикальної «антисоціології» Ж. Бодрійяра) [7]. Однак ми не висуваємо гіпотези «смерті суспільства» як онтологічного денотата. Для нас важливіше – чисто методологічно – піти від пустого з огляду на проблематичність слововживання поняття суспільства; іншим варіантом того ж логічного кроку буде заміна цієї категорії у відповідних контекстах на ту головну властивість, яка описується, власне, категорією «соціальне»⁵. Цією домінативною властивістю є можливість

4 В цьому сенсі показовою є навіть назва «Біблійного» тексту для феноменології у відомому пострадянському виданні [6].

5 Зауважимо відразу ж, що тут і далі категорії «соціальне» і «соціальність» ми маємо намір вживати як синонімічні, взаємозамінні в силу того, що вони описують одну і ту ж властивість

взаємодії та сумісної дії: соціальне існує в місці можливості взаємодії та можливості сумісної дії і зникає разом з цією можливістю або цими можливостями⁶. Причому ця можливість контингентно визначається і обмежується двома сторонами. Саме тому ми виводимо за межі соціального а) неkontингентне, тобто або неможливе, або безумовне [9], наприклад, саме таким неkontингентним є чимала частина економічного простору; б) те, що визначається односторонньо (тобто чисто технічна дія: саме це інтуїтивно «вхопив» Ю. Хабермас [10], однак, як нам здається, захопившись поствеберіанським обговоренням проблематики раціональності, він не зміг це системно концептуалізувати)⁷.

Саме тому в назві нашого концептуального проекту ми відмовляємося від поняття суспільства: не через постмодерністський пафос категоричного категоріального руйнування і не через бажання «побудувати антисоціологію» (або, можливо, в сучасних умовах вже антиантисоціологію), а також не через гіпотезу «загибелі суспільства» в тому вигляді, в якому його знала соціологія XIX–XX століть, а через **концептуальну й операціональну безплідність** даного поняття для соціології, особливо в розгляді обраної нами теми. Замість цього ми пропонуємо поняття «**соціальне**» (або, що буде нами рідше і синонімічно використовуватися – «соціальність»), що має тривалу історію існування, проте з огляду на підпорядкованість його вживання (в основному вживання як предиката, іноді як атрибута) довгий час існувало на умовній периферії теоретичного соціологізування.

Це поняття було суттєво розповсюджене й модифіковане, а також залучене до суто аналітичного вивчення системною лінією від Т. Парсонса⁸ до Н. Лумана. Але проведена Н. Луманом теоретична і методологічна робота є багато в чому абстрактною, слабкоопераціоналізованою і, що не менш важливо, соціологічно малосинтетичною⁹. Точ-

людської дії і взаємодії. При цьому «суспільне» ми не вважаємо за можливе синонімізувати цим категоріям: «суспільне» має конотації та змісти, не еквівалентні «соціальному», «суспільне» описує, в тому числі, зовсім інші, найчастіше ненаукові, феномени, і, врешті-решт, «суспільне» менш методологічно евристичне в обраній нами проблематиці.

6 У цьому сенсі, до речі, несподівано загострюється і зовсім інакше розгортається питання, поставлене П. Сорокіним, про співрозмірність суспільства і війни [8]. Адже виявляється, що війна є конгломератом соціальних дій – всередині воюючих сторін, і конгломератом чисто технічних дій – якщо погляд дослідника «виходить» за межі однієї з них (або з погляду «між ними», що точніше).

7 Це, до речі, дозволяє ввести значну кількість інструментів вимірювання на кшталт «потужність соціального» (за аналогією з математичним поняттям «потужності множини»), яку ми можемо запропонувати вимірювати як суму контингентно, тобто уявного та реального, можливих (взаємодій) на певному просторі людського.

8 Який, власне, і виводить соціологію на формулювання соціального як контингентного [11, с. 437].

9 Що, втім, не скасовує її могутнього епістемологічного фону, колосальних інтердисциплінарних можливостей та соціологічної системності.

ніше, будучи синтетичними на філософському рівні, для соціології дані Н. Луманом відповіді виявилися багато в чому продовженням або структурно-функціональної, або системної, або органіцистської логіки. Німецький соціолог багато в чому **забуває про значимість знанневих структур в конституюванні соціального**; і це стосується переважної більшості сучасних теоретиків, у тому числі і з «синтетичними» амбіціями. Зафіксовані Н. Луманом системні феномени подвійної контингентності, редукції комплексності, смислу і його надмірності (як розгортання можливостей соціальної системи), комунікації (як операції самоспостереження системи), дії (як селекції системи), переживання (як селекції навколишнього середовища) не дозволяють вивчати власне мікроконституцію соціального, хоча і несуть у собі таку амбіцію.

Зі схожими проблемами стикається соціолог, звертаючись за інтерпретацією соціального до таких синтетичних теоретиків, як М. Арчер [12], П. Бурдьє [13], П. Штомпка [14], У. Бек [15], Ю. Хабермас [16]. Виявляється, що та сама «мікрофізика соціального» [17], виявлена в сучасній соціальній філософії і перевинайдена в сучасній епістемології, мало затребувана в соціології.

Нарешті, пояснення вимагає ще одна наша концептуальна пропозиція, яка під певним кутом навіть виглядає як концептуальна претензія. Справа в тому, що однією з найважливіших проблем соціології ХХІ століття ризикує стати не традиційна для соціології проблематика (наприклад співвідношення реалізму і номіналізму, мікро- і макро-, структури і дії) і навіть не прогнозована М. Кастельсом [18] проблематика ідентичності та глобалізації¹⁰, а проблематика природного і конструйованого¹¹, інакше кажучи, проблематика співвідношення різних інстанцій виробництва соціального порядку і порядку соціального. Якщо до появи потужних когнітивних і менеджеріальних знарядь сама постановка цього питання виглядала дещо ідеалістично, теологічно або конспірологічно, то в сучасному суспільстві, добре знайомому з рекламою, PR, політичним і економічним маркетингом, менеджментом, Big Data й іншими інструментами, це вже не настільки абстрактне і безглузде питання. Соціальне давно вже перестало бути суто результатом як стихійного самостановлення, так і еволюції самовизначених систем¹²; вже давно час ставити питання про співвідношення різних «тканин» і «джерел» в процесах виробництва соціального і його порядку. Саме це дозволяє нам зробити категорія «фабрикація», яка:

10 Хоча зазначимо, що саме ці категорії якраз включають у себе нашу підозру.

11 У даному випадку «конструювання» ми використовуємо не в бергер-лукманівській стилістиці, а з відсиланням до плануючого центру процесу.

12 У цій секвенції для нас надважливою є морфема «само-», тобто відсилання до автономності процесів.

– по-перше, імпліцитно відсилається до індустріально-конвеєрних образів, що для соціології капіталізму, пізнього капіталізму і навіть посткапіталізму [19] є однією з найважливіших евристик, але не тільки з цієї причини. Справа в тому, що індустрія культури [20], крім уже багаторазово дискутованих наслідків і проявів, породжує також феномен масового, індустріалізованого виробництва порядку соціального. Будь-який соціальний актор виявляє себе перед обличчям масивних культурних виробництв, і не тільки в тому вигляді, в якому його описав П. Бурдьє [21], але й у вигляді виробництва знанневих конгломератів, готових до споживання та «обживання» актором;

– по-друге, передбачає участь фігури конвеєрного робітника, який стоїть біля конвеєра та озвнищені інкорпоровані структури, деінде реіфікуючи (уречевлюючи) удавано суто суб'єктні та суб'єктивні інтенції, але насправді беручи участь у незалежному від нього (але не існуючому без його участі) дюркгейміанськи фактичному для нього процесі відчуженого виробництва; фігура робітника «знімає» проблематику акторності та структурності, адже тоді питання свободи волі та діяння стає суто метафізичним та відірваним від реального соціального;

– по-третє, імплікує категоріально-епістемологічний ряд, пов'язаний з протоколами з використання конвеєрів, правильно налагоджених машин (за [22]) та, найголовніше, інструкцій; це ми передбачаємо дослідити в специфічних тематиках протоколів, режимів та порядків. Дослідження соціальних «інструкцій» є історично давньою соціологічною тематикою, особливо актуалізованою в критичній лінії соціології (зокрема в розробках Л. Альтюсера, С. Жижека, Т. Адорно, Г. Маркузе та ін.), однак саме критичність часто-густо була тим чинником, який замість деідеологізації призводив до гіперідеологізації цієї тематики.

У власному дослідженні ми виходили з того, що мікроконституцію соціального можна вивчати лише при збагаченні синтетичної методології (у багатьох категоріальних знахідках цілком релевантної завданням, що стоять перед нами) когнітивними (але не психологістськими і не суто семіотичними) і мікросоціологічними арсеналами. Тут перш за все варто залучити до дослідження і гідденсівську категорію рефлексивного моніторингу дії, і феноменологічне припущення про повсякденність як про саморозгортання «тут-і-тепер» (особливо у вивченні структур повсякденного знання), і бурдьєвістську ідею габітусу та «почуття гри» як вбудованих у тіло (ін-согро-рованих) структур, і фуколдіанське співвідношення знання і влади¹³, і латуріанськи-цетінівську увагу до речей і способів їх (впі)зна(ва)ння, і кайюанськи-мос-

13 А саме знання як інструменту влади, як місця влади, як об'єкта влади і як прояву влади.

сівську антропологічність феномену гри, і туренівську реактуалізацію суб'єкта, і фігуративну соціологію балансів влади Н. Еліаса¹⁴ тощо.

Завданням цього теоретико-методологічного збагачення ми бачимо таке: соціології необхідно аналітично виокремити **соціальне як специфічний структурний елемент людської дії**, що відрізняється і конструюється насамперед знаннєво і за допомогою знань. Знань, що містять фігуру Іншого (конкретного Іншого, тобто Другого, і абстрактного Іншого, тобто Третього), з яким здійснюється взаємодія (або якому адресується дія), в його конкретності й абстрактності. Причому, як уже очевидно з нашого викладу, ми виходимо з недостатності розуміння соціального в тому вигляді, в якому його визначив М. Вебер [23]. Причина цього у досить тривіальній думці, що постульована М. Вебером дія з урахуванням смислів іншого не є чисто соціальною. І що саме цим постулюванням була породжена плутанина семіотичного, смислового, символічного і соціального, що довгий час переслідувала соціологію. Саме це в підсумку призвело до того, що соціологія виявилась перед низкою неприємних ди- та трилем. Одна з них була концептуалізована представниками акторно-мережевої теорії. Вони виявили, що у веберівські соціальні дії доводиться «вносити» неприпустимо широкий клас процесів і явищ. Саме звідси і виникає латуріанський протест проти тотальної символізації світу людського існування і дії. Крім того, потрібно враховувати, що соціальне, визначене і транскрибоване виключно через Іншого, є соціальним (онто)логічно рекурсивним, тобто таким, що посилається саме на себе (бо будь-яка людська дія так чи інакше може бути розглянута як відсилання до інстанції Іншого).

Саме внаслідок цього ми, слідуючи за антропологами (Х. Політц, А. Гелен, К. Леві-Стросс, Б. Малиновський), мікросоціологами (Дж. Г. Мід, Ч. Х. Кулі, У. А. Томас), постструктуралістами (від Ж. Дерріда і Р. Барта до М. Фуко і Ж. Бодрійяра), системними теоретиками (Н. Луман) і синтетиками (П. Бурдьє, Е. Гідденс, частково – П. Штомпка) пропонуємо **вийти за межі «оптики Іншого» в бік «оптики Третього»**. З огляду на це ми визначаємо соціальне як місце наявності орієнтації (як актуального активного знання), врахування (як актуального пасивного знання) або припущення (як потенційного пасивного або активного знання) фігури або фону (послугуючись постструктуралістською методологією) соціального Третього. Ця третя інстанція, що проявляє себе в будь-якому соціальному явищі або процесі, існує не в межах конкретного Іншого (хоча і часто представлена, репрезентована і втілена ним, Іншим в його безпосередній наявності), але є знеосо-

14 Хоча, звичайно, перш за все нам цікава його ідея процесу цивілізації як поступового трансферу примусу з зовнішнього джерела у внутрішній.

бленою, «типізованою» (мовою П. Бергера і Т. Лукмана), «інкорпорованою» (мовою П. Бурдье) інстанцією. Інстанція Третього присутня як за наявності Іншого, так і за його відсутності. Інстанція Третього продукує, власне, свідомість як спільно буттєвуче, існуюче та екзистенційно знання (не кажучи вже про рефлексію як свідомість свідомості).

Звернемо увагу, що при цьому теза М. Вебера не заперечується, а доповнюється. Як легко проілюструвати на прикладі відмінності між соціальною дією у фізичному («реальному») й у віртуальному («цифровому») просторі, композиція орієнтацій на Другого і Третього може бути різною, причому всі дії/явища/процеси при цьому залишаються соціальними. Ці (нібито надмірно абстрактні і соціологічно непридатні) викладки актуалізуються в той момент, коли ми окреслюємо межі соціального (власне «суспільства»), відокремлюючи його від економічного, політичного тощо, не так вже й часто й не настільки чисто відрізняваних від соціального, а в сучасному світі часто інтенційно камуфльованих під соціальне (чи то з метою символічної боротьби, чи то для уникнення специфічних (економічних, політичних) аргументів і санкцій, чи то в будь-яких інших цілях).

Тут і виникає потреба в рамках соціології, антропології, епістемології та філософії в інструментах та підходах соціології знання, прочитаній та зрозумілій максимально широко, настільки, це можливо відносно такого об'єкта знання: дослідження знання, як *судження про реальність*. З огляду на це, саме судження про реальність¹⁵ як конститuent соціального (дії, інституту, простору, факту, уявлення) і стає предметом соціологічного дослідження.

Це і є центральним стрижнем, ключовою гіпотезою нашої роботи, навколо якої і розгортається все подальше дослідження в безлічі його імплікацій. Серед таких ми бачимо і вивчення (спів)відносин знакового і речового, і дослідження (біо)(фізіо)логічного в структурі знання про соціальне, і вивчення трансформацій соціальної тканини (що ми використовуємо багато в чому як синонім до «соціального», однак більш тонка диференціація цих категорій – одне із підзавдань даного тексту), і аналіз (взаємо)відносин соціального, політичного та економічного, і процеси трансформації знанневих структур, і співвідношення різних модусів знання (що певним чином перетинається з класичними дослідженнями форм суспільної свідомості), і виділення ключових факторів конституювання сучасних форм знання, і аналіз підстав різних способів ідентифікації себе й Іншого (відповідно, на основі аналізу соціального простору і часу як конституюючих осей знання людини про навколишній соціальний світ) з подальшим виділенням класів

15 І відповідно, про ідентичності, тотожності, схожості, відмінності або протилежності, а бінаризуючи – про тотожність або відмінність.

ідентичностей не так за об'єктом ідентифікації, як за самою природою ідентичності («ідентичність знака», «ідентичність інтересу», «ідентичність минулого», «ідентичність проекту», «ідентичність місця», «ідентичність території», «ідентичність крові», «ідентичність спільноти» і тому подібні можливі/очікувані класи ідентичностей). Все вищевказане – і не тільки – є нашими дослідницькими завданнями, що дозволяють у комплексі проаналізувати соціальне як продукт, фактор і місце соціально виробленого (надалі ми, можливо, звернемося до категорії «фабрикація» з окремою аргументацією її необхідності) судження в співвіднесеності з реальністю, щодо якої це судження фабриктується.

Серед очікуваних результатів дослідження – побудова концептуальної моделі соціального як дослідницької абстракції, що мікродоповнює Н. Лумана, макроуточнює феноменологів, синтетично співпрацює з П. Бурдьє, Е. Гідденсом, М. Арчер, П. Штомпокою. Така модель, по-перше, поглибить розуміння пов'язаності макро (-явищ і -процесів) з мікро (-знаннявими і -повсякденнісними феноменами); по-друге, дозволить удосконалити низку існуючих «синтетичних» теорій, збільшивши їхню актор-агент-суб'єктну «частку»; по-третє, дозволить запропонувати цілісну і теоретично вивірену програму соціологічного вивчення знанневих модусів і процесів (що особливо важливо не тільки в контексті «індивідуалізованого суспільства», але і в контексті поліморфізації й динамізації соціальних процесів); по-четверте, подолає існуючий аналітичний розрив у соціології знання¹⁶; по-п'яте, дозволить абсолютно з іншої точки зору поглянути на становлення «цифрового суспільства» (із зовсім іншим соціальним: іншими модусами відповідальності, прав, обов'язків, взаємності, дружби, ненависті, взаємодії і т. п.); по-шосте, уточнить сам об'єкт соціологічного дослідження, що може привести до цікавих наслідків у теоретичному аналізі аплікативності традиційно дискутованих теорій раціонального вибору, теорій обміну, інституціоналізму і так далі. Не виключено, що саме так вдасться знайти область допустимих аплікацій та імплікацій зазначених теорій, вказавши та довішивши специфічні області соціального, де вони є релевантними.

Особливо важливо, що ці наші розробки здійснюються в контексті актуалізації суто теоретичної, на перший погляд, проблематики в різноманітних контекстах. Так, Тереза К. Бек актуалізує дослідження насильства як трьохінстантного процесу, що виникає між «виконавцем», «ціллю» та «тим, хто дивиться», і саме з позицій «третьої особи» можна визначити ті втрати, що виробляються та конституюються в процесі насильства, і саме наявність «третьої особи» дозволяє не тільки

16 Яка існує або у формі «соціології суворого знання», тобто, в першу чергу, наукового, або у формі «феноменологічної соціології знання», насамперед повсякденного.

здійснювати й відчувати, але й оцінювати насильство як насильство [24]. З іншого ж боку, М. Деланда здійснює пропозицію так званих асамбляжів, які допомагають зрозуміти, що соціальне не зводиться ані до речових аспектів соціального, ані до їхніх рефікованих дублікатів, яким М. Деланда пропонує протистояти, оскільки рефікація «наділяє їх актуальним існуванням» та допомагає їм комфортно виконувати концептуально «легітимну роль у практиках класифікації» [2]. Виявляється, що суспільство складається і з природних явищ, і з людських дій, що й описується категорією асамбляжу, тоді як дія людини, швидше за все, буде описуватися категорією залученості (або втягнутості) (involvement) в певні складні асамбляжні об'єкти як екстеріорні цілісності, складені при цьому з відносно автономних компонентів [25]. Все це відбувається на фоні ускладнення і диверсифікації дослідження знаків, де, відштовхуючись від відомої типології знаків за Ч. Пірсом (знаки-вказівники, знаки-символи та знаки-ікони) [26], П. Штомпка нагадує нам, що знаки – це не щось ізольоване, але частина єдиного широкого цілого, тобто коду: «Код – це система знаків і умов їхнього використання, що визначає, в яких комбінаціях вони можуть виступати, щоб передати складні значення» [27]. Таке постхайдеггерівське розуміння, що апелює перш за все до людських практик використання, актуалізується і в проблематиці «об'єктної соціальності» К. Кнорр Цетіні [28].

У такому багатоаспектному висвітленні проблематики знання для нас принциповим стало намагання залучити до розгляду антропологічні фундаментування знання, де методологічно вихідною стає точка «Я» як монадичної іманентності (як це концептуалізує В. Козачинська [29]), чому і було підпорядковано *структуру* монографії, яка налічує *чотири* розділи.

У *першому* розділі ми окреслили головні напрями соціологічного теоретизування, за якими розкривається проблематика знанневої конституції соціального; розкрито логіку постановки питання щодо існування й сутності знання, соціального, порядків і режимів соціального, виявлено можливості та обмеження розгляду соціального з позицій соціального Другого та соціального Третього; окреслено особливості аналізу соціального як порядків та різноманіття режимів їхньої реалізації. Зокрема, із використанням напрацювань класиків соціальної антропології (А. Гелен, Г. Плеснер, М. Шелер, А. Редкліфф-Браун, Б. Малиновський, К. Леві-Стросс тощо), «онтології надлишку» (У. Коннолі, Н. Уїддер), «онтології браку» (Е. Лакло), «редукції комплексності» (Н. Луман) продемонстровано, що недостатність та відкритість людини як антропологічна константа породжує не тільки біологістськи марковані концепції, але і соціальне як продукт об'єктивного положення суб'єктивності. Саме тут, у точці зустрічі М. Мерло-Понті, Л. Альтюсера, А. Бадью, М. Лаззарато, автор випрацьовує знаннєві

можливості в дослідженні смислу; тут на базі дослідження реципрокності та досліджень соціального Іншого (напрацювання М. Сендела, Ж.-Л. Нансі, Е. Левінаса, В. Ферроні, М. Бахтіна, С. Труфанова, Г. Гегеля, С. Жижека, К. Кнорр Цетіні) здійснюється розширення категорії соціального за рахунок задіювання діалектики визнання (О. Гюффе, М. Хайдеггер, Д. Деннет, І. Гоффман) та випрацювання категорії метасуб'єктності як здатності онтологізувати себе як суб'єкта; нарешті, тут же автор досліджує процеси упорядкування соціального (режими та порядки як результати цього процесу), способи й інструменти фабрикації не випадковості сумісної дії людей та множинності порядків соціального (на основі напрацювань З. Баумана, П. Бурдьє, Л. Тевено, Л. Болтанські, Е. Коблевої, Ж. Тихонової, С. Жижека, О. Філіппова).

У *другому* розділі до царини соціології знання рецептується та адаптується низка категорій, які самовладною модою або епістемологічними примхами були виведені за межі соціології знання (комунікація, знак, судження, свідомість, самосвідомість, форма суспільної свідомості, влада). Зокрема, на межі постструктуралізму (М. Фуко, Р. Барт, Е. Лакло) та гадамеріанства аналізується комунікація і метакомунікація, а також експлікується знаннева конституція комунікативного акту, розгляд якої автор здійснює із застосуванням категоріальної сітки Н. Лумана. Все це використовується в декількох, іноді й неочікуваних, тематиках, як-от тематика форм суспільної свідомості (В. Келле, А. Спіркін, А. Уледов, В. Лекторський, І. Касавін, Е. Льєнков), дослідження магії та міфу (К. Леві-Стросс, Б. Малиновський, Р. Барт, Е. Кассирер, Р. Отто, О. Лосев, Р. Жирар, Р. Бульман, П. Тіліх, М. Еліаде), раціональності, науки та ідеології (Ю. Хабермас, Л. Альтюсер, І. Попова), дослідження повсякденного мислення (А. Шюц, А. Флієр, Н. Курганова). В цьому розділі, зокрема, пропонується концептуалізація соціодицеї як діяльності з сакралізації та легітимації суспільного і будується схематика сил соціального Другого та соціального Третього для побудування строгої (в математичному сенсі слова) типології форм суспільної свідомості (як спів-знання, розділеного та взаємовизнаного знання). В межах цього ж розділу досліджується діалектика знання та влади як у феноменологічному, так і у постмарксистському розумінні, як у контексті «бахроми метафор» У. Джеймса, так і в контексті технік «імперіалістського розуму» Л. Вакана, як зі звертанням до проблематики опору, так і в контексті раціональності.

У *третьому* розділі аналізуються простір та час дії як розгортання знання, а також узвичаєння, осмислення і наповнення дії знанням у практиці. Просторова та часова організація знаннєвого порядку соціального з центром навколо діяча, насичена соціальними Другими та соціальними Третіми, досліджується на базі класичних напрацювань Г. Зіммеля, Е. Дюрк-

гейма, О. Філіппова, П. Сорокіна, Д. Замятіна, М. Кастельса, П. Бурдье, а також сучасних розробок (О. Мусієздов, Г. Бейтсон, Г. Сукупш, І. Ільїн, М. Фуко, В. Тернер). Простір розуміється як знаннєвий феномен, тобто як сукупність суджень про кордони, лімеси, переходи специфічних просторів одного в інший та місця як конкретні точки кристалізації та як продукт операції розчленування й нумерації простору. При цьому автор встановлює, що оперування простором мало відрізняється від оперування часом у більшості протоколів та операцій, тому досліджує час на базі узагальнень С. Андреевої, Є. Головахи, В. Южакова, В. Горбунова, Ю. Качанова та концепцій П. Штомпки, І. Савельєвої, А. Полетаєва, Г. Люббе, Р. Козеллека, П. Рікера. Саме тому простір і час «відриваються» автором від їхньої суто фізичної або візуалізованої репрезентації; автор виділяє декілька осей як засад упорядкування знання: вісь одиничності і загальності; вісь насилья і ненасильства; вісь природного і штучного; вісь реального і віртуального (уявного); вісь індивідуального й комунітарного (спільнотного); вісь раціонального й ірраціонального; вісь емоційного та емоційно нейтрального. Окрема увага приділяється автором дослідженню практичного знання, де автор, відштовхуючись від бауманівської метафори «мистецтва взаємодії», аналізує «субстанцію соціального» у вигляді дії та її знаннєву конституцію. Тут виводиться «теорема Штомпки» (у формулюванні «Структура і суб'єкт існують тільки у дії і діяльності, відповідно») і доводиться, що ця теорема описує суто знаннєві процеси. При цьому дію автор інтерпретує як конструйовану (фабриковану) роботу з розрізнення. Незважаючи на таку увагу до процесів конструювання, автор не звертається до суто раціоналістських та механістичних концепцій, але робить основний акцент на повсякденнісних аспектах дії та її осмислення. Все це ілюструється й аргументується на базі концепцій Н. Еліаса, Е. Гуссерля, А. Шюца, А. Лефевра, з соціологічною адаптацією філософом «природної настанови», «зон релевантності», «ритуалізації» тощо.

Нарешті, у *четвертому* розділі здійснено перевірку авторської соціологічної концепції знаннєвої конституції соціального на різноманітному емпіричному матеріалі (кількісні дослідження, зокрема, опитування студентів, мешканців м. Харкова, фокусовані групові інтерв'ю з освітянами, аналіз листів). Так, проаналізовано культурне споживання як процес фабрикації знання та як оперування символами; досліджено діяльнісну фабрикацію (не)відомого в практичному знанні людей на основі авторського дослідження правової свідомості та практик мешканців Харкова; також автор виявив і довів, що ієрархії впізнаваності, «просторової впізнаваності» та довіри дуже тісно взаємопов'язані та структурно дуже схожі, акцентуючи увагу на перетині практичної та знаннєвої структур соціального; у розділі концептуалізовано протокол як знаннєву структуру не випадковості сумісних дій, що функціонує

упорядковано і режимно, та структурований як структуруючий агрегат структурованих суджень, що проілюстровано на результатах емпіричних досліджень; нарешті, описано феномен знаннєвих агрегатів як конденсацій та кристалізацій вузлів соціальних взаємодій, матеріальних та комунікативних інфраструктур соціального, що здійснено на прикладі приватних листів і публічних виступів. На прикладі цього дослідження автор встановлює та ілюструє цілу низку знаннєвих операцій та мета-операцій як у протоколі приватного, так і у протоколі публічного.

Ось чому автор обирає такий теоретико-методологічний дизайн свого дослідження: відштовхуючись від антропологічних та філософських концепцій людини та Іншого, дослідження прямує крізь концепції Іншого/Другого та Третього до різноманітних форм маніфестації, проявів та функціонування знання (ідеології, міфології, форми суспільної свідомості, знак, влада, повсякденність, рутини, хронотопи, упорядковування знання), до власних концептуалізацій (фабрикації, порядки, режими, протоколи, судження, знаннєві агрегати і конгломерати, (спів)знання, операція, розрізнення, синтаксис порядку, знаннєва соціодицея, осі упорядковування знання, не випадковість (взаємодії тощо). Саме так виростає знаннєва концепція порядку соціального, або *Wissensanalyse*, в якій соціальне постає як тканина людської спільності й спільноти, що уможливорює дію (інакше кажучи, переводить її в категорію контингентних явищ).

В такій концепції людина як носій та фабрикант знання переінтерпретується: знання як результат та операція відображення (матеріального/речового, знакового, інтеракційного, комунікаційного, тілесного) субстрату за участі соціального Третього передбачає ані активного, ані пасивного учасника взаємодії: такого учасника, який бере участь у фабрикації знання, однак не детермінує та не конструює його; учасника, який не зводиться ані до агентності, ані до суб'єктності, ані до акторності.

Якщо Е. Фромм назвав XX століття віком дегуманізації, то XXI століття, за прогнозом Н. Моїсєєва, має стати «століттям людини» [30]. І саме тому, незважаючи на перевагу нібито структурно орієнтованих та макросоціологічних категорій, ми вважаємо найважливішою метою нашої роботи повернути до соціології не холодного суб'єкта-калькулятора, не блідого агента-(напів)провідника логіки систем і не схематичного актора – носія суто абстрактних послідовностей і алгоритмів, але живого носія живого знання, не вільного від нього, але і не вільного без нього.

І цією можливістю, цим пафосом, етосом і епосом ми завдячуємо перш за все і найбільше своєму керівнику і путівнику соціологією, професору Людмилі Георгіївні Сокурянській за безліч років плідної співпраці, за створену нею атмосферу свободи й академічності, за вмиле поєднання зацікавленого спів-мислення і неупередженої, тактовної неприсутності;

моєму факультету і університету, які створили ідеальний простір для соціологічних студій, просування і систематизації ідей у живій атмосфері постійного обговорення та емерджентних можливостей.

У першу чергу я хотів би подякувати тим колегам, без яких дослідження і розробки даної монографії просто не відбулися б – Ользі Аркадіївні Філіповій, Юлії Георгіївні Сороці, Олексію Олександровичу Мусієздову, Аллі Михайлівні Ніколаєвській, Павлу Миколайовичу Артїомову, Аліні Олександрівні Калашніковій, Олександрі Олександрівні Дейнеко, Галині Василівні Саган, – їм теж завдячує своєю появою цей результат об'ємної шестирічної праці, під час якої автор знаходив постійну і незмінну підтримку, розуміння і змістовні поради колег, перелічити яких дуже важко.

Моя невимовна і невимірювана вдячність – тим, кого я гордий назвати своїми вчителями, тим, хто навчив мене мислити – В'ячеславу Павловичу Педану, Євгену Михайловичу Воробйову, Олександру Олександровичу Мамалую, Марії Дмитрівні Култаєвій, Наталії Сергіївні Серьогіній, Ользі Дмитрівні Куценко, Володимирі Володимировичу Прокopenку – за могутній і глибокий вплив. Неявно в цій книзі присутні і мої учні Д. М. Бойко, Б. О. Дикань, Д. С. Десенко, В. О. Орел та інші, спілкування з якими підказувало мені свіжі та неочікувані тематики, проблематики та теорематики.

Моя невичерпна вдячність адресується моїм рецензентам, консультантам, помічникам і співрозмовникам у цій роботі – Євгену Івановичу Головасі, Івану Васильовичу Карпенку, Катерині Геннадіївні Михайльовій, Ірині Іванівні Шеремет, Олені Сергіївні Мурадян, Ларисі Михайлівні Хижняк, Наталії Йосипівні Черниш – перш за все за зустріч і зіткнення ідей і думок, підказки й оспорювання, аргументи і контраргументи, без яких ця книга була б більш простою і плоскою.

Безліч людей зробили свій внесок у цю роботу на особистому рівні, і тут я безумовно перш за все своїй сім'ї за підтримку, розуміння, підбадьорення і мотивацію, і за те, що вони прекрасні люди! Без їхніх сил, терпіння і уваги не було б ані просування, ані закінчення цієї роботи. Моїм батькам, моїй дружині, Людмилі Юрївні, і моєму братові, Олексію Сергійовичу, зобов'язаний своїм змістом образ порядку.

Я б хотів подякувати і тим прекрасним людям, яких я радий назвати друзями і товаришами, – Владиславу Володимировичу Шерстобоеву, Михайлу Анатолійовичу Безносову, Артему Дмитровичу Литовченку, Олексію Георгійовичу Новакову, Роману Ігоровичу Борисову, В'ячеславу Сергійовичу Нікуліну – всім тим, без кого я не міг би уявити Третього та дар, за їхні прочитання, висловлювання, сміливі дискусії, творчі обговорення і, звісно, за слова підтримки.

Усьому найкращому в ній книга зобов'язана цим людям.



ВСТУП



Неприйнятні насамперед трансцендентні сутності, вічні архетипи, що існують у безтілесній формі на платонівському небі.

**Деланда М.
«Нова онтологія соціальних наук» [2, с. 36]**

Масштабність і стрімкість суспільних перетворень глобального світу взагалі та пострадянського простору зокрема описують перш за все в категоріях структурних, макросоціальних, системних, функціональних – тих, що були соціологією успадковані від позитивістської-функціоналістської лінії в суспільній науці. Значно менше аплікується спосіб опису динамічного та статичного різноманіття суспільства в категоріях знання учасників процесів про ці процеси. І нарешті, найбільш дефіцитним є опис одночасно стазису та динаміки соціального як специфічної тканини сумісної дії людей, з одного боку, та знання про це соціальне – з іншого. У цьому сенсі сучасна соціологія отримує колосальну кількість можливостей, пов'язаних як із дистанціюванням від попередніх епох¹⁷, так і з бахтінськи-шкловським очудненням наявного соціального: адже в українських умовах не просто змінюються соціальні інститути та структури, норми і правила, цінності й значення, але і змінюються способи та інструменти, якими люди – поза залежністю від їхньої епістемологічної кваліфікації – їх описують. Зокрема, наростання міжзнанневих (інтерепістемних, *zwischenwissen*) конфліктів (тобто конфліктів, породжених диференціацією способів знання про світ та про інших), доповнене «знанневою геттоїзацією» (яка яскраво проявляється на прикладі соціальних мереж, де дуже динамічно формуються «знаннєві гетто», окреслені як практиками спілкування, так і формально-інституційно, тобто системами обмежень можливостей

17 Уможливлених суттєвими розривами з ними, здійсненими як методологічно, так і філософськи, як соціополітично, так і епістемологічно.

комунікації), призводить до проблематизації самої сутності соціального. Наскільки можливою є сумісна дія в таких умовах? Наскільки самоочевидною та безумовною є наявність суспільства навіть у мережі людей, які розмовляють формально однією мовою, використовують аналогічні або ідентичні паттерни поведінки тощо?

При цьому ситуація для пострадянського простору ускладнюється тим, що трансформація пострадянських суспільств накладається на розвиток, становлення та проблематизацію глобально принципово нового, незнайомого соціального: І. Валлерстайн і в цьому сенсі теж говорить про «кінець знайомого світу» [31]. У такому світі соціологи і не тільки соціологи перебувають у пошуку концептуалізації суспільства як мінливого, «плинного» (З. Бауман), «постсучасного» (О. Мусієзов), «суспільства іншого модерну» та «суспільства ризику» (У. Бек), «хорошого суспільства» (В. Федотова), «суспільства знання» (Д. Белл, П. Друкер, Р. Уебстер), «інформаційного суспільства» (Й. Масуда, Дж. Мартін), «постіндустріального суспільства» (Л. Туроу, Е. Тоффлер), «мережевого суспільства» (М. Кастельс, Я. Ван Дейк) тощо. Аналіз літератури доводить, що ера глобалізації, виникнення і розвиток інтернету, поширення плюральних і гетерогенних форм людської взаємодії заново поставили питання демаркації соціального як з точки зору його рівнів, так і з точки зору його сутності. Виявилося, що в соціальне входить не все, що інтуїтивно очевидне як таке (що логічно незаперечно доводить Н. Луман), і навпаки: що в соціальне входить і те, що інтуїтивно є пасивним об'єктом (що продемонстровано К. Кнорр Цетіною, Дж. Ло та іншими теоретиками акторно-мережевої теорії). Гіперузагальнена та гіперредукована позиція «бути соціальним – значить належати суспільству» або «бути соціальним – значить бути об'єктом дослідження соціолога» перестає бути не тільки релевантною, але й епістемологічно прийнятною. А об'єктивація смислу, проведена П. Уінчем, взагалі виставляє смисл за межі суто людської детермінації смислу. Соціологія знаходить, що смисл може полягати не тільки у ставленні людини, але й у «правилорівдповідній поведінці». Все це суттєво відбивається як на суб'єктивних інтерпретаціях і знанневих конструкціях, так і на соціологічних аналітиках цих процесів. Інакше кажучи, традиційний для соціології знання останньої половини століття пошук «очевидних», «природних», «повсякденних» засад та структур знання унеможливується експлікацією виробленості, фабрикованості, штучності цих «очевидностей», «природності», «повсякденності» знання, демонстрацією їхнього статусу як результату символічного конструювання, символічної боротьби (за П. Бурдьє), їхньою дереїфікацією в медійних, політичних та ідентифікаційних протистояннях.

Не менш проблематизованим виявляється і зв'язок знання з соціальним. Якщо в класичній і навіть некласичній (за В. Стюпіним) парадигмі він не викликав питань внаслідок однозначної зумовленості людської діяльності знанневими структурами дії (незалежно від того, як їх називати: схемами сприйняття (П. Бурдьє), горизонтом значень (А. Шюц), рефлексивним моніторингом дії (Е. Гідденс), «комунікаційним смислом» (Н. Луман) тощо), то у постнекласичній парадигмі така зумовленість усе частіше стає як мінімум дискусійним питанням. З одного боку, побутує (хоча і на певному епістемологічному маргінесі) гіпотеза «кінця лінгвістичного повороту» – як способу опису суспільства як тексту, закладеного в ХХ столітті (від Л. Вітгенштейна і Ф. де Соссюра до М. Фуко та П. Бурдьє) – в бік чи то «практичного повороту» (М. де Серто, В. Волков, І. Гоффман), чи то «матеріального повороту» (Б. Латур, Ф. Вандерберге, К. Хезерінгтон). Перший розвінчує раціональне (і взагалі усвідомлюване знання), другий взагалі детронізує знання, ставлячи матеріальний субстрат соціального в основу. З іншого ж боку, під впливом ліберальної ідеології, яка все більше імманентно та нерефлексивно наповнює собою соціологічне теоретизування принаймні в схематиці та аксіоматиці, спостерігається відмова від гіпотези агента (як обтяженого попередніми траєкторіями, виборами та невдачами) на користь гіпотези діяча (як раціонального гравця), а сама проблематика «фонових знань» (М. Полані) все більше зсувається до суто методологічних ігор та класифікацій на кшталт класифікації Б. Хазлет, що виділила 4 класи «фонових знань» (які можна умовно позначити як «наївна картина світу», «культурна компетенція», «мовна компетенція», «інтеракційна компетенція»).

Найпростішим способом визначення знання (що бере свій початок від феноменологічної традиції) є опис відомого, очевидного та прийнятого для конкретного соціального діяча. У «мінливому», «глобальному», «проблематичному», «інформаційному» світі простіше за все, дійсно, зрозуміти себе та своє місце крізь призму практично освоєного знання та знаннево конституційованої практики. Однак соціологи вже не раз виявляли, що таке визначення й самовизначення є відірваним від включеності агента до соціального: так, соціальність знання вимагає макросоціальної відповідності (релевантності), що вже не є безпроблемним з огляду на різноманітність соціального (що відчували Л. Болтанські та Л. Тевено, однак описали в категоріях, підпорядкованих категорії соціального, тим самим не насмілившись деконструювати фундаментальну категорію соціології) та його динамічність. Взаємна закритість, знаннева геттоїзованість, культивована інтернетом та глобалізацією формальна та демонстративна відкри-

тість¹⁸, відстороненість і відчуженість «громадян глобального світу» один від одного, які підсилюються, як не парадоксально, новими технологіями, відкривають можливості для розкладу або зменшення потужності соціального (як тканини можливих сумісних дій). Але головним способом боротьби з цією тенденцією у сучасному нам світі є спроба монополізувати інтерпретативні аспекти соціального¹⁹ при, зазначимо, пануючому демонстративно емансипативному та ліберальному дискурсі. Крім того, все частіше з картини соціального виключається Інший як фігура не тільки дисциплінарна (досить давно соціологія *de facto* відмовилася від цієї фігури), але й дисциплінуюча (себто як фігура, яка бере участь у конституюванні знання людини, традиційно інтерпретованого як суто індивідуальний продукт).

При цьому залишається відкритим питання про «соціального Третього», який хоча і є незримо присутнім у соціологічному дискурсі²⁰, але ніколи окремо і специфічно в контексті знання діяча про оточуючий світ не осмислюється. При цьому неодмінність, безумовність, незаперечність та нав'язливість постійно існуючого Третього (як об'єктивованого та узагальненого Другого) майже не ставиться під сумнів, але і не враховується, на що певний вплив справила вже згадувана ліберальна ідеологічна іманенція, а також соціологічна жертовність – тобто готовність у будь-який момент стати жертвою економічної (з відповідною моделлю Номо Економікус) або психологізаторської (з відповідними теоріями раціонального вибору, обміну або неонституціоналізму) інтервенції. При цьому саме соціальний Третій (в тому чи іншому вигляді згадуваний Дж. Г. Мідом, М. Вебером, Х. Попітцем, Ч. Х. Кулі, У. Томасом, постструктуралістами від Ж. Дерріда до Р. Барта і від М. Фуко до Ж. Бодрійяра, синтетиками від Е. Гідденса до П. Бурдьє, системними теоретиками на чолі з Н. Луманом) є точкою структурування (або, говорячи мовою Б. Латура чи М. Деланда, «перезбірки» [33]) соціального: адже саме гіпотеза про постійно наявного Третього є чинником орієнтації (як актуального активного знання), врахування/сприйняття (як актуального пасивного знання) або оцінювання (як потенційного пасивного знання) соціального. Відповідно, розробка концептуального апарату для аналізу соціального Третього в структурі соціального та в знаннєвій орієнтації діяча є нагальною проблемою для загальної соціологічної теорії.

18 Соціально концептуалізована як «інклюзивність», однак далеко не завжди практикована як така.

19 Що, втім, добре пояснюється іманентними властивостями капіталістично організованого простору, як про це пише Є. Суїменко [32].

20 У вигляді успадкованого від психоаналізу Super Ego або у вигляді лаканівського Big Other, у вигляді структурованого габітусу або у вигляді об'єктивованого еліасівського «балансу влади».

Напрацювання з цієї проблеми представлені в роботах різних авторів. У соціологічній класиці інтерпретації соціального присутні у працях М. Вебера, В. Парето, Т. Парсонса, Г. Зіммеля, Е. Дюркгейма, К. Маркса, меншою мірою – Ф. Тьонніса, Дж. Г. Міда, Г. Тарда, «теорії суспільного договору» (Дж. Локк, Т. Гоббс, Ж.-Ж. Руссо). Розвиток цих інтерпретацій представлений в різноманітних тематиках: реципрокності, сакрального, єдності соціального і культурного, контингентності, раціональності, смислу. Істотним внеском у розвиток наукових студій соціального слід вважати дослідження дарування та реципрокності (М. Енафф, М. Мосс, Б. Малиновський, К. Леві-Стросс, П. Рікер, Гі Дебор, Ж. Дерріда та ін.). Ґрунтовні напрацювання з приводу сакрального містяться в працях філософів (О. Лосєв, Р. Жирар, Р. Бультман, П. Тіллїх, П. Флоренський), дослідників культури (М. Еліаде, Р. Граймс, К. Белл), соціологів (Г. Беккер, Р. Белла), спеціалістів з проблематики ритуалу (В. Топоров, В. Тернер, А. Байбурін, С. Лангер, С. Адоньєва, М. Євзлін, В. Ємельянов, Л. Акімова, Ю. Кириленко, В. Глебкін, В. Лебедев, У. Монтер, В. Щуров, Є. Яговдик, Ю. Соколов).

Розробки проблематики Іншого здійснювали М. Хайдеггер, М. Мерло-Понті, Р. Інґарден, Е. Левінас, А. Койре, Ж.-П. Сартр, Дж. Серль, К. Ясперс, М. Бубер; у межах проблематики дару – М. Анрі, Ж. Дерріда, В. Декомб, Р. Жирар, Р. Кайюа, Е. Левінас, К. Лефор, Ж.-Л. Маріон, М. Мосс, П. Рікер, М. Саллінз.

Проблематика знання у соціології починається з філософії науки та епістемології, де вона спирається на традиції Ф. Бекона, Р. Декарта, В. Лейбніца, І. Канта, Г. Гегеля, французьких енциклопедистів, Дж. Мілля, Е. Маха, А. Пуанкаре, П. Дюгема, Н. Бора, В. Гейзенберга, М. Шлика, А. Грюнбаума, К. Гьоделя, К. Поппера, Т. Куна, І. Лака-тоса, Л. Флека, А. Бергсона. Психологічні механізми відтворення знання розглядаються в когнітивній психології (Ж. Піаже, Дж. Брунер, Г. Саймон, Н. Хомський, У. Найссер). Соціологічно знання в контексті професійного виробництва знанневих порядків (минулого, науки, ідеології тощо) розглядають Р. Мертон, З. Бауман, Ю. Хабермас, Ж.-Ф. Ліотар, Б. Латур, П. Фейєрабенд, С. Московічі, Д. Лукач, Л. Альтюсер, Е. Трельч, що сягає класичних розробок К. Маркса, Е. Дюркгейма, М. Вебера, М. Шелера, К. Мангейма (утопія та ідеологія як особливі форми знання), А. Шюца (повсякденне знання), П. Сорокіна (який пов'язав знання з типами культури), які довели соціокультурну детермінованість знання про реальність. Це було узагальнено і рельєфно виражено в працях П. Бергера та Т. Лукмана.

Сучасні філософські дослідження знання перш за все апелюють до негативних наслідків розвитку наукових знань (Ф. Фукуяма, Н. Востром, Ю. Волков) та до становлення «суспільства ризику» в глобаль-

них вимірах (П. Гайденоко, В. Стюпін, В. Щеглов, Б. Асатрян, А. Ракітов). Епістемологічні розробки здійснювалися і здійснюються такими вченими, як В. Стюпін, І. Касавін, Д. Блур, С. Фуллер, Е. Голдман, В. Лекторський, В. Філатов, З. Сокулер, О. Трубіна, Б. Юдін. Тоді як сучасні соціологічні розробки стосуються знання людей про себе у хронотопі (І. Савельєва, А. Полетаєв), контекстуальності знання (Б. Латур, С. Вулгар, Р. Кохлер, П. Бурдьє про світи інтелектуальної діяльності, М. Малкей про соціологію знання, Дж. Гілберт про соціологічний аналіз суджень вчених, М. Полані про фонове знання, Б. Барбер про знання в соціальному порядку, Б. Барнс про наукове знання, М. Каллон про соціальну динаміку наукового знання, К. Кнорр Цетіна про епістемічні культури, Е. Пікерінг про знання як практику).

При цьому на периферії авторського розгляду залишається проблематика інформації, «мережевого суспільства», «суспільства знання» та «суперсимволічної економіки» (Д. Белл, М. Кастельс, П. Друкер, Е. Тоффлер, Ю. Хабермас, Д. Харві, У. Бек, Е. Гідденс, К. Флекснер) внаслідок того, що знання чи інформація у таких концепціях виконують суто службову функцію. Але важливою залишається проблематика комунікації, якою займалися такі відомі вчені, як Т. Дрідзе, Т. Адамьянц, Ю. Лотман, В. Успенський, Е. Кассирер, Н. Луман, А. Моль, Ю. Хабермас, та проблематика смислу, що в соціології має два ключові корені: від феноменології Е. Гуссерля та від «розумючої соціології» М. Вебера, і розвилася в могутні побудови з приводу смислу у Н. Лумана, В. Дільтея, М. Мерло-Понті, Ж.-П. Сартра, Дж. Серля, Е. Шпрангера, В. Франкла, К.-О. Апеля, Ж. Бодрійяра, А. Шюца. Також важливим є концепт символу, розробкою якого займалися Г. Гадамер, Й. Хейзінга, Е. Кассирер, Л. Вітгенштейн, Ж. Лакан, Дж. Мід, Е. Гофман (для яких «символічний» було синонімічно «узагальнений» інший).

Серед вітчизняних соціологів слід назвати авторів робіт, присвячених теоретизуванню соціального, осмисленню проблематики знання в соціальному, зокрема О. Резніка, Є. Головаху, Н. Черниш, В. Нікітіну, В. Бурлачука, В. Щербину, І. Кононова, Н. Отрешко, Ю. Савельєва, Т. Каменську та ін.

Осмислення проблематики знання в конституюванні соціального здійснюється в межах різних тематичних та дисциплінарних контекстів, методологій та парадигм. Суто соціологічні спроби аналізу знанневої конституції соціального багато в чому успадковують вихідні принципи суміжних дисциплін у дослідженні цього питання (зокрема філософії, феноменологічної теорії, антропології, етнографії), через що основна увага приділяється одним її проявам на шкоду іншим. При цьому слідування загальноновизнаному підходу до концеп-

туалізації знання (перш за все, заснованого на феноменологічній програмі соціології знання, але не меншою мірою – і варіанту «об'єктної соціальності» в «постсоціальних суспільствах знання», запропонованого К. Кнорр Цетіною) не може вважатися задовільним у випадку знання людей про соціальне, у яке вони занурені. По-перше, внаслідок того, що знання про соціальне передбачає знання про знання свої та інших людей (а отже, неодмінно актуалізує проблематику рефлексії та раціональності). По-друге, через те, що глобальність і гіпертрофована комунікативна природа актуального нам суспільства істотно позначаються на формуванні та функціонуванні знанневої конституції соціального: знання стає не тільки інструментом редукції комплексності, який у взаємодії та для взаємодії вироблений спільно з іншими людьми, скільки маркером (само)ідентифікації, знаково-семіотичним обладнанням заздалегідь влаштованої комфортної (тобто заздалегідь редукованої для взаємодії) ситуації, причиною або приводом для взаємодії чи відмови від неї тощо. По-третє, проблематизація соціального Третього стає все більш експліцитною: як внаслідок ліберальної відмови від традиційних способів регулювання соціального, так і внаслідок очевидного провалу програми цивілізування, описаної Н. Еліасом.

Наукова проблема, яка вирішується в роботі, пов'язана з необхідністю розробки соціологічної концепції знанневих засад, структур та вимірів соціального.

Мета і завдання дослідження. Метою нашого дослідження є концептуалізація соціального як упорядкованості режимно здійснюваних дій, що оснащені знанневим чином як з точки зору їхньої «арматури» (тобто внутрішнього каркасу), так і їхніх «риштувань» (себто зовнішнього, колективно здійснюваного акомпанементу).

Для досягнення цієї мети були поставлені такі завдання:

- здійснити соціологічний аналіз традиційної антропологічної проблематики співвіднесення людського та соціального з позицій відкритості, недостатності, пластичності, ексцентричності та неповноти людини, що, з нашої точки зору, має інтерпретуватися як передумова для конституювання знанневої «арматури» сумісного буття людей;

- концептуалізувати біофізіологічне як соціальну проекцію суто фізичного статусу людини, його знанневий «супровід»;

- описати діалектику Другого і Третього в процесах конституювання колективного, реципрокного, сакрального, загального, спільного, суспільного, соціального з подальшим дослідженням їхнього місця в порядках соціального і режимах їхньої реалізації;

- проаналізувати феномен опосередкованості та безпосередності як знанневий конструкт і практичний епіфеномен, а також дослідити його імплікації (найважливішою з яких ми вважаємо інфантильність);

- дослідити співвідношення режимів і порядків в описі соціального як не випадковості ймовірної сумісної дії людей в довільно заданому хронотопі взаємодії;
- дослідити диференціацію режимів, режимностей, порядків й упорядкувань у просторі соціального;
- проаналізувати феномен комунікації як субстрат виробництва знання в комунікуючому суспільстві;
- дослідити евристичний потенціал категоріального ряду «комунікації», «інформація», «знання», «операція», «відображення», «судження», «смісл», «репрезентація», «знак», «символ» у дослідженні знаннєвої конституції соціального;
- здійснити концептуальне перезбирання категорії форм суспільної свідомості з позиції знаннєвої методології, перш за все з точки зору внутрішньої принципової різниці між різними формами суспільної свідомості як континуумами специфічних суджень;
- дослідити зв'язок і взаємовідношення знання та влади з точки зору порядку конституювання соціального і режимів його реалізації;
- проаналізувати хронотоп фабрикації знання як нероздільну єдність часу та місця, де здійснюється (від)творення суджень, їх верифікація, (де)легітимація, реіфікація та натуралізація;
- здійснити упорядкування знання про соціальне за різними осями з побудуванням моделі багатомірного простору існування знання та його модусів;
- дослідити практичні аспекти знання, а саме як знання практикується в повсякденному житті, яка роль практикованого знання в конституції повсякденності тощо.

Об'єкт дослідження – знаннєва конституція соціального.

Предмет дослідження – процеси формування та відтворення, а також модуси буття знаннєвої конституції соціального.

Для емпіричної експлікації положень, сформульованих на основі теоретичного аналізу, застосовуються: для уточнення процесів конституювання знання у культурному споживанні – порівняльний аналіз даних кількісних соціологічних опитувань з метою виявлення тенденцій; для визначення діяльнісної фабрикації соціального та знаннєвого оформлення її – факторний аналіз даних, отриманих за допомогою методів опитування (анкетування); для концептуалізації поняття протоколу – аналіз результатів проведення фокусованих групових інтерв'ю, проінтерпретованих не традиційно (як набір суджень із певного приводу), а як сума соціальних інтеракцій з приводу встановлення певного знаннєвого порядку та соціального відтворення його; для опису та типологізації технік і протоколів встановлення соціального і об'єктивацій знання – аналіз листів, знову-таки проінтерпретованих

не як джерело об'єктивної інформації, але як сума соціально здійснюваних та знаннєво оформлених дій.

Теоретико-методологічною базою дослідження є велика кількість різноманітних концепцій, синтезованих в авторський опис, спрямований від концептуалізації антропологічних підстав соціального через опис соціального Другого й соціального Третього та режими і порядки соціального до проблематики комунікації, знання, свідомості, а звідти – до хронотопу знання та повсякденності як місця розгортання праксису з приводу знання. Зокрема, аналізуючи індивідуальну та діяльнісну потребу в знаннєвих структурах, автор звертається до антропологічної аргументації, представленій у працях А. Гелена, Г. Плесснера, Б. Малиновського, К. Леві-Стросса, А. Редкліфф-Брауна, М. Мерло-Понті, А. Флієра. Зокрема, вихідними ідеями гіпотези про знаннєві структури як такі, що антропологічно необхідні для комунікативної та інтеракційної «економії», є положення, що характеризують людину як істоту вільну, тілесну, відкриту, недостатню, біофізіологічно занурену у власне буття, соціально конструйовану.

Проблематика Іншого, Другого, Третього розкривається на основі концепцій Е. Дюркгейма, Т. Парсонса, Ю. Рєзніка, В. Ферроні, П. Бергера і Т. Лукмана, Ж.-Л. Нансі, М. Бахтіна, С. Жижека, К. Кнорр Цетіні. У роботах цих та інших авторів Інший трактується як артефакт спільноти, що екзистенційно спів- та протиставлений діячеві, та репрезентований йому в комунікації, в порівнянні цінностей, внаслідок чого Інший є «точкою збирання» діяча самим собою, що постійно підкріплюється і відтворюється завжди «вже наявним» знанням про Іншого.

Переосмислення класичної інтерпретації Іншого та Другого здійснюється в роботі на основі концепції «соціального Третього» на методологічній базі конструктивізму (П. Бурдье, П. Бергер, Т. Лукман) із залученням ідей французької постдюркгеймівської традиції (М. Мосс, Колеж де Соціоложі, Гі Дебор), реляційної соціології П. Донаті та критичної соціології Ч. Мілза, який описував мислення як соціальний процес діалогу з Іншим.

Емпіричну базу роботи склали дослідження, проведені автором особисто або за його участі. Серед них дослідження, здійснені кафедрою соціології Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна під керівництвом Л. Сокурянської: всеукраїнське дослідження «Сучасні університети як осередки формування майбутньої інтелектуальної еліти» (2000–2001 рр.; за репрезентативною вибіркою опитано 1810 студентів ВНЗ України) та міжнародне дослідження «Проблеми формування громадянської ідентичності молоді: роль освіти як чинника консолідації суспільства» (2008–2009 рр.; за репрезентативною вибіркою опитано 3058 студентів ВНЗ України, а також

628 студентів ВНЗ Росії та 300 студентів Білорусі (вибірка по Росії та Білорусі нерепрезентативна)); дослідження, здійснене під загальним керівництвом автора групою ініціативних дослідників «Харків'яни про юстицію: органи, робота, знання» (2015 рік; на польовому етапі в листопаді 2015 року опитані 995 мешканців м. Харкова, вибірка репрезентативна за віком та статтю); «Реформи вищої школи України в оцінках учасників освітнього процесу» (здійснено САУ за дорученням МОН; протягом грудня 2015 р. – січня 2016 р. у 16 містах України, що представляють всі її регіони, було проведено 32 фокусованих групових інтерв'ю з викладачами та студентами вищих навчальних закладів різних форм власності. В інтерв'ю взяли участь 150 викладачів та 154 студента, які представляли 57 ВНЗ (із них 49 державних і 8 приватних; керівник дослідження – акад. В. Бакіров)); дослідження, здійснене автором одноосібно в межах дослідницького проекту «Листи як знаннєві агрегати: можливості та обмеження», в якому проаналізовано відкриті документи типу «особистий лист» та «публічний виступ» із використанням методик «обґрунтованої теорії», конверсаційного аналізу, наративної семіотики (з виділенням глибинної структури) та об'єктивної герменевтики К. Бергера, Т. Гамперла та Г. Хагмайр (для виділення латентних структур текстів, контекстів і підтекстів).

Розділ 1

ЛЮДИНА, СУСПІЛЬСТВО, ПОРЯДКИ: ДО (НЕ ТІЛЬКИ) СОЦІОЛОГІЇ ЗНАННЯ

1.1. ЛЮДСЬКІ ПІДСТАВИ СОЦІАЛЬНОГО ТА СОЦІАЛЬНЕ ЯК ПІДСТАВА ЛЮДСЬКОГО

1.1.1. Соціальне як антропологічна константа

Сюнь-цзи: «Обряди вимагають, щоб люди оточували життя і смерть ретельними турботами. Життя – це початок людини, смерть – це кінець людини. Коли і кінець і початок гарні, людський шлях завершено. Тому досконала людина шанує початок і боїться перед кінцем. Досконала людина робить початок і кінець однаковими. І в цьому полягають краса чи норми справедливості. Адже приділяти занадто багато уваги живим і обходити увагою мертвих, означало б поважати їх, коли у них є знання, і не поважати їх, коли у них немає знання...» [1, с. 187]

Проблематика співвідношення соціального та індивідуального, актуалізована соціологічною наукою з поверненням до суб'єкта діючого¹, тематизувалася в соціології в множинних формах і модифікаціях. Співвідношення особистості і суспільства, людини і колективу, біологічного та культурного, індивідуального та соціального експліку-

¹ І тут цікаво відзначити паралелізм у траєкторіях класичної соціології кінця XIX століття і сучасної соціології початку XXI століття, пафос постановки вимоги «повернутися до людини і її свідомості» в працях психологістів (від Г. Тарда і Г. Лебона до Дж. Г. Міда і У. А. Томаса) і в працях сучасних теоретиків (від П. Штомпки і А. Турена до К. Касторіадіса і Г. Бехманна).

валося в проблематиці соціокультурної вкоріненості людини, людських вимірів суспільства і культури, проблем соціалізації (як включення людини в суспільство і суспільства в людину), ідентифікації (як результату вищезазначених двох включень), статусно-рольового набору (як соціального визначення – як задання меж та кордонів, визначення як означення – людського), знаннєвої структури соціального (як індивідуальної вкоріненості соціального в свідомості як спів-усвідомленні, спів-присутності). Ця проблематика залишається актуальною і на сьогодні, додатково віддунуючись в зв'язку з появою і поп-поширенням множинних сумнівних концептів, що апелюють до знаннєвої структури суспільства (інформаційне суспільство, суспільство знань, когнітаріат, креативний клас, постіндустріальна економіка тощо). Як ми зазначали в [2], цей небезпечний для соціологічної пієни процес обумовлений, звичайно, перш за все цілком реальними і нагальними викликами, які постають перед соціологією у зв'язку з ураганим темпом соціальних, технологічних, культурних трансформацій сучасного суспільства. Вони призвели до зміщення не тільки ціннісних структур, а й близьких до антропологічних структур суспільства. Тут можна в якості ілюстративного і показового згадати постановку в сучасному західному світі питання про визнання доступу до мережі Інтернет невід'ємним і природним правом людини [3]. Ця антропологізація цілком рукотворної² потреби, з одного боку, демонструє розгубленість, у якій перебувають багато гуманітарних наук перед викликами «плинної сучасності» (не тільки соціологія, а й юриспруденція, антропологія, культурологія тощо), з іншого ж, може бути сигналом того, що футуристичні і напівміфотворчі візіонізми багатьох апологетів постлюдства, технолюдства, кіборгізації тощо можуть знайти наразі технічне і ідеологічне обґрунтування.

Така теоретична колізія ставить соціологів перед необхідністю відповісти одночасно на онтологічне і гносеологічне питання про сутність соціальності як такої, її зв'язку з особистісними, інкорпорованими, інтеріоризованими структурами³: визначення граней і співвідношень трикутника «людське – знаннєве – структурне». Тут однією з небезпек є часткове або повне ототожнення людського і індивідного, природного і культурного, знаннєвого й інстинктивного. Саме тому актуальним теоретичним і концептуальним питанням, що постає перед сучасною соціологією, є концептуалізація й операціоналізація співвідношення соціального, знаннєвого, індивідуального, біологічного тощо. Зокрема, тут теоретично важливим і гносеологічно інструментальним для нас

2 Або, якщо бути концептуально і категоріально більш строгими, соціотворної, створеної суспільством.

3 Які ми наразі узагальнюємо в, безумовно, досить грубому наближенні в категорії знаннєвих структур.

може виявитися досвід соціальних антропологів класичного періоду розвитку соціології (першої половини ХХ століття).

Відповідь на питання про співвідношення людської природи і соціального знання, крім усього іншого, надасть нам антропологічний і філософський фундамент для аналізу проблематики знання, що особливо актуалізує розробки цього параграфу.

Антропологічна думка в історії соціології є досить розгалуженою, диференційованою і різноманітною, її коріння вбачають в ентографічній орієнтації методології Г. Спенсера, в єдності антропосоціогенезу у К. Маркса і Ф. Енгельса, в протосоціоантропологічних студіях Е. Дюркгейма, в апріорно постульованій М. Вебером соціальності як орієнтованості на іншого (причому усвідомлення цього Іншого М. Вебером, на відміну від його сучасників психологістського штибу, не проблематизується, воно ним аксіоматизується як реальність *sui generis*). Уже ця різноманітність коренів⁴ демонструє нам, яким багатоманітним може бути завдання, яке стоїть перед нами. Тому ми обмежуємося соціально-антропологічними студіями початку і першої половини ХХ століття – тими теоретиками, які визнані класичними і вихідними для багатьох сучасних соціальних антропологів.

Однак незалежно від деталізацій і конкретики, всі без винятку соціальні антропологи того періоду виходять – явно або латентно – з гіпотези про відкритість і недостатність людини. Очевидний факт інстинктивної і біологічної недостатності людини для існування, виживання і розвитку в навколишньому світі⁵ у настільки гетерогенних і різноманітних теоретиків, як М. Шелер і К. Леві-Стросс, А. Гелен і А. Р. Редкліф-Браун, отримує надзвичайно різне, аж до протилежного, теоретичне і концептуальне висвітлення. Стартова аксіома про *Weltoffenheit* людини світу, яка, на нашу думку і відповідно до однієї з гіпотез нашого дослідження, оптимально вирішується і доповнюється тезами Ф. Енгельса про конвергентність і пов'язаність соціогенезу і антропогенезу [4], і К. Маркса про модель *Gemeinwesen* як соціальної вкоріненості людини, яка протистоїть моделі *Homo Economicus* [5], отримує, як це не парадоксально, найчастіше протилежне розкриття (біхевіористського й інстинктивістського зразків). Ймовірно, на тому етапі становлення соціально-антропологічної проблематики і методології, про який ми говоримо, тільки М. Шелер наблизився до постановки питань, близьких до проблематики соціології знання [6; 7].

4 Це ми перерахували лише соціологічні корені!

5 Що є не тільки теоретично очевидним постулатом, але і аксіомою, яка виводить за межі нормальної «евклідової геометрії» соціології такі теорії, як інстинктивізм і біхевіоризм, оскільки ці напрямки ґрунтуються на протилежній гіпотезі – достатності біологічної закладеності для подальшого соціоантропологічного функціонування.

М. Шелер виходить з ідеї недостатності і відкритості людини, що він цілком діалектично розкриває і як обмеження, і як шанс/можливість людини. Подальші роздуми М. Шелера йдуть цілком у річищі соціології знання⁶, підводячи М. Шелера до думки, сформульованої німецьки-класично, але володіючої цілком прикладними та соціологічними експлікаціями: думка про трансформацію людини в трансцендентну істоту, – істоту, здатну трансцендувати за межі своєї обмеженості в хронотопу [8]. У цьому сенсі М. Шелер ставить питання сутнісності для людської природи феномену знання (як інкорпорованої «другої природи») і як результату «другого народження»), що і детермінує його поворот від (майже чистої) соціальної антропології до соціології знання.

Однак така модель (цілком протоконструктивістська, досить діалектична і водночас з потенцією багаторівневості) виявилася, швидше, винятком, ніж нормою для соціальної антропології першої половини ХХ століття. Характерно, що основна частина представників цього наукового напрямку подрифтувала в навколобіологізаторські і редукціоністські теорії. Тут можна згадати й антропологічну теорію інституцій А. Гелена [9; 10], і антропологічну теорію *Gemeinschaft*'а Г. Плеснера, і (меншою мірою) антропологічну теорію норм Х. Попітца. У цьому сенсі німецька соціальна антропологія, можливо, під впливом вундтівської традиції, а також протистояння з марксизмом, під впливом набираючого сили фрейдизму виявляється куди ближче до американського інстинктивізму, ніж до соціології знання М. Шелера. Не занадто далекою від цієї позиції є позиція британських антропологів, особливо А. Р. Редкліф-Брауна і Б. Малиновського [1; 11; 12]. І найбільш віддаленою від інстинктивістсько-біологізаторської орієнтації виявляється структуралістськи орієнтована (що закладено, як ми зазначали вище, дюркгеймівським впливом) французька соціальна антропологія, представлена наперше К. Леві-Строссом [13; 14].

У цьому сенсі можна говорити про те, що в європейській соціальній антропології першої половини ХХ століття утворилося кілька цілком антропологічних, але водночас недостатньо внутрішньо узгоджених (і узгоджених між собою) субнапрямків у соціально-філософському і соціологічному осмисленні суспільства.

Так, перший з них (перш за все, представлений А. Гелем, Г. Плеснером і Б. Малиновським) прямо або побічно виводить соціальне

6 Відкритість людини призводить до, як каже Р. Кеніг, «другого – соціокультурного – народження людини», тобто необхідності конститування людини як об'єкта і суб'єкта «другої природи», тобто культури.

з біологічного (редуючи або не редуючи до нього; це залишається фактом внутрішньої диференціації цього напрямку). Наприклад, А. Гелен, з огляду на постулат про відкритість і недостатність людини, парадоксальним логічним чином розгортається в навколобіологізаторську і схожу на фрейдистську тематику: він стверджує, що людина, не маючи достатніх можливостей для розвантаження себе інстинктивними і біологічними шляхами, відшукує можливості компенсації в навколишній соціальності, особливо в своїй власній дії⁷ [10]. Водночас будь-яка дія опосередковується смислами і змістом, які в цій моделі поведінки людини заміщають відсутні інстинкти. Інакше кажучи, смисли (веберіанськи висловлюючись) стають еквівалентами інстинктів, а соціальна дія людини – еквівалентом природної поведінки тварин. Геленівський синтез марксистської ідеї про активність, веберіанської ідеї смислу, антропологічного постулату про відкритість і мідівської думки про використання символів (за допомогою яких, за А. Геленом, людина сама себе осмислює та інтерпретує) підводить до висновку про інституції як способи регулювання людської поведінки об'єктивно, незалежно від людини, примусово стосовно до неї⁸, і, відповідно, про інституції як про ерзаци системи інстинктів. З одного боку, ця теза може бути проінтерпретована як соціокультурна вкоріненість людської природи, проте, з іншого (на нашу думку, куди важливішого) боку – як латентне твердження обов'язковості системи інстинктів у регуляції людської поведінки, а якщо такої немає – необхідності замітника. Норми і правила, що встановлюються інституціями в суспільстві, А. Геленом, як і раннім Е. Дюркгеймом⁹, отже, розглядаються як зовнішні фрагменти знання, диктативні і незалежні, жорсткі і обов'язкові для окремого актора. Знання¹⁰ виявляється продуктом суспільства як системи, яка бажає себе упорядкувати і трансформувати все багатство змістів, висловлюючись зіммелівською мовою, в вузький і легко класифікований спектр форм.

Близькою, але вже менш біологістськи маркованою, є концепція Г. Плеснера [15; 16], який уточнює методологію соціальної антропології, зрушуючи її в соціокультурний бік і пропонуючи водночас розглядати культуру, як простір і результат людської творчості

7 І тут чути відлуння не тільки фрейдистських побудов, а й марксистської ідеї щодо практики як важливого елемента (становлення) людської природи.

8 І тут ми звертаємо увагу на схожість цієї думки і з тезою Е. Дюркгейма про соціальні факти, і з визначенням інстинкту і його можливостей у регуляції тваринної поведінки.

9 Нагадаємо, що пізній Е. Дюркгейм, відмовившись від поняття соціальних фактів і перейшовши до поняття соціальних інститутів, є куди менш структуралістичним, куди більш діалектичним і навіть номіналістичним.

10 Матеріалізоване в інституціях, правилах, нормах, – соціоструктурних і соціокультурних втіленнях знанневих конструктів.

і світ символічних об'єктивацій людських можливостей і потенцій. Відповідно, він змінює і визначення людини. Головним для Г. Плесснера стає поняття ексцентричності людини, тобто її здатності усвідомлювати себе з «зовнішнього центру», з того, що Г. Плесснер називає «Я» людини як можливості одночасно бути і не бути в одному і тому ж фізичному та соціальному локусі. Саме цю ексцентричність Г. Плесснер називає соціальністю. Як бачимо, Г. Плесснер пропонує зовсім інший, ніж у М. Вебера (і не виключено, що і більш евристично потужний) розгляд соціального як тканини суспільства: якщо М. Вебер розглядає соціальне як продукт суб'єктивного врахування об'єктивності, то Г. Плесснер бачить соціальне як продукт об'єктивного положення суб'єктивності (а саме положення в культурі, в рамках результатів своєї і чужої діяльності, в рамках одночасно своєї сили і безсиля). Тут Г. Плесснер, розходячись в деталях з К. Марксом, концептуально та категорійно все ж з ним згоден.

Однак і повного «звільнення» від біологізаторства Г. Плесснер не досягає. По-перше, у Г. Плесснера також проявляє себе спроба «піти» від тези про відкритість людини до тези про соціальність людини, що виражається у фрейдистському за дизайном логічному русі: виявляється, що людська психіка, маючи характер безодні і нескінченності, потребує захищеного, обмеженого, затишного, певного і впорядкованого простору, щоб формуватися, переформовуватися, існувати і функціонувати¹¹. Інакше кажучи, тут спостерігається редукція не тільки і не стільки біологізаторська, скільки психологізаторська, що описує коріння знанневих конструктів у надмірній безмежності дійсної реальності, і вимагає соціально прийнятної і психологічно комфортної (саме в цих двох функціях латентно знаходиться, експлікуючи логіку Г. Плесснера, відповідь на питання «Як можливе суспільство?») знанневої відповіді (не важливо, у вигляді стереотипу, норми, соціальної ролі, санкцій або форм суспільної свідомості). Саме тому ми стверджували вище, що Г. Плесснер залишається досить близьким до А. Гелена теоретиком, не враховуючи дизайнових, категоріальних і формальних відмінностей у концепціях.

Нарешті ще одним варіантом виділеної нами гілки антропологічних досліджень є позиція Б. Малиновського [11], що демонструє (в контрасті з К. Леві-Строссом), як цілком прогресивна (на той момент) методологія функціоналізму може бути поєднана і сконвергована із залишками інстинктивізму і біологізму в соціології. Так, його

11 Саме цим Г. Плесснер пояснює феномени соціальних масок, стереотипів, норм, правил, інституцій як способів, кажучи луманівською мовою, редукції комплексності соціального.

позиція щодо зв'язку фізіологічних потреб і культури (яка виробляє і закріплює способи задоволення базисних потреб), що виростала з взаємодії людини (її інтересів і потреб) з навколишнім середовищем, зазнала серйозного впливу з боку, по-перше, дарвінізму, по-друге ж – прагматизму Дж. Дьюї (і, відповідно, цілком біхевіористської дихотомії «потреба – реакція»). Внаслідок цього його розгляд культури¹² спирається на гіпотезу, що культура виникає через необхідність задовольняти потреби. Тут, з одного боку, в фундаменті теорії виявляється не дуже якісно і глибоко визначене та певне поняття «потреби»¹³, з іншого ж – культура (і знання, відповідно) концептуалізується як відповідь на реальність, як її відображення в тому чи іншому ідеальному вигляді. Культура стає у Б. Малиновського не тільки «другою природою», а й фактором впливу на «першу природу»: виявляється, що навіть елементарні фізіологічні потреби задовольняються в рамках культури і культурними засобами (з цього приводу дуже схожі думки висловлює Н. Еліас). Відповідно, кожна культурна реакція (споживання, протекція, безпека, діяльність, навчання, гігієна тощо) відповідає деякій базисній потребі. Інакше кажучи, тканина соціального виникає (як і у Е. Дюркгейма) з соціального поділу праці та соціального поділу потреб (і їх задоволення, відповідно). Саме звідси береться надалі домінуюча в соціальній антропології думка про константності деяких структур соціального: якщо базові потреби універсальні, то породжувані ними соціальні реакції також повинні бути універсальними незалежно від конкретних проявів і культурно специфічних маніфестацій цих реакцій. І в цьому сенсі знання (конкретний прояв) є всього лише унікальним (у глобальних масштабах) варіантом соціального (універсально-структурного), інакше кажучи, знання є культурним конституентом суспільства, побудованого на універсальних правилах і універсальних структурах. Водночас соціальне виявляється зовні детермінованим (біологічною природою взаємодіючих людей), а знання виявляється внутрішньою культурною специфічністю конкретного суспільства.

Другий із виділених нами субнапрямків не є біологізаторським або редукційоністським, однак його не можна віднести і до чисто соціологічного і/або соціокультурного напрямку в антропології, оскільки конструктивістський і соціологістський напрямки в розгляді конституції соціального виникли значно пізніше. Це напрямки, в межах якого знання розглядається як результат взаємодії людей. Сюди

12 А отже, і нематеріальних конструктів культури, які ми вище запропонували позначити загальною категорією «знаннєві конструкти».

13 Яке Б. Малиновський вважає інтуїтивно зрозумілим, не передбачивши сучасного суспільства артефактних і конструйованих потреб.

можна віднести концепцію соціальних норм Х. Попітца, структурну антропологію К. Леві-Стросса і низку інших теорій.

Так, Х. Попітц [17] виходить з того, що людина соціально пластична і продуктивна. Це ставить під постійне питання і загрозу головний факт існування суспільства – факт соціальних норм. Для Х. Попітца, що просувається у цілком дюркгеймівському напрямку, норми утворюють каркас суспільства, вони є сумнівним і аксіоматичним фактом. У тканині соціальної норми стають навіть не структуротворчими (це було б надмірним звуженням функцій норм, за Х. Попітцем), а фундаментальними феноменами. Однак не тільки норми та їх функціонування, а й наявність порушень і, відповідно, санкцій стають тканиною соціального. Отже, за Х. Попітцем, до головних умов соціального належать такі: прозорість людської поведінки (тобто наявність механізмів і способів взаємообміну інформацією про поведінку), функціонування норм, її регламентованість (зокрема і з точки зору викриття їх порушень) і санкції. Але¹⁴ *соціальне стає реальним лише у разі неповноти виконання всіх цих трьох умов, їх недосконалості*. Універсальна робота кожного з цих трьох елементів призводить, як можна припустити услід за Х. Попітцем, до трансформації соціального в несоціальне: у разі тотального першого ми отримуємо фуколдівський паноптикум, у разі тотального другого виникає суспільство, цілком і повністю просякнуте юриспруденцією і правом як єдиним способом вирішення конфліктів і проблем¹⁵, у разі тотального, неминуче і невідворотно третього – хакслівський «дивний новий світ». Все це не являє собою нормативного (для Х. Попітца та й для нас також) соціального як простору (висловлюючись мовою Н. Лумана) контингентності, невизначеності, імовірнісності і (скористаємося термінологією Ю. Хабермаса) свободи і рівного полілогу рівних. Інакше кажучи, Х. Попітц істотно уточнює і модифікує ідеальний тип, який М. Вебер називає «соціальне».

К. Леві-Стросс пропонує дещо інший погляд [13], хоча також з огляду на гомологічну гіпотезу про апріорну структурованість світу (якщо для Х. Попітца очевидною є структурованість суспільства соціальними нормами, то для К. Леві-Стросса – диференційованість суспільства його структурними особливостями). Для К. Леві-Стросса будь-яке соціальне продукується актами обміну¹⁶, які він не дефінує і не проблематизує. Безумовно, іманентно ми повинні припуска-

14 І цей момент виявляється парадоксальним для нормативності будь-якої німецької теорії, але цілком логічним у діалектичному погляді на суспільство.

15 І суспільство ювенальної юстиції, і суспільство шлюбних контрактів, і суспільство релігійних контрактів цілком можна сюди віднести.

16 І тут він, як бачимо, досить близький до дюркгеймівсько-моссівської лінії [18].

ти, що обмін передбачає і наявність взаємних установок, і наявність взаємних потреб, і узгодженість взаємної поведінки, однак К. Леві-Стросс цього не розписує. Отже, атомарною одиницею соціального для нього є обмін (жінками, речами або інформацією). Надалі обмін породжує правила обміну, що поширюються на всю обмінну гру (і тут французький антрополог в дюркгеймівському стилі розглядає ці правила як об'єктивні і незалежні від власне процесу гри).

Отже, європейська соціальна антропологія ХХ століття запропонувала кілька альтернативних теорій, в яких соціальне і знання постають в різних поєднаннях. Ми виявляємо (див. приклади вище) соціальне як структурний універсальний компонент суспільства, який «заповнюється» унікальними і конкретними знаннями фрагментами; ми бачимо соціальне як постійно (пере)встановлювану обмінну гру (вкрай конструктивістський і радикально релятивістський як для того часу підхід); ми слідом за європейськими антропологами концептуалізуємо соціальне як спосіб компенсації біологічної і психологічної недостатності і відкритості людини, а для знання у цій схемі практично не залишається місця (або знання перетворюється всього лише на підпорядковану стосовно соціального категорію). Однак необхідно відзначити, що антропологічні теорії поставили питання, по-перше, про людську глибинну вкоріненість соціального¹⁷, по-друге, про узгодженість соціальних і знанневих елементів¹⁸, по-третє, про співвідношення соціально (?) конструйованого (?)¹⁹ знання і людської природи, причому знання (продовжуючи лінію пізнього Е. Дюркгейма) було описано як, швидше, конвергентне, «дружнє» і сателітне людині і особистості, ніж нав'язане ззовні, жорстко-фактичне (хоча винятки з цього висновку існують, що ми і продемонстрували). Нарешті, як ми побачили, деякі ідеї (такі, як уточнення Х. Попітцем і Г. Плессером дефінування соціального) мають високу актуальність і в сучасних умовах, істотно перетворюючи загально визначений веберівський дизайн дослідження соціального. Антропологічні дослідження суспільства як такого і соціального як тканини суспільства зокрема стали фундаментом для подальшого дослідження соціального і знання синтетиками, феноменологами і постмодерністами²⁰.

17 Що за своєю суттю суперечить як інстинктивістським, так і фрейдистським ідеям того часу про апіорну ворожість соціального індивідуальному, психічному і біологічному.

18 Що зіграло згодом істотну роль у становленні бурдєвистської (і не тільки) ідеї «оркестрації без диригента».

19 Необхідно пам'ятати, що ці питання поставлені не нами, а в контексті дискусії, яка була розгорнута представниками європейської соціальної антропології того часу.

20 У випадку з останніми досить навести як приклад Колеж де Сосіоложі.

1.1.2. До антропології знання

Нет заботы непрерывнее и мучительнее для человека, как, оставшись свободным, сыскать поскорее того, пред кем преклониться. Но ищет человек преклониться пред тем, что уже бесспорно, столь бесспорно, чтобы все люди разом согласились на всеобщее пред ним преклонение. Ибо забота этих жалких созданий не в том только состоит, чтобы сыскать то, пред чем мне или другому поклониться, но чтобы сыскать такое, чтоб и все уверовали в него и преклонились пред ним, и чтобы непременно все вместе. Вот эта потребность общности преклонения и есть главнейшее мучение каждого человека единолично и как целого человечества с начала веков. Из-за всеобщего преклонения они истребляли друг друга мечом. Они созидали богов и взывали друг к другу: «Бросьте ваших богов и придите поклониться нашим, не то смерть вам и богам вашим!»

Ф. М. Достоевский

«Легенда о великом инквизиторе»

Проблематизація людського (особливо у співвіднесенні з тим, що саме людина знає про себе, про інших і про їхню спільність та сумісність) протягом XX століття була вкрай неоднозначною. З одного боку, все більше поширювалися суто конструктивістські і емансипативні стосовно природи і природності погляди: Х. Ортега-і-Гассет: «У людини немає природи»; Е. Монтегю: «У людини немає інстинктів»; С. Дж. Гоулд: «Мозок людини здатний забезпечувати будь-які форми поведінки і не схильний до жодної з них». З іншого ж, процеси останніх 30–40 років різко поставили це питання абсолютно по-іншому. Ф. Фукуяма так формулює виклик, що постав перед людською природою і суспільством: «Те, що ми переживаємо сьогодні, – це є не просто технологічна революція в нашій здатності декодувати ДНК і маніпулювати нею, а революція в основоположній науці – біології. Ця наукова революція спирається на відкриття та досягнення в низці взаємопов'язаних областей, крім молекулярної біології, включно з когнітивними науками про нейронні структури мозку, популяційною генетикою, генетикою поведінки, психологією, антропологією, еволюційною біологією і нейрофармакологією» (цит. за [19, с. 114]). Питання природи людини і її соціальності в цьому сенсі актуалізується, і якщо, наприклад, С. Пінкер природу людини зводить до емоцій, когнітивних здібностей і мотивів, які характерні і якісно (але не кількісно) ідентичні для всіх людей, то для Ф. Фукуями природа

людини описується соціальною змінною (поведінкою) і біологічною змінною (характеристиками, обумовленими генетично) [19]. Доходило навіть до екзотичних пропозицій на кшталт ідеї А. Мар'янськи, який з огляду на гіпотезу, що остаточною метою еволюції є виживання, дійшов висновку, що організм прагне до максимізації виживання, і соціальне є лише одним із способів підвищення виживаності, тому потрібно створювати еволюційну соціологію [20].

Цікаво, що ці пропозиції активно підтримуються соціологами і філософами: «Як тільки людина долучається до цієї групової взаємодії, починають пробуджуватися потреби біологічного рівня в соціальному масштабі – влада і розподіл ресурсів» [21, с. 168]. Це біологізаторство в поясненні поведінки людини²¹ наперше, пояснюється тим, що в соціологію, як у цьому конкретному випадку, проникають не тільки чисто біологізаторські, але і біопсихологізаторські тенденції, серед яких однією з найвідоміших є концепція А. Маслоу і його послідовників. Втім і протистоїть йому містико-абсолютистська думка, зразком якої є П. Тейяр де Шарден, згідно з яким «зернистість», тобто унікальна індивідуальність суб'єкта, потреба у множинності, а зовсім не стадна потреба у виживанні, є передумовою угруповання людей і їх соціалізації [22].

Можна сказати, що частково біологізаторську тенденцію підтримує А. Флієр, згідно з яким «історія культури може бути осмислена як послідовна еволюція способів колективного буття людей, що розвиваються від слідування безальтернативним тваринним інстинктам (що домінували на стадії антропогенезу) спочатку до звичаїв, тобто до соціальної поведінки в принципі добровільної, але яка визначається і обмежена багатовіковим історичним досвідом колективу» і яка з цього процесу генезує індивідуальне, бачачи в ньому новий соціокультурний порядок, що допускає «тією чи іншою мірою прояв волі самої людини, її самостійного вибору варіантів поведінки в різних життєвих ситуаціях. Такий порядок називається “соціальною свободою”. Історія культури – це історія набуття людиною соціальної свободи: від інстинкту до звичаїв, від звичаю до свободи» [23, с. 277]. Тут легко потрапити до пастки антропологічності: чи то через приписування суто антропологічного статусу тому чи іншому феномену, чи то через наділення статусом антропологічного явно поза/нелюдського. Добре ця пастка описана на прикладі «говорять шимпанзе» і його інтерпретації: Є. Панов запитує, чи не є лінгвістичні вправи мавп простим наслідуванням поведінки їх вихователів, засвоєної ними

21 Як і думка, що «сфера психологічної надмірності існує лише там, «де людині не доводиться працювати заради хліба насущного», тобто людина повинна задовольнити спочатку нижчі потреби, і мати час, вільний від роботи «заради хліба насущного» [21, с. 170].

на зразок так званих інструментальних умовних рефлексів. Як писав професор Колумбійського університету Г. Террейс, який працював з шимпанзе, якого він жартома назвав Ним Чімпскі, «біда в тому, що смисл побаченого інтерпретується людиною, а вона приписує цю здатність мавпі» [24]. Це питання виразно сполучається із питанням про поза/нелюдський статус технічного/машинного/механічного, а також зі знов актуалізованим (зокрема, у зв'язку з геноцидом в Руанді) питанням співвідношення розлюднення²² і дегуманізації²³, а також деанімізації (тобто обездушення), десуб'єктивації²⁴. Саме тому питання антропології знання, суб'єкт(ив)ності, людяності знання і знання про людське стають далеко не тільки філософськими або метафізичними. Як аргументує Ж. Тощенко, «якщо розглянути по суті теоретичні концепції сучасної соціології, ... то в більшості випадків вони спираються на вивчення трьох компонентів – суспільну свідомість, діяльність (поведінку) і умови (економічні, соціальні, політичні, духовно-культурні), в яких протікають ці свідомість і діяльність» [25, с. 23], причому (без)умовно знаннєві компоненти очолюють цей перелік.

Знаннєвість навіть біофізіологічних вимірів антропології підтверджується і сучасними процесами, що оприявнюють сутність і зривають реіфікуючі і натуралізуючі покриви з соціальних конструктів. Показовим прикладом є викриття «самотньої смерті» kodokushi²⁵, яка була соціалізована й економізована шляхом фабрикації як специфічного бізнесу з «утилізації» «самотньої смерті», так і соціальних індикаторів «кодокуші» (несплата комунальних послуг, відключення цих послуг тощо), як специфічних образів і технік соціальної політики з боку держави і суспільства, що старанно впорядковують це нове явище, так і специфічних образів і технік епістемологічної політики з боку когнітивних «філій» держави і суспільства, що осмислюють цей феномен як специфічну статистику²⁶, а також когнітивних моделей пояснення і очевидних технік поведінки стосовно подібного феномену, породжуваного саме вищезгаданими зусиллями.

Іншим прикладом такої соціалізації антропологічного є створення «соціальної мережі для небіжчиків»²⁷, в якій змішуються суб'єктність і агентність (бо «творець» і «оператор» сторінки ви-

22 Тобто припинення віднесення когось чи чогось до людини та сутнісно людського. Класик це прокоментував словами: «Що людина, коли її бажання – їжа та сон? Тварина, не більш».

23 Тобто припинення співвідношення себе з Іншим як з людською сутністю.

24 Тобто відмови в суб'єктній природі, що добре видно в різноманітних політичних конфліктах останнього часу.

25 Див. [26], наприклад.

26 Що є результатом вищезазначених зусиль з впорядкування та соціального конструювання досить однозначно інтерпретованого «кодокуші».

27 <http://pomnipro.ru/>

разно розрізняються), селебриті і «звичайний діяч» (бо створення цієї мережі почалося з «розкрутки» через реєстрацію таких фігур, як В. Листьев, О. Абдулов, патріарх Олексій II), сакралізація і десакралізація смерті (за якої повсякденні і природні практики з легкістю і самоочевидністю транспонуються стосовно померлих (аж до створення груп, подарунків, коментування)).

Все це принципово актуалізує антропологічний аналіз соціального та знання, і тут практично модельну логіку міркування демонструє А. Гелен, думками якого ми і пропонуємо продовжити наш аналіз.

А. Гелен виходить з існування певного і єдиного людства, незалежно від «всіх расових, національних, племенних і тому подібних відмінностей», так само як і з «цілісної єдності людського індивіда» [27, с. 90]. Водночас сутнісним визначенням людини у А. Гелена є дія і структура дії, тобто людина є істота, «так фізично влаштована, що вона здатна виживати, тільки діючи» [27, с. 91]. Зворотною стороною цієї антропологічної властивості є «недостатність», «недорозвиненість», «архаїчність», «сповільненість людини» і її біологічності. Інакше кажучи, «людина абсолютно не пристосована до життя, якщо слідувати вимогам природного відбору. Те ж можна сказати і про психічний апарат: людина позбавлена інстинктивних реакцій, які сприяють пристосуванню тварин до навколишнього середовища. У неї немає середовища (Umwelt), немає автоматичного до нього пристосування...» [27, с. 93], що передбачає велику протяжність дитинства, соціалізації, трансферу знання (у вигляді умінь, навичок, здатності судження) через таку немобільну, але водночас стійку механіку, як механіка традиційності (в широкому сенсі цього слова). Саме тому «другою природою» людини є «система орудної діяльності і комунікації, а це і є культура; світ культури і є людський світ» [27, с. 93–94].

Ще одним аспектом цієї недостатності стає «відкритість горизонту і тому, що «за горизонтом людського бачення, і майбутнього, тобто того, чого ще немає» [27, с. 94]. Життя тут-і-тепер, на чому концентруються феноменологи услід за А. Шюцем і Е. Гуссерлем (див. про це відповідний розділ), для антропології виявляється ознакою тваринного буття, тоді як істотно антропологічною виявляється здатність до трансцендування і виходу за межі себе, свого поточного сприйняття, своєї ситуативної проблематики і тематики.

Однак тут, якщо строго йти за аксіоматикою антропології, виникає дилема. З одного боку, культура неминуха, все людське життя дається людині «у комунікації з іншими людьми і в ситуації, яка завжди містить в собі і «зовнішній», і «внутрішній» світ. Не тільки людина живе в світі, але і світ проникає в людину, причому це завжди світ культури» [27, с. 95], що підводить А. Гелена до суто конструктивістського

висновку про те, що природних або інстинктивних потягів (Triebe) у людини немає і, відповідно, вона повністю соціальна (тут А. Гелен і вводить категорії мотивів, потреб, порушення, розуму тощо). З іншого ж, виявляється, що таке (над)відкриття горизонтів і площин функціонування та діяльності призводить до «перевантаження» свідомості, до надмірності вражень, даних, думок, суджень. Людина приречена протистояти загрозі хаотичності, людина зумовлена до створення своєї соціальної гармонії – і це можливо виключно у разі «розвантаження» свідомості (як продуцента суджень про навколишній світ) від надлишку даних. Тут А. Гелен добре стикується з луманівськими розробками в регіоні навколо категорії контингентності. Сама відповідь А. Гелена цілком німецька, тому очікувано спиняється на проблемі соціального порядку – тривіальний хід як для континентального взагалі і німецького зокрема теоретика. Саме в соціальних інститутах він (а слідом за ним чимала частина німецької соціології та антропології) бачить спосіб та інструмент упорядкування досвіду: «Варто їм ослабнути, і людська поведінка стає примітивною, починає прямувати за безпосередніми стимулами і враженнями» [27, с. 96]. Інститути антропологічно від- і підміняють навіть невідчужену сутність людини: «Людина не знає, ким і чим вона є, а тому вона не може себе реалізовувати безпосередньо, вона повинна опосередкувати себе інститутами» (цит. за [27, с. 97]).

З таким конструктивістським висновком згодна і британська традиція в особі А. Редкліф-Брауна: «У різноманітності приватних подій можна виявити деяку регулярність, тому ми в змозі встановити або описати певні спільні риси соціального життя обраного нами регіону. Встановлення таких істотних спільних рис процесу соціального життя становить опис того, що можна назвати формою соціального життя» [1, с. 11].

Таким чином, будь-яке знанняве судження конститується не само собою, а як інструмент і спосіб упорядкування навколишнього світу як нередукованої комплексності (за Н. Луманом [28]).

Цілком показовим прикладом може бути порушення правил соціального простору або часу, що змушує суб'єкта виробляти та витрачати додаткову увагу порівняно з тими, хто дотримуються цих правил або правила. Увага конвертується в егоїстично і в деякому сенсі асоціально «виграний» час або простір. Витрати енергії (якщо використовувати категоріальний ряд німецької антропології), уваги і зусиль на сприйняття, категоризацію, «відстеження»²⁸ в цьому випадку

28 Як когнітивну роботу, що проводиться над обліком, класифікацією, описом, індексуванням небезпек, обмежень, вимог і потреб.

прямо пов'язані з можливістю їх «зекономити» за допомогою використання «загальних когнітивних благ» у вигляді стереотипів (нехай і оцінюваних етично негативно, однак вони прагматично дійсно «заощаджують зусилля» з когнітивної роботи) або правил, інституційних обмежень або просторових (фізичних або соціальних) бар'єрів.

Інший антропологічний проект пропонує Г. Плеснер, згідно з яким людині «екзистенційно притаманні» безпосередність і життєвість, що з ними вона ставиться до себе, інших, часу і природи [15, с. 98], але в центрі якого, безумовно, знаходиться людина «як об'єкт і суб'єкт свого життя, тобто так, як вона сама для себе є предметом і центром... Не як тіло (Körper)..., не як душа і потік свідомості..., не як абстрактний суб'єкт, для якого мають силу закони логіки, норми етики і естетики, але як психофізично індиферентна або нейтральна життєва єдність існує людина “в собі і для себе”» [15, с. 100]. Г. Плеснер, на відміну від більш екзистенціалістськи або марксистськи орієнтованих теоретиків, шукає співвідношення антропологічного початку і соціального конструювання знання в «положенні самості (Selbststellung)», завдяки якому «говорити про якийсь *res cogitans* можна, тільки звернувшись до себе самого» [15, с. 104], причому це осягнення здійснюється в просторі, через співвідношення з іншими положеннями і власним тілесним становищем, деяким місцем (Stelle), – але не суто в його межах. Самість не має на увазі виняткову центричність людини як суб'єкта – навпаки, людина, за Г. Плеснером, ексцентрична, тобто «її буття в тут-і-тепер, її розчинення в переживанні більше не припадає на точку її існування. Навіть у здійсненні мислення, почуття, волі людина знаходиться поза нею самою» [15, с. 128–129]. Це означає, що «індивідуальна особа повинна в собі самій розрізняти індивідуальне і “загальне” Я (Ich). Зазвичай це може бути нею зрозуміле і рефлексоване лише коли вона існує спільно з іншими особами, і навіть тоді це загальне Я ніколи не постає в своїй абстрактній формі, але виступає саме за допомогою першої, другої, третьої особи» [15, с. 129–130]. Ця думка Г. Плеснера вкрай важлива для опису конституювання Іншого і Третього (див. відповідний розділ цієї роботи), а також для опису знанневих механізмів, пов'язаних з цим. Згодний з цим і К. Леві-Стросс, за яким «те, що після Руссо, Маркса, Дюркгейма, Соссюра і Фрейда намагається здійснити структуралізм, – це відкриття свідомості іншого об'єкта; отже, структуралізм прагне помістити його перед людськими феноменами в позицію, порівняну з тією, займаючи яку фізичні та природничі науки довели, що тільки вона і могла дозволити провадити пізнання. Свідомість не є всім або навіть найважливішим» [29, с. 595].

Так, ексцентричність суб'єкта передбачає, що «суб'єкт життя знаходиться в побічно-прямому відношенні до всього. Пряме відношення

дано там, де учасники відносин пов'язані між собою без проміжних... Непряме відношення дано там, де учасники відносин пов'язані між собою за допомогою проміжних... Побічно-прямим відношенням повинна називатися та форма зв'язку, де опосередковуючий проміжний член є необхідним, щоб створити або забезпечити безпосередність з'єднання» [15, с. 136], і такою ланкою є саме тіло, яким людина «примикає» до навколишнього світу, «в» якому вона знаходить реальність, і завдяки якому вона втрачає довіру до безпосередності свого знання, «до прямої свого реального контакту», – але це ж забезпечує її здатність до рефлексії [15, с. 139], зокрема і за допомогою мови як засобу експресивності/виразності.

Потужний евристичний розвиток ця антропологічна тема отримує в сучасних соціологічних розробках, особливо в області онтології політики, природи політичного, походження суб'єктності та індивідуальності. Тут «онтології надлишку» (У. Коннолі [30], Н. Уіддер) з її гіпотезами агоністичної демократії і плюральної соціальної онтології протистоїть «онтологія браку» – і перш за все Е. Лакло. Якщо перші припускають суб'єкта як результат «кристалізації потоку можливостей», з яких діяч далеко не всі «вибирає» й ідентифікує себе з ними, то інші стверджують, що «індивідуальності формуються через свою неповноту, яка ніколи не може бути подолана... Індивідуальний суб'єкт набагато більш обмежений, якщо йому надано низку можливих варіантів» [31, с. 35]. До цієї методології приєднується така впливова фігура в інтелектуальному ландшафті, як Ж. Лакан, в синтезі якого з Е. Лакло виникає припущення, що бажання і його незадоволення завжди апелює (і альтюсерівськи кажучи, інтерпелює) до Іншого (див. на цю тему підрозділ 1.2 цієї роботи). Саме Інший стає способом заповнення нестачі – і онтологічно ця нестача заповнюється драматично безуспішно. Ця гілка мислення, зокрема, перетворює індивідуального суб'єкта в «потік» або «освіту», «плинний процес», а не щось субстанціальне, фіксоване, есенціальне. Тут знання-про-себе і знання-про-Іншого формується як знання про відмінності, політика постає як політика антагонізму, формування суб'єкта – як результат і процес опозиціонування до Іншого.

Ж. Лакан, що оприявнився в цьому ланцюжку перероджень концептів і звернувся до тематики людського, неминуче виводить нас на М. Мерло-Понті. Саме цей французький мислитель в 1951 році висунув радикальну пропозицію відмовитися від несвідомого під час звернення до гештальт-теорії. Тим самим він запропонував «зробити несвідоме іншою стороною свідомості, а не якоюсь «іншою сценою», а його суть полягала у відмові від будь-якої феноменології» [32, с. 14]. Така, здавалося би, абстрактна постановка задачі має цілком конкретні аспекти як для психології, так і для соціології. Так, виявляється, що так само відходить та деактуалізується класична альтернатива,

у черговий раз сформульована незадовго до пропозиції М. Мерло-Понті Ж.-П. Сартром у вигляді «людина не є ані чистим «в-собі» (матеріальним тілом), ані чистим «для-себе» (мислячою істотою, що володіє суверенною свободою). Вирішення цієї антитези можливе тільки «посередині», в незавершеному синтезі» [32, с. 15]. Інакше кажучи, суб'єктність людини, її само-творчість тим самим переходить на саму людину, перетворену в «створеного творити» суб'єкта-об'єкта. Це фактичне філософське спростування всіх можливих біхевіористських, примітивно-раціоналістських теорій і перенесення центру аналізу з одиничного зовнішнього стимулу на комплексну (частково інкорпоровану) ситуацію. М. Мерло-Понті не йде на радикальний розрив і пропонує дихотомію чистої самосвідомості (яка «мислить» незалежно від будь-яких обставин) і «природної/перцептивної свідомості» (яка «сприймає» контекстуально будь-якому зовнішньому факту і будь-який зовнішній факт). Це дозволило окремо поставити питання про речі, що впливають на розум через надання смислу, про відчуття як акт переживання «точкового удару», як пише про це М. Мерло-Понті, про сприйняття як підставу пізнання, і – найголовніше – про суб'єктивність з невіддільною від неї історичністю, з тим «шаром життєвого досвіду», в якому суб'єкту даються навколишні речі. Інший, все сприйняте ним. Ця суб'єктивність прив'язана як до речей (через смисли, надані суб'єктивності цими речами); річ у цьому випадку репрезентується як текст, з яким суб'єкт веде дискусію, а будь-який феномен можна розглядати як висловлювання.

Водночас, на відміну від ранніх антропологів або неокантіанців (М. Вебера або Г. Ріккерта), М. Мерло-Понті вже не наполягає на радикальній раціональності і осмисленості самого акту мислення. Мислення, надане людському тілу і привласнене людським тілом, завжди неявне і заплутане; тіло пов'язане з суб'єктом і невіддільне від нього, через що мисляче «Я» не здатне відсторонитися від своєї залученості до світу своєї власної дії, і цим воно неминуче партикуляризує власне знання про цей світ.

Ця партикуляризація проявляється в «лінгвістичному досвіді», перекладеному на символічну «мову» і в символічну площину з метою повідомлення Іншому – інакше кажучи, в перетворенні досвіду на судження, а потім і на міркування. Найпростішою моделлю такої взаємодії для М. Мерло-Понті є акт надання річчю смислу: «Перед обличчям незавершеного суб'єкта стоїть незавершений об'єкт, причому вони не збігаються один з одним, як це було в класичному іdealізмі» [32, с. 18]. Уважний погляд на цю формулу помітить екзистенційно-феноменологічне переформулювання концепції подвійної контингентності Н. Лумана. Інакше кажучи, гіпотезу «подвійної конти-

нгентності» як ненадійності сприйняття і наступної за ним дії ми можемо вважати багаторазово відтвореною і аргументованою в різних методологіях. Саме через цю «подвійну незавершеність», як коментує В. Декомб, «мова експлікується в історію, оскільки смисл історії полягає в тому, щоб бути історією смислу» [32, с. 19].

Смисл продукується в акті вираження, яке затверджується М. Мерло-Понті як єдиний можливий короткий акт істинного існування: «... Треба визнати в якості першорядного факту цю відкрити і необмежену здатність означати (тобто одночасно схоплювати і передавати смисли), за допомогою якої людина підносить себе до якоїсь нової форми поведінки або до інших, або до власного мислення через свої тіло і мову» [33, с. 252–253]. Причому вираз не просто керує, спрямовує дію людини, а й інтегрує людину зі значенням/сміслом, «вводить» його в саму людину, «відкриває нашим досвідом якесь нове поле або новий вимір» [33, с. 239], і найбільш показовими прикладами тут можна вважати акти переживання мистецтва або творчості. Не дивно, що, за М. Фуко, для М. Мерло-Понті однією з центральних проблем є саме проблема вираження як знака, як акту розуміння, як акту існування, причому існування насамперед тілесного (що ми окремо обговоримо далі). Демонструючи важливість цієї центрованості, дослідники стверджують, що «тіло і *Dasein* – два ключових поняття для екзистенціальної феноменології М. Мерло-Понті і Л. Бінсвангера. Тіло для першого, *Dasein* для другого стають тією областю, де суб'єкт-об'єктна опозиція повністю знімається» [34, с. 24], але саме подолання цієї картезіанської суб'єктної опозиції для М. Мерло-Понті було одним з головних завдань – насамперед як поділ «для-себе» і «в-собі». Таке з'єднання він знаходить у категорії досвіду як способу оформлення світу, який поєднує в собі сприйняття, уявлення, (само)відчуття, взаємодію зі світом. Саме так свідомість, існування, смисл, «я» перетворюються у М. Мерло-Понті з трансцендентних в іманентні, що знаходяться дійсно «в-», виступаючи основою конституювання цілісного буття» [34, с. 21].

М. Постер, розміщуючи М. Мерло-Понті «між» Ж.-П. Сартром і Л. Альтюсером і знаходячи його навіть «лівіше» Сартра 1940-х років, простежує становлення М. Мерло-Понті як у соціальному, так і в епістемологічному вимірі [35]. В постійній епістемологічній симфонії Ж.-П. Сартра і М. Мерло-Понті М. Постер бачить з боку останнього прагнення «прояснити подвійність суб'єкта, розташованого в інтерсуб'єктивному світі, чие буття однаковою мірою притаманне і йому самому, і світу. Не тільки людина приносить у світ значення, а й світ надає значення людині, так що вона стає безпосередньо соціальною. Визначаючись і тим, і іншим, вона перебуває в світі, який вона сприймає і яким вона сприймається крізь своє тіло» [36, с. 33–34].

Саме тіло, яке є об'єктом, а не картезіанськи або локківськи пасивною річчю, в акті комунікації висловлює значення, саме тіло є частиною актів (вербального, мовного, знакового, діяльнісного), – але тіло і обмежує діючого. «...Моя свобода, навіть і володіючи силою завести мене кудись ще, не в змозі зробити з мене того, ким я вирішую бути» [33, с. 564]. Суб'єктність пов'язується з концептуалізацією свободи – але свободи не абстрактної, не абсолютно і не радикально-екзистенціалістськи прочитаної. На місце сартрівської «порожньої» історії як суми індивідуальних проєктів приходить історія значуща, історія, наповнена людським розумом і його продуктами, діяльністю вільною і відповідальною одночасно, – і тут М. Мерло-Понті, обдумуючи діалектику Іншого, не знаходить іншого логічного ходу, ніж повернення до гегелівських відносин Пана і Раба як «дескрипції фундаментальних відносин між людьми». Тоді історія постане як «боротьба за своєю суттю», в яку люди залучені, переважно борючись один з одним «незалежно від ... обдуманих думок і рішень через їх ... буття в світі». У тому розумінні історії, яке пропонує М. Мерло-Понті, люди стають людьми через акти насильства» [36, с. 38].

До цієї тематики ми ще повернемося в обговоренні проблеми Іншого, а тут зазначимо, що свобода як володіння культурою (а отже – інкорпорованими знаннями) являє собою досить поширену концептуалізацію. Так, А. Флієр з цього приводу стверджує, що концепція «культура – це свобода» (В. Межуєв), згідно з якою «людина відрізняється від тварини тим, що вона вільна, вона може сама розпоряджатися часом свого життя», що виражається в різних культурних проявах людини, причому в процесі історії ступінь свободи людини зростає разом зі зростанням розвитку її культури [23, с. 277] є достатньо обґрунтованою. У цьому сенсі А. Флієр йде практично антропологічним шляхом, функціонально прирівнюючи культуру як програму соціальної поведінки до аналогічних програм інших біологічних видів і вбачаючи тут не сутнісне, а кількісне розходження [23, с. 278]. До цього частково приєднується і класично-антропологічна інтерпретація: «В англійській мові під словом «культура» в його повсякденному вживанні (основною є ідея, багато в чому близька до того, що мається на увазі під словом «культивація») розуміється процес, який можна визначити як процес придбання людиною знань, навичок, ідей, переконань, смаків і почуттів за допомогою контакту з іншими людьми або з книг і творів мистецтва» [1, с. 15].

Однак таке – культуроприв'язуюче і смисловиробниче – розуміння свободи не є єдино можливим. Розуміючи неосяжність цієї теми, дозволимо собі окремий невеликий екскурс у неї з метою розрізнення основних категорій в цій області – категорій, що сателюють суб'єктності, дії, знання.

1.1.3. Суб'єкт, свобода, знання

*Иди в огонь за честь отчизны,
За убеждение, за любовь...
Иди, и гибли безупречно.
Умрешь недаром, дело прочно,
Когда под ним струится кровь...*

Н. Некрасов

Історично склалися два ключових напрямки в розумінні свободи і, відповідно, її вкоріненості в культурі і знанні/свідомості кожного суб'єкта: «ліберальний, на боці якого індивідуалізм, автономія, приватність, розум, та комунітарний, який дивиться на свободу через призму колективізму, публічності, почуттів тощо» [37, с. 11–12]. Незважаючи на їх відмінності і світоглядну розбіжність, дослідники знаходять і цілковитий консенсус стосовно свободи, а саме:

- свобода сприймається як одна з фундаментальних цінностей суспільства і права;
- початкове розуміння свободи ототожнювалося зі «звільненням від чогось» (від матеріальної залежності, від примусу і гноблення, від свавілля влади тощо);
- розрізнення рівнів та видів свободи: фізичної, психологічної, самосвободи;
- нетотожність понять «воля» і «свобода»: останнє значно ширше і охоплює можливість вибору, самоконтроль, самообмеження, відповідальність тощо;
- свобода завжди пов'язана з обмеженнями законів природи, анатомічними обмеженнями, антропологічними обмеженнями, соціальними обмеженнями тощо;
- поділ свободи на негативну («від», несоціальну, індивідуальну, зовнішню) та позитивну («для», соціальну, колективну, внутрішню) [37, с. 12].

Саме тому в аналізі свободи ключовими є полюси індивідуальності, приватності, автономності, з одного боку, і соціальності, публічності, комунітаризму, спільності – з іншого. Ліберальний полюс теоретизування, протиставлений контролю, акцентує на правах і свободах (насамперед державному, інтерпретуючи свободу як антропологічний, природний, беззаперечний атрибут людини без будь-якої прив'язки до соціального). Зовсім не дивне введення (перш за все І. Берліном і Дж. С. Міллем) есенціалістського поділу волі на негативну і позитивну («від» і «для») – такий поділ, на нашу думку, видає принципову неувагу дослідників до ролі свободи в тканині

соціального, в спільному плетінні складної діалектики свободи і обмежень, індивідуального і соціального. У такій концепції добре чутно відлуння сприйняття навколишнього світу як ворожого і протиставленого людині, а отже – соціально фактичного (за Е. Дюркгеймом), що потребує підпорядкування і підкорення²⁹, беззастережного, – і, на нашу думку, перш за все реіфікованого і натуралізованого, а отже, – відтворюючого певний соціальний порядок.

Тоді як комунітаристи з огляду на соціальну конструйованість свободи доводять історичну релевантність і еволютивність феномену свободи, і навіть її можливі ускладнення і обмеження, які вона продукує для суб'єкта. Тут свобода виявляється лише одним з ефектів, який виробляється в результаті оволодіння людиною своїм соціальним середовищем, матеріальним оснащенням свого буття, знанням арсеналом свого оперування першим і другим. І саме спільність (community) тут виявляється проміжною ланкою, що опосередковує і захищає суб'єкта в його взаємодії з макросуспільством. Втім, комунітаристи теж уникають реіфікації і натуралізації свободи, сприймаючи поділ на негативні і позитивні теорії як поділ на основі відповіді на питання про первинність: якщо для «негативних» теорій ключовим є індивідуальна незалежність (з якої виникає можливість або, в більш постмодерних і неоліберальних прочитаннях, – «шанс» [38], то для «позитивних» – колективна автономія і індивідуальний самоконтроль, які і гарантують самореалізацію суб'єкту [39].

Звідси виходять і різні розуміння суб'єктності, і навіть різні розуміння концепту знання у зв'язці «свобода – суб'єктність». Так, у випадку з ліберальним розумінням перш за все мова йде про індивідуальну активність, постійний ринкоподібний актум³⁰, у випадку ж з комунітаризмом свобода ґрунтується на спільності, бо індивідуальна свобода неминуче еволюціонує в свавілля, перетворюється на тягар для самого суб'єкта (добре це питання розкрив [41]), а справжньою свободою може бути лише історично конкретний конструкт, вироблений історично і соціокультурно конкретним суспільством. В такому випадку свобода, як і суб'єктність, детермінується тим, як суб'єкт освоює передумови своєї волі (саме на цьому і ґрунтується діалектика габітусу у П. Бурдьє як, з одного боку, структурованої структури, з іншого ж – «мистецтва винаходу» [42]). Свобода, говорячи цитатою з Ф. М. Достоевського, перетворюється з мистецтва стримувати себе на мистецтво володіти собою³¹.

29 «Природа не храм, а майстерня, і людина в ній працівник».

30 Що дало життя неолібералізму, як його розуміє Д. Харві [40].

31 Якщо бути точніше, то: «У теперішньому образі світу вбачають свободу в розбещеності, тоді як справжня свобода – лише в подоланні себе і волі своєї, так щоб під кінець досягти

Істотно доповнює цю картину Х. Арендт [43], яка відтворює наведену дихотомію як протиріччя між свідомістю і совістю (що стверджують нашу свободу і відповідальність), з одного боку, і повсякденним досвідом (який стверджує причинність нашого життя) – з іншого. Грунтуючись на І. Канті і його апріоризмі щодо свободи, який рятує свободу від загрози подвійної причинності («причинності внутрішньої мотивації і причинно-наслідкового принципу зовнішнього світу») виділенням практичного розуму, Х. Арендт стверджує, що свобода як така взагалі не з'являється в просторі суб'єктного мислення, – вона реалізується в сфері політики. Інакше кажучи, сутнісною ознакою політики є те, що вона стверджує фактично питання свободи як ознаки дії: «Без неї політичне життя як таке було б безглузде. *Raison d'être* політики – це свобода, а область, де вона переживається, – це дія» [43]. Інакше кажучи, Х. Арендт або радикально розширює простір політичного, або істотно порушує питання про усвідомленість і практикованість свободи повсякденним суб'єктом – і взагалі про його суб'єктність у соціальному світі.

Це питання ми розглядаємо окремо далі (див. підрозділ 1.2), проте тут ми б хотіли зупинитися на базовому для визначення суб'єкта і суб'єктності в межах нашої антропології знання. Так, в постструктуралізмі і постмарксизмі блискучими спробами є теорія інтерпеляції Л. Альтюсера, психоаналітичні розробки С. Жижека, «перевизначення філософії» А. Бадью, ідея «суб'єктивації» М. Фуко, які релевантні нашій проблематиці.

Зокрема, з розробок М. Фуко ми запозичуємо ідею, що самі умови продукування суб'єктивності (тобто умови суб'єктивації), так само як і «норми суб'єктивності», так само як і похідні від них афектації, реакції, чуттєвості, потяги – є історичними, соціокультурно конкретними, темпоральними і активними структурами, а не статичними/завмерлими артефактами [44]. З цієї ідеї виходить, що суб'єктивність і суб'єктивне нормування може аналізуватися не як щось «природне», «незмінне», «універсальне», «антропологічне», «константне». Саме в цьому сенсі ми запропонували специфічний приклад аналізу суб'єктивності в постсучасному світі [45].

Л. Альтюсер нам підказує водночас, що якщо щось константне і є в формуванні суб'єкта, то це інтерпеляція – «суб'єкта формує соціальний запит, суб'єкт є суб'єктом питання» [46, с. 96]. Або, в якості іншого варіанту – суб'єкт є суб'єктом символічного припису, тобто

такого морального стану, щоб завжди у будь-який момент бути самому собі справжнім господарем. А свавілля бажань веде лише до рабства вашого» (IV. Російське вирішення питання. Щоденник письменника за 1877 рік).

результату символічної боротьби за найменування: саме іменування фабрикає відповідний тип суб'єктивності (і в сучасному світі ми добре бачимо, як статус і суб'єктивність «волонтера», «політика», «активіста», «терориста», «повстанця» перетворюється в результат перформативного зусилля іменування), за допомогою якого, власне, соціальність викликає адресата для існування. Саме тут і «запускається» проблема-тика знання: виявляється, що, за Л. Альтюсером, завжди зберігається можливість невизнання, і в разі «суб'єкт-луддизма» фабрикація суб'єкта руйнується; саме тому, стверджує Л. Альтюсер, сфера уявного є простором можливого опору, і саме цим альтюсерівський погляд на «колективні уявлення» відрізняється від дюркгейміанського і постдюркгейміанського [47]. Тут Альтюсер (що й не дивно при його марксистському бекграунді) звертається до схеми, подібної до комунітаристських схем, і стверджує, що суб'єкт народжується насамперед в акті обмеження і самообмеження, бо для визнання того, що суб'єкта інтерпелювали (тобто покликали, пойменували), він повинен визнати закон і порядок окликання. Саме тому (див. далі підрозділ 2.3) Л. Альтюсер безпосередньо по'єднує концептуалізації суб'єкта й ідеології, причому друга розуміється як спосіб підпорядкування, як панування в мові та освіті, як інструмент моралізації праці та соціалізації совісті (як готовність прийняти на себе провини).

Ще один варіант інтерпретації пропонує А. Бадью, який шукає можливість вийти за межі постмодерністського розпаду архітекτονіки філософії, і твердий ґрунт він знаходить, зокрема, в категорії суб'єкта. Суб'єкт у нього постає оператором науки («матема»), мистецтва («поема») (в обох індивідуальне невіддільне від громадського), політики як реальності колективного та любові як «сцени двох». Саме ці «родові процедури» здатні «породжувати істини», за А. Бадью [46, с. 99]. Ця думка в своєму плюралізмі істин і способів їх породження дуже схожа на плюральну онтологію справедливості у Л. Болтанськи і Л. Тевено, що буде нами окремо проаналізовано в підрозділі 1.4. А. Бадью стверджує, що соціальне життя розгортається в «ситуаціях» як у нормальному, звичайному стані справ і речей (феноменологічному неproblemатичному, за Е. Гуссерлем); ситуація не може бути ані істинною, ані помилковою – вона правдоподібна, а істинно соціальною є «чиста подія», дещо абсолютно неймовірне і неінтерпретоване «мовою ситуації». Саме в події суб'єкт «декларує істину події», в зв'язку з чим сама декларація розглядається А. Бадью як технологія суб'єктивації [48]. Інакше кажучи, як зауважує А. Смирнов, «процес суб'єктивації, за А. Бадью, являє собою рух персональної ангажованості Істиною, або, в його термінах, процесс «вірності події істини». Будь-що, чи то ідея, передчуття, любов, політичний або релігійний рух, раптом заво-

лодіває всією істотою людини без будь-яких видимих причин. Суб'єкт в цій іпостасі є чимось, що поділяє спільність цієї події з іншими, що і засвідчує універсальність події істини, яка затверджується вірністю суб'єкта» [46, с. 100]. Суб'єкт в цьому сенсі виявляється можливим виключно в просторах виробництва множинності (наука/мистецтво) або дуальністю, тобто Іншим (любов, політика).

Однак такі трансцедентальні, на нашу думку, концепції суб'єктності в сучасній соціології перш за все через складності соціологізування подібних концептуалізацій є все ж таки периферійними. Куди більш поширені прагматичні (з позицій практик, засобів і ресурсів їх ефективності, способів організації діяльності, доцільності, рівноваги і динамічності) концепції суб'єкта. Незважаючи на те, що «суб'єкт помер», як заявили постмодерністи і їх підтримав М. Кастельс [49], ми, спираючись на зазначені побудови М. Фуко щодо історичності, готові «прочитати» визнання нового суб'єкта, який не обмежується суто раціональністю або спонтанністю, лінійністю або нелінійністю, надійністю або ненадійністю, обмеженістю або необмеженістю. Цю властивість В. Подшивалкіна нехай і дещо дискусійно, але позначає поняттям полісуб'єктності [50, с. 15], маючи на увазі під цим здатність сучасного суб'єкта бути одночасно споживачем, громадянином, суб'єктом, «мережевцем», реципієнтом. Такий суб'єкт зовсім не обов'язково є ґносеологічним, раціональним, елітарно наділеним суб'єктністю або масово акторним; він не є жорстко структурованим агентом як тим, хто виконує задану функцію, тим, хто визначений «інструкцією, схемою або стандартом, що пропонують певну послідовність кроків» [50, с. 16]. Визначаючи суб'єктність через здатність до проектування, технологізації, алгоритмізації, вибору і відповідальності, дослідники визначають суб'єктність в сучасному світі як «комплекс характеристик, що дозволяють особистості в конкретний момент діяльності раціонально усвідомлювати, внутрішньо вибирати позицію і позиціонувати себе в суспільстві як а) класичний елітарний суб'єкт, б) суб'єкт-актор, в) суб'єкт-агент» [50, с. 17] – інакше кажучи (і тут визначення цікаво інтерпелюється з конотаціями соціального Іншого), посилаються на здатність враховувати суспільство, Іншого, інституції, реагувати на (можливі) дії з їхнього боку. Водночас суб'єктність проявляє себе в структурах знання, мислення, смислів, знаків, символів, норм, зразків, цінностей, значень тощо – тобто, не може бути репрезентована (а суб'єктність не може не бути репрезентованою саме через наведене) інакше, як знаково-знаннєво.

Тут суб'єкт визначається через ефективність, цілі, успіх, мінімізацію витрат, співвіднесення з вимогами і цінностями соціального середовища, – інакше кажучи, суб'єкт у такому розумінні наближається до

парсонсівського діяча. Концентрація на дії (точніше – на її ініціюванні, плануванні, розробці, організації та споживанні) підводить сучасних авторів до дещо спрощених розумінь суб'єкта, в якому Інший відходить на задній план, знання ущільнюється і стає сукупністю алгоритмів (з більшою або меншою легкістю і умовністю формалізованості та метризованості), і саме тому таке визначення і розуміння суб'єкта здається нам недостатнім і, як ми показали, поступово і покроково віддаляє від антропологічного, сформульованого в розділенні когнітивного і діяльнісного суб'єкта А. Редкліф-Брауном, для якого поведінка і свідомість людей є принципово різними видами реальності, і лише реальна поведінка і є об'єктом для дослідження соціолога і антрополога: «Неможливо пізнати значення елемента культури, задаючи населенню питання – яке значення цього елемента? Люди не думають про значення явищ своєї культури, вони сприймають їх як щось само собою зрозуміле» [1, с. 274]. Практики часто нередуковані ані до прорахунків ймовірностей, ані до калькуляцій шансів, ані до експлікації можливого і неможливого, і це антропологічно доведений факт: «Дії, які породжують ситуації небажаної зміни статусу, – це дотик до трупа, несення мертвого тіла, переступання через мерця, вживання їжі з розбитого горщика, зіткнення з менструальними виділеннями жінки і багато іншого. Як у давніх євреїв людина може ненавмисно завинити, доторкнувшись через незнання до трупа нечистої тварини, так і у кікуйю людина може стати *thahu*, не здійснюючи усвідомлено заборонених дій» [1, с. 171]. В іншому місці, торкаючись питань свідомості соціального конструювання, А. Редкліф-Браун пише, що система спорідненості «робиться і переробляється людиною в тому ж сенсі, в якому і мова робиться і переробляється людиною. Це не означає, що вони конструюються і змінюються навмисно, спрямовані й контрольовані усвідомленою метою. Мова повинна працювати, тобто має слугувати більш-менш адекватним інструментом комунікації, і для того, щоб вона могла працювати, вона повинна задовольняти деяким загальним і обов'язковим умовам» [1, с. 77]. Виявляється, що чимало практик не пояснюються ані суб'єктністю, ані полісуб'єктністю, ані метасуб'єктністю – нічим, окрім альтерсервіської залученості суб'єкта до власної практики, поясненої і інтерпретованої крізь куди більш глибокі структури соціальності: «Також градацію лайки не можна пояснити злочинністю дії, оскільки найменш злочинний, більш того, законний зв'язок виявляється найбільш образливим. Справжня причина в іншому: почуття сорому і гніву, відчуття приниженості, що виникають під час вторгнення в потаємний простір реально існуючих взаємин двох людей» [51, с. 91]. Перш за все це тому, що знаннєві конструкти, якими оперує суб'єкт, зроблені до нього,

поза ним і в системах, що істотно перевищують своєю комплексністю суб'єкта як оператора: «Основні категорії культури повинні були з самого початку працювати одночасно і взаємопов'язано. Вони не могли з'являтися одна за одною, і їх не можна розташувати в жодній часовій послідовності. Так, матеріальна культура не могла з'явитися до того, як людина навчилася використовувати свої інструменти, а це, як ми знаємо, передбачає існування знань. Знання і традиція зі свого боку неможливі без поняттєвого мислення і мови. Мова, мислення і матеріальна культура, отже, взаємопов'язані і повинні бути взаємопов'язані на кожному ступені розвитку і також і в момент зародження культури. Матеріальне облаштування проживання – житлові умови, предмети побуту, атрибути повсякденного життя – є найважливішими корелятами і передумовами соціальної організації» [51, с. 147]. Кожен суб'єкт майже хайдеггерівськи (за)кинутий в протистояння не тільки зі своїми потребами, уподобаннями, знаннями (найчастіше відчуженими і ворожими йому), але і з їх генезисом (як про це писав П. Бурдьє – див. [52]):

«Кожне покоління заново навчається цьому вмінню. Навчання, передача знання – це такий процес, який не можна опанувати тільки за рахунок інстинктивних реакцій і тенденцій або тільки розуму. Передача знання від одного покоління до іншого пов'язана з труднощами, зусиллями і вимагає від старшого покоління невичерпного запасу терпіння і любові до молодшого. Це емоційне оснащення знову ж таки лише частково ґрунтується на вроджених реакціях, оскільки всі культурні дії, якими воно керує, штучні, не специфічні і, отже, не забезпечені вродженими спонуканнями. Безперервність соціальної традиції, іншими словами, тягне за собою особисте емоційне ставлення, яке являє собою з необхідністю трансформацію набору певних реакцій у складні установки. Ступінь, в якому на батьків можна покласти тягар культурної освіти, залежить від здатності людського характеру адаптуватися до культурних і соціальних реакцій. Отже, в одному зі своїх аспектів культура безпосередньо залежить від пластичності вроджених тенденцій» [51, с. 187].

У цій критиці раціоналізму і некритичного прийняття очевидності британських антропологів підтримує і французький: «Хто почне з того, що влаштується в уявній очевидності свого “я”, з нього вже не вийде. Знання про людей здається часом більш легким тим, хто дозволяє себе спіямати в пастку персональної тотожності. Але вони таким чином закривають собі доступ до пізнання людини: будь-яке етнографічне дослідження має своїм початком “визнання”, зафіксоване на папері або невисловлене» [14, с. 323], бо «моє “я” більш не протистойть іншому, як і людина – світу: пізнані через людину істини суть “від світу”, і тому вони важливі» [14, с. 322].

1.1.4. Антропологія тілесності: знаннєвий поворот

Быть экспертом по компьютерам или успешным менеджером – сегодня это дар природы, а красивые губы и глаза – факт культуры.

С. Жижек

«Против прав человека»

Антропологічне і соціологічне розпізнавання соціальності тіла і тілесності, безумовно, почалося з роботи М. Мосса «Техніки тіла» [53]. І хоча після цього найближчим часом розгорнув свою цивілізаційну програму Н. Еліас [54], робота М. Мосса залишається класичною, хоча б через розворот М. Моссом людської тілесності в бік (тоді ще майбутньої) конструктивістської парадигми. Навіть визначення М. Моссом технік тіла як традиційних способів користування своїм тілом людьми в різних суспільствах вже апелює до суто соціальних конструктів традицій, практик, відмінностей, експлуатації (користування).

Історія моссівського інтересу починається з опису різних технік копання в англійських і французьких військах (настільки різних, що речова інфраструктура змушена була поступатися праксеологічній, – навіть простий поворот руки освоювався складно, як це коментує М. Мосс) і видів ходи дівчат у різних країнах, причому окремо М. Мосс зупиняється на популяризації серед французенок американської ходи завдяки кінематографу. М. Мосс розбирає техніку ходи, виділяючи положення рук, п'ястей, кулаків, і саме в цьому дослідженні вводить соціологічну категорію *habitus* – як він сам зауважує, справжньою латиною, куди більш вирашну категорію, ніж «звичка» (*habitude*) / (*exis*), «навичка» (*accusis*) і «здатність» (*faculte*), на думку самого М. Мосса [53]. Саме завдяки цьому, відмовляючись від раннього прикладу з лопатами, він елімінує з техніки інструмент (як річ) і, користуючись платонівським описом музики і танцю, концептуалізує техніку як традиційний дієвий акт, порівнюючи її з актами магії, релігії, символічного оперування – головне, щоб були дієвість і традиція, передача технік і особливо передача за допомогою слів. Сута механічність/фізичність акту техніки М. Мосса тут не бентежить, так само як і не бентежить перетворення цим тіла на природний і найперший інструмент людини – «або, якщо висловлюватися точніше і не говорити про інструмент, можна сказати, що перший і найбільш природний технічний об'єкт і в той же час технічний засіб людини – це її тіло» [53].

Надалі М. Мосс здійснює аналіз їх диференціації за статтю (на прикладі стиснення кулака або кидання камінчика) і віком, за ефективніс-

тю і передачею форми технік, за періодом використання їх в повсякденності (техніки сну, техніки відпочинку, техніки руху).

Б. Малиновський міг би доповнити ці міркування суто англосаксонською прагматичністю аналізу: розуміючи культуру як похідне, перебудоване людиною середовище, що дає людині шанс на збереження себе, він пише: «Людина відрізняється від тварини тим, що вона зобов'язана покладатися на створене оточення, на знаряддя, укриття і на створені транспортні засоби. Для того щоб створити і скористатися цим набором творів і благ, людина зобов'язана володіти знаннями і технікою. Вона також залежна від допомоги своїх людських співтоваришів. Це означає, що вона повинна жити в організованих, упорядкованих товариствах, а серед всіх тварин лише вона одна має право претендувати на потрібний титул: *Homo faber*, *Zoon politicon*, *Homo sapiens*» [12, с. 38]. Інакше кажучи, техніки тіла супроводжуються культурною інтеграцією цих технік в знаннєву структуру (того, що після було названо *habitus*).

Саме до тілесності доєднує проблематику смерті і американський антрополог Е. Беккер [55]: смертність людського тіла екзистенційно долається участю в побудові над-єдності, над-спільності з одночасним конструюванням «абсолютів», реіфікацією їх як незаперечних і вічних цінностей. І ні смисл, ні зміст, ні наповнення цінностей не є важливим порівняно з функціональністю цього соціального механізму (само)захисту, яка дає колективне подолання смерті через ревну віру. Знання тут постає як приєднання до трансцендентного, водночас знання стає нетерпимим до іншого знання, починає жадати граничного упорядкування (навіть якщо цей порядок ззовні хаотичний і абсурдний) і легітимації, практики же стають техніками відтворення, захисту та поширення своїх знань як способів (о)суджень, а співіснування різних систем знання – постійною боротьбою за «носіїв» і «ареали поширення»³². Інквізиторська впевненість в еретичній природі ересі походить з необхідності захищати свій космос вічного життя (в певному соціально вічному універсумі). Втім ці імплікації значущі, як ми маємо на меті довести, далеко не для всіх структур і систем знання, і сучасні процеси в сфері знання (див. розділ 4) частково ерозуються і підточують побудовану Е. Беккером струнку систему аргументації принаймні в сфері її очевидності. Можна висунути гіпотезу, що таке «соціальне уникнення смерті» актуальне виключно в знаннєвих системах, в межах яких взагалі існує смерть як екзистенціальний акт, і неактуальне – для знаннєвих систем, інфантильно обмежених поточним моментом.

32 Причому дарвінівськи очевидно, що близькість систем знання стає приводом не для подальшого зближення, а для посилення боротьби, софістизації аргументації. Інакше кажучи, Е. Беккер виводить «соціальну залученість» суб'єкта до систем знань і практик зі страху перед смертю (причому соціальна смерть онтологічно привірюється до фізичної).

Як ми вже зазначали на прикладі кейсу «самотньої смерті», іншим місцем усвідомлення, означення і осмислення (як «наповнення змістом») в сучасному світі є смерть. Смерть, яка давно вже усвідомлена принаймні як трилика – біологічна, смерть свідомості і смерть соціальна. Знаннева ж конституція смерті в співвіднесеності з людським тілом центрується навколо того факту, що «смерть є подія, оскільки постає у своєму повсякденному існуванні як смерть „Іншого“». Ця подія для людини, що є істотою соціальною, розміщує смерть у вітальному просторі соціуму» [56, с. 56], інакше кажучи, «смерть не дана безпосередньо, але вона завжди «ховається за спину буття». І це передбачає „знайомство“ зі смертю ще за життя: співіснуючи з „Іншим“/„Іншими“, людина бачить смерть завжди як смерть „Іншого“». Інакше кажучи, людина відкриває свою смерть в „Іншому“ і через „Іншого“» [56, с. 58]. Гераклітівське «смертю інших ми живемо, життям інших ми вмираємо» дистанціює суб'єкта від смерті, причому це дистанціювання здійснюється по-різному залежно від співвіднесеності людини зі смертю. І чималу роль в цьому дистанціюванні грає камуфлювання («мова маскування»), яка «призводить до того, що „смерть“ замінюється мовними ідіомами, евфемізмами. Вони, природно, не є адекватними, вони лише заступники (наприклад, „смерть“ – сон, забуття, догляд, нескінченна розлука тощо)» [56, с. 61]. Таке знаннєве конструювання смерті взагалі характерно для інкорпорації знання в тіло, за якого тіло об'єктивується в «третій особі», описується як відсутнє або абстраговане: суб'єкт нібито «виділяє» себе з тіла, і чим більше соціалізується знання про біофізіологічне, тим менше воно схильне бути «знанням від першої особи»³³. І навпаки, порушенням соціальних конвенцій і інституціоналізацій (а отже, за Н. Луманом, – і стійких очікувань) вважається біофізіологізація давно вже соціалізована (дереїфікація або денатуралізація) – нехай навіть не з метою епатажу, але з метою аналітики або дослідження.

Ці ж гіпотези з легкістю підтверджуються на прикладі їжі, яку навіть деякі дослідники вважають «первинними матеріальними відносинами соціального світу» [57, с. 95]. Г. Зіммель у своїй «Soziologie der Mahlzeit» (1910) приписує дещо менш імперіалістські амбіції цьому феномену, стверджуючи лише, що «соціологічна структура трапези» пов'язує індивідуальну і «суто егоїстичну дію» зі «звичкою до громадськості» [58]. Однак незважаючи на подвійну інкорпорованість і інкорпорованість цього виду практик, цілком однозначна їх соціальна

33 «Один з моїх друзів ... один з моїх друзів, а не я, запам'ятайте це добре, – сказав Атос з похмурою посмішкою...» (О. Дюма, «Три мушкетери»)

конструйованість як соціального факту інституційного рівня³⁴. Приклади цього наводить К. Леві-Стросс, для якого кухня і кулінарія взагалі була фундаментальним явищем, до якого він застосовував свій структурний аналіз (виділяючи бінарну опозицію «сирого» (фр. *Sau*; англ. *Raw*) і «приготованого» (*cuit*; *cooked*)) і розуміючи культуру саме як процес і результат трансформації природного сирого в окультурене приготоване [59]. Людська культура і є процесом перетворення сирого продукту природи в приготований продукт (перший том його «Міфологик» так і називається – «Сире і приготоване»). К. Леві-Стросс вибудовує системні соціальні стратифікації на підставі наявності або браку посередників між їжею і вогнем, «тілом» їжі і термоприготуванням, розкішшю «втраченого» обсягу їжі під час смаження і ощадливістю «зкономленого» під час варіння.

Ще одним прикладом тілесної залученості і знаннєвого відображення цього факту залученості можна вважати працю, яка завжди інкорпорована і завжди експлуатує [60] конкретне тіло. Так, М. Лаззарато аргументує, що в сучасному світі, світі «нематеріальної праці» особливого значення набуває «культурне виробництво», тобто «культурний зміст праці», і робота все більше інкорпорується в тіло людини без розпізнання її як роботи: «...нематеріальна праця містить в собі безліч процесів, які зазвичай не вважаються „роботою“, а саме: створення культурних і мистецьких стандартів, моди, смаку, норм споживання, а також, формулюючи більш стратегічно, формування громадської думки» [61]. Тут він базується на постфордистському теоретизуванні про капіталізм і про «оживлення» праці в таких умовах, де працівник виявляється «інтерфейсом», як висловлюється М. Лаззарато, між різноманітними групами, функціями, рівнями ієрархії, структурами тощо. Під час такої роботи працівник перетворюється «на „активного суб'єкта“, співвіднесеного з різними виробничими функціями» [61], що автор називає «новою суб'єктивністю», керованою капіталізмом, наві'язаною на рівні гасел і «партисипативного менеджменту» як технології влади через «створення процесів суб'єктивності». Італійський дослідник викриває як авторитарність примусу «кожен повинен самовиражатися», так і надзвичайно широке залучення працівника до процесів комунікації як спосіб тоталітарної експлуатації тепер уже не тільки тіла, а й самої особистості та суб'єктивності працюючого. Традиційне інкорпорування соціальності в тіло працівника відтепер залучає все більш «глибокі» структури самого працівника аж до культурно-інформаційних, як їх позначає М. Лаззарато, навичок, його соціальності і особистості. «Лінія

34 «Не індивід вибирає собі їжу, а швидше їжа вибирає індивіда» [57, с. 96].

уникнення» (за Ж. Дельозом і Ф. Гваттарі [62]) у вигляді фрілансерства перетворюється на інструментарій ще більшої експлуатації: «...в такому модусі трудової екзистенції стає все більш складно розрізнити робочий час і відпочинок. У певному сенсі життя стає невіддільним від роботи» [61]. «Нематеріальна праця», за М. Лаззарато, виробляє насамперед «суспільні відносини», а тому вона «дозволяє безпосередньо побачити те, що „приховувало” виробництво матеріальне, а саме той факт, що праця виробляє не тільки товари, але в першу чергу відносини капіталу» [61]. Тіло працівника перетворюється на інструмент капіталу, що є ворожим самому робітникові, але який був естетизований капіталом³⁵. В оперуванні таким тілом і таким продуктом стають важливими режими погляду і політика споглядання, а будь-який продукт стає ідеологічним. Тіло ж робітника стає носієм, продуцентом і транслятором цієї ідеології – і водночас об'єктом зазначених політик погляду. Політик, які упорядковують і споруджують могутню структуру, політик, яким люди сучасного світу протиставляють тернерівські прочитане свято як «антиструктуру» – коли космос повсякденності обрушується в хаос свята [64]. Втім з точки зору знанневих структур і тілесних експлікацій можна знайти деякі «трудові» аналогії з проведенням свята, особливо свята комодифікованого і маркетингованого. Адже хаос, в якому здійснюється „сатирична” революція, хаос, в якому «соціальні низи вдосталь насміхаються над пригнічуючими їх в щоденному житті верхами» [65, с. 38], водночас вдосталь експлуатує тілесні інкорпорації, подібні до трудових або повсякденних. Некерованість тернерівської «антиструктури» викликає у ринку і модерну взагалі радикальну відповідь у вигляді потужного імпульсу упорядкування через типологізацію і типізацію практик, знаків, речей, місць і взаємин свята – перш за все через тілесність учасників. Місце тоталітарних походів і маршів займають постмодерні флешмоби, які тоталітаризують анітрохи не гірше за директивно і імперативно керовані з одного центру спільноти. Фізичне та соціальне тіло (особливо друге – і це добре видно на прикладі соціального тіла на віртуальному рівні, на прикладі віртуальних «флешмобів») підлягають експлуатації знанневими структурами.

У такій ситуації відчай, виражений Ж. Батаєм – «в запустінні, де мене втрачено, мені байдуже емпіричне пізнання моєї подібності з іншими, бо сутність мене полягає в тому, що ніщо і ніколи не зможе замінити: почуття моєї фундаментальної недостовірності тримає мене в світі, в якому я залишаюся для нього стороннім, абсолютно

35 Саме тому деякі дослідники говорять не тільки про експлуатацію, але і про імплутацію [63].

стороннім» [66, с. 226] – стає не тільки екзистенційним, а й соціально (ре)конструйованим. Він відтворюється не тільки в класичних видах марксистськи скалькульованого відчуження (від виробництва, від засобів виробництва, від результату праці, від самого себе), але і такими видами, як моральне відчуження, культурне відчуження, комунікативне відчуження, соціальне відчуження [67]. Недивно, що частиною соціальних практик (часто навіть і реіфікованою як «істинно людське», «щире», «природне», «безумовне», «незаперечно правомірне» тощо) стають різноманітні «лінії вислизання» – адже «соціальність, що демонстративно інституційно не диференціює феноменологічний світ людини, помітно «пожвавляється» у випадках, коли їй так чи інакше вдається офіційно атрибутувати її в соціальних деталях уже в статусі клієнта, пацієнта, виборця, споживача, пробанта, фізичної особи, фігуранта як елементарної частки населення, контингенту, електорату» [68, с. 65] – відповідно, «обмеження експансії соціальних законів відбувається як в формі, що перешкоджає тотальності їхньої влади антисоціального, так і в формі антиофіційності, що заперечує номінальне право офіційного на монопольне подання соціального» [68, с. 65]. Тіло стає місцем битви, символічної і речової боротьби людини за саму себе і свою автономію, свободу і самовизначення. Однією з таких тактик боротьби стає помічена М. Епштейном мультівідуумізація – в якій Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі цілком могли б побачити граничний варіант шизофренізації капіталістичного світу [69]. Мультівідуум (лат. «multum», «багато», і лат. «individuum», «індивід») визначається Епштейном як плюральний індивід, різноманітні «я» якого можуть мати самостійні тілесні втілення, зберігаючи при цьому загальну самосвідомість, що особливо перспективно з огляду на розвиток цифрових, генетичних тощо технологій. До різноманітності ролей додається в такій тілесній множинності мультівідуума множинність облич. Однак ми не схильні до оптимізму М. Епштейна, оскільки ключові ресурси – ресурси уваги, часу і когнітивності – залишаються обмеженими (що не виключає можливості експлуатації їх або їхньої нестачі механізмами ринку часу і уваги, безумовно), а отже, мультівідуумний світ не приречений, всупереч думці М. Епштейна, стати світом творчих особистостей, які населяють своїми множинними «Я» різноманітні світи. Людська тілесність, занурена в конкретно-історичний хронотоп (див. підрозділ 3.1), залишається важливим обмежувачем когнітивних і практичних зусиль суб'єкта.

1.1.5. Недостатньо людське занадто: де кома?

Это есть вместе с тем болезнь, которая может разрушить человека – этот первый взрыв силы и воли к самоопределению, самоустановлению ценностей, эта воля к свободной воле; и какая печать болезненности лежит на диких попытках и странностях, посредством которых освобожденный, развязавшийся стремится теперь доказать себе свою власть над вещами! Он блуждает, полный жестокости и неудовлетворенных вожделений; все, чем он овладевает, должно нести возмездие за опасное напряжение его гордости.

Фридрих Ницше

«Человеческое, слишком человеческое»

Соціологія як наука протягом тривалого часу свого існування не могла визначити статус біофізіологічного в структурі соціального. З одного боку, прецеденти інстинктивізму/фрейдизму/біологізму та пов'язаних з ними редукціонізмів слугували хорошим «теоретичним опудалом» для будь-кого, хто потрапив на це теоретичне поле. З іншого ж, емпіричні методи соціології найчастіше стосувалися питань, проблематизованих не тільки в науковій, але і в повсякденній свідомості. Внаслідок цього багато нерerefлексованих тематик (які насправді за своєю суттю входять в структурний фундамент соціального) довгий час залишалися поза соціологічним осмисленням. Соціологія виявилася в кліщах повсякденнісно очевидного³⁶ і (науково штучно) проблематизованого, часто і штучно категоризованого.

За межами описаного наведеними полюсами континууму виявилися багато тематик: і (політично або економічно) незатребувані, і (науково і філософськи) надзвичайно складно рефлексовані, осмислювані і операціоналізовані, і (повсякденнісно) неproblemатизовані, і (занадто) очевидні. Величезна частина айсберга соціології знання³⁷ виявилася через вищеописану колізію під поверхнею теоретичного океану, і для пояснення причин цього однаково, мабуть, підходять всі чотири наведені вище резони.

Одним із фрагментів цього досі ані науково, ані методологічно не проблематизованого є проблематика біофізіологічного як результату і фактора знання, яким володіють люди. Біофізіологічне в сучасній соціології аналізується в декількох аспектах: як елемент зовнішнього

36 А внаслідок цього – і повсякденнісно категоріального, двозначного, науково недефінованого або дефінованого з великими складнощами та умовностями.

37 Власне, соціологічної галузі, що займається в першу чергу знанням як фрагментом конституції соціального.

навколишнього середовища для соціальної системи (див., наприклад, ідеї Н. Лумана), як щось, що протистоїть соціальному і соціалізується під його впливом (як це аналізує Н. Еліас), як синонім тілесності (і тут вкрай цікавий, безумовно, дискурс пропонують на межі з філософією, гендеристикою, культурологією і ще низкою дисциплін безліч найрізноманітніших дослідників), як ринковий конструкт і канал експлуатації і відчуження (тут досить цікаві напрацювання мають постмарксистські теоретики), нарешті, як апіорно передданий соціальному фундамент (і з такої найпростішої гіпотези виходить, часто навіть не артикулюючи цього, безліч найрізноманітніших теоретиків – від структурних функціоналістів до феноменологів).

У той же час перед соціологією саме соціальне життя і повсякденна практика все більш гостро ставить проблему біофізіологічного як соціального конструкту і, відповідно, знання (і на суб'єктному, і на інституційно-об'єктивованому рівні) про біофізіологічне, і, кажучи ширше – проблему ролі біофізіологічного в конституюванні тканини соціального. Цьому істотно сприяють процеси транспарентизації і опрозорення соціального (описані нами в [70]). Біофізіологічне перестає бути як суто дискурсивним полем фахівців, так і суто місцем невимовлених, непроговорюваних, «брудних», «сороміцьких» практик біології та фізіології. Це трансформує як сам статус біофізіологічного, так і специфіку знання про нього, що побутує і відтворюється в суспільстві.

Ця проблема тим більше актуальна і важлива для дослідження, що з нею межують такі маргінальні для традиційного соціологічного дискурсу, але при цьому гостроактуальні тематики, як тематики евтаназії (як соціального явища), страти і її сприйняття, співвідношення інтимності і публічності, соціології гастрономії (або «гастрономічної соціології»), проблематики етикету, соціальної гігієни, сексуальності, фізіологічних відправлень, спорту, фізичної культури, здоров'я і хвороб, співвідношення природного і штучного в людському тілі, насильства, питання «рівності ризиків», як їх саме через їхню фізі(ологі)чну онтологію охарактеризував У. Бек у своїй знаменитій книзі [71], і навіть питання «фізіологічної участі в політичному»³⁸. Надалі ми зосередимося не стільки на різноманітних проявах біофізіологічного і специфіці цих проявів, скільки на знанні про нього, його (кажучи бурдєвістськи-феноменологічними категоріями) сприйнятті.

38 Де, виявляється, принципово важливим і політично смислосмістовним аргументом є кількість – а іноді, цинічно кажучи, і якість! – тіл, які той чи інший політик здатний «виставити» на політичний кон. Не думок, не аргументів, не голосів, а саме тіл і габітуалізованого в них.

Саме тому людське, зокрема як біофізіологічне, в знаннєвій структурі сучасного суспільства і в конституванні соціального вимагає окремого теоретичного дослідження, для чого ми в межах цього підрозділу будемо аналізувати процеси, що відбуваються з біофізіологічним як знаннєвим конструктом, зокрема актуалізацію біофізіологічного в сучасному суспільстві, а також досліджувати субстанціональність біофізіологічного як такого.

Як ми аргументували в [72], спираючись на розробки Х. Попітца, Дж. Г. Міда і низки інших соціологів, соціальне конструюється не на підставі обліку дії і смислів Другого («інакшого», «іншого», «іншова-ного», «інакового»). Тут наші ідеї виявляються цілком конвергентованими з роботами таких синтетиків, як Н. Еліас, П. Бурдьє, Е. Гідденс, які апелюють до «посередницьких» структур соціального (перш за все, таких, як габітус, категоріально властивий концепціям перерахованих вище теоретиків, а також фігурація, структура, поле, практика тощо), власне, ідея габітуалізованого соціального бере початок саме з так чи інакше знятої ідеї «соціального третього» – як інстанції, що існує об'єктивовано або необ'єктивовано в будь-якій точці соціального простору незалежно від його співвідношення з (біо)фіз(іолог)ічним простором – інакше кажучи, незалежно від (спів)присутності учасників (соціальної) взаємодії.

Безумовно, що таке розуміння соціального зрушує його, як ми аргументували там же, зі світу детермінованості в світ ймовірності (як це позначив Н. Луман, «контингентності» [28]). Це найбільш афористично схоплене саме Н. Луманом, який інтерпретував контингентність як «ані неможливе, ані неминуче». Однак сама собою ця ідея була «схоплена», «сфотографована» і імплікована в соціологічний дискурс набагато раніше. Прикладом такого імплікування може бути той же Х. Попітц з його «парадоксом соціальної онтології». По-німецьки нормативно постулювавши в якості основних умов існування суспільства прозорість інформаційного обміну, відносну викриваність нормативних відхилень і дію санкцій за них, він тут же уточнює, що всі ці умови забезпечують можливість соціального буття тільки в стані їх недосконалоості (див. попередні підрозділи).

Радикалізуючи наведені побудови, ми показали в [73], що соціальність завжди знаходиться в проміжку між жорстко зарегульованими «можна» і «заборонено». Інакше кажучи, соціальне не є можливим в полюсі жорсткої детермінованості – байдуже, дозволяючої чи забороняючої детермінованості. Перебуваючи в одному з таких полюсів, соціальне неминуче втрачає свою природу – на відміну, наприклад, від правового (юридичного). Чи не цим було визначено уточнення Н. Луманом того факту, що серед бінарних кодів є один

універсальний – код моралі, який може бути використаний в будь-якій системі (економіки, політики, права, науки тощо) – незалежно від її «рідного» бінарного коду? Адже саме мораль як бінарний код «добро – зло» зобов'язується кодифікувати і маркувати важкоінтерпретовані з точки зору інших бінарних кодів (більш «точних» з точки зору дефінування і операціоналізованості, але менш гнучких і менш універсальних) феномени і процеси. І, відповідно, зовсім інакше виглядає тенденція в сучасному глобальному світі до «заміщення», витіснення і підміни моралі іншими інструментами й інститутами соціальної регуляції без створення альтернативного бінарного коду, рівнопотужного бінарному коду моралі.

Ці преамбульні ремарки були нам необхідні для того, щоб вказати на специфіку статусу біофізіологічного як в структурі соціального, так і в структурі знання про соціальне (нагадаємо, що ми розглядаємо ці структури не просто як ймовірно пов'язані, що властиво представникам «м'якої» традиції синтезу, де особливо варто відзначити вкрай обережного концептуально і ґносеологічно П. Бурдьє, а як структури, які взаємно відображають і взаємно конструюють одна одну). Зокрема, наша головна гіпотеза полягає в тому, що знання про біофізіологічне в умовах сучасного суспільства стає все більш проговорюваним, прозорим, проблематизованим, все менш інтимним, динамічно зрушуючись за віссю «публічне – особисте» в бік публічності, з одного боку. В той же час воно перебуває в межах декількох соціологічно важливих процесів, які будуть описані нами нижче.

«Опрозорювання» знання про біофізіологічне ми можемо особливо оцінити саме з урахуванням наведених міркувань. Виявляється, що опрозорювання знання взагалі і знання про біофізіологічне зокрема не тільки містить в собі «шанс відкритого суспільства» (К. Поппер) і «звільнення від можливості рабства підпорядкування ідеї» (Ф. фон Хайек), але і потенціал руйнування суспільства в тому вигляді, в якому ми його знаємо. Опрозорювання знання – паноптикумна метафора М. Фуко, яка ще в середині XX століття була концептуалізована (правда, не соціологами) в культурних продуктах у вигляді кошмарних попереджень антиутопістів, а в кінці XX століття – представниками кіберпанку і посткіберпанку. Однак (нео)ліберальна ідеологія не просто ігнорувала ці попередження – вона взяла деякі з них собі на службу і в рецептуру. (Нео)ліберальне опрозорювання суспільства призвело не тільки до ліотарівського краху метанарративів, але і до бодрійярівського розчинення соціальної структурності в «чорній дірі соціального», до редукції складної соціальної системності в соціально мертву масу мовчазної більшості. І важливу роль тут зіграв крах приховування, латентизованості, заборони і табуованості

біофізіологічного, його публікація і експлікація. Більш того, ці процеси були інтенсифіковані проблематизацією біофізіологічного. Причому ця проблематизація зовсім не символічна, не знакова, не соціальна – вона біологічна або фізіологічна. Проблематизація біофізіологічного соціальними/символічними інструментами – феномен давно відомий в соціології та в історії суспільства³⁹, тоді як зараз ми спостерігаємо проблематизацію не біофізіологічного, репрезентованого соціальними засобами та інструментами, а проблематизацію біофізіологічного як біофізіологічного. Тематики, дискурсеми і проблематики, раніше ретельно латентизовані і придушені (фрейдівськими механізмами або еліасівськими – вже не настільки важливо), в сучасному суспільстві експлікуються, дискутуються, беруться під сумнів, перепідпорядковуються соціальному порядку вже не символічно (як це здійснювалося з інституціоналізацією біофізіологічного порядку відтворення людського роду, наприклад, або з інституціоналізацією харчових практик, описаних Н. Еліасом), а біофізіологічно (інакше кажучи, сама біофізіологічна природа перепорядковується соціальному порядку, його вимогам тощо – а саме так, відкинувши всі лицемірні (чисто соціальні, до речі, мають вкрай мало відношення до біофізіологічного порядку) ідеологеми, як ми продемонстрували в [73], можна позначити сучасні програми «сексуальної освіти», «популяризації нетрадиційних сексуальних орієнтацій» тощо. Це перепідпорядкування є нічим іншим, як істотним спрощенням, редукуванням соціального світу через усунення «опосередкування» біофізіологічного порядку і людської дії. Свідченням цього є і поширення біофізіологічних тематик і проблематик в продуктах культури (від реклами до анекдотів, від фільмів до аватарів в інтернеті), і деінтимізація біофізіологічного⁴⁰, і низка інших процесів, які ми пропонуємо проаналізувати більш детально.

Процес **гіперактуалізації біофізіологічного**. Біофізіологічне (що щільно пов'язане з перетворенням біофізіологічного в предмет ринку) стає об'єктом культу в сучасному суспільстві, біологічного та фізіологічного акцентування. Це проявляється як у культурних продуктах (текст яких без апеляції до непристойності, сексуальності,

39 У цьому сенсі дуже показові структури курсів на кшталт «Соціологія тіла» (див., напр., [74]). Структура і тематика курсу апелює до суто соціальних феноменів і процесів – практик, репрезентацій, відтворення соціального порядку, дисциплінарності, споживання, кіберпростору, проектовості тіла, тоді як біофізіологічний порядок людського тіла в соціальному (ре)конструюванні залишається поза інтересами соціолога.

40 Про що див. [75], правда, оцінки Е. Гідденса відзначаються певною оптимістичністю і апологетичністю; сюди ж відносяться і маркетингізація біофізіологічного, і його політизація (останні два процеси є окремими випадками більш загального процесу – процесу інструменталізації і цинізації біофізіологічного).

фізіологічних відправлень тощо обходиться вкрай рідко, а все частіше центрується навколо них або на них), так і в повсякденних практиках (в яких «планка пристойності» знижується соціологічно дуже помітно, а сама пристойність деуніверсалізується, партикуляризується і де-санкціонується, тобто позбавляється своєї санкціонуючої і наказової сили). Ще більш (публічно) помітним є аспект цього ж процесу завдяки розчиненню особистої соціальності (інтимності) в публічній. Бігборди на кшталт «Дякую, сонечко, за дитинку» (особисте спостереження автора в м. Кіровограді в 2013 році) або бігборди з зізнаннями в коханні, пропозиціями руки і серця тощо стають нормою і навіть об'єктом гордості. Більше того, інтимність і біофізіологічне все більш інтенсивно «прив'язується» до соціальних артефактів (статусів, речей, відносин) без опосередковуючих, автономно переінтерпретуючих і рефрактуючих інституцій і полів. Так, все більш відкритим за своєю природою стає феномен «шлюбного ринку», все більш відвертим стає ринок торгівлі людськими органами, все більше проникають в повсякденність обивателя практики біофізіологічного, раніше неймовірні або категоризовані як непристойні (від евтаназії до перегляду відеозаписів з акцентуванням на біофізіологічних відправленнях і реаліях).

Ця гіперактуалізація процесуально необхідна перш за все з метою елімінації зазначених інстанцій рефракції і опосередкування між біофізіологічним і соціальним, тому часто вона проходить саме в гіпертрофованих, надмірних і очевидно гротескних формах (і тому ж ми і використовуємо відповідну приставку в позначенні процесу).

Другим процесом є процес **публіцизації, деінтимізації і експібіціонізації біофізіологічного**. Зокрема, об'єктом демонстративності і експібіціонізації виробляється та фабрикується здоров'я, що стає все більше предметом (ток-)шоу, медіадискурсу, дискурсу соціальних мереж. Факт хвороби перестає бути об'єктом сорому і приховування, він перестає бути об'єктом замовчування або хоча б неакцентування – навпаки, він стає об'єктом акцентування, making policy (використовуючи цю категорію на мікрорівні) у соціальному і економічному сенсах. Хвороба, фізіологічні недоліки, біофізіологічний епатаж або демонстративність стають інструментом досягнення соціального, економічного, політичного, культурного статусу у виконанні раніше недоступних, непрозорих для подібної лінійності і соціально грубих дій. Хвороба автора на синдром Дауна стає єдиною причиною підписатися для сотень і тисяч передплатників на його сторінку в соціальній мережі, фізіологічна проблема стає головним приводом електорального вибору, історія з біофізіологічним епатажем або скандалом стає найважливішим елементом publicity якогось художника (або «художника»).

Сприяє цьому становлення індустрії публічності і тілесності, особливо тілесності в порядках соціальної репрезентації біофізіологічного. Так, важливе місце в цій індустрії займає спорт, який, починаючи з акценту на тілесності і закінчуючи актуалізацією теми допінгу, все більше оголює біофізіологічне, звільняючи його від суто символічного (державна приналежність, сублімована війна і інші інтерпретації спорту) навантаження на користь біофізіологічного змісту.

Ще одним комплементарним і каталітичним фактором є розширення простору свободи в сучасному суспільстві в результаті дюмазедьєвської трансформації суспільства в суспільство дозвілля і свята. Свято, на відміну від рутинізованої і інституїзованої повсякденності, є комфортним і прагматично зручним каналом публікації інтимного. Ця комфортність і прагматична релевантність впливає з самої природи свята, що апелює до сакрального (в обох дюркгеймівських сенсах – і сакрального як максимально піднесеного, і сакрального як огидно низького, в обох сенсах сакрального як забороненого). Сакральне, закладаючись в фундамент соціального (як згідно з Е. Дюркгеймом або М. Моссом, так і відповідно до їх послідовників і опонентів з Колеж де Сосіоложі або антропологічних студій), має потенціал соціальної деструкції або реконструкції. Саме тому свята полегшують і спрощують маніфестацію біофізіологічного всю історію людської цивілізації; однак на відміну від багатьох попередніх епох її розвитку, інстальована та легітимована біофізіологічність в соціальному не щезає зі зникненням або закінченням свята (не виключено, що саме через кількісне і якісне зростання цивілізації дозвілля), а залишається, знімається і переноситься на подальші практики та інститути.

Пов'язаним з попередніми процесами є процес **маркетингації і комерціалізації (в тому числі капіталізації) біофізіологічного**. Тут неабияку роль, як ми вже зазначали, зіграла (нео)ліберальна ідеологія «контрактизації» всього і вся (від шлюбності до релігійності, від національності до громадянськості – див., наприклад, *casus Depardieu*). Одним із прикладів такої контрактизації є постійно реактуалізована в громадському дискурсі пропозиція зарплати для патронатних батьків: економічне прагне підмінити собою соціальне, бінарний код грошей – бінарний код моралі. Інший приклад – «агентства алібі», які створюють алібі фізичного перебування людини в конкретній точці фізичного простору (для вирішення соціальних питань і соціальних проблем, безумовно, і при цьому економічними засобами). За цими процесами маркетингації і комерціалізації є більш загальний процес опосередкування соціального (або побудови проксі-соціальності), що і планується нами в подальших розробках.

Приєднується до цього процесу контрактизації і маркетингації біофізіологічного і поширення ідей «вільного продажу зброї», і практик використання різних збройових і близьких до них артефактів. Якщо біофізіологічне не є предметом непроговорюваних очевидностей, якщо соціальний світ наповнюється непередбачуваностями, гіперконтингентностями, зрушується від необхідного і неминучого до неможливого і неймовірного, то практики використання зброї стають легітимним аргументом в дискурсивних і недискурсивних практиках біофізіологічного.

В цілому контрактизація біофізіологічного зокрема і соціального взагалі, занотуємо до подальших наших досліджень, є індикатором ще більш глибинного процесу, – а саме процесу падіння непроговорюваного. Непроговорюване (очевидне, габітуалізоване, доксихне) є обов'язковим і невід'ємним атрибутом будь-якої тканини соціального (хоча про дотримання соціологом доксихного мислення багато і зі смаком писали П. Бурдьє та Л. Пенто, але це не заперечує значущості доксихного мислення в конституції повсякденного світу), а контрактизація тканини соціального призводить до того, що будь-яка дія, цінність, норма, правило, інститут можуть опинитися під критичною стрілою того, хто питає, сумнівається, іронізує, постмодерністськи заперечує розум (або безумство, що іноді синонімічно). Падіння непроговорюваного щодо біофізіологічного призводить до транспарентизації знання про біофізіологічне, до його додаткової проблематизації, до постановки під сумнів і його соціальної дискурсивної обробки.

Через це біофізіологічне, контрактизуючись і маркетингуєчись, стає предметом торгу і, відповідно, опосередкованого відтворення. Виникає феномен **делегування біофізіологічного**, коли біофізіологічні компетенції, біофізіологічні артефакти, біофізіологічні феномени конструюються (причому саме як біофізіологічні феномени, а не як соціальні знаки таких) делегованим або опосередкованим чином. Типовим прикладом цього є все більш поширені послуги кулінарів, яких винаймають для послуг удома: таким чином опосередковано відтворюється одна з базових біофізіологічних компетенцій, причому відтворюється вона саме як компетенція покупця: ці кулінари часто запрошуються перед побаченням на дому в покупця, або перед світським раутом/званою вечерею, цим перетворюючись на «куплену компетенцію» кваліфікованого кулінара. Делегування біофізіологічного можливе і на рівні феноменів здоров'я, і на рівні феноменів тілесного, і на рівні феноменів сексуального⁴¹.

41 Щось схоже описане в сучасному французькому фільмі «Містер Штайн йде в онлайн».

Внаслідок усього зазначеного **біофізіологічне стає частиною (псевдо)соціального**. Інакше кажучи, біофізіологічне стає інструментом вирішення, способом буття і модусом осмислення соціальних і псевдосоціальних процесів і явищ. Так, волонтерство та донорство існують в сучасному світі не тільки як глухий кут дискретної економізації, не тільки як милиця економічного (яка здатна виконати свої насушні функції і вирішити реальні матеріальні проблеми суспільства), не тільки як борг, узятий у позику у соціального, а й як інкорпорування біофізіологічного в тканину соціального, причому часто на правах псевдосоціального явища.

Зокрема, одним з таких напрямків інкорпорування є **політичний простір онтології біофізіологічного**. І тут ми не говоримо про такі суто соціологічні аспекти цієї проблематики, як тіло в означенні політичного простору, тіло в означенні політичної точки – ця проблема не виходить за межі описаної нами соціолого-редукціоністської парадигми вивчення біофізіологічного в тканині соціального. Ми тут говоримо про нову роль біофізіологічного в політичному: біофізіологічне стає «способом заповнення» політичного простору⁴², стає предметом політики (тут особливо значущі нові способи конструювання ідентичностей, що апелюють до біофізіологічного), інструментом політики (реактуалізуються питання походження, свідченням цьому є інститут «негромадян»; іншим прикладом є відмова з боку жінок Південного Судану своїм чоловікам у сексі до того, як вони зуміють закінчити війну⁴³), (спів)учасником політики (екологічний камуфляж політичної дії, наприклад), фактором політики (так, походження стає легітимним аргументом в дискусії міністрів сучасної наعبто європейської країни⁴⁴).

Безумовно, лінія політизації біофізіологічного без паралельної сигніфікації і симулякризації вимагає подальшої розробки та вивчення, зокрема із залученням ідей і методології того ж Б. Латура (зі спробою розглянути біофізіологічне як один з модусів існування речовності). Однак сам факт десигніфікації біофізіологічного в політиці, припинення процесів рефракції біофізіологічного в специфічних кодах і правилах політики, економіки, соціального є вкрай показовим.

Ми відзначили далеко не всі можливі лінії та напрямки дослідження обраної нами теми. До подальшої концептуалізації передбачається аналіз делегованої, маркетизованої і комерціалізованої соціальності як

42 І тут ми з нашим колегою PhD in Political Sciences М. А. Безносовим пропонуємо такий концепт, як клак-демократія.

43 Див. www.utro.ru/news/2011/02/07/954647.shtml; що, безумовно, апелює до міфу про Лісістрату, але не стає від цього менш значущим елементом сучасної соціальної тканини.

44 <http://lenta.ru/news/2014/10/23/minister1/>

середовища, яке позбавляє агента шансу на суб'єктність (і тут цікавим розворотом є, наприклад, проблематика соціолога і соціології як посередника, що десуб'єктивує суб'єктів до рівня електорату, посередника між владою і людьми).

Крім того, важливим напрямком подальшого дослідження є проблематика біополітики, піднята в онтології ненадійності таким сучасним дослідником, як П. Вірно (див., наприклад, [76]). Ця проблематика, що подається в соціології та філософії М. Фуко, зараз набуває особливої значущості. Так, соціологічно цікавим (і, зауважимо, політично і праксеологічно важливим стає питання розмежування інтимності, приватності, публічності та інших просторів – наприклад, було б занадто соціологічно легковажним віднести цех заводу, аудиторію ВНЗ або офіс фірми однозначно до публічності або приватності – зокрема і з точки зору політики біофізіологічного). Знову ж таки з точки зору політики біофізіологічного і знання повсякденних агентів про нього зовсім з іншого боку постає питання співвідношення ідентичностей боргу, інтересу, традиції (історії), раціональності та інших ідентитетів.

Таким чином, біофізіологічне, яке тривалий час в історії людського суспільства було не стільки субстанціональним фундаментом антропологічного індивідуального буття, скільки продуктом соціальних процесів конструювання, атрибутивно знаннєво і принципово деконструйованим як вченими, так і інтервенціоністськи агресивними соціальними інститутами ринку, реклами, політики, маркетингу, управління, права, зараз все більш інтенсивно змінює свій статус і свою онтологію в соціальному світі, що потребує суттєвої зміни дослідницької оптики.

1.2. ДРУГИЙ ТА ТРЕТІЙ: ХТО Є СОЦІАЛЬНИМ?

З одного того факту, що ми вважаємо, нібито деякий об'єкт заслуговує на те, щоб його любили і до нього тягнулися, ще не слідує, що ми будемо відчувати себе краще. Необхідно, щоб від цього об'єкта йшла енергія, що переважає ту, якою ми володіємо, а також щоб у нас був який-небудь спосіб впустити до себе цю енергію і дозволити їй діяти на наше внутрішнє життя. Для цього недостатньо лише помислити таку енергію, потрібно виявитися в області її дії, потрібно повернутися до неї для того, щоб краще відчувати її вплив.

Е. Дюркгейм

«Елементарні форми релігійного життя»

1.2.1. Соціальність та Інший

Проблематика Іншого як інстанції соціального існування будь-якого суб'єкта супроводжує соціологію з самого моменту її виникнення. Вона могла набувати різних іпостасей та втілень, проте саме її існування в більш-менш складному й обрамленому безліччю категорій і концептів вигляді безперечно. «Цю категорію (other, otherness) використовують теоретики різних шкіл і напрямків – від Гадамера і Левінаса до Дельоза, від теологічної етики до раціоналізму і мультикультуралізму» [77, с. 133], оскільки Інший, – не тільки соціальна інстанція, але і психіатрична, психоаналітична Фігура, Постать, що репрезентує інакшість, відмінність, альтернативність для суб'єкта і його дослідника.

Так, Ф. Тьоніс, який традиційно розглядається в соціології як теоретик спільності та суспільства, у більш пізніх своїх працях (у 1930-х рр.) замінює «сутнісну волю» на «спільне воління» [gemeinsames Wollen], виводячи саме з цієї категорії як із взаємного затвердження соціальне життя у вузькому значенні, а саме крізь призму того факту, що саме через таке «загальне воління» в мислячій свідомості людини виникають особливі сутності безпосереднього ствердження людей, що поруч знаходяться [78].

Крім поняття «взаємності», «загального воління», «смыслу іншого» (М. Вебер), однією з таких «масок» категорії Іншого було поняття альтруїзму, винайдене О. Контом як позначення дії на благо іншого індивіда або групи в цілому, поєднаної з витратами для самого діяча, і розглядалося ним як «просоціальні аспекти поведінки людини, що, зі свого боку, свідчило про важливість нової науки» [79, с. 5]. Реаль-

ність існування соціології як науки про суспільство нерівних і капіталістичних товариств, правда, досить швидко підкоригувало постутопістську пропозицію учня О. Сен-Симона, і вже у Г. Спенсера перші позиції має індивідуальна вигода як еволюційний принцип виживання, за допомогою якого будь-який суб'єкт отримує перевагу завдяки альтруїстичній налаштованості інших [80].

Втім спенсерівські (як і уордівські, як і фрейдівські тощо) пропозиції були небезпечні через знищення головного соціального функціоналу категорії альтруїзму в полі соціальної науки, а саме функціоналу легітимації нової науки, тому вже Е. Дюркгейм повертається не тільки до методології, але і до пафосу О. Конта. Причому саме в розвинених суспільствах (спільнотах «органічної солідарності»), на відміну від товариств «механічної солідарності», існує особистість або індивідуальність, що міститься в «громадянській моралі» як способи управління відносинами людей.

Неокантіанське прочитання цієї категорії пропонує сучасник Е. Дюркгейма Г. Зіммель, за яким суспільство як простір абстрактних форм міжіндивідуальних взаємодій функціонує на базі того, що люди здійснюють «генералізації» один одного, привласнюючи «ярлики» приналежності до тих чи інших категорій (купець або офіцер, чиновник або вчений), «відчужуючи» цим, як сказав би К. Маркс, себе і один одного; постійний конфлікт суспільства, що втілює себе в чужих для індивіда знаряддях і органах, і індивіда, що має власні інтереси, і є місце битви альтруїзму й егоїзму.

Дюркгеймівську традицію системно розвинув Т. Парсонс, який виділив «особисту мораль» («его-інтегруючу» мораль, яка своїми нормативними очікуваннями змушує діяти в інтересах колектива, маркуючи саме таку поведінку як моральну) і позначає альтруїстичну поведінку як констеляцію «типових змінних» (наприклад, афективної змінної, орієнтованої на колектив і універсальне) [79, с. 14]. Однак для Т. Парсонса, на відміну від його вчителя, ця категорія не була навіть повною мірою категорією, а лише способом дослідження морального консенсусу і відповідності зовнішнім нормам, у результаті чого людина втрачала будь-яку трансцендентність, сакральність, і, за словами Г. Гарфінкеля, перетворювалася на «культурного придурка» [81]. А ось П. Сорокін дійсно активно використовував це поняття саме як категорію і навіть створив міні-теорію «креативного альтруїзму» («любові») [82]. Поняття, що принципово не досліджувалося в науковому сенсі та не пізнавалося з точки зору логічного співвідношення хибності й істинності та трансцендентного досвіду відносно суто раціонального.

Однак уже наприкінці ХХ ст. тематика альтруїзму в соціології або маргіналізується (зрушуючись в не найбільш розвинені галузеві со-

ціології на кшталт соціології моралі – див. [83]), або стає предметом дослідження психологів, антропологів, філософів.

Ще однією категорією, близькою до дослідження Іншого, і куди більш трансцендентною за онтологічною претензією (і, відповідно, філософською за методологією), є проблема трансперсональності, яка подається виразніше, звісно, в психології, і досліджує граничні можливості та можливості людини, але інтерпретується в філософії як «найвища міра духовної єдності людини і Абсолюту», і якій «передують персональність як єдність соціального (колективного) і духовного (родового) „я”» [84, с. 187]. Філософи досліджують трансперсональність насамперед як позамежне, прикордонне, специфічно духовне існування людини, сходження від індивідуального/приватного до колективного/групового, а потім і до загального/родового, а операціоналізують через свідоме піднесення «універсальних смислів/ідеалів/цінностей» вище над специфічними корпоративними, груповими, релігійними, етнічними, культурними; інакше кажучи, через подолання соціальних та культурних бар'єрів. Тут можна побачити множинні інтерференції з історико-соціологічними мотивами – аж до марксової «родової сутності людини», яка визначається в цьому випадку як «прийняття іншого, толерантне ставлення до соціокультурного розмаїття світу людей», як додаток і проникнення персональної реальності «персонально іншого, а їх сукупний досвід може бути джерелом колективної та соціальної творчості» [84, с. 190]. Одним із наслідків такого погляду є постулат, що головна «лінія переходу людини до родового існування проходить між орієнтацією на користь і орієнтацією на благо» [84, с. 191], де перше розуміється як отримання з будь-якої ситуації вигод або результату, що має корисні властивості для суб'єкта, а друге – як універсальність прагнення людського духу до вищих проявів.

Подальше дослідження трансперсональності може знаходитися на лініях дослідження форм трансперсональності («міжсвітності», «міжчасовості» і «глибинних трансакцій», що виділяються Ю. Резніком), причому філософський розгляд тут все більш трансцендує: «Його сутність полягає у встановленні стійких і глибинних зв'язків між суб'єктами, що характеризуються ознаками інтенціональності, несвідомим характером, непрозорістю, невимовною, особистісною автономією і креативністю. Результатом такої взаємодії стає формування суб'єктності нового типу – роз'єданого Іншого, який являє собою локально-помітну єдність, що бере за основу взаємні інтенції (духовну близькість), схожість життєвих смислів і перспектив» [85, с. 140]. У такому світлі антропологічно головною особливістю людини у сфері пізнання нею навколишнього світу й інших є «узагальнена здатність проникати в паралельні світи інших індивідуальних суб'єктів

і перебувати з ними в межовому просторі або сфері міжбуття, не втрачаючи при цьому своєї індивідуальності» [85, с. 141]. І саме така трансперсональність, яка «передбачає орієнтацію людини на інших, екстернальних відносно «Я», що знаходяться за межами його власної свідомості», «починається зі звернення людини до інших людей, які потрібні їй для формування цілісності іншого порядку, свого роду ансамблю або конфігурації особистостей, де кожна з них, зберігаючи свою автономію, стає частиною чогось більшого, ніж вона сама» [85, с. 142], що і дає людині її справжню свободу (зокрема, свободу приналежності до «родової сутності людини»).

Доповнивши ж ці міркування гіпотезою про двополярність людини між екзистенцією («самобуття» або «буття-в-собі-і-для-себе») і трансценденцією («іншобуття» або «буття-взагалі») [86, с. 25], можна вийти на антропологічний рівень узагальнення, що стосується страху перед смертю, перед повною самотністю, розривом зі світом, – стосується прагнення до безсмертя, служіння вищим смислам буття, і, відповідно, антропологічної сутності трансперсональності як виходу «за межі своєї екзистенції і трансценденції в сферу, яка знаходиться між світами (між-буття)» [86, с. 33]. В такому випадку трансперсональність інтерпретується не як єдине/загальне, а як «ситуативно загальне» або як «локально-помітне», корінням йде в несвідому, неусвідомлювану людиною схожість, що виявляється в глибинному взаємозануренні стільки, скільки існує ця ситуація взаємодії. Тому ключовими характеристиками трансперсональності, продовжуючи опис У. Джеймса містичного досвіду, можна вважати невимовлюваність, інтуїтивність (як уміння передчувати), ситуативність, бездіяльність волі, непомітність (непрозорість) і багатолікність (внутрішня різноманітність суб'єктів) [86, с. 34–35].

Водночас насправді навіть у своїй персональній реальності будь-який суб'єкт постійно, щохвилино звертається до інших, виробляє, створює, фабрикує і відтворює різні форми (зокрема й соціально, й соцієтально, й структурно, й інституційно) відтворюваних і опосередкованих відносин («чоловік – жінка», «Я – Ти», «Старший – Молодший», «Свій – Чужий», «Ми – Вони»). Спираючись на мислення про Іншого, причому про Іншого не як про позицію, не як про точку в просторі, а саме як про спосіб соціальної дії, мислення, про- і переживання цієї дії, він (суб'єкт) так само спирається на усвідомлення своєї відмінності й єдності з ним. Бути Іншим (або, що синонімічно, мислити/знати про інше) можливо тільки в постійному утриманні цих двох, рівновеликих і суперечливих, думок. І лише за умови десубстанціалізації⁴⁵ Іншого це стає можливо природно, органічно й «як частину себе». Саме тому Інший для зняття

45 А за допомогою її – вбирання в себе, як це робить Нео, щоб перемогти агента Сміта.

протиріччя з суб'єктом повинен бути роз'єднаний, диференціюватися, десубстанціалізуватися, увібрати безліч різноманітних індивідуальних дослідів, відтінків, результатів дії – всього того, що є значущим для кожного суб'єкта окремо, але стає узагальненим (див. з приводу так інтерпретованого Іншого підрозділ 1.2.2). Крім цього, такий хід дозволяє уникнути помилки Парсонса, зокрема завдяки йому ми десубстанціалізуємо суспільство і деесенціалізуємо соціальне, а суспільство оптифікуємо виключно як систему (інтенціональних) відносин між суб'єктами (тобто з точки зору їх взаємоорієнтації та взаємопотягів).

Водночас знаннева конституція Іншого істотно перевершує знанневу конституцію, наприклад, Свого або Чужого. Інший перетворюється на універсальну (для партикулярної свідомості) інстанцію. З огляду на це, наприклад, Свого можна зрозуміти як єдність дії⁴⁶, наміру/інтенції⁴⁷ і (більш-менш структурованих, об'єктивованих й інституціоналізованих) конвенцій/презупцій взаємозалежності, а Чужого – як будь-якого, що випадає з однієї (або більше) з трьох цих predisposицій. Більш того, тоді десубстанціалізується не тільки перераховане вище, а й – на куди більш тканинному (*fabric*) рівні – навіть відносини. Виявляється, що відносини можуть бути асиметричними, анізотропними, залежними від визначень (за У. Томасом) не тільки ситуації, але й її складових. Обсяг взаємодії і взаємоуваги, інвестованих у таких «Своїх», стає запорукою взаємно розділеного і спільно значущого знання. Саме цим, а не чимось іншим, пояснюється небезпека для соціолога «деоб'єктивувати» об'єкт дослідження, саме цим, а не чимось іншим, пояснюється особлива міцність екстрено і надщільно сконструйованих спільнот, гіпернасичених взаємною увагою, впливом і хронотопною обмеженістю (спільнот «бойового братства», спільнот протиприродної симпатії жертв насилля до гвалтівника, спільнот жертв терактів і «матерів Беслана»).

Саме в такій знанневій логіці аналізу конституції Іншого можна аналітично відокремити Чужого, Іншого, Різного, Того-Що-Відрізняється. Чужий постає не як апріорі і за своєю суттю «нерозпізнаний», а як такий, що «розпізнається частково» або «розпізнається ретроспективно». Чужий – це конститутивний Інший (тобто який розпізнається і впізнаваний як онтологічно рівний), проте гносеологічно (виявлений в процесі «проходження через фільтри», поступового «зближення») або онтологічно (тобто «втративши», «віддалившись») «ставши» Чужим. Англійське слово «alien» якраз самим своїм існуванням нагадує нам про можливість існування такого Іншого, який не буде взагалі вписаний у будь-який діапазон «свій-ства», в будь-яку шкалу його вимірювання. На відміну від

46 Зокрема й перш за все – дії, що захищає або обмежує.

47 Як прагнення/бажання здійснити для або за нього дію.

англійської мови (де в цій шкалі є *stranger*), в українській та російській мовах цього варіанту Іншого просто немає (і це добре відображено в знаменитій кінополілогії «Чужі»). Інакше кажучи, «...„Інший” маніфестує себе в присутності спільного минулого» [87, с. 117] – об'єктивуючись в цінностях, значеннях, смислах, структурах або чомусь ще.

Втім, наш погляд (цілком соціологізуємий через дюркгеймівськи-фейербахівську гіпотезу ототожнення божественного і соціального) не є монопольним в сучасному осмисленні співвідношення Іншого і сакрального. Так, за С. К'єркегором, саме Бог є тією інстанцією, відносно якої особа може бути повністю і абсолютно вільною, – але не відносно інших людських особистостей [88]. Виходить, що ставлення «я» до Бога не суперечить індивідуальній свободі; а ось Інший, за С. К'єркегором, не є есенціальним елементом свободи суб'єкта, але протилежний їй. С. К'єркегор виробляє для маніфестації цього фігуру «Спокусника», що є відокремленим і подібним до Бога, поза самим собою не пред'являє собі реальності, не може нічого запитати або стати запитаним.

Цікаво, що феноменологи, які багато в чому спираються на С. К'єркегора, з ним в цьому випадку не згодні. Соціологічна логіка феноменологів змушує їх ставити питання через спільність, узгодженість, координацію взаємодії, що неможливо без актів взаємного розуміння [89, с. 14]. Так, за Е. Гуссерлем, пізнання світу неодмінно долучає до сфер чистого життя свідомості пізнання й інших, причому не як власний продукт, а як чужий відносно мене, як інтерсуб'єктивний світ, що перевірявся зовнішніми і (як сказав би Е. Дюркгейм) примусовими інстанціями. У П'ятому «Картезіанському міркуванні» він реконструює трансцендентальну інтерсуб'єктивність і на її підставі пояснює можливість розуміння Іншого як аналога мого власного «Я» [90], а отже, що розуміється (разом з його досвідом) за допомогою такої процедури, як «вчуттєвлення»: інакше кажучи, осягнення Іншого можливо завдяки аналогізуючій проекції (тобто трансферу тілесного суб'єкта на тілесне місце Іншого). Знання про Другого в такому прочитанні з трансцендентного стає апперцептивним.

Перспективу конституювання життєвого світу свідомістю трансцендентального суб'єкта зокрема розкриває А. Шюц [91], який спирається насамперед на аналіз «наївної природної установки» як некритичного визнання «самоочевидних» фактів існування, реальності, значення, переживання, досвіду, загального знання, загальних справ, суб'єктних інтересів, своєї орієнтації, соціальної ситуації свого життя, врешті-решт, соціальної організованості світу свого життя. А. Шюц наполягає, що соціальне продукується людською діяльністю, а не являє собою дюркгеймівську реальність *sui generis*, окрему від людей, а тому він за своєю суттю і пріоритетно конституюється як світ струк-

турований, зазначений і осмислений [91], певний і визначений діями, переживаннями й інтерпретаціями. Саме тут з'являється така значуща для соціології знання категорія, як релевантність – результат селективної інтерпретації спостерігача. І саме тут А. Шюца підтримують насамперед його учні: «Я вважаю реальність повсякденного життя як впорядковану реальність. Її феномени вже систематизовані в зразках, які здаються (*ключове слово* – «здаються» – О. Г.) незалежними від мого розуміння та які накладаються на нього. Реальність повсякденного життя виявляється вже об'єктивованою, тобто конститутивною порядком об'єктів, які були позначені як об'єкти до моєї появи на сцені. Мова, яка використовується в повсякденному житті, постійно надає мені необхідні об'єктивації і встановлює порядок, в межах якого набувають смислу і значення і ці об'єктивації, і саме повсякденне життя» [92, с. 41]. З іншого боку, можна спертися і на онтологію М. Шелера, за яким сфера «Ми» перед-дана відносно сфери «Я» [6], і в подальшому ця лінія була вельми образно і глибоко розвинена Ж.-Л. Нансі [93]. Однак ця лінія буде нами опрацьована окремо далі.

Отже, за А. Шюцем, суб'єкт конститує соціальне, і навіть залишаючись поза трансцендентальною редукцією, може відволіктися від інтенціональних об'єктів актів індивідуальної свідомості й об'єктивувати саме мислення. І ось суб'єкт виявляє, що всі акти, почуття, думки походять з його власних колишніх дій, відчужень, актів мислення, – і в будь-якому з них є «Я» суб'єкта як структуруюче, осмислююче і наповнююче змістом – змістом, виробленим хронотопно (не з фізичної точки зору, а з точки зору протяжності дії і осмислення, розуміння та інтерпретації). Змістом, який інтерпретується наївно і природно, неproblemатично і як само-собою-зрозуміло, самоочевидно і дійсно (тобто крізь дії), змістом, через який і за допомогою якого суб'єкт здатний відтворювати Іншого (в шюцевській термінології), його переживання, його свідомість, його дії, його задуми й інтерпретації, його цілі та його практики.

Так, цікавим прикладом переживання суб'єктом Іншого є будь-який простір зіткнення з близьким Іншим, категоризованим та каталогізованим Іншим – в'язниця або сім'я (що було яскраво досліджено М. Фуко), освіта або армія, політика або ринок. Будь-яке зіткнення неминуче передбачає дистанцію, в якій ми лінійно і категоричними категоріями (див. етимологію цього сімейства слів, що випливає із «публічно звинувачувати») невідомо зберігаємо Іншого для себе. Таким збереженням Іншого може бути збереження історичного/хронологічного Іншого за допомогою музею, культурного Іншого – за допомогою бібліотеки, біофізіологічного Іншого – за допомогою цирку або кунсткамери, праксеологічного Іншого – за допомогою філармонії чи галереї. Це збереження потребує цілеспрямованого і тривалого виробництва як об'єктивних

дистанцій, бар'єрів, що локалізують мене-як-не-Іншого, так і дисциплінованого тіла, яке правильно інтерпретує їх: «Музей – спроба запротоколювати, зупинити, контролювати не тільки минуле протягом часу, але й сьогодення, впорядкувати його «за купками», начепити ярлики «за жанрами», зробити справжнє існуючим вічно» [77, с. 135–136]. Більше того, така «спостережна репродукція» Іншого локалізує мене самого, допомагає суб'єкту описати себе, зокрема завдяки оснащенню мислення суб'єкта цілим каталогом Інших і їх окремих випадків (тут дуже симптоматичною є зміна номенклатури Іншого в еру глобалізації, коли емігрант перестає бути Іншим, а історично Інший (або історіографічний Інший) стає актуалізованим). Цей каталог розширюється завдяки мас-культурі, інтервенції політики в життєвий світ суб'єкта (за Хабермасом [94]) з привнесенням ксенофобії і відторгненням Іншого, поширенням мемотехнік інакшості й інакшування (тут показовим є, на нашу думку, цілком луддистське поширення роботофобії насамперед в трудовій та економічній свідомості суб'єктів сучасного світу).

Суб'єктність і визначення Іншого, що супроводжує цю суб'єктність, стає все більш розпиленням, розподіленням і відкритим. Так, великий мексиканський мислитель Октавіо Пас [95] детально описує діалектику сексу, любові та еротизму як взаємообміну в різні епохи і показує, як сексуальний акт у попередні епохи насамперед прив'язувався до структур влади, в яких рівність виключалася, ставлення панування було єдино можливим. Домінуючий ініціатор інтерпретувався як єдино можливий суб'єкт, тоді як можливе задоволення у домінованого/пасивного не передбачалося і навіть входило в набір «непристойного» в протоколах сексуального того часу. Сексуальність як відчуження відтворювала дистанцію, за допомогою якої учасники підтверджували свою ідентичність, створювали соціальні структури й умовності, підтверджували своє долучення до них і так далі. Отже, ситуація, коли «Інший стає причиною актуалізації сексуальності, тим, заради кого вона існує. Індивід тільки тоді здатен реалізувати сексуальність, коли Інший є суб'єктом, самоцінним в своєму існуванні. Саме суб'єктивність Іншого обумовлює можливість відносин з ним» [96, с. 52], виявляється історично не вічною і навіть не антропологічно природною. Більш того, товаризація (комодифікація) сексуальності підтверджує цей факт.

Отже, Інший є «точкою зборки» суб'єктом самого себе, – зокрема і тому, що перед-даністю цілісності є розрізнення: як про це сказав М. Хайдеггер, виділенню феномена з потоку буття передує співвіднесення індивіда з ним, бо «тимчасовість робить можливою єдність екзистенції» [97, с. 328], або, іншими словами й з іншого приводу, «перш, ніж об'єднатися, нам спочатку необхідно рішуче і остаточно розмежуватися» [98, с. 22]. Саме так стає можливою гуссерлівська ашпрезен-

тація як «розуміння-по-аналогії», як «розуміння-по-співприсутності», як операція свідомості, за допомогою якої суб'єкт аналізує аналізоване з уже відомим йому. Е. Гуссерль використовує слово «аппрезентація» для розрізнення з репрезентацією, оскільки реальність іншого дана діячеві не через образи/знаки/слова, а по-справжньому, водночас без того, щоб прожити її [90, с. 388]. Інакше кажучи, Інший перестає бути суто конструйованим, але прочитується в нашій дії як феномен трансцендентальний.

Ось чим пояснюється той факт, що П. Бергер і Т. Лукман, в цілому залишаючись глибоко переконаними конструктивістами, у визначенні соціальної реальності не уникли трансценденталізації Іншого: «Реальність повсякденного життя я вважаю інтерсуб'єктивним світом, який я поділяю з іншими людьми. Саме завдяки інтерсуб'єктивності повсякденне життя різко відрізняється від інших усвідомлюваних мною реальностей. Я один у світі снів, але я знаю, що світ повсякденного життя настільки ж реальний для інших, як і для мене» [92, с. 49]. І тут справа не тільки в перечитуванні ними марксівського положення про буття і свідомість, «субструктуру» і «суперструктуру» (Unterbau/Uberbau) як людську діяльність та світ, сфабрикований цією діяльністю. Тут справа й у тому, що «реальність, для того, щоб стати соціальною, повинна бути усвідомлюваною. Певні відносини спостерігаються і в зграйній поведінці тварин, вони також співвідносять власну поведінку з поведінкою інших особин, і ця зграйність також є результатом інтерсуб'єктивності. Але тільки для людини характерно усвідомлене сприйняття суб'єктів, які знаходяться поруч» [99, с. 82], а це передбачає як фабрикацію людиною думки про себе (думки як судження, як способу спростити реальність, як способу редукувати комплексність, за Н. Луманом), так і судження про Іншого, подібного до самого суб'єкта в усьому, крім одного: Інший не тотожний. Саме в такому розумінні Іншого і народжується загальне знання як спів-знання (свідомість), яке в подальшому об'єктивується і наповнюється артефактами суспільної свідомості.

Втім така «трансцендентальна» концепція Іншого далеко не монопольна в сучасній соціології. Так, М. Сендел формує свою концепцію Іншого, що імплікується з експліцитної концепції справедливості, на основі категорій вільного ринку і його логіки⁴⁸, виправдовуючи «асоціальні», але економічно природні й імморальні водночас акти (на кшталт збільшення цін на воду, лід, генератори, ремонт дахів і кімнати в мотелях після урагану) тим, що з обмеженням споживання підвищуються стимули у постачальників. Тут він каже, що ці ціни є лише дзеркалом вкладеної покупцями і продавцями цінності в про-

48 Що було, зауважимо, класично розкритиковано ще Д. Харві [40].

дукти обміну [100], і, відповідно, посиляючись на Дж. Джакобі, стверджує, що будь-яка вимога ціни є вільний спосіб розподілу у вільному суспільстві, а гнів громадськості (як і будь-який інший інструмент позаекономічного втручання) нелегітимний.

М. Сендел розглядає з боку неолібералізму аргументи від добробуту (в тому сенсі, що ринки сприяють збільшенню добробуту суспільства) і від свободи (мовляв, ринки поважають свободу індивідумів) [100]. Він зауважує, що насправді питання про справедливість виявляється таким, що складно співставляється як з питанням про свободу, так і з питанням про добробут, а також, в цілому, з питанням про чесноти⁴⁹. І якщо справедливість (як модус ставлення до Іншого) в суспільствах домодерного світу починалася з чесноти, то в суспільствах постмодерного світу – з питання свободи [100]. З цього нескінченного кола тавтологічної (само)інтерпеляції поняття свободи й Іншого нас може вивести Ж.-Л. Нансі.

У концепції Ж.-Л. Нансі спільнота [93] існує незаперечно і однозначно, вона не є дюркгеймівською фактичністю, але і не є також продуктом сенделлівськи вільно спродукованих відносин.

«Ми є – в цьому ми постійно переконуємо себе, принаймні мислителі і письменники це говорять, – і це вже накладає на нас відповідальність за Буття і Бога, закон і смерть, народження й існування нас і всіх суущих. Але хто ми? Ми – це ми поодинокі, наскільки можна говорити про межі індивіда (з точки зору думки про відповідальність це визначити найважче), і ми – це ми всі разом, оскільки нам відомо лише буття-разом (тут відповідальність породжує проблему вибору). Таким чином, неясності або апорії цього знання теж лежать на нашій відповідальності» [101, с. 307].

У так проінтерпретованому соціальному Інший стикується з відповідальністю, а відповідальність стає подвійною й узагальненою: «...з одного боку, завжди більш широкою є відповідальність колективних органів, тобто – організацій, держав, ринків, мереж, систем, і, з іншого боку, відповідальність більше стосується індивіда, через неї потрібно взяти на себе турботу про роботу і життя, особисте дозвілля, відносини і навколишнє середовище. Ці системи взаємопов'язані» [101, с. 308]. Відповідальним стає той, хто «сміє обіцяти», – і з огляду на колосальний перелік імен, на яких автор спирається (А. Шопенгауер і С. К'єркегор, К. Маркс і Г. Гегель, Е. Гуссерль і М. Хайдеггер, Ж. Дерріда і Т. Адорно, Е. Блох і Е. Левінас), – в одному слові «обіцяти» Ж.-Л. Нансі укладає майбутнє і інтенціональність, соціальне врахування іншого і рефлексивність, осмисленість дії і цілепокладання. Смысл,

49 І тут дуже цікаво починає працювати концепція чеснот (virtues) А. Макінтайра, за яким «кантівський» спосіб упорядкування світу на базі всезагального закону спирається на зовсім інше розуміння справедливості порівняно з «аристотеліанським» способом ситуативної відповідності та майстерності як вміння відчувати цю відповідність.

мета, інтенціональність виявляються в центрі цього вихору категорій, і французький дослідник зводить все до знаменника відповідальності: «Ми знов повертаємося до думки, що відповідальність – це ніщо інше, як відповідальність смислу, і що смисл є значущим тоді, коли він ґрунтується на відповідальності» [101, с. 312]. Більше того, протилежне також вірно:

«...сам смисл як такий залежить від відповідальності смислу. Смисл доступний тільки через готовність відповідати за нього: будь-якої мовний акт, усіляка зміна значень містить антиципацію смислу, його обіцянку або гарантію того, що повинно прийти до іншого або до іншого в мені, що має увійти в цього іншого і стати смислом тільки в ньому, через нього і для нього. Отже, я не в змозі розпоряджатися смислом, як ніби він перебуває за межами покриття неможливого гарантованого запасу смислу, трансляцією якого можна задовольнятися, але я обіцяю, я заявляю і передбачаю в повідомленні значення, яке не є і ніколи не буде „ось“ у вигляді закінченої і уявленої речі, будучи завжди іншим змістом і смислом по-іншому. Коли вони існують як смисл на шляху до іншого навіть всередині мене, есплікується смисл буття іншого, висловлюючись через нього, ризикуючи не створити смислу або ж спотворити його в іншого і залишитися іншим, зміненім і чужим, існуючи як смисл нескінченного-буття-для-іншого» [101, с. 313].

Саме тому смисл як такий є невідтворюваним на самоті, в одному суб'єкті, – для відтворення смислу потрібна інстанція Іншого, смисл продукується і передбачається Іншим і в Іншому, смисл, як і відповідальність, метафоризується Ж.-Л. Нансі в «обіцянку/зобов'язання», для чого він вдається до етимології слова «re-sponsio» (від *spondere* як «брати обов'язки в ритуальній клятві»).

Саме тому «ми» як «спільнота» не просто буття, не просто співіснування, – «спільнота» є «нааявне буття», інакше кажучи, існувати, за Ж.-Л. Нансі, означає «існувати разом»: неможливо «розділяти» неіснування: «Буття спів-місно. Що може бути простіше такої констатації?» [102, с. 91]. Це і називається «спільнотою буття», в якій «смисл поділений, повідомлений, комунікований, і за визначенням є сумісним. Припустити, що його існування «має» «смисл», означає допустити, що він є тим, що змушує його повідомлятися, тим, що передає його чомусь іншому, ніж я сам. Смисл є моїм ставленням до себе як до співвіднесеного з іншим» [102, с. 92]. Цим геть розбивається будь-яка редукуюча, спрощуюча модель «індивідуальної дії», «раціонального вибору», «унікального продукування смислів» – навіть механічно складені спільноти людей, на кшталт попутників в купе поїзду, «знаходяться в проміжку між сполученістю «натовпу» і зв'язністю «групи», щомиті наближаються до перетворення в одне або в інше. Подібне призупинення і становить «спів-буття» як відносини без відносин,

тобто як одночасну відкритість як відношення, так і нестача такого» [102, с. 96]. Ж.-Л. Нансі називає таку відкритість «зверненістю сингулярностей одна до одної», і тут він досить близький до ідеї подвійної контингентності операційно закритих систем.

Серед витоків розробок Ж.-Л. Нансі окремо стоїть концепція Іншого в Е. Левінаса. Багатство його нестандартної лексики («обличчя», «слід», «їжа», «втома») постійно ускладнюється «дефісуванням» категорій («для-іншого», «не-однаково», «з-Богом», «після-вас», «між-нами»). На відміну від Ж.-Л. Нансі, Е. Левінас водночас радикально переосмислює саму безсумнівність онтології «Ми». У нього саме категорія «Інший» займає центральне, хайдеггеріанськи онтологічне місце (досить згадати книгу «Час і Інший»), причому Інший (що й не дивно для мислителя середини ХХ століття), взятий «рукавичками насильства». Війну Е. Левінас взагалі розглядає як екзистенційно важливий досвід, який диктує онтологію тотальності і конструює принципово інше спілкування між людьми. Саме розрив цієї тотальності насильства і війни започатковує «нескінченне відношення», яке «не скасовує необмеженість дистанції. Навпаки. Єдиний шанс переходу від спонтанного „імперіалізму Я“, від узурпації „місця під сонцем“ і поглинання Іншої істоти до стосунків із невовимим, непозбутнім Іншим – це безсумнівне визнання асиметрії між нами: Іншим та мною» [103, с. 220–221]. Вкажемо в дужках, Е. Левінас розходиться з М. Бубером як філософом симетрії і взаємності: перший вказує на небезпеку тоталізації системи «Я – Ти» в тотальність «Ми». Саме на асиметрії, дистанції, діахронії він і акцентує як на соціальному початку, як на тому, що запобігає сповзанню людського в натуральне, на тому, що інстанціонально відтворює зобов'язання і відповідальності в індивідуалізуючому, а не узагальнюючому і тоталітаризуючому режимі.

У цьому сенсі Е. Левінас етизує питання розгляду спільноти і співспільності, показуючи, що «Ми» знищує інакшість, Інший можливий тільки для «Я – Ти», і правда і справедливість в його *opus magnum* не демаркуються [104].

І, нарешті, ще далі йдуть сучасні теоретики, які розглядають співвідношення Іншого і мислення, Іншого і смислу, Іншого і думки як відношення генезуючого початку та породженого. Тут вони спираються на гіпотезу О. Потебні, згідно з якою «за допомогою слова не можна передати іншому свою думку, а можна тільки пробудити в ньому його власну» (цит. за: [87, с. 112]). Тут смисл, діалог, комунікація постають як процес взаємної допомоги у виробництві, продукуванні думки в діалектичному поєднанні з Іншим і в дистанціюванні від нього ж для виробництва себе як співвіднесеного з цим смислом (водночас відділяючи розуміння як процес суб'єкт-суб'єктний від пізнання як про-

цесу об'єкт-суб'єктного). Отже, у комунікації, всупереч примітивним схемам а-ля лінійна модель Г. Лассуелла, з'являється Інший, його присутність, зустріч з ним, спільність семантичного (значимісного) і семіотичного (смысл-ціннісного) просторів, установка Першого на Іншого і на комунікацію та на саму її можливість, і лише потім – ситуація і засоби комунікації [87, с. 112–113]. Методологія можливого дослідження такої комунікації⁵⁰ може бути різна, проте ж всі вони підводять нас до однієї і тієї ж онтології – до онтології Ж. Дельоза і Ж. Дерріда, згідно з якими Інший є інстанцією конструювання «Я», способом та інструментом збірки себе самого. Інший реалізує «Я», але лише тими інструментами (мовою, значенням, смислами, цінностями), які відчужують Іншого, дають можливість захиститися від нього і від суспільства. Цей бінарний функціонуючий «страх перед Іншим» буберівськи спирається на антропологічні відносини «Я – Ти», на реалізацію будь-якого з полюсів цих відносин виключно в діалозі, в спів-співвіднесенні.

Саме в такому вигляді стає зрозуміліше для нас знаннява відмінність між «Інакшим» і «Іншим». «Інший» є той, «хто не поділяє мої цінності «тут і зараз», але потенційно готовий їх, якщо не розділити, то зрозуміти мій вибір. Іншими словами, якщо з «Другим» у мене спільне минуле, то з «Іншим» мене об'єднує потенційно спільне майбутнє ... Якщо з «Другим» ми, кажучи словами А. Шюца, «разом старіємо», то з «Іншим» ми знаходимося в стані взаємоочікуваної зустрічі» [87, с. 120], кажучи простіше – відношення «Я – Ти» в системі з «Другим» можливі на базі схожості, в системі з Іншим – на базі відмінності. Інший є іншим не тільки у фізичному, як Другий, але і в ціннісному вимірі. *Інший перебуває в майбутньому, Інакший – в минулому; Чужий же в такому випадку є конститутивним для теперішнього часу.*

Важливим питанням виявляється розрізнення «Я» й «Іншого» через тілесність. Традиційним поглядом виявляється погляд на тілесність як на щось протиставлене свободі людей, і тут найбільш поширена точка зору Г. Гегеля, в якого діалектика Пана і Раба розглядається як боротьба за визнання й соціальну ідентичність: «Коли двоє людей знаходяться один перед одним, то між ними виникає напруженість, тому що кожен з них хоче, щоб інший визнав його паном ситуації, тобто як того, хто визначає себе і іншого» [106, с. 508], що повністю суперечить індивідуалістичній теорії самовизначення людини (І. Кант, Ж.-П. Сартр тощо), згідно з якою «індивід повністю і цілком несе відповідальність за своє саморозуміння» [106, с. 510]. Умовний «Раб», розвиваючи себе в пра(кти)ці (діяльності? Praxis'e?), звільняється від

50 Шлейєрмахерівська герменевтика або віндельбандівська ідеографія, веберівське розуміння ідеального типу або гегелівське розуміння Іншого як «свого інакшого» [105, с. 205].

рабства, простуючи як онтологічно, так і когнітивно, опановуючи всі арсенали роботи думки і тіла. Саме з цієї точки зору Г. Гегель опановує категорію свідомості (спів-знання, як ми вже з'ясували), її генези, розвитку, репрезентації. Її зародження він виводить з «почуття самого себе» як тілесної властивості, як способу відділення від «не-Я», як важливої умови конституювання «Я».

Саме в стосунках Пана і Раба, за словами Г. Гегеля, «Я» відривається від «Его», бо між жадаючим «Его» і усвідомленим «Я» виростає «Я» Пана; саме в цих відносинах людина вчиться інтенціональності та програмуванню своєї поведінки, розуміє як оперувати собою; саме в цих відносинах зростає самосвідомість «Я» і випростується переконаність в існуванні самосвідомості Іншого.

Саме така свідомість фабрикує знання і складається з них, саме таку свідомість Г. Гегель називає «свідомістю як такою», свідомістю ставлення до зовнішнього світу. Самосвідомість і розум він називає подальшими етапами розвитку свідомості [105], яка об'єктивує себе сама і наповнює себе знанням. Знання в такій оптиці об'єктивуються, стають структурними елементами свідомості, тоді як свідомість розглядається як процедури і техніки оперування цими знаннями, а самосвідомість – як процедури і техніки оперування свідомістю: «Самосвідомість є способом обслуговування нашою свідомістю самої себе. Це для інших людей Я кожного з нас є чимось єдиним, але всередині самого себе воно існує і діє тільки через протилежність самому собі, через самосвідомість: Я – Я» [107, с. 78], – що також проходить три ступеня (одиночної жадаючої, спільної нерівної і загальної вільної рівної самосвідомості), і що від споживання речей, за допомогою яких свідомість дізнається сама про себе, через поступовий відрив свого усвідомлюючого Я від жадаючого «Его» і поступове наповнення Я іншим змістом (або змістом іншого?), через встановлення відносин панування і рабства (див. вище); через знайомство і оперування зі знаряддями праці (які також стають знаряддями пізнання; праксис збігається з когнітивною активністю), – через всі ці етапи переходить в стан загальної вільної рівної самосвідомості як знання про Іншого, рівного собі, такого ж, як і Я, такого, що знаходиться в субстанціональній єдності на основі спільності рівної вільної самосвідомості. Отже, відношення до Іншого у Г. Гегеля вималюється не як антропологічна даність, не як наслідок залученості до спільноти, не як «слід себе в навколишньому світі», – але як продукт історичного виробництва, творення, фабрикації людьми свого життя в своїй історичній практиці, а разом з ними і самих себе.

Варто зазначити, що такий відомий теоретик процесу цивілізації, що концептуально, якщо не світоглядно, близький до концепції «виникнення самосвідомості», як Н. Еліас, за спогадами, експериментував з по-

няттям «контр-его» (зрозуміло, що Н. Еліас при цьому куди більше спирався на розробки З. Фрейда) [108], що пояснюється парадоксальним, але цілком еліасівським за стилістикою судженням «як і багато інших цивілізованих людей, Норберт часто був своїм найгіршим ворогом».

Ще одну важливу особливість Другого в зіставленні з соціально Першим помічає М. Бахтін, який стверджує, що цілісність Іншого завжди пов'язана з реіфікованістю, натуралізованістю, остаточністю, завершеністю і незмінністю в сприйнятті: про Другого «завжди-вже» є остаточне і вичерпне судження, хоча самого того, хто виражає судження, це не стосується. Об'єкт завжди простий і ясний, суб'єкт – непрозорий і сумнівний. Я, діючий етично і споглядаючий естетично суб'єкт, всіх інших об'єктивує, монополізує активність і суб'єктивність: «Я, як суб'єкт, ніколи не співпадає з самим собою: я – суб'єкт акту самосвідомості – виходжу за межі змісту цього акту» [109, с. 147]. Саме тому М. Бахтін, не протиставляючи розуміння і пізнання, покладає цю можливість виключно на Іншого:

«В єдиному світі пізнання я не можу розмістити себе як єдине я-для-себе на противагу всім без винятку іншим людям, минулим, сучасним і майбутнім, як іншим для мене; навпаки, я знаю, що я така ж обмежена людина, як і всі інші, і що будь-який інший істотно переживає себе зсередини, принципово не втілюючись для себе самого в свою зовнішню виразність» [109, с. 63].

Не дивно за такої центрованості, що ключовими в світогляді суб'єкта для М. Бахтіна стають два близьких⁵¹ слова – оточення (як спосіб відносини зі світом ззовні) і видноколо («кругозор») (як спосіб відносини зі світом зсередини). І видноколо, і принцип оточення мають радіальний центр у вигляді самого Я, – того, який відрізняється від Другого як унікальністю місця в світі (з зовнішньої точки зору), так і унікальністю переживання цього місця (з внутрішньої): «І я іншої людини абсолютно інакше переживається мною, ніж моє власне я, і воно стає під категорією Іншого як момент його» [109, с. 64].

Логічно пояснити, що в такому разі найважливішим конститутивним актом є проживання своїх кордонів, меж зовнішніх і внутрішніх, обмежень своєї кінцевості і емпіричної предметності. Саме все це (кордони, свою дію, свою предметність, тілесність і озовнішнення) М. Бахтін і вважає найважливішими пунктами суб'єкта, який усвідомлює себе у всьому своєму тілі – і іншого в його тілі: «Втілена для мене ціннісно-естетично тільки інша людина. В цьому відношенні тіло не є чимось самодостатнім, воно потребує іншого, його визнання і формує

51 Що показово, українська мова не має достатньої глибини семантики, щоб відобразити не тільки близькість, але й однокореневість цих слів у багатьох мовах – наприклад, в російській мові «окружение» і «кругозор», що метафорично відображують радіальну організацію усвідомлюваного світу.

діяльності. Тільки внутрішнє тіло – тяжка плоть – дано самій людині, зовнішнє тіло іншого задано: він повинен його активно створити» [109, с. 77]. Саме цей Інший своєю присутністю ексцентруючи, як сказав би Г. Плесснер, буття суб'єкта, наповнює все здоровим глуздом і почуттями: «Ціле мого життя не має значущості в ціннісному контексті мого життя. Події мого народження, ціннісного перебування в світі і, нарешті, моєї смерті відбуваються не в мені і не для мене. Емоційна вага мого життя в його цілому не існує для мене самого. Цінності буття певної особистості якісно притаманні тільки Другому. Тільки з ним можлива для мене радість побачення, перебування з ним, печаль розлуки, скорбота втрати, в часі я можу з ним зустрітися і в часі ж розлучитися, тільки він може бути і не бути для мене» [109, с. 128]. Саме тому суб'єкт акту самосвідомості завжди виходить за межі самого акту, а сама активність самосвідомості проходить через дії і переживання, дії-як-свої і переживання-як-свої, через актуалізацію переживань, які прагнуть «відпасти і завершитися» [109, с. 147], переживань, спрямованих «на деякий смисл, предмет, за важких обставин, але не на самого себе, на визначеність і повноту своєї наявності в душі» [109, с. 135].

Тому ж і ставлення до Іншого не є ані нейтральним, ані оборотним (в тому сенсі, що Я ніколи не здатне стати на позицію Іншого), – і взагалі визначається як «відношення напруженої позанайденості», а саме: 1) Я й Інший у просторі життя займають різні місця: «Коли ми дивимося один на одного, два різних світи відображаються в зіницях наших очей» [109, с. 32]; 2) особлива активність і спільна («со-в-местная») учасність (співучасть), причому активність є можливістю зробити щось, що Інший відносно мене зробити не здатен, чи то дії споглядання, етичні (що об'єднують Я і Іншого), або естетичні, де етичне і естетичне, а також когнітивне й онтологічне пов'язане і пов'язані: «Те, що ми в житті, в пізнанні і у вчинку називаємо певним предметом, знаходить свою визначеність, своє обличчя лише в нашому ставленні до нього: наше ставлення визначає предмет і його структуру, але не навпаки» [109, с. 8].

Ще в більшу залежність від Другого виробництво соціального ставить С. Жижек, згідно з яким «рефлексивне суспільство припускає не тільки опосередкованість будь-якого акту, чи то вчинку або висловлювання, а й те, що всі «форми людської взаємодії, від сексуального партнерства до етнічної ідентичності, доводиться винаходити і встановлювати заново» [110, с. 10]. Щоправда, це виробництво, ця фабрикація є відносно вільною лише як операція оперування, а не конструювання принципово нового. Суб'єкт всього лише вибирає, але і його вибирають: «Він вибирає. Він вільний у своєму виборі. Його вибирають. Він вільний для вибору» [110, с. 10], що перетворює свободу виключно на

пропагандистський конструкт, а за своєю суттю редукує її тільки до свободи вибору. У такому суспільстві соціальність фабрикується то-тально: «Свобода – один з ідеологічних інструментів ліберальної демократії, поневолення ідеологією ліберальної демократії... Тепер регулюванню підлягає все: сексуальність, їжа, випивка, куріння [110, с. 11], а суб'єкт зводиться до оператора упредметненими фрагментами свого приватного життя, до обчислювача/комп'ютера своїх власних задовольень, до маніпулятора просторами і дистанціями, товарами і фетишами цих товарів, що стоїть на кордоні ін-тимності (суб'єктивованого переживання) і екс-тимності (об'єктивованого переживання Іншого). В такому соціальному минуле «перетворюється на брутх»

«разом зі старими телефонами, холодильниками і зубними щітками. Це ідеологічне знищення минулого не дозволяє нам розглядати сьогодні ані регресію наукового уявлення про людину до механістичності XIX століття, ані неоспіритуалізм, яким просякнута вся наша повсякденність, ані парадоксальне зближення науки з містикою» [110, с. 12].

Сам суб'єкт в такому світі (суб'єкт як не-цілісність, не-повноцінність, роз-щепленість) проблематизується. Адже якщо суб'єкт «існує тільки завдяки своїй власній радикальній неможливості, тільки завдяки Іншому» [110, с. 13], то сам Інший є «місцем конститування символічного простору мови», «місцем, в якому конститується я як суб'єкт висловлювання» [110, с. 14], місцем пам'яті, іншою ціною, іншим простором уявлення, – причому недостатнім. І історія суб'єктивації стає історією виявлення цієї недостатності і браку – як браку в ролі суб'єкта бажання, так і браку в якості того, хто «не підійде занадто близько» [110, с. 15], того, хто неминуче встановить скільки-небудь помітну дистанцію.

Саме з цих позицій С. Жижек описує релігійний фундаменталізм і дискусії навколо марксизму, «рефлексивний расизм»⁵² та натуралізацію, процеси іммігрантів і боротьбу з інакшістю, етнічну ненависть і сучасний капіталізм.

У сучасному світі питання Другого виявляється актуальним не тільки через безліч культур, субкультур, місць, просторів, правил і законів; не тільки через постійне (спів)ставлення себе з Другим, але і через все більше і більше перетворення соціального в дискурсивування соціального, де дискурс є «соціально упорядкованим механізмом по-

52 «... Нинішній рефлексивний расизм парадоксальним чином здатний проявлятися через вираження поваги до іншої культури. Так, хіба заклики зберегти в своїй унікальності культуру чорношкірих і перешкодити їх розчиненню в загальному казані західної культури не були частиною офіційної ідеології південноафриканського апартеїду? <...> глобальна рефлексивність породжує свою власну імпульсивно-агресивну протилежність, яку Етьєн Балібар описав як притаманну сучасному життю надлишкову, безпричинну жорстокість» [110, с. 35–36].

родження мовлення, організації комунікації» [111, с. 17], інакше кажучи, – через соціальну заданість фабрикації і трансляції смислів, які не винайдені суб'єктом, але відтворювані Я та Іншим. Сучасний світ, просякнутий існуванням Ворога як «зовнішнього Іншого», за влучним спостереженням Л. Бінсвангера [112], зажадає дисциплінаризації, зокрема, дискурсу – в рамках конструювання (фізично або психічно) хворого, злочинця, «свого Іншого» (цілком відповідним прикладом буде трикстер), «саморепрезентуючого Іншого».

Радикальний приклад осмислення таких процесів демонструє К. Кнорр Цетіна, яка намагається дослідити «об'єкт-центровану соціальність» як зворотний бік процесів індивідуалізації в сучасному світі, з огляду на гіпотезу, що сучасний суб'єкт «пориває зі структурами» [disembedding] – структури виявляються недостатньою моделлю для пояснення як суб'єкта, так і Другого, що протистоїть йому: виявляється, що крім дискурсування соціальності спостерігаються і процеси об'єктоцентрування соціального простору, – і відтепер об'єкти здійснюють роботу з фабрикації ідентичностей замість спільнот, продукують соціальність в її різних формах – інакше кажучи, продукують те, що К. Кнорр Цетіна називає постсоціальністю [113]. Об'єкти як феномен більш стійкі до ризиків, об'єктні відносини як категорія потужніші, ніж людські стосунки, «постсоціальність» як поняття стає комфортним ярликом для цілого спектра практик, форм і дій, які важко визначаються в традиційних поняттях соціального порядку, проте існують і практикуються. С. Лінг, наприклад, для таких практик поведінки наводить стрибки з парашутом. К. Кнорр Цетіна стверджує, що всі ці форми відрізняються залученістю до відносин з об'єктами [object-relations] (об'єктних відносин з неживими речами), і ці відносини стають альтернативами, сателітами або субститутивами для традиційних форм людських відносин. Системи саме таких відносин вона пропонує назвати постсоціальними формами, в яких натуралізується технологічне, в яких простір суспільства перетворюється на консенсусний і галюцинаторний цифровий код [113]. Такі явища виникають у результаті збігу зазначених тенденцій, хоча самі об'єктоцентровані відносини зустрічаються і в інших періодах історії.

Отже, у цій концепції на місце Другого стає об'єкт як «структура, що розгортається» (unfolding structure), структура, що не тотожна собі; суб'єкт співвідноситься з об'єктом не як виробник речі, а як виробник сприйняття, почуття, мислення, пам'яті, тобто як носій досвіду, порівнянного з досвідом інтерсуб'єктивності.

Всі ці гіпотези К. Кнорр Цетіна перевіряє на основі вивчення фондової торгівлі в цюрихському банку, взаємодії трейдерів і речей (столів, голосових брокерів; найважливішими серед них стають мо-

нітори, які дослідниця називає «жестовою поверхнею-в-дії» [gestural face-in-action]) і «життєвою формою» [lifeform], що має епістемічний характер. Екрани, як Інший, презентують і апрезентують (present; appresent) знання, причому не тільки в професійному сенсі знання, а й в сенсі протоколів соціальної взаємодії. Що ж до епістемічності, то тут дослідниця спирається на поняття епістемічних зв'язків, введене Х.-Й. Райнбергером, а саме – зв'язку об'єкта, що знаходиться в центрі дослідження вчених і реалізується/здійснюється/матеріалізується в цьому дослідженні. Якщо технологічні об'єкти фіксовані, стабільні, не викликають питань⁵³, то епістемічні об'єкти постійно породжують питання, вони процесуальні та уявні. Саме тому вона називає їх також «об'єктами знання», процесуальними, вічно-недостатньо-об'єктивними, незавершеними, нетотожні-самим-собі, мінливими і безперервними. Отже, об'єкти перетворюються на альтернативну «точку збірки» себе, на альтернативного Другого. К. Кнорр Цетіна, як сама каже, розширює (loose up) межі поняття соціальності, причому посилається на прагматистів і символічних інтеракціоністів як на традицію дослідження неживих предметів, жестів, реакцій.

Тому, крім угруповань [grouping], в категорію соціальності як відносини з Другим К. Кнорр Цетіна вводить ще побудову зв'язків [binding], а також таку властивість, як взаємність/рефлексивність відносин [reflexivity], а в цілому – переносить акцент на феномен взаємності [mutuality] за умови тривалості зв'язку.

Таке розширення категорії соціальності дозволяє ввести в структуру опису Другого не тільки владу, емоції або відносини (зокрема відносини експлуатації), а й недостатність об'єкта [lack of object] (і тут очевидним є посилання на Ж. Лакана), бажання і їх структури [structure of wanting] (пов'язані з поняттям інтересу). У такій структурі поняття зв'язок (binding або в іншому місці – being-in-relation, mutuality) стає, з одного боку, продуктом збігу, як би сказав П. Бурдьє, габітуалізованих структур (мовою К. Кнорр Цетіни – бажань), а з іншого – об'єктивних структур («об'єкт, який розгортається», що пов'язане з недостатністю бажання). Тут з'являються можливості інтерпретувати це і з позицій «дзеркала» мас-медіа (і К. Кнорр Цетіна звертається до моделей Ж. Бодрійяра і С. Леша), і з позицій «прогнозування суб'єктами своєї поведінки» (як про це багато міг би написати Е. Гідденс, який також ґрунтовно спирався на психоаналіз).

Отже, соціальність на прикладі такої сучасної концепції, як соціологія знання в інтерпретації К. Кнорр Цетіни, розуміється з по-

53 З чим, до речі, К. Кнорр Цетіна не згодна, вона пропонує куди більш конструктивістську позицію постійного перевизначення технологічних об'єктів.

зиції передусім взаємності/реципрокності, що супроводжує зв'язок, який виникає через відповідність послідовності бажань і розгортання об'єкта-демонстратора недостатності; вона являє собою «віддачу-і-повернення» бажання через об'єкт (причому об'єкт тут просто об'єктивує Другого як інстанцію), при якому суб'єкт саме об'єктом визначається як структура бажання. Інакше кажучи, Другий тут концептуалізується через установку [attitude] цього Другого до «мене», що визначає і структурує самого суб'єкта (точніше, його «self»), причому суб'єкт, на відміну від вульгарно-психоаналітичного розуміння такої концепції, конституюється соціально, а не антропологічно або психіатрично. Це закріплюється як знаннєво, так і тілесно: цікаво, що цілком об'єктивувалися відносини і об'єкти – ті ж трейдери в дослідженні К. Кнорр Цетіни описуються через тілесні або сексуальні категорії, через насильство, і, перш за все, тілесне, або владні відносини, фізичні образи або домагання.

Інакше кажучи, знаннєвої конституції для фабрикації соціального виявляється недостатньо: К. Кнорр Цетіна потребує категорії вкоріненості [embeddedness] [113], що самою дослідницею розуміється крізь призму мережевого підходу як сукупність відчутних, вимірюваних, впроваджених у тіло і габітус соціального суб'єкта. Однак така концептуалізація нам здається досить структуралістською, в зв'язку з чим у наступному розділі ми пропонуємо дещо іншу підставу вкоріненості, а саме згадану К. Кнорр Цетіною реципрокність, на якій, на нашу думку, як знаннєво, так і праксеологічно конституюється і розвивається не Другий, а Третій.

1.2.2. Реципрокність і фабрикація знання про Третього

Такова единственная необходимость смерти Христа: она есть орудие равенства с самим Богом. Этой мыслью плоти, реальность которой есть смерть, нам дарована причастность тому же началу, что и Бог.

Ален Бадью

«Апостол Павел. Обоснование универсализма»

Дослідження реципрокності неможливе без звернення до тематики дару і дарування. В сучасності ця тематика істотно актуалізується як у філософії, так і в соціології. Так, блискучу спробу робить М. Енафф, який приєднує на самому початку свого російськомовного видання книги [114] дар до гостинності, вважає дар важливим інститутом

суспільного життя, дійсним, сучасним і актуальним, та визначає гостинність як ставлення до Другого через дар.

Природним чином ця тематична лінія апелює до мосівського інституту потлача⁵⁴ як «тотальної поставки агоністичного типу»; як «честі, престижу, мани, яка несе з собою багатство і безумовний обов'язок відшкодовувати дари під загрозою втратити ману – влада, талісман та джерело багатства, втілене в самій владі» [115]: «Прийнята річ не є інертною», мана, що міститься в ній, вимагає повернення до дарувальника. Зрештою, дар (дар у відповідь, хоча він і здійснюється в добровільній формі), по суті, є виключно і строго обов'язковим, і ухилення від нього загрожує війною. М. Мосс запропонував назвати усе це «системою сукупних тотальних постачань» [116, с. 240]. У цьому сенсі, згідно з М. Моссом, в «архаїчних суспільствах» дар як інститут був соціальною комунікацією і способом затвердження структурності: «... принцип обміну-дару, ймовірно, властивий суспільствам, які вийшли зі стадії» сукупного, тотального постачання, а також «... родинам, але тим, що ще не прийшли до чисто індивідуального договору, до ринку» [115, с. 228–229]. Але навіть до сукупності економічної і соціальної функцій дар в таких суспільствах не зводиться: виявляється, що сакралізація предметів призводить до абсолютно неординарної логіки і політекономії дару: «У цій системі ідей вважається ясним і логічним, що потрібно повертати іншому те, що реально складає частку його природи і субстанції, оскільки прийняти щось від когось – означає прийняти щось від його духовної суті, від його душі» [115, с. 152].

Цією традицією глибоко просякнута сама стилістика мислення французької (і передусім (пост)дюркгеймівської) соціології: так, ще Ж. Батай з цього приводу писав, що, всупереч (хоч він і не міг передбачати неоліберального суспільства) логіці комодифікації утилітарні принципи доцільності, корисності та вигоди не можуть бути винятковою, єдиною й універсальною моделлю інтерпретації соціального: є сфери людського і соціального, які регулюються не вигодою, користою, накопиченням або прибутком, але прямо протилежним принципом: даром, непродуктивною витратою, потлачем, марнотратним святом, що, між іншим, радикально відкидає саму логіку суспільства модерну (за що представники *College de Sociologie*, власне, і критикували модерний капіталізм) [117]. За Ж. Батаєм, людина приречена на марне споживання, на славу справу витрати енергії, надмірної для її «занадто простої» життєдіяльності.

Саме цей обмін дарами (а точніше, ключова його властивість, що категоріально описує сутність такого обміну) «на неринковій,

54 Див. відповідні дослідження М. Моссом практик тотального дарування та надвитратливості.

нерівноважній основі визначається сучасними дослідниками як мережева взаємодія або реципрокність, тобто система обміну, в якій дар пов'язаний з особистістю як дарувальника, так і обдаровуваного, дозволяє підтримувати згуртованість спільноти і її стійкість» [118, с. 20].

Історично існування даного феномену і його властивостей походить з найдавніших форм соціальної взаємодії й взагалі встановлення соціального. Блискуче цю логіку виписує А. Гуревич («Категорії середньовічної культури» (1972), «Проблеми середньовічної народної культури» (1981), «Культура і суспільство середньовічної Європи очима сучасників» (1989), «Середньовічний світ: культура мовчазної більшості» (1990)), який впритул підходить під час аналізу практик реципрокності в середньовічній Європі до такого важливого для нас поняття, як «картина світу», що визначається ним як сукупність уявлень про навколишній світ, властивих певній епосі; як очі, якими люди «бачили свій власний час» [119, с. 71].

Однак ключові для нас на цей момент розробки А. Гуревич здійснює перш за все в межах тематики обміну дарами як форми соціальної комунікації, церемоніального обміну як зв'язку різних людей із різних груп, константного компонента будь-якого контакту груп і людей. Дар стає не просто актом обміну результатами праці і продуктами виробництва, але й універсальним (ф)акт(ор)ом закріплення зв'язків між людьми. Глибокий аналіз ісландських саг підводить А. Гуревича до опису обставин і технік обміну дарами, до гіпотези сталості зустрічей, до опосередкованості спілкування дарами, до важливості «бенкетів» та їх зв'язку з «обміном дарами». Розмірковуючи цілком в дюркгеймівській логіці, він передбачає, що обмін дарами був інструментом упорядкування макрокосму сакрального для тих, хто обмінювався – зокрема обмінювався з богом і святими; «порятунок» же в такій політекономії дару стає «віддачуванням» святого або божества.

Така дещо антропологічна модель дару істотно коригується в постдюркгеймівській оптиці, яку пропонує нам для аналізу капіталізму Гі Дебор. І, як стверджують теоретики Колеж де Сосіоложі [120], подоланням капіталізму і втілюючого його суспільства спектаклю може бути виключно відмова від індустріального виробництва, від цинічної політекономії обміну, а отже, – створення альтернативних способів споживання, обміну й економіки. Як можливий варіант вони розглядали потлач як постійно зростаючий, ескальований обмін дарами, як «інший» принцип товарообігу, пов'язаний не з пріоритетом товару, а з пріоритетом Другого, з пріоритетом честі як продукту стосунків з Другим, з пріоритетом щедрості над розважливістю, згоди – над відмовою [121]. Саме такі практики в розумінні Гі Дебора й повинні стати фундаментом для альтернативної (відносно

ринкової економіки) економіки витрат на протидію економіці накопичення, всупереч будь-якій раціональності – крім раціональності традиції, раціональності вкоріненості (див. вище з цього приводу К. Кнорр Цетіну), раціональності антираціонального модерну.

Цю логіку і цю раціональність дослідники порівнюють з колективним досвідом межового стану або, в тернеравських категоріях, – з досвідом «антиструктури» («карнавалу», за М. Бахтіним) [122, с. 71]. Втім у сучасному світі воно реалізується без жодного «межового стану», без вкинення себе в самовідданість і без відмови від забезпечення себе благами. Саме тому, на нашу думку, лише структурно, але не за своєю суттю, не екзистенційно і навіть не за смыслом схожою є, наприклад, практика торрент-обміну або практика «копілефту». Винятком тут може бути тільки творець власного продукту, продукту, що підлягає такому примусовому і прискореному поширенню всупереч логіці і законам товариства «тоталітарного копірайту», – але не власне учасники цього «обміну», який куди ближче за смысловим і антропологічним наповненням до суто технічної процедури поширення, аніж до соціальної процедури дару і потлача.

Ближче до подібних практик (з обмовкою, звичайно, щодо товарної, речової і матеріальної перенасиченості сучасного суспільства порівняно з традиційними) знаходяться зокрема й інтернетно реалізовані практики, формалізовані категорією «дар», і здійснювані двічі: у віртуальній спільноті як інформаційно-знаковий акт, і в реальному світі як матеріальний акт передачі. У сучасній літературі ця проблематика вже охоплена такими дослідниками, як П. Бяльські та Д. Баторські [123], Р. Ботсман і Р. Роджерс [124], які виділяють низку підстав для «множинного»/«колективного» споживання, а саме: величину сукупності учасників, наявність незатребуваних речей тривалого використання, загальні цінності, структура довіри між людьми, які не є задалегідь відомими і знайомими один одному. На пострадянському просторі цей феномен також був емпірично досліджений (див. [125]) методом включеного спостереження. І було емпірично проілюстровано, що «дари і їх циркуляція – сутність суспільних процесів на мікрорівні; дарувати і приймати подарунки – один з основоположних принципів міжособистісних взаємодій» [125, с. 90]. Однак водночас жодної схожості з традиційними архаїчними практиками дару або потлача автори не знаходять: виявляється, що спільноти такого дарообміну формуються на абсолютно інших (мережевих і необмежених) принципах, з розмитими межами та вкрай гнучкими способами і типами взаємин, а сама економіка такого дарообміну є цілком типологізованою та раціонально осмислюваною (чому прикладом є виділення базових стратегій дарообмінного перерозподілу:

«1) від надмірного споживання (переспоживання), 2) від недостатнього споживання (дефіциту) – до пошуку необхідних речей, 3) від недостатнього споживання (дефіциту) – до пошуку будь-яких речей і формування ставлення до дарів як до „халяви“, 4) „горизонтальна“ стратегія, що передбачає обмін як процес» [125, с. 94].

Отже, здійснюється осучаснення концепцій дару і потлача в застосуванні до феноменів, що через свою нематеріальність відрізняються специфікою практик, які структурно збігаються зі структурами дару. Іншим варіантом сучасного (постсучасного?) розвитку цієї ідеї є реляційна теорія суспільства (вона ж реляційна соціологія), створена П. Донаті («*Introduzione alla sociologia relazionale*. Milano», 1983). П. Донаті цю ідею конструює насамперед як метатеоретичну парадигму, тобто як «щось значно ширше і узагальнене, ніж теорія», як специфічну картину світу (цит. за [126, с. 71]). Автор прагне в цій парадигмі подолати дихотомію структури і дії, а тому описує суспільство перш за все як відношення (реляцію), причому відношення має особливий буттєвий статус емерджентного феномена, якому надано у своїй емерджентності статус реальності *sui generis*. Так, прикладом подібного аналізу є аналіз П. Донаті сім'ї як «особливої і унікальної організації, яка пов'язує і утримує разом первинні та фундаментальні відмінності між людьми, такі як відмінність між статями (чоловічою і жіночою), між поколіннями (батьки і діти) та між родами (або родоводами, материнським та батьківським) і має за мету властивий їй задум генеративності» [126, с. 72]. Причому на базі чотирьох елементів сімейних відносин⁵⁵ він стверджує, що сімейні стосунки перш за все є взаємозв'язком дару і взаємності, яка визначається в поєднанні з сексуальністю і генеративністю як подружжя любов. Більш того, П. Донаті навіть генеративність визначає на базі реалізації норми взаємності (і тут соціолог використовує італійське слово *reciprocità*), тобто постійного обміну дарами в безперервному циклі віддачі, отримання та обміну, тобто і вона стає похідною від даруючого акту довіри, протиставленої боргу (причому головним прикладом він називає дар життя, «який кожне нове покоління робить і боржником, і дарувальником») [126, с. 73]. Отже, довіра виводиться П. Донаті з (ф)актів дару і віддачі, емоції (зокрема, надії), а також з очікування, отримання або віддачі дару, де справедливість і лояльність відображають сприйняття розподілу ресурсів і характеру обміну, а також технік і способів надання переваги і розстановки пріоритетів. Більш того, саме сімейні стосунки та супроводжуючі їх відносини дару стають місцем форму-

55 Сексуальність пари, генеративність (бажання і прагнення передати життя), норма взаємності, дар (безоплатність).

вання чеснот (*virtuti*⁵⁶ *sociali*), що концептуалізується П. Донаті як одне з найважливіших понять в його концепції, як продукт відносин між людьми, що створюється для вдосконалення життя суспільства шляхом виробництва «реляційних благ» (тобто благ людських відносин – соціальності, солідарності, миру, справедливості, сім'ї, субсидіарності).

Дар починає відігравати суттєву роль у сучасних соціологічних концепціях, узагальнюючи й абстрагуючись у категорії реципрокності, проте ж, на нашу думку, залишається найважливіша лакуна у використанні цього категоріального ряду, яка потребує заповнення. Справа в тому, що у спробах відокремити власний предмет дослідження соціологія в розпал першої методологічної кризи, що вирувала на зламі XIX і XX століть, кинулася у вир запропонованого далеко не ідеального варіанту М. Вебера, який визначив соціальне як продукт орієнтації в дії на «Іншого», на закладені ним смисли і змісти [128]. Однак уже менше ніж через століття стає очевидною обмеженість і неточність такого формулювання.

По-перше, воно не дозволяє розмежувати соціальне з економічним, політичним і навіть фізичним. Залишається вкрай дискусійним питання, наскільки соціальною є лінійно-біхевіористська дія економічного діяча, або, наприклад, людини, яка цілком раціонально взаємодіє з роботом або річчю⁵⁷. Така «нерозмежованість» призводить до того, що предмет соціології як науки залишається вкрай розмитим, а в її методологію продовжують інтервентувати чужі їй моделі й навіть цілі науки (це стосується і економістських побудов а-ля біхевіоризм або різноманітні теорії обміну, і психологістськи-редукціоністських моделей інстинктивістського або номіналістського штибу, і біологізаторських макромоделей спенсеріанського крою). Інакше кажучи, це питання стає питанням дисциплінарної безпеки соціології в широкому розумінні.

По-друге, це формулювання не дозволяє відокремити соціальні системи від несоціальних, але водночас інспірованих людською взаємодією, що призводить до низки методологічних обмежень і (не)застережень.

По-третє, це формулювання принципово спрощує і редукує соціальне. Зміна ландшафту соціального простору, поява раніше принципово неможливих соціальних феноменів, що виростають на субстраті якісно інакших, ніж ті, що були раніше, технологічних досягнень та економічних можливостей, все більш гостро ставить перед суспільством і соціологією як одним із способів його автореференції це дуже важливе питання.

56 І знов-таки варто нагадати, як це римується з розробками А. Макінтайра, з його «After Virtue» [127].

57 І тут Б. Латур потрапляє в цю веберіанську пастку, не розмежовуючи фізичну – також цілком раціональну, кажучи мовою Вебера! – і соціальну дію.

Відзначимо, що в одному із операціональних розумінь під соціальним ми будемо розуміти ту тканину суспільства, яка з'єднує в єдиний узгоджений «оркестр без диригента» (користуючись метафорою П. Бурдьє) людські дії, свідомості, речі та надіндивідуальні «факти» (говорячи мовою Е. Дюркгейма). Таке широке визначення для нас не є ані принциповим, ані кінцевим – воно потрібно нам лише як плацдарм для подальшого руху.

Найчастіше соціальне зводять або до орієнтованості за закладеним смыслом на (смысл) Другого у (взаємодії)⁵⁸, або до наявності у діючого мети і засобів (слідом за, наприклад, В. Парето [129] і Т. Парсонсом [130], які, втім, не ставили питання, чи відрізняє тоді соціальне людину від решти природи). Однак ці визначення соціального, як ми аргументуємо, не є достатніми, оскільки досить легко побачити, що в поле визначеного поняття потрапляють в обох випадках дії, проблематично соціальні або ж навіть взагалі явно не соціальні. Водночас М. Вебер, представник куди більш філософськи витонченої традиції, хоча б елегантно ховається за логічним вивертом у вигляді поняття «смысл», тоді як лінійність по-американськи побудованої теорії Т. Парсонса більш очевидна.

У цій помилці «змикаються» дві цілком полярні теорії (теорія «розуміючої» соціології і системна макротеорія), що дозволяє нам говорити про неї як про невинуватого. Більш того, саме вона призводить до того, що отождоковуються (або принаймні одне з них містить в собі інше) соціальне й економічне, соціальне і політичне, що також є неприпустимою помилкою. Легко побачити, що взаємодія з апаратом з продажу, яка є типологічно ідентичною взаємодії з «живим» продавцем, вкрай дискусійна за своєю соціальною природою⁵⁹, однак цілком очевидно є економічною за своєю природою (конвертація ресурсів один в одного, прорахунок еквівалентів, пошук вигідних варіантів, зіставлення цілей і засобів – ось, мабуть, неповний список фенотипічних ознак економічного, проте зовсім не список необхідних ознак соціального).

Виходом з цього логічного *circulus vitiosus* ми бачимо ідею, що знаходиться на стику, здавалося б, погано поєднуваних концепцій – молодого К. Маркса [131] і американського символічного інтеракціонізму. Ми висуваємо гіпотезу, що за своєю суттю соціальне виникає не під час взаємодії з Другим, але під час взаємодії з Третім (як його не дуже точно позначив Дж. Г. Мід – «узагальнений інший», або, як його по-

58 Услід за М. Вебером, який, до речі, під час переходу до класифікацій заплутувався в чотирьох соснах, висуваючи як нехай і не суто соціальні, але все ж афективні та традиційні дії як наповнені смыслом, орієнтованим на смысл Другого.

59 Зауважимо, не за соціальним генезисом, тут у нас жодних заперечень не буде. Проте далеко не все соціальне генетично є соціальним онтологічно.

значив К. Маркс – «родова сутність людини»/«das Gemeinwesen»). Ця гіпотеза дозволяє принципово стереоскопувати розгляд природи і консистенції соціального. Виявляється, що орієнтація на Другого як необхідна, але недостатня умова соціального, притаманна низці генетично соціальних інститутів, які водночас є найбільш «відчуженими» від соціальної тканини і знайшли найбільш яскраво виражену власну логіку, ставши «відчуженими» для людини: це стосується, насамперед, інститутів права і економіки – найбільш цілераціоналізованих і формалізованих інститутів, висловлюючись мовою класиків. Тоді як орієнтація на Третнього (у разі, безумовно, збереження орієнтації на Другого як на емпіричного субстрата і референта) зберігається в таких важкоформалізованих і (веберіанськи) нераціоналізованих соціальних інститутах, як мораль, сім'я, мистецтво, освіта, дар. І тут багато разів описаний у соціології «конфлікт» ринку і принципово неринкових сфер, в які здійснюється маркет-експансія і навіть маркет-окупація, постає в зовсім іншому вигляді.

Ця гіпотеза є дослідницьки сильною під час розгляду якісного виміру соціальності як показника життєздатності суспільства, його актуальності та дійсності⁶⁰; стає можливим порівняння «соціотканинних», кажучи метафорично, характеристик різних спільнот. Саму соціальність стає можливим уявити у вигляді не скалярної, але векторної величини (хоча сама природа осей для неї поки що залишається проблемою для дослідника). Зовсім інше «висвітлення» отримують і концепти соціалізації як навчання взаємодії (і слідом – індивідуалізованого і, відповідно, десоціалізованого суспільства, пророчо вгаданого А. Азімовим в книзі «Оголене сонце»), (соціальної) дії як продукту не агента і не системи, але самого моменту взаємодії (що доводить релятивістську концепцію суспільства до логічного завершення) і так далі.

Крім того, ця гіпотеза евристично дозволяє сепарувати соціальні факти на генетично соціальні (див. пояснення вище) і онтологічно соціальні (і тут зовсім несподіване відродження може отримати класична, метафорична і, здавалося, надмірно художня ідея Г. Зіммеля про загибель культури через «виростання» з життя і «відривання» від нього [133]). Цікавим видається і можливий розвиток думки Х. Плесснера, що «людина ж завдяки знанню втратила безпосередність, вона бачить свою наготу, соромиться своєї оголеності і тому повинна жити, рухаючись манівцями за допомогою штучних речей. Цей погляд, часто відображений за допомогою міфу, демонструє глибоке пізнання. Оскільки за типом свого існування людина змушена вести життя, яким вона живе, тобто робити те, чим вона є, – саме тому, що вона є

60 Питання про що провокативно було поставлене (не тільки) Ж. Бодрійяром [132].

лише тоді, коли вона діє, – вона потребує доповнення неприродного типу» [15, с. 134–135]. Ми припускаємо (і плануємо розгорнути цю думку в наступному розділі цієї роботи), що опосередкування є одним з параметрів та індикаторів конституювання Третього, причому опосередкування саме соціальне, а не технічне. Протилежним прикладом може бути комунікація, що є опосередкованою технічно (наприклад, інтернет-комунікація), здійснює елімінацію соціального опосередкування. У цьому сенсі, як нам здається, цілком показовим є поширення в сучасному інтернеті специфічних практик, які ми б позначили як практики делегування функцій соціального Третього (в цьому сенсі показовим є будь-який текст у соціальній мережі, що починається зі слів «діар ол» або «дорогий всезнаючий ол»; або текст, в якому суб'єкт фактично делегує свою суб'єктність і роботу з габітуалізації і об'єктивації соціальної ситуації і себе-в-ній масі інших та Других). Та й сам феномен «відчуженої пам'яті» у вигляді Google і Wikipedia являє собою технічне опосередкування оперованої інформації відносно самого оператора.

Ці процеси і феномени ми пропонуємо розглядати, спираючись на одну з ранніх робіт Ч. Міллза, в якій він намагається обґрунтувати дослідження мислення з позицій соціології знання, причому спираючись саме на вищезгаданого Дж. Г. Міда. Він концептуалізує мислення як соціальний процес діалогу з Іншим, з нормами рацію і логіки в його культурі (тобто, по суті, з Третім), що здійснюється за допомогою мови і значень як «типових соціальних дій», що викликаються мовою⁶¹: «Соціологія знання знаходить своє коло проблем, коли деякі концепції і дані наук про культуру перетинаються з теоріями пізнання і методологією» [136, с. 84]. Він вказує на жорсткість і соціальну фактичність знання як системи («... окремо взятий індивід не здатний серйозно похитнути деяку систему вірувань») і має на меті «виявити *modus operandi* цих відторгнень, переформулювань і визнань, тим самим – відповісти на питання, яким чином здійснюється вплив „змін в культурі на тенденції в області інтелектуальної праці і вірувань”» [136, с. 85]. Тут перед ним виникає проблема такої концептуалізації свідомості, яка б інтерпретувала розумові операції в межах соціальних процесів, а соціальні процеси – як невід'ємну складову розумових операцій. Саме тому він змушений звернутися до мови: суто «колективний суб'єкт» для нього виявляється недостатнім, нехай навіть ця концепція і імпліцитно зручна, а існування «групової свідомості» він взагалі заперечує. Мислення для нього здійснюється не у груповий спосіб, а культурно, і в обґрунтуванні цього він спирається на категорію «узагальненого

61 Про дуже схожі речі пишуть Дж. Серль [134] та Дж. Остін [135].

іншого» Дж. Г. Міда⁶² і міркування в категоризації Ч. С. Пірса⁶³. З цієї позиції він релятивізує судження, докази, логічні закони, подаючи їх лише як конвенційні правила правоспроможності та розмови; він аналогізує нелогічність аморальності, тобто як відхилення від норми; він діа- і синхронічно релятивізує аргументи і їх правоспроможність, логічність і предмети роздумів, проблематизації та тематизації.

Прочитаний таким чином Ч. Міллз пропонує знаннєву концептуалізацію, наприклад, звичок, тобто концептуалізацію, яка відкидає суто практичний опис звичок як повторюваних дій: «...вони являють собою осад, «апперцептивні маси», які відповідають панівним і повторюваним формам діяльності і створюються ними. В людських спільнотах основою таких панівних полів поведінки є системи цінностей. Інтереси та цінності, що є основою соціальної структури, і отримали назву етосу» [136, с. 89], а також судження в широкому сенсі цього слова (до цієї категорії ми ще неодноразово повернемося), описуючи його як детерміновані актуальними⁶⁴ для оператора «полями суспільних цінностей» думки. Судження формулюється за допомогою і за посередництва мови, що делінгвізує і дефілологізує розгляд мови, зрушуючи в бік розгляду «соціально-поведінкових умов її функціонування»: «Слова опосередковують соціальну поведінку, і їх значення залежать від виконуваної ними соціально-поведінкової функції. Семантичні зміни є сурогатами і осередками культурних конфліктів і групових дій» [136, с. 91]. Саме тому мова стає системою соціального контролю (див. окремо з цього приводу підрозділ 2.3), а символ – насильницькою подією, що має значення і нав'язує значення, тобто викликає ідентичну реакцію у різних операторів думками. Такий підхід, як бачимо, істотно зміщує пріоритети від оператора думками до системи значень, в яких об'єктивується Інший (цим перетворюючись на інстанцію Третього), і тут Ч. Міллз спирається на Б. Малиновського, за яким інструменти мислення запозичені мисленням у самої соціальної дії [11; 12; 51], чим і визначаються; інакше кажучи, значення думок не довільні, принаймні, з однієї критеріально важливої причини: неможливо довільно означувати і залишатися при

62 Як «інтерналізованої аудиторії, з якою веде бесіду мислитель: сфокусована і абстрагована організація установок тих людей, які залучені до соціального поля поведінки і досвіду. Структура і зміст обраного і, отже, обираючого соціального досвіду, перенесеного в свідомість, утворює соціально обмеженого і обмежуючого узагальненого іншого, з яким веде бесіду мислитель» [136, с. 86–87].

63 «...Міркування... передбачає обдумане схвалення власного способу мислення. Поставитися до суджень і аргументів (зокрема до власних) логічно (застосувати стандартизовану критику) можна тільки з точки зору узагальненого іншого» [136, с. 87].

64 Правда, тут виникає питання про те, що вважати сучасним і актуальним, проте це питання ми плануємо розглядати окремо далі.

цьому інтерпретованим і зрозумілим. Значення завжди спирається на апеляцію до Третього, воно рівнозначно зрозуміле і оператору думок, і Другому (безпосередньому реіфікату і референту Третього).

Крім іншого, така інтерпретація дозволяє ставити питання про можливе (цілком математизоване) входження до категорій і до методології соціології таких на даний момент неінтегрованих в неї концептів, як, наприклад, конфігураційний простір (як «сукупність геометричних змінних, які задають розташування в просторі певної системи і її частин як відносно один одного, так і відносно відомої системи відліку» [137]) або багаточасткові взаємодії [138]. Не претендуючи на виняткову фізикалізацію або натуралізацію соціології, зауважимо, що ці поняття дозволяють інтерпретувати суспільство не просто як суму вільних (точніше кажучи, довільно самодетермінованих) особистостей, як це пропонують ліберальний, лібертаріарний і неоліберальний дискурси⁶⁵, а як простір ймовірної взаємодії: адже навіть у класичних діадичних взаємодіях (наприклад, шлюб) контрагенти не залишаються наодинці ні фізично, ні когнітивно.

Це добре розуміють представники й інших наук. Так, економіст М. Фрідман одного разу на питання про причини процвітання скандинавських систем (всупереч «тиснучим» податкам) заявив, що два фактори, а саме: з одного боку, загальна ідентичність і, з іншого, – однорідна культура як об'єктивація цієї ідентичності – були фундаментом консенсусу; і, відповідно, так званий вільний ринок може програвати системам умовно або безумовно невільної економічної взаємодії, проте в яких існує поділена всіми спільна ідентичність (або, формулюючи інакше, – системам, що не мають потенціалу обопільного відторгнення або ненависті) [139].

Це, до речі, добре інтегрує в теоретичну рамку ще аристотеліанське розуміння системи, з одного боку, і враховує не тільки безпосередні взаємодії (через інстанцію Другого) – з іншого. Як показують фізичні дослідження, поведінка будь-якої елементарної частинки, не кажучи вже про діади, залежить від сотень і тисяч інших (через електромагнітні і слабкі взаємодії), і розрахунок поведінки системи навіть з трьох-чотирьох часток являє собою складну проблему. Метафорично точно так само методологізується завдання дослідження взаємодії оператора думок з Другим. Неврахування Третього⁶⁶ тут загрожує, з одного боку, небезпечним редукціонізмом⁶⁷, з іншого ж –

65 Справа не в неадекватності цієї концепції – вона адекватна для суто ринкової взаємодії двох контрагентів; справа в тому, що вона не дозволяє «розширювати» її на взаємодію великої кількості операторів.

66 Об'єктивованого в дискурсі, в стереотипах, цінностях, когнітивному тлі й так далі.

67 Який в соціології вже існував і у формі теорії наслідування Г. Тарда, і у формі теорії обміну [140], і у формі теорії раціонального вибору [141].

фізикалізацією і спрощеним розумінням соціального рівня буття матерії. Виявляється, що дюркгеймівська аналогія з фактами «не працює» не тому, що факти не фізичні, а тому, що закони фізичного і соціального рівнів реальності⁶⁸ принципово відрізняються.

Саме така постановка завдання, на нашу думку, дозволяє ввести у соціологію істотно підкориговані проблематики свободи, Другого, Третього, інфантильності, оперування знаннями, і багато інших. Важливим питанням також у цьому спектрі ми вважаємо питання про «індустріалізацію» виробництва соціального: оскільки суспільство ми розглядаємо як можливість взаємодії (і його межі, відповідно, як такі, що проходять за тими взаємодіями, які стають неймовірними, тобто неконтингентними), воно потребує більш-менш стандартизованих форм й інструментів, індустріальних і конвеєрних способів виробництва Третього, а отже, і співприсутності з Другим.

1.2.3. Інфантильність без соціального Третього: серед безпосередності

Психологи отмечают, что человек начинает вести себя более взвешенно и ответственно, даже если просто изобразить на стене комнаты, где он находится, два глаза.

**Франс де Вааль «Истоки морали.
В поисках человеческого у приматов»**

Модерн як епоха і соціокультурний феномен конститував особливі форми соціального. Це не було, безумовно, специфікацією модерну як такого (зазначимо, що будь-яка епоха конститує своє соціальне, релевантне (за М. Фуко) її знаннєвій або структурній природі), проте саме модерне соціальне є фундаментом і часто ще актуальним простором функціонування сучасного суспільства.

Для опису модерних специфікацій соціального тут і далі ми пропонуємо таку метафору, як «доросле»/«дорослість» (без будь-якої оцінки цієї або протилежної властивості/атрибути). Наша гіпотеза полягає в тому, що епохи, які не знають інституціоналізованого з точки зору модерну дитинства (а про це свідчать найрізноманітніші соціологічні й антропологічні дослідження), не могли і усвідомлювати доступної модерну дихотомічності «дитяче – доросле». Відзначи-

⁶⁸ Або відповідних рівнів буття матерії.

мо, що простір «дитячого» та «дорослого» диференціюється нами не за звичними для традиційної соціології категоріями і ознаками (саме тому на цьому етапі розвитку нашої концепції ми не претендуємо на категоризацію, – лише на метафоризацію), а за такою ознакою, як (спів)присутність і врахування соціального Третього.

У цьому розумінні актор, який «враховує» й орієнтується на вищезазначеного соціального Третього (що відрізняється неприсутністю фізичного репрезентанта, узагальненістю/«статистичністю», абстрактністю/неконкретністю, відсиланням до безпосереднього, але втіленого в тілі суб'єкта досвіду), і, таким чином, не потребує безпосередньої соціальної (спів)присутності Другого і безпосередніх механізмів соціального контролю, відноситься нами до «дорослих», тоді як «дитячість»/«інфантильність»⁶⁹ соціальної дії буде характеризуватися нами як властивість дії, орієнтованої на безпосереднього Іншого, на безпосередній соціальний контроль і врахування безпосередньо можливих санкцій і заохочень.

Модерн (і супутній йому капіталізм) конституювали «доросле» не тільки як феномен вікового характеру, але і як феномен соціальний (саме про це свідчить саме слововживання слова «інфантильний»). Однак, як свідчить Б. Беттельхейм (що пройшов свого часу концтабори Дахау і Бухенвальда) в опублікованому в 1960 році дослідженні «Освітене серце» [142], триада «цілеспрямоване придушення – апатія (як наслідок такого придушення) – агресія (як неминучий супутник апатії)», продукуючи «ідеального піднаглядного» як абсолютно керовану людину, редукує дорослу модерну людину до інфантильного актора (з чим згоден і В. Франкл [143], який прямо вказує на деструктивуючий вплив тотального насильства в концтаборі).

Серед методів придушення, виділених Б. Беттельхеймом, – придушення будь-якого прояву самостійності з насильницьким прищепленням психології та поведінки дитини, придушення індивідуальності з вливанням в аморфну масу безпосередньо даних інших і придушення віри в майбутнє (і, що ще важливіше, здатності його прогнозувати). Отже, описана З. Бауманом індивідуалізація суспільства [144] насправді є не атрибутом постмодернізації, а атрибутом триваючої модернізації, бо передбачає тривале вибудовування «дорослості», а веберівська «раціоналізація» виявляється лише одним з аспектів процесів модернізації (можна порівняти з цією точкою зору (де)раціоналізацію життя в залежності від наявності та нестачі розумного проєкту майбутнього і врахування його). Більш того, про схожі речі писав

69 Тут і далі ми застосовуємо дані категорії як синонімічні в межах нашої концепції, не торкаючись специфічного поняття дитячості/дитячого/дитинства.

і Н. Еліас [145], коли говорив про поступовий перехід зовнішнього контролю в самоконтроль.

Інший периферійний для сучасної соціології дослідник (хоча б через трансдисциплінарну ієрархію) Р. Мей у ті ж роки у своїй книзі «Любов і воля» звертає увагу (релевантно нашим попереднім побудовам) саме на соціально значуще «небажання бачити те, що бачити не хочеться, а також небажання реагувати, діяти» [146], стверджуючи, що «спостерігається явний рух до стану повної байдужості як життєвої установки», причому створений цією байдужістю «вакуум» заповнюється насильством, цим «абсолютно руйнівним сурогатом». Цій агресії особливо сприяє стан анонімності – цілком логічний атрибут модерну (суспільства мас і масового, суспільства індустрії і конвеєра).

З огляду на це зовсім інакше постають такі концепції, як «мовчазна більшість» Ж. Бодрійєра [147], символічно-інтеракціоністська концепція І і ме, луманівська концепція подвійної контингентності, гідденсівська концепція рефлексивного моніторингу дійсності, марксівська концепція відчуження, франкфуртські ідеї індустрії культури і багато інших. Однак перш, ніж здійснювати настільки широке аплікування цієї гіпотези, потрібно її верифікувати на дещо більш різноманітному (зокрема й інституційно визнаному) соціологічному (і не тільки) матеріалі.

Так, аналіз української наукової літератури дозволяє стверджувати, що слово «інфантильність»/«інфантилізм» застосовується в українській соціології найчастіше або як метафора, або як інвектива. Наприклад, під час аналізу мотивації вступу до ВНЗ дослідник виділяє як індикатори соціального інфантилізму такі ознаки, як матеріалістична орієнтація, баналізація ВО (внаслідок чого вона розглядається як механічна запорука високої зарплати), несвідомість дії, внутрішня ненасиченість «життєвих процесів», переконаність у тому, що робота буде знайдена в будь-якому випадку, самовпевненість і несаможиттєвість в поєднанні з амбітністю і очікуванням зовнішньої допомоги («мені всі винні») [148, с. 319–320]. Переважна більшість цих характеристик укладається в категорію «наслідок неврахування Третього» або «наслідок нездатності знанням чиним вбудувати свій досвід в історичні та структурні (законо)мірності».

Зауважимо, що в інших науках (наприклад, в літературознавстві) ця метафора також активно застосовується. Так, описуючи родину Буенда, В. Столбов вказує саме на дитячі риси, які він пов'язує з нереалістичними мріями про «найбільш-найбільш», з великими пристрастями, з «безоднею самотності» як карою, що досягає порушників законів і правил роду⁷⁰ [149], причому, що характерно, для Г. Мар-

70 Цікаво перегукується з «родовою сутністю людини» за К. Марксом.

кеса дитинство тотожне народності, інфантильність тотожна премодерним етапам розвитку людства, що давно вже є «традиційною метафорою», «умовною поетичною формулою» (Г. Фридлендер). Ця інфантильність підкреслюється у Г. Маркеса сімейним існуванням, позаісторичністю їх часу, природністю їх домашнього часу (часу трудових ритмів), «образами на кінематограф» (через хибність смертей героїв, які знову з'являються в інших фільмах), вірою в «казкову лоте-рею» і її можливу чудесність.

Інакше кажучи, крім орієнтації на Третього (як узагальненого, об'єктивованого, нерозрізненого і константно співприсутнього Другого), дорослість передбачає зокрема специфічну для суспільства модерну техніку концептуалізації і повсякденного пояснення свого власного існування, з специфічним способом раціональності, розподілу справедливості й образ. Так, один із прикладів інфантильності у Г. Маркеса – це неправильне встановлення причинно-наслідкових зв'язків, «необ'єктивний» розподіл судження про справедливість і, відповідно, судження ображеності. Дитина не розрізняє технічно ідентичні, але соціально розрізнені дії, і дії лікаря і вбивці для неї будуть ідентичними, а дії батька (що «нав'язує» свою турботу) – відрізнятися навіть в гірший бік від дій вседозволяючого дитині представника позасімейної інстанції.

Особливо цікавими та грізними, на нашу думку, є макроструктурні ефекти цього, здавалося б, мікрофеномена. Так, феномени, які, наприклад, П. Бурдьє міг би пояснити «окупацією делегування» [150] з окупацією права номінації від імені тієї чи іншої соціальної групи (із застосуванням оціночно та ціннісно навантажених категорій), з приписуванням собі права описувати і концептуалізувати політичний та соціальний світ від імені цілих груп і інститутів, постають в зовсім іншому вигляді. В цьому разі процеси поступової трансформації політичних практик у постсучасному суспільстві, з появою множинних окупаций права номінації, з множинною реактуалізацією премодерних ідентичностей (етноплемінних, наприклад), з руйнуванням політичної структури модерну як, насамперед, структури рівно- та однозначності⁷¹ знаходять зовсім інше пояснення. Це важливий можливий напрямок подальшого використання теоретичних результатів цього дослідження.

Іншим напрямком є дослідження феномену визнання, яке «прямо або непрямо приймається як найважливіша умова організації спільного буття людей» [151, с. 16]. Ця тематика досліджувалася коло-

71 Коли інстанції визначення «угодності», «бажаності», «справедливості», «природності» стають різнозначними і різновагомими кількісно, при цьому рівнозначними і рівновагомими якісно.

сальною кількістю різноманітних як західних (К.-О. Апель, П. Бурд'є, Ю. Габермас, А. Хоннет, О. Гьофе, Ч. Тейлор, Ф. Фукуяма), так і вітчизняних теоретиків (Д. Кірюхін, М. Салтанов, В. Фурс).

Найбільш, мабуть, вагомий, а також теоретично важливий для нас внесок робить Ч. Тейлор, який ставить ключове питання: чи є суттєвою проблемою необхідність для людських спільнот в збереженні та плюралізації різноманітних стилів і варіантів життя, чи збагачує це людей і людство, чи вчить цінувати різноманітність? Усе це становить стрижень тейлорівської «політики визнання», прямо пов'язаної з «правом на відмінність». Як ми підкреслювали вище, це «право на відмінність» неможливе без «необхідності подібності», й, отже, «політика визнання» пов'язана зокрема і з «політикою визнання як рівного собі», тобто того, хто може стати емпіричним референтом Третього. Дещо іншими словами про це говорить Ч. Тейлор, згідно з яким соціально буттєвувати – це бути публічно розпізнаним і визнаним, що можливо тільки через ідентичність, через позитивне суспільне сприйняття і визнання, повагу і прийняття ідентичності, які виходять від зовнішніх відносно суб'єкта емпіричних інших [152, с. 90]. До цього А. Хоннет додає, що протилежна ситуація, коли немає підтвердження своєї ідентичності, а є досвід презирства або неповаги, обертається руйнуванням цієї ідентичності [153]. У цьому сенсі виявляється, що визнання виконує творчу функцію, інакше кажучи, виявляється обмеженням суб'єкта (легітимним примусом або обмеженням), конструюванням «негативної свободи» (концепт І. Берліна, а саме брак обмеження, стороннього примусу, несвободи) створюється простір безперешкодної дії, з одного боку, – і межі цього простору (з обмеженнями для інших людей ці кордони порушувати) – з іншого. Ця категорія була творчо розвинена О. Гьофе, згідно з яким «той, хто не визнає таких прав людини, як недоторканість тіла та життя, хто не вважає на право на свободу думки, не може вступати в будь-які дискусії зі своїм супротивником» [154, с. 41]. Визнання Третього передбачає натуралізованість, реіфікованість, незаперечність і практичну вкоріненість (embeddedness, за К. Кнорр Цетіною) свобод тілесності, недоторканності, життя, утримання від насильства – причому здійснюваного навзаєм: «кожен, відмовляючись від насильства, може вимагати того самого і від інших» [154, с. 58]. Природність взаємності та незаперечність двобічності передбачає⁷² ймовірність комунікації, зокрема комунікації толерантної, з визнанням не-заборони віросповідання або будь-якого вільнодумства. Саме такий «трансцендентальний обмін» (як обмін

72 Досить ідеалістично, оскільки О. Гьофе пише куди більш в деонтологічному модусі, і тут він багато в чому схожий з Ю. Хабермасом [94].

«на грані» світу трансцендентного та світу іманентного) робить суспільство імовірним в широкому сенсі слова, усупільнює Другого (тобто перетворює його на Третього) в обмін на частину свободи людини: «Хто поступається своєю необмеженою свободою, натомість отримує безпеку» [154, с. 57]. Саме взаємний обмін визнанням, взаємна політекономія рекогносцування соціального ландшафту заощаджує індивідуальні ресурси (які інакше були б витрачені на забезпечення безпеки, промовляння очевидностей і «природного», на вироблення суджень, які нам відомі як судження банальностей та здорового глузду), – і це заощаджування досягається насамперед за рахунок того, що взаємовизнання здійснюється «за замовчуванням»: «Ми повинні бути... зобов'язаними до первинного самовизнання і первинного визнання інших» [154, с. 74]. Тут він частково продовжує логіку «теорій суспільного договору», точніше, того його англосаксонського варіанту, в якому розвивається гіпотеза егоїстичного, довільного і самодостатнього спраглою «Я», визиску насильства і безправ'я в ім'я своєї абсолютної свободи. Саме відмова від неї розглядається О. Гьофе як застава справжньої свободи – тієї максимальної свободи, яка відповідає справедливості. Саме тому, наприклад, неминучий у випадку з концептуалізацією О. Гьофе пошук «абсолютної інстанції», яка могла б претендувати на абсолютну владу, і всупереч традиційній німецькій відповіді в особі держави, О. Гьофе обґрунтовує втручання в справи держави ззовні під гаслами прав людини як таких, що «додержавні» за своєю природою, суттю і буттям (див. з цього приводу власне назву праці О. Гьофе). Цим самим інстанція гарантування Третього тут підноситься до вищих рівнів існування соціального, абсолютизується і, що найпарадоксальніше в еру постмодерну, центрується і навіть в чомусь монополізується (хоча самим О. Гьофе подібний висновок не експлікується). Втім, «субсидіарність»⁷³ сама собою водночас нам здається розумною ідеєю, якщо бути точніше, то парафразою луманівської категорії контингентності як способу виходу з ймовірного глухого кута механічності соціального світу: «...політична влада надходить не зверху і не подається як милість, а навпаки, вона делегується знизу від прихильників права і передається державі за умови її служіння усім його суб'єктам» [154, с. 199].

Дещо іншу, більш мікросоціологічну концепцію визнання пропонують такі європейські феноменологи, як М. Мерло-Понті, Е. Левінас, М. Анрі, М. Рішир, Р. Бернет, А. Мальдіні, Ж.-Л. Маріон, які спиралися на роботи такої потужної групи теоретиків, як Ж.-П. Сартр,

73 Як обмеження владної компетенції держави, як принцип невтручання без необхідності, як аварійний вихід або як резерв контингентності.

М. Дюфрен, П. Пікер [155]. Мікросоціологізація погляду не видається дивною, адже

«...основним методом феноменологічної роботи стає не стільки редуція, скільки дескрипція суб'єктивних переживань, що знаходить загальнозначущість не через необхідну приналежність до сфери трансцендентальної суб'єктивності, а через перехід до історії, яка ретроспективно надає випадковому й емпіричному сутнісний і необхідний характер» [155, с. 4].

З іншого боку, схожі розробки здійснюють спеціалісти з герменевтики, серед яких, звісно, перш за все потрібно виділити Х.-Г. Гадамера, для якого «люди не стільки говорять мовою, скільки мова-гра залучає людських індивідів у свою стихію, тому найкраще в цій ситуації – віддатися їй на волю, слідувати її правилам» [156, с. 63]. Мова-гра в цьому розумінні об'єктивує Третього, оскільки ми неревлексивно, неосмислювано і очевидно припускаємо, що будь-який Інший комунікує з нами за правилами мови, певною мовою, і що будь-якій комунікації передуює (більш-менш (оче)видне) встановлення (формалізація) мови і її правил. Третій може вважатися абсолютно встановленим, коли мова не потребує такої формалізації, а її використання само собою заздалегідь зрозуміле і необумовлюване – якщо, підкреслимо, під мовою розуміти широку мову-гру. Характерно, що Х.-Г. Гадамер покладає на мову місію, схожу з місією визнання у О. Гюффе: «Мова дає людині свободу від навколишнього світу, підвищуючи людину і виводячи її з заглибленості в природу. Проте мова породжує водночас новий, людський світ, який завжди наперед-витлумачений і даний в лінгвістичній обробці, тому доступ до реальності, якою вона є як така, виявляється заблокованим» [156, с. 63]. Ще далі Х.-Г. Гадамера цим шляхом йде Ж. Дерріда, який зовсім відмовляється від перед-тлумачення і перед-заданості обробки знаку [157] як репрезентанта об'єктивної реальності, при збереженні знака як частини тієї реальності, в якій живе, практикує і діє суб'єкт. А отже, не тільки практикує і діє, але і перцептує, концептуалізує смисли, які, за М. Хайдеггером, пов'язані з феноменом розуміння як артикуляція розуміння⁷⁴. Відповідно, «смысл „має“ лише присутність, наскільки розізнання буття-в-світі „заповнювана“ сущим, що відкривається в ній. Лише присутність може тому бути осмисленою або безглуздою» [97, с. 151]. Цим знімається багато дихотомій і категорій, породжених повсякденним мисленням, які здійснили свій трансфер в категоріальний апарат соціології. Так, М. Хайдеггер показує це на прикладі дихотомії «раціональне – емоційне»: смысл в абсолюті не є ані першим, ані другим, а є одночасно і першим, і другим. Але не

74 Зі свого боку, інтерпретованого як «вміння бути» [97].

тільки ця дихотомія: коментатор М. Хайдеггера показує, що «смісл нерозрізненою і рівною мірою є ідеальним і матеріальним, уявлення про нього має містити в собі речовину світу, і тіло суб'єкта як буття-в-світі» [156, с. 65], що добре «стикується» з гадамеровою ідеєю діалогу як відносини-з-іншим, що містить шанс на зміну і перетворення, як спосіб відкриття нових горизонтів буття.

Якщо проаналізовані нами мислителі аплікували все це до безпосереднього буття, то нам ці ж варіації потрібні в тональності Третього. І, варто відзначити, як сучасна соціологія, так і сучасна філософія для цього дозріли. Саме до цього, як нам здається, апелює (хоча і з ліберальних позицій) активно висунута у науковому і громадсько-політичному дискурсі останніх двох десятиліть «культура згоди» як форма спільної діяльності та спілкування [158]. Тут справа навіть не в конкретних виділених дослідниками техніках згоди на кшталт згоди-наміру, згоди-волевиявлення і згоди-дії, не в модусах онтології згоди (подієва і процесуальна згода: «Перша виникає і досягається в конкретній, дискретній ситуації, а друга характеризується тривалістю і протяжністю в часі, розділеністю на різні етапи, з'єднані між собою, які є ланками в загальному ланцюжку процесів з'єднання протилежностей»), і навіть не у вольовому зусиллі згоди (вимушеної або добровільної) [158, с. 126]. Важливіше саме поєднання цього цілком мікросоціологічного і мікрофілософського терміна («згода») з макросоціологічним і структурно-абстрактним категоріальним рядом (культура, практики, ієрархія, політекономія тощо), що використовується в поєднанні зі словом «згода». Згода як мікрофакт презумпції довіри і рівнозначності Іншого, як мікрофакт визнання наявності «іншого голосу» спирається не тільки на безпосередню онтологію іншого, але на беззастережне, необговорюване і нерелексивне існування Іншого в трансценденції Третього на структурному і практичному рівнях. Згода не як конформізм, не як байдужість, не як структурна схильність до догоджання, але як результат вільного виявлення волі та бажання, як результат відносин передумовно рівних суб'єктів, результат не-відкидаючого-відмінності переборення і не-відмінюючого-відмінності зближення, що вимагає не-відкидання, що не відмовляється від відмінностей і кордонів, але трансцендує за їх межі.

Єдиним емпірично доступним гарантом такого ставлення може стати довіра як «очікування етично дозволеної поведінки, тобто морально вірних рішень і дій, заснованих на етичних принципах аналізу», за Л. Хосмером, як очікування виконання своїх обіцянок від інших «тому, що ми знаємо, що вони зазвичай робили це в минулому, або тому, що ми віримо, що ми досягнемо кращого результату,

якщо припустимо, що люди заслуговують довіри» за Е. Усланером, як об'єднуюче членів спільноти «очікування того, що інші її члени будуть вести себе більш-менш передбачувано, чесно і з увагою до потреб оточуючих, в згоді з деякими загальними нормами» за Ф. Фукуямою, як «набір очікувань, що поділяються всіма учасниками обміну» за Л. Дж. Цукером [159, с. 61].

Тільки в таких умовах можлива «альтернативність» (що семантично апелює до Другої / Іншої природи) як «рефлексивна комплексність Ego і Alter», як єдність суб'єктивного, інтерсуб'єктивного й об'єктивного аспекту, в результаті чого «особистість перманентно виступає в різних ситуаціях спів-буття: «Я і інші Я в мені», «Я та інші Я поза мною», «Я і світ»» [160, с. 52–53]. Легко сплутати свободу і вибір, автономію і традицію, як це робить К. Роджерс, згідно з яким у людини модерну більше ситуацій вільного і усвідомленого вибору автономних альтернатив, ніж у людини традиційної епохи, але від цього не зміниться сутність усвідомлення себе відносно Третього, на відміну від себе відносно Іншого, як такого, який знаходиться в ситуації постійного, безперервного і безумовного (нехай і опосередкованого) контакту з альтернативністю,

«яка виражає певний спосіб організації життя, що має своїм джерелом варіативність життєвого шляху і призначена для вибору різноманітних поведінкових моделей. Іншими словами, альтернативність характеризує в особистості особливий стан (або якість) «іншості»/«інакшості», актуалізований не тільки залежно від обставин, але і від її здатності бути іншою, залишаючись водночас собою (тобто зберігаючи власну самість)», причому комплексній особистості протиставляється унітарна особистість, яка «воліє однозначних поведінкових сценаріїв і типових ситуацій в житті та спілкуванні... Унітарність означає більшу замкненість способу життя особистості та визначеність у всьому, що стосується життєвих пріоритетів, а також схильність до стандартів і стереотипів у повсякденності» [160, с. 54].

Як бачимо, деякі дослідники приписують цю властивість далеко не всім, вважаючи таку альтернативність результатом або потенцією екзистенціального розвитку суб'єкта. Ми схильні поділяти цю точку зору, проте не з точки зору екзистенціального розвитку, а з точки зору онтогенетичної і філогенетичної еволюції соціального: Третій з'являється не разом з соціальним, більше того, онтогенез соціального суб'єкта зовсім не абсолютно і не гарантовано призводить до становлення Третього в сприйнятті, очікуваннях і практиках суб'єкта.

Якщо застосувати концепцію сучасного філософа К. Уїлбера, згідно з якою особистість проживає себе в чотирьох світах («Я», «Ми», «Вони», «Воно» [161]), то світ «Вони» не може конституюватися інакше,

ніж через опосередкований зв'язок, через облік (врахування) Третього, через інтерсуб'єктивну абстракцію (на відміну від інтерсуб'єктивності конкретики «Ми»), через безперервне «буття-з-іншими» (на відміну від перервного буття-з-іншими «Ми»).

Безумовно, це заново ставить низку питань, одним з яких є питання інтенціональності. Так, нагадаємо, що Н. Еліас у соціальності «виділяє два рівня універсуму, які часто відокремлюються один від одного: інтенційні і неінтенційні структури», причому природа і сутність у цьому випадку не збігаються: так, «є неінтенціональні зв'язки між інтенціональними діями, і, по-друге, в історії до наших днів ці неінтенціональні зв'язки перемагали інтенціональні, усвідомлювані людьми», а «інтенції й індивіди самі сконструйовані за допомогою неінтенціональних зв'язків» [162, с. 47]. Інакше кажучи, Н. Еліас відмовляє ще одній штучній, сконструйованій соціальним здоровим глуздом і запозиченій соціологічним здоровим глуздом, дихотомії – на цей раз дихотомії штучного і природного, інтенційного і неінтенційного:

«Незаплановані результати в контексті владних відносин співвідносяться із запланованими стратегіями і діями особистостей. <...> Індивідуальні дії людини або тактика зверненні до ненавмисних наслідків в макросоціальному масштабі. <...> Переплетення численних дій багатьох особистостей надають цьому процесу структурований прояв і непередбачений динамізм» [162, с. 48].

Саме існування Третього формалізує (фігуризує, в еліасівській термінології) будь-яку нашу (взаємо)дію і поведінку як інтенціональні, забезпечуючи її природою інтенційності, але не позбавляючи сутності неінтенційного.

Ще одне важливе питання в соціології – це питання рефлексивності. Так, Д. Деннет виділяє «мінімальне Я» і «вербальне/рефлексивне Я» [163], яке можна уподібнити, відповідно, тілесній рефлексивності та саморефлексії у Е. Гідденса, який, нагадаємо, виділив три рівні організації особистості: співвіднесеність самості (він розвивав концепцію Дж. Г. Міда) з тілом (власне тілесна рефлексивність); співвіднесеність свідомості з автентичним «Я» (див. вище – саморефлексія); співвіднесеність «І» і «Ме» [164]. Втім в сучасній соціології питання рефлексивності стає куди більш широким: як зазначає С. Леш, «використання в сучасній соціологічній теорії поняття „рефлексивність” сьогодні є настільки ж популярним, як звернення до поняття „раціональність” у класичній соціології» [165]. Водночас, в сучасній соціології повсякденна людська діяльність досліджується, насамперед, як продукт звичайних інтерпретацій, а вже потім виникає питання про рефлексивність самого суб'єкта цих інтерпретацій, і, відповідно, – рефлексивність науки, що досліджує ці інтерпретації (соціо-

логії) (найпростіший варіант такої рефлексивності як відображення становить концепт «конструктів другого порядку» або «вторинних раціоналізацій повсякденних інтерпретацій» як продукту діяльності соціолога-теоретика).

Перш за все, звичайно, це питання ставиться відносно самої соціології (див., наприклад, [166]), а також відносно процесу модерну і рефлексивної модернізації (див. Е. Гідденс, У. Бек, Ю. Хабермас) як «продовження» веберіанської лінії аналізу раціоналізації світу. Куди менш категоричною і куди більш самокритичною є постановка, яку здійснює П. Бурдьє [52] і яка пропонує та наполягає на пошуку Третього всередині самого емансипатора, всередині самого рефлексуючого, всередині самого суб'єкта дії і роздумів. Третій у концепції П. Бурдьє фіксується і в габітусі, і в «практичному сенсі», тобто одночасно є й індивідуальною інтенцією, і результатом структурних причин свого генезису [52]. Ця рефлексія може концептуалізувати як переживання себе-через-Другого⁷⁵, як проблематизація неproblemатичних за М. Шелером присутності і передування Другого мені, як звільнення дії людини від механічного та рабського підпорядкування фактичним, природним і початковим чинникам «тут-і-тепер», що Ж. Піаже інтерпретує як (див. вище Г. Плесснера) ексцентрифікацію, децентрованість початково егоцентричного стану людини.

Тут концепція Ж. Піаже «працює» на нашу аргументацію: якщо світ дитини описується і вписується в категорії «світу-для-мене», і будь-яка річ, чи то тіло або подія навколо дитини є засобом або приводом для потреб або їх задоволення, то в такому світі Третього не існує, бо не існує репрезентацій об'єктів, а егоцентризм, як зазначає Ж. Піаже, переважає [167], зокрема, домінує егоцентрична мова і постійно відтворювана неможливість зміни перспектив у мові. У соціальному сенсі подальша децентрація є нічим іншим, як конституюванням остаточно диференційованого від «Я» Другого, причому Другого постійного, дифузного і невизначеного, тобто Третього.

Характерно, що в ще одному логічному ході ми збігаємося з Ж. Піаже, за яким примітивне містичне мислення можна порівняти з так званим «передпоняттям» дитини (див. вище наші роздуми про подібні зіставлення інфантильного і примітивного у К. Леві-Стросса і Н. Еліаса). Тобто рефлексивність, з якої ми почали наш аналіз, стає можливою виключно в межах децентрованого, деогоїзованого онтогенезу. Прийняття точки зору Другого, на яке посилається Ж. Піаже, стає можливим виключно за прийняття його точки зору як точки

75 Тобто, кажучи мовою М. Хайдеггера, через спів-буття зі своїм спів-буттям, Mit-Sein з даністю іншого Dasein.

зору Третього (причому прийняття, а не «вгадування» або «випадкового збігу»), оскільки складність навколишнього середовища є такою, що виявляється неможливим жодне інше прийняття точки зору Другого, крім як його узагальнення, типізації та дифундування. Не менш характерним і показовим є те, що ключем і способом залучення себе до практик Другого/Третього Ж. Піаже бачить саме «кооперацію», співпрацю, взаємну дію, дію взаємності, згоди, визнання наявності для них об'єктивних підстав⁷⁶.

Лише гарантований (тобто такий, що не зводиться до випадкового або ситуативного «вгадування») досвід впізнавання і визнання Другого⁷⁷ продукує довіру. Довіра, яка в західній соціології останньої чверті століття розглядалася як поняття безпроблемне, самоочевидне, як щось, що підкріплює⁷⁸, однак розглянуте з позицій діалектики Іншого і Третього, це поняття перестає бути самоочевидним.

Так, визначення А. Байером довіри як «опори на добру волю іншого» автоматично потребує уточнення з приводу справжньої сутності інстанції цього Другого. Мотивація виробництва своєї вразливості (як результат вкиненості себе самого у владу Другого) залишається туманною, як і незавдання шкоди з боку Другого і виправдання цієї впевненості. Саме в такій – рефікованій та натуралізованій – манері з цим поняттям працюють як Дж. Б. Барні і М. Г. Хансен⁷⁹, так і Дж. Л. Брада і Р. Дж. Екклс⁸⁰. З нашої точки зору, саме модель Третього дозволяє зрозуміти, чому виникає цей «особливий рівень суб'єктивної ймовірності» (за Д. Гамбеттою), за допомогою якого будь-який суб'єкт здатен оцінити чужу дію до акту безпосереднього контролю або взагалі поза можливості власне контролю [168]. Виявляється, що цей контроль насправді існує, але є дифундованим і «розпорошеним» так, як дисперсований сам контролюючий Третій. Особиста переконаність у достовірності об'єкта своєї довіри (або віри) в такому випадку стає продуктом виключно колективного виробництва. Тоді стає зрозумілою та колосальна довіра, з якою дитина ставиться до

76 Див. дуже схожу думку у Ю. Хабермаса з приводу комунікативної раціональності на базі відмінності між нормативно запропонованою згодою і комунікативно досягнутим взаєморозумінням [94].

77 Який може бути, нагадаємо, гарантований виключно в разі універсальності цього досвіду, тобто в разі, якщо суб'єкт спостерігає, що його контрагент дізнається і визнає іншого незалежно від конкретних властивостей іншого, інакше кажучи, він «має» добре інкорпорованого і інтегрованого Третього.

78 І навіть ідеологічно підмуровує такі, в тому числі світоглядно, важливі категорії, як соціальний капітал, субсидіарна демократія, делегування, громадянське суспільство тощо.

79 Згідно з якими довіра є «взаємною впевненістю в тому, що уразливість жодного не буде використана проти нього самого».

80 За якими, «довіряючи, індивід сподівається на те, що інший не скористається слушною нагодою проти нього» (всі визначення наведені за [159, с. 61]).

Другого: емпірично доступний їй Інший/Другий (у вигляді батьків) практично (тобто на рівні практик) не відокремлюється від Третього, а тому він є недиференційованим з Третім, що природно втілює зовнішню надійність.

Така дослідницька оптика зовсім іншими подає для нас багато фактів і феноменів сучасного світу. Так, виникнення і розвиток в інтернеті «гарант-сервісів»⁸¹ (які зберігають анонімність взаємодії) є хорошим і, на жаль, повноцінним показником загибелі анонімного, апріорного і безсумнівного Третього. В емпіричному матеріальному світі про те ж свідчать сімulyакризація і муляжизація ознак влади, наприклад, виробництво муляжів антен і «мигтілок» під рекламним гаслом «Вас будуть поважати учасники руху». Соціального Третього починають експлуатувати економічно і політично.

З іншого боку, процеси інфантилізації соціального постають перед нами не тільки у своїх очевидних проявах⁸², а й у своїх неочевидних наслідках. Зокрема, виявляється, що (псевдо)демократичний тотальний диктат конкретного Другого (без диференціації) і подальша гомогенність стають ідеальним середовищем розвитку нетактовності завдяки ізоляції від множинності. Контакткування і його техніки перестають залежати від диференціюючих чинників віку, статі, статусу, досвіду. Водночас множинність імітується, але в жорстко і чітко заданих межах, оскільки вона не відтворюється інакше, як сімulyакрично та матеріально, але не соціально і поведінково.

Іншим прикладом такої інфантилізації через боротьбу з Третім є феномен «антирадару»⁸³ як інструменту поширення безвідповідальності, що уникає нависаючого спостереження, постійної присутності Третього та неперевірюваного (і навіть такого, що не потребує перевірки) Третього. Антирадар тут очевидним чином протистоїть відомому визначенню джентльмена як людини, яка бере рафінад щипчиками навіть під час чаювання на самоті.

Ще з одного боку, дихотомія колективізму й індивідуалізму постає перед нами як повсякденна дихотомія здорового глуздового мислення, яка під собою приховує куди більш фундаментальну дихотомію дорослого й інфантильного, де доросле як врахування і постійний «об-

81 Які навіть отримали англomорфну назву «сервіси ескроу», і на даний момент пошукові системи видають більш ніж два мільйони посилань за запитом «гарант-сервіс».

82 Наприклад, в поширенні практик, які в попередні епохи були б категоризовані як «соціально нетактовні», в зникненні «дистанції» між інтимним і публічним, часом роботи і часом дозвілля, зникненні «своєчасного» і «несвоєчасного» моменту для телефонного дзвінка або e-mail.

83 Антирадар – це активний пристрій, що створений для генерування потужних радіоперешкод у певних діапазонах радіочастот або модулювання сигналу у відповідь, фактично система активної постановки радіоперешкод.

лік» Другого крізь призму Третього (значущого) протиставляється індивідуалізованій інфантильності. Надії Н. Еліаса (і про це вже можна говорити з упевненістю) на повне заміщення контролю самоконтролем [145] провалюються. Більш того, все більша кількість просторів і місць сучасного суспільства конститується (як, наприклад, інтернет-соціальність) як місце тотального Другого і місце щезання та розчинення Третього.

Відповідно, стає зрозумілою актуалізація П. Слотердайком проблематики цинічного розуму [169]. Цинізм в оптиці соціального Третього протиставляється повазі як безумовному визнанню Другого в якості репрезентанта Третього, цинізм же або «кислотно розчиняє» Третього, або відмовляє Другому в праві його репрезентації. Тут постніцшеанське теоретизування П. Слотердайка на диво добре стикується з постмарксистським теоретизуванням Л. Альтюсера з приводу інтерпеляції, яка є нічим іншим, як впізнаванням себе через називання себе з боку Іншого [170, с. 16]. Причому, уточнимо П. Слотердайка і Л. Альтюсера, ця інтерпеляція повинна бути неабсолютною, вона повинна бути актом вільної взаємодії рівних – інакше соціальність вільного вибору (тобто соціальність луманівської подвійної контингентності) вироджується в соціальність доносу в дитячому садку. Саме цим пояснюється нефункціонування в такій інфантилізованій соціальності презумпції невинуватості⁸⁴. Остання ж в цьому значенні є не тільки принципом права, але і соціальним артефактом дорослої взаємодії в неінфантилізованому, дорослому світі. Презумпція невинуватості є глибокою (і, що характерно, апелюючою саме до вищої можливої ставки в міжіндивідуальній взаємодії – а саме до довіри власного життя) ілюстрацією факту статистичності Третього, тобто його типізування (в термінах феноменологів [92]), пов'язаності з тривалим, довго селекціонованим досвідом (за логікою конструювання габітусу у П. Бурдьє [171]), неприв'язаності до конкретного Другого. Іншими словами, саме (інкорпорований) Третій здійснює первинне визначення ситуації зустрічі з конкретним Другим, створюючи низку презумпцій (презумпція невинуватості серед них, але вона не єдина і навіть, ймовірно, не найважливіша), встановлює протоколи і регламенти (див. далі).

Саме з цими властивостями Третього пов'язана, на наш погляд, інтернет-деконструкція дорослості, становлення інфантильного простору «вічного карнавалу» (кажучи словами М. Бахтіна [109]). Саме

84 Що, до речі, актуалізується у світі, в якому для обвалення та руйнації цілої держави досить без жодних доказів потрусити в публічному місці колбою з білим порошком, а для знищення доль десятків і сотень спортсменів – опублікувати вкрай сумнівну з точки зору доказів «доповідь».

в контамінації з цими процесами добре видно, наскільки Третій і дорослість пов'язані, наприклад, з ввічливістю як практикою і як розміткою соціального простору; дефункціоналізація ввічливості в інтернеті стає сильним індикатором цього. Також добре видно зв'язок Третього з дорослістю як властивістю суб'єкта, що практикує ставлення до Третього, відносини з ним, а також з інстанціями і інституціями інтимності, приватності, публічності: так, визначаючи близькість як ресурс замаху на чужий часопростір, спокій, увагу і інтерес, ми виявляємо, що близькість/інтимність розподіляються у взаємодії з безпосереднім Другим, проте за правилами Третього і з урахуванням Третього.

Ще один напрямок дослідження, основою якого є наведені теоретичні пропозиції, – це такий напрямок в соціології свята, що буде сконцентрований на аналізі феномену, практикуванні і семіосистемах привітань як демонстрації врахування Третього. Абсурдність святкування дня народження однорічної дитини⁸⁵ перестає бути абсурдною, якщо враховувати Третього, який (тимчасово) «делегується» (а точніше, окуповується, в термінах П. Бурдьє) іншим конкретним Другим, найчастіше, батьками.

Зайвим доказом цього слугують процеси відходу від Я-селекції до селекції-Іншими в привітаннях у сучасному світі. Адресність з віншувань зникає (адресність, яку ми розуміємо як інтимність практикування цих поздоровлень), все більш нормальною стає публі(ци)зація практик, що дотепер вважалися інтимними і/чи закритими для гетерономного вторгнення⁸⁶.

Та й сама метакомунікація похвали або віншування у структурі знання про навколишній світ – це окрема тема, яка чекає додаткової розробки. Важливіше для нас те, що саме такі феномени, що знаходяться на межі Другого і Третього, дозволяють більш глибоко і змістовно розглядати їх співвідношення.

85 Знесміслені побажання (яких, природно, іменинник не розуміє), посмішки і захоплення з приводу і без, клятви і побажання, абсолютно незрозумілі, неінтерпретовані і нерелевантні безпосередньому Другому в особі іменинника.

86 У цьому сенсі сервіси «спрашивай.ру» та інші «виробники прозорості» не можуть бути розглянуті інакше, як індикатор трансформації соціальності, який показує розчинення абстрагованого Третього (присутнього, наглядаючого і володарюючого), і кристалізацію світу безлічі Других, кожен з яких отримує свою комунікацію нав'язливо і безпосередньо, без урахування того, наскільки приємна чи неприємна, комфортна або дискомфортна ця комунікація іншому Другому. Чи не з цим пов'язаний, наприклад, крах здатності чималой частини соціальних суб'єктів сучасного світу терпимо ставитись до чужих ритуалів/практик/свят/звичок/орієнтацій?

1.2.4. І. Гофман про знання між соціальним Другим і соціальним Третім: кейс інтернету

Евангелия стремятся не заклеить Петра, воров, толпу в целом или евреев как народ, но вскрыть огромный потенциал миметического заражения, действующий во всей цепи убийств: от Страстей Христовых вплоть до «создания мира».

Рене Жирар «Мифичны ли Евангелия?»

Соціальне є історичним в тому значенні, що історико-культурні, хронотопні та соціально-політичні характеристики й особливості соціального модифікуються. Лише вузьким горизонтом зору і малим історичним досвідом соціології (науки не просто про суспільство, а про суспільство капіталістичної епохи/епохи модерну/епохи нового часу в різних категоріях) можна пояснити безсумнівність і неproblemатичність категорії соціального. Лише останнім часом соціологія зусиллями соціологів постмодерністського повороту, латуріанського перевороту і деяких інших напрямків (наприклад, парадигми Л. Болтанські і Л. Тевено [172]) ставить питання про трансформацію самої природи соціального (і, отже, суми об'єктів, розташованих у його тканині).

Найважливіші трансформації природи соціального останньої чверті ХХ століття пов'язані з двома цілком очевидними процесами – глобалізацією і інтернетизацією. Ці процеси є не тільки соціетальними і структурними (тобто такими, що впливають на соціальну структуру і соціальні структури), але і соціальними (тобто такими, що впливають на соціальну природу і саму тканину соціального). Найбільш, мабуть, яскравим синтезом цих процесів є соціальні мережі, які вже і не назвеш відносно новим явищем у сучасному суспільстві. Так, перший американський портал (classmates.com) було створено в 1995 році. Вже протягом наступних 10 років кількість функціонуючих соціальних мереж перевищує кілька десятків, а початком їх буму вважають 2003–2004 рр., коли запускаються такі платформи, як Facebook і MySpace. На пострадянському просторі мода на соціальні мережі виникла двома роками пізніше, в 2006 р., разом з появою таких сервісів, як Однокласники і ВКонтакте. Щодня кількість користувачів мереж збільшується, їхній стиль і механізм роботи модернізуються, а разом з цим збільшується і час користування ними. Так, за даними дослідження по Харкову і області (2013), серед школярів як міста, так і області лише кожен сороковий або п'ятдесятити (тобто 2–2,5 % поза залежністю від статі, віку, місця проживання тощо) не мають

реєстрації в соціальній мережі⁸⁷. Однак взаємодія, позбавлена знакового спорядження, традиційного і розробленого для міметичної та жестової сигналізації, інструментарію метаповідомлень (див. з цього приводу [173]), в умовах інтернет-комунікації (а отже, за Н. Луманом [174], конституювання соціальної системи, або, точніше, системи соціального) знаходить (дещо або взагалі) інші характеристики.

З часів появи першої соціальної мережі їх популярність зростає з кожним днем. Сучасна людина онлайн майже постійно, в мережі вона має знайомих, захоплення, смаки, здійснює культурне споживання, знакову комунікацію, політичну боротьбу тощо. На сьогодні в суспільство входять цілі покоління, які з малих років ведуть повноцінне «друге життя» в мережі.

Саме тому окремою проблемою є трансформації тканини соціального (на противагу соціальному як системі) в умовах функціонування соціальних мереж як інструменту соціалізації, як простору реалізації соціального і як навколишнього середовища для соціальних систем⁸⁸.

Безумовно, обрана нами тема передбачає надзвичайно широкий погляд, у зв'язку з чим окрему увагу ми приділимо процесу соціалізації як онтогенетичного конституювання соціального (не припускаючи, звичайно, що філогенетичне конституювання соціального якимось чином редукується до нього або повторюється ним, всупереч відомій фізіобіологічній аксіомі). Під час розгляду проблематики соціалізації і демонстрації її вмонтованості до тканини соціального ми будемо спиратися на концепції І. Гофмана, Дж. Г. Міда [164], З. Фрейда [175], Дж. Дьюї [176], К. Роджерса [177] та ін.

Водночас не можна сказати, що досліджувану проблематику обійшла соціологічна увага: окрім класичних розробок інтернет-проблематики М. Маклюеном та М. Кастельсом, досліджень змін під впливом інформатизації суспільства (К. Аксаузен, Дж. Вінсент, В. Івницька, М. Беррі, І. Мальковска), досліджень інтернету і віртуальних соціальних мереж здійснювалося в роботах В. Силаєва, В. Коломійця, С. Кремлева, Є. Дем'янова та ін., зокрема здійснювалися і авторські розробки [178]. Однак практично всі відомі нам дослідження фокусуються насамперед на технічних моментах інформатизації, з одного боку, і на вузькій проблематиці соціалізації – з іншого. Але

87 Дослідження проведено кафедрою соціології Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна в квітні-травні 2013 року серед учнів 7, 9 і 11 класів середніх шкіл, гімназій, ліцеїв Харкова і області. Відповідно до вибірки дослідження 2013 р. було опитано: 986 школярів Харкова та 923 школяра Харківської області. З них по місту було опитано 530 дівчат та 456 хлопців, по області – 543 і 380 відповідно.

88 Тут ми спираємося на методологічно важливе зауваження Н. Лумана, згідно з яким соціальна система як система інтеракцій має своїм зовнішнім середовищем і людську тілесність, і технічні передумови соціального тощо.

динамічність оновлення технічної сторони інтернет-комунікації, а також синкретизація агентності соціалізації⁸⁹ призводить до того, що основні теорії соціалізації багато в чому перестають бути релевантними. Також потрібно врахувати і актуальну проблематику соціології знання, яка ігнорується більшою частиною теорій соціалізації, хоча соціалізація є ніщо інше, як виробництво соціального як такого.

Ми ж, спираючись на теорію І. Гофмана [179], виходимо з того, що соціалізація як продукування соціального в онтогенетичному вимірі не є поступальним і лінійним процесом: для нас соціальне і соціалізація стають невідривними від повсякденності як форми соціальної організації, «фабрики» соціальності, на якій людська суб'єктивність, що здавалося б, не вкладається в межі логічних пояснень, приймає стійкі рутинні і логічно інтерпретовані та репрезентовані форми. «На вулиці, в барі, казино, ліфті, залі засідань розгортаються формальні структури спілкування, і немає такої ситуації, в якій би не діяв жорсткий соціальний порядок» [179, с. 7]. В таких умовах свобода і необхідність стають важкорозрізнюваними не тільки практично, але і теоретично.

Свобода і необхідність перетворюються на «структури», але не ті «великі соціальні структури», про які говорять парсоніанці: життєвий досвід, акти сприйняття, практичні дії (зокрема мовні дії, говорячи словами Л. Вітгенштейна [180]), виявляються не індивідуально та екзистенційно витвореними, але соціально структурованими: дією та в самій дії (від)творюються «порядки інтеракції», які І. Гофман позначає як «континуум фреймів», і саме цей континуум⁹⁰ поєднує індивідуальну свідомість, несвідоме, дію, цілепокладання (інтенційність) з «великим суспільством» у вигляді структур, практик, правил, інститутів.

Поєднанням цих двох рівнів є категорія досвіду, яку не пояснює І. Гофман, однак яка активно розвинулась в прагматичній філософії Дж. Дьюї. Ця категорія, зокрема, наближає наш аналіз до поняття «знання», що актуалізується в умовах інтернетизації суспільства: верифікація, формулювання, перевірка та співставлення досвіду в соціальних мережах здійснюється хронотопно оперативніше та технічно «простіше», ніж в реальному житті. Можливість і неможливість сумісної дії та спілкування стає наочною та швидко демонстрованою саме завдяки технікам інтернет-взаємодії – для цього достатньо порівняти соціальні та технічні аспекти актів листування в мережі

89 Інакше кажучи, на зміну різноманітним і відносно автономним агентам соціалізації приходить синкретичний агент у вигляді інтернету, в якому поєднані характеристики і медіа, і системи освіти, і соціального оточення («вулиці»), і держави з її політиками тощо.

90 Який ми замінюємо на «протоколи», але про це далі.

і «від руки»⁹¹, а також порівняти породжені ними соціальні «структури» мікрорівня: зокрема, технічна простота інтернет-листування призводить до краху і трансформації низки звичних мікроінститутів та традицій, що легко продемонструвати на прикладі інтернет-розсилки, на прикладі трансформації структур інтимного, на прикладі трансформації маніфестацій емоцій⁹². Технічне спрощення стосується і хронологічного аспекту: «очікування повідомлення» як мікроінститут комунікації щезає, «загублене повідомлення» перестає бути важливим чинником комунікації, історична «миттєвість» повідомлення технічно редукує багато «випадкових» (Луман сказав би – «контингентних») аспектів соціального.

Це призводить, зокрема, до падіння відомої нам інтимності, приватності, непрозорості: сьогодні в низці соціальних мереж склався максимально відкритий протокол листування з «прозорістю» будь-якої дії співрозмовника (перебування в мережі, «слід» останнього перебування; статус повідомлення; прочитаність чи непрочитаність повідомлення, процес створення відповіді). Все це призводить, як ми доводили [178], до зростання інтенсивності набуття досвіду, але і до деінтимізації цього досвіду, його «опрозорення» (про опрозорення як процес ми вже писали задовго до наших інтернет-студій, в [70]). Зі свого боку, такі «кількісні» показники, як інтенсивність і темпи конститування та реконститування соціального, безумовно, модифікують і «якісні» характеристики «тканини»⁹³ соціального.

До того ж не тільки структурний аспект (а саме протоколи), але й діяльнісний аспект тканини соціального, тобто, говорячи гофманіанською мовою, «перформанси», акти виконання теж трансформуються. Якщо прийняти гофманівське визначення виконання як «діяльності учасника ситуації спілкування, яка призначена для впливу певним чином на інших учасників» [179, с. 31] і доповнити роджерсівською категорією «Я-ідеальне» (як тих самохарактеристик, які людина дуже цінує і хотіла би мати [177]), то саме на прикладі інтернетного модулю існування соціального ми помітимо, що «Я-ідеальне» тут стає як ніколи реальним, уречовлюючись у «шаблонах» і «профілях», «постах» і «коментарях», практиках споживання і споживанні практик.

91 Але водночас варто розрізняти приватні повідомлення і, наприклад, повідомлення на «стіні» в соціальній мережі: існування «стіни» як мінімум підточує, як максимум – руйнує інтимну природу цієї дії.

92 Повідомлення спрощує і знижує дистанцію в поясненні своїх почуттів/емоцій/виборів/переваг, порівняно з аналогічними діями «в обличчя».

93 Маючи намір вивести цю категорію з-під флєру і нашарування метафоричності, тут і в подальшому ми пропонуємо розуміти під тканиною соціального якісні характеристики того способу, яким соціальне як можливість сумісної дії здійснює себе саме. Інакше кажучи, тканина соціального є ніщо інше, як відповідь на уточнююче запитання «Чому саме?» до базового запитання «Як можлива сумісна дія?».

В цьому можна побачити продовження модерного⁹⁴ конституювання соціального, яке І. Гофманом формулюється як розвиток інструментів та прийомів приховування людиною і демонстрації недійсності, що парадоксально водночас виявляє смисл соціальної взаємодії [179, с. 32]. Бодрийярівськи найяскравішим «виразом» цього процесу стає безликий, стереотипізований, але демонстративно унікальний у соціальній мережі такий феномен, як «маска», «життєздатність», стійкість і функціональність якої залежить тільки від виконання («перформансу»). Останній водночас виявляється не просто процесом реалізації, але структурою (arrangement), яка здійснює над індивідом насили, перетворює його, марксівськи «приховуючи», на сценічного виконавця, який також є об'єктом спостереження з боку людей («аудиторії»). Мережева «особиста сторінка», її загальнодоступно («призначено для розглядання»), безсоромно і без образ⁹⁵ викладений зміст, є показовим прикладом подібного самоекспонування. Саме в її фреймі, з її урахуванням і під час «впізнання» її як її (тобто як «особистої сторінки») здійснюється своя система відносин (кажучи категоріями представника рольової концепції К. Ленгтона), функціонує певний «спосіб знання», здійснюється редиференціація соціального простору: так, поведінка в мережі може бути набагато більше «неформальною», іноді нетактовною, часто такою, що не відповідає нормам комунікації в «традиційному» соціальному хронотопі.

Створення «профілю-маски» в такому світлі є не просто спробою сконструювати сприйняття себе крізь «налаштування» перформансу (як арсеналу зброї «захисту» і «нападу»), але і вивільненням себе з тенет традиційної, просторово-часової визначеності і обмеженості себе. Фрейдівське «Супер-Его» [175] в інтернеті значно редукується не тільки через латентизованість (а то і зникнення) соціальної детермінації, не тільки через зникнення «осудливого погляду», не тільки через зниження ризику покарання⁹⁶, але і через «вирваність» людини з того способу буття, в який вона виявляє себе «закінutoю», говорячи мовою М. Хайдеггера. «Узагальнений інший»⁹⁷ Дж. Г. Міда [164] в інтернет-комунікації послаблюється у разі посилення «безпосереднього Другого» (конкретного і адресного, хронотопізованого і безпо-

94 Використовуючи тут категорію модерну як категорію не історичну, але соціокультурну, майбутню, з найближчим відповідником в бауманівському розумінні модерну [181].

95 В тому сенсі, що розглядання цієї сторінки не призводить до образ не тільки тому, що розглядуваний не може бачити спостерігача, а й через функціональну призначеність сторінки для демонстративного перформансу.

96 Чим, зокрема, пояснюється «розмивання» кордонів законного і незаконного на прикладі інтелектуального піратства, «обминання» юридичних заборон тощо.

97 В нашій термінології – соціальний Третій, безособовий і безадресний, абсолютний і всюдисущий.

середнього). Прикладом цього може бути комунікативна дія акторів під час коментування і відповідей на коментар – дія публічна, але не завжди супроводжувана усіма правилами пристойності в інтернеті [182]: «Справа не в інтеракції, а у відіграванні» [179, с. 33], як би це прокоментував І. Гофман.

В аналізі такого соціального гофманівський категоріальний апарат реактуалізується з неочікуваного боку: зокрема, виявляються особливо блискучими гофманівська мікрофізика взаємодії і драматургічний аналіз – наприклад, категорія фронту як місця, де відбувається дія, як «сукупності абстрактних стереотипних очікувань, що заздалегідь готуються аудиторією до певного виконання», як видима частина виконання, що додає до нього драматичне усвідомлення (*dramatic realization*)» [179, с. 33]. Саме ця категорія стає принциповою для розуміння процесів редукування Третього: конституція схем комунікації та взаємодії («протоколів»), якщо Третій ослаблений або редукований, може бути здійснена лише «на тлі» фронту як сукупності очікувань, як чогось більш універсального, більш диктативного та більш макроструктурного. Водночас діапазон функціональності фронту і Третього не можна порівняти: адже, як відомо, несанкціоновані або соціально несхвалювані дії в мережі частіше залишаються без покарання або винагороди, що сприяє дискредитації та ерозії соціальної дійсності та екзистенційної повноти сприйняття співкомуніканта.

Іншим важливим концептом Гофмана є *команда* як ще один фон для дії: успішні перформанси здійснюються не окремими акторами, а командами⁹⁸, які спрямовуються, диригуються «керівниками»⁹⁹, що діють в так званих «фронтальних регіонах» (*front regions*) – просторах, які дозволяють «бачити» їх з боку «публіки». Саме «керівники» команд є ключовими носіями соціального знання, вони експлікують його у «чемності» (як повній відповідності соціальному), у «розумінні» (як володінні релевантним знанням), у майстерному жонглюванні декоративним «оснащенням» сцени.

Команди «відіграють», «відпочивають» і відходять в «тилові регіони» (*back regions*) або за лаштунки – простір, де фронтальні спектаклі мають зовсім протилежне значення¹⁰⁰. Фронтальний і тилловий регіони пов'язані «проходами, що пильнуються», які знанневим та практичним чином позначені як такі, і саме знаннєві конституції та

98 Б. Латур в ці команди додав би актантів, тобто, в кінцевому рахунку, речі.

99 Цікаво, що П. Бурдьє протиставив би цим принципам принцип «оркестрації без диригента» [183], і це окреме цікаве питання.

100 Тут цікаву концептуальну риму ми бачимо з розумінням в розробках Колеж де Сосіоложі проблематики подвоєності сакрального [120], а також з інтерпретаціями карнавального у М. Бахтіна [109] як хронологу «перевертання» нормального.

конституційованості (укладені командою і аудиторією) визначають успішність вистави.

Ця оптика зовсім інакше диференціює інтимне, публічне, приватне, самотнє, колективне тощо (див. [184]), перетворюючи простір інтимної взаємодії в «цех» для «виробництва» соціального на публіку, а опублічення інтимного – в акт руйнування соціального (порушення соціальних конвенцій, депріоритетизації взаємно важливого знання, ерозії «проходів, що пиляються»).

Більше того, саме завдяки інтернет-комунікації (де латентизація менша, а демонстративність вища) метафори І. Гофмана стають очевидними. Можна проаналізувати командне виконання гри, диференційоване за регіонами, що породжує такий цікавий в знаннєвому сенсі феномен, як «таємниця» (для яких І. Гофман будує типологію, дуже схожу на концептуалізацію П. Бурдьє «соціального очевидного», «аксіом здорового глузду» [52]: «таємниці» (неспівставні та непокєднувані з образом команди); «стратегічні таємниці» (цілі діяльності); «внутрішні таємниці» (дозволяють розпізнавати члена команди); «довірчі відомості» (знання яких свідчить про довіру); «уявні секрети» (можна розголошувати без шкоди для перформансу). Саме «таємниця» є основою структурності ролі, від якої залежать обсяг і структура знання, і завдяки якій можна стати «близьким до команди», «медіатором», «конфідентом», «колегою».

Гофманівські «команди» специфічно апелюють до мідівського «узагальненого іншого»: інтерпретуючи команди як фон для дії, ми залишаємо простір для існування в цьому фоні деяких меж і стереотипів мислення, що є формами «узагальненого іншого» (інакше кажучи, мікрорівневими Третіми). Сама команда, а точніше, дії і настрої всередині її взаємодій, стає Третім, заміщає його.

Загальнодоступність інтернету і соціальних мереж створює ілюзію, характерну для постмодернізованої свідомості – ілюзію прозорості та фуколдіанськи-паноптикумної прозорості. Однак ми можемо гофманівськи уточнити, що існують режими відкритості, а саме режими і способи відкритості ситуації і комунікування для інших. Некамуфльованість інтернет-соціального дозволяє нам антропологічно (застосовуючи той самий прийом, що і антропологі, які зверталися до вивчення «примітивних» суспільств з «некамуфльованими» структурами) побачити, як повсякденні актори постійно варіюють ці ступені і режими відкритості – для друзів, незнайомих, з (від)творенням конвенцій і структур вступу до комунікації. І. Гофман метафоризує це юридичним поняттям «ратифікація», завдяки якій регламентується перш за все початок комунікації. Етнографічно висловлюючись, мова йде про ритуали знайомства. Ратифікація

передбачає як впевненість в існуванні іншого, так і знання про його релевантність нашим фреймам і нашій комунікації.

Своєрідною «зворотною стороною» доступності стає *громадянське невтручання* як визнання суверенітету особистості в її приватному житті. Знаннево кажучи, саме розрізнення приватного та публічного є похідним від доступності як характеристики поширеності знання. Втім громадянське невтручання, що є способом продукування поваги, виявленої до інших у веберіанському очікуванні такої ж поваги від них, водночас є метаповідомленням, яке актор шле гіпотетично компетентному ко-актору. Так, залученість до комунікації передбачає успішну функціональність ритуалу знайомства, який відкрив можливість розгортання комунікації. Але іноді знаннєві конструкції призводять до парадоксальної ситуації повинності виробництва «демонстративного незнання» (коли ко-актори роблять вигляд, що не знають один одного, принаймні, не звертають один на одного уваги): знання передбачає незнання, а точніше – (не)(впі)зна(ван)ня.

В умовах інтернет-соціального громадянське невтручання також ерозується – як через вузькість інструментів метакомунікації, так і через нерозвиненість арсеналу замовчувань і демонстративної бездіяльності: виявляється, що громадянське невтручання є чимось більш складним, ніж взаємна байдужість або навіть взаємна залученість: це взаємна залученість зі збереженням зовнішньої індиферентності та максимальної демонстративно-недемонстративної дистанції, яка демонструє (іноді шанобливе) невтручання в чужий простір і (іноді) визнання анонімності іншого. У цьому сенсі громадянське невтручання – це ще й спосіб комунікації з масою незнайомих, що в інтернет-просторі безумовно простіше як через те, що немає «бар'єра знайомства», так і через технічну доступність «арсеналу гучності» (це зауваження актуальне перш за все в реальному світі, у світі медіа, авторитету, систем доступу до публічної артикуляції; в просторі віртуального ж всі ці «одиниці арсеналу» істотно ослаблені або модифіковані).

За цих умов актуалізується сама перспектива сприйняття, що створює формальні визначення ситуації – те, що І. Гофман позначав широким словом «фрейм», а ми будемо позначати категорією «протокол» (див. далі). Фрейми не структурні, але процесуальні, це не алгоритми, але діючі процедури. Фрейми перш за все передбачають компетентність актора для а) виявлення шаблону (що робить комунікацію можливою); б) технічної роботи з технічними опосередкованостями (що робить комунікацію єдиною, уніфікованою, зчитуваною); в) віртуозного володіння правилами та виключеннями з них з метою побудування безкінечної різноманітності дій, актів, детермі-

націй подальшого функціонування (що робить комунікацію унікальною та водночас не повністю редукованою).

Під час аналізу кількісних даних (див. вище опис дослідження) було виявлено низку наступних тенденцій у конституюванні інтернет-соціального:

- використання підлітками Харкова і області інтернету має однозначну фреймованість повсякденного спілкування (в соціальних мережах); також існує і широко представлений фрейм «прагматична навчальна практика». У цьому сенсі інтернет-соціалізація підлітків виглядає, на нашу думку, тривожно (особливо з огляду на всю універсальність і всепрояснюючу здатність інтернету), а практичний контур інтернет-соціальності підлітків суттєво спрощується та сплющується;

- вибудовування підлітками «іншого» (віртуального) світу, ескапізм їхньої поведінки відносно реального спілкування, що ставить під питання подальшу компетенцію підлітків в реальній комунікації та взаємодії;

- інструменталізація їхньої поведінки стосовно практик реальної освіти: змістовні інтернет-практики навчання (пошук подальших варіантів навчання, пошук наукової інформації, читання новин – перебування «в курсі» подій життя і суспільства) займають останні позиції на відміну від функціонально-інструментальних;

- «ентертейнментизація» підліткових інтернет-практик, які наразі є скоріше практиками розваги, відпочинку, спрощення собі життя, втечі з реальності.

Ці висновки були перевірені та гофманівськи колоризовані методом включеного спостереження в соціальних мережах сучасних підлітків. Включене спостереження підтвердило висунуті вище узагальнення та тези, зокрема, нами було виявлено декілька феноменів та процесів.

Показова інтимність, що показово ілюструється феноменом «публічної сторінки», а також «сервісів питань і відповідей» (де маніфестується експібіціоністська відкритість користувача, формально готового відповідати на будь-яке питання); не менш показовим кейсом є досить популярні пабліки «Підслухано», а також деякі його «філії»: «Підслухано Харків» і «Підслухано ХНУ імені В. Н. Каразіна»¹⁰¹. Вони популярні в своїй сфері¹⁰², активно експлуатують демонстративну

101 Відповідно, <https://vk.com/overhear>; https://vk.com/one_kharkov; https://vk.com/overhear_karazin

102 Перший має більше 2,5 мільйона читачів, що в просторі самої мережі є досить значним показником (наприклад, паблік «ТСН Новини України» (<https://vk.com/tsnua>) не досягає навіть 1,2 млн, хоча ставлення до нього мало б бути більш серйозним, а інтерес – вищим). Крім того, цей паблік вже має власну інтернет-платформу (<http://ideer.ru/>). Другий має близько 33 тисяч читачів. Третій, з огляду на кількість студентів, аспірантів і викладачів ХНУ, а також іноземних студентів, які не є особливо активними користувачами «ВКонтакте» (набагато частіше ми можемо спостерігати їх в «Facebook») – майже 5000.

відкритість принципово інтимного і принципово «дефіцитного» (сама семантика «підслухано» це нам підказує), водночас мультиплікують «доступ» в певні соціальні мережі (створюючи ілюзію залученості до «команд» через ілюзію доступу «за лаштунки»).

В інструментарії продукування показової інтимності важливою є анонімність: якщо є бажання, автор може вказати, що його пост має бути опублікованим з посиланням на його сторінку, – хоча адміністратори завжди знають особистість «автора», тобто комуніканта. Отже, конфіденційність замінює собою інтимність, а демонстративна (зокрема семантизована) вузькість доступу підкріплюється авторитетом і владою «соціально релевантного» та «соціально легітимного». Останнє відтворюється в «межовій інтимності», в «проханнях про допомогу», в «пошуках поради», в обговоренні приватного життя, – і все це є ілюстративним для процесів делегування функції соціального Третього конкретним Другим. Тут можна вбачати і психопатологічні моменти (нездатність створювати простір близькості, дискомфорт під час зближення з іншими, надання переваги дистантивним практикам), але можна – і феномен, антонімічний до гофманівського вміння розмежовувати епізоди і плани, а також антонімічний до гофманівського «громадянського невтручання», а саме невміння (чи небажання) диференціації, нехай і соціально латентизоване. Інакше кажучи, це субстантивізує Третього у вигляді конкретної аудиторії, що, з нашої точки зору, також є індикатором процесу інфантилізації (див., наприклад, [185; 186]) як відмови від «дорослих» технік демаркації соціального простору і сприйняття тканини соціального, «дорослих» технік диференціації відповідальності і прав, «дорослих» процедур і способів взаємодії та сумісної дії.

Схожі тези ми можемо висунути, аналізуючи репрезентації «Я-ідеального» і «профілі-маски» на прикладі так званих аватар: наприклад, використання чужих зображень (відомих людей, персонажів, речей тощо) може бути як демонстрацією певних переваг, так і здійсненням процедур захисту своєї інтимності. Соціологічно значущими тут є захист інтимності і прояв ідентичності – зокрема, нагадаємо, що з політизацією суспільного і культурного просторів стали модними «аватари українця»¹⁰³. Ці аватари, знеособлені, але водночас радикально (само)категоризовані і (само)характеризовані, апелюють як до знанневих структур їх продуцента (як на рівні «знання-повинності», так і на рівні «знання-наявності»), так і до знанневих структур адресата.

103 Для створення цього аватара також є спеціальний сервіс з назвою «Єдині» – <http://eduni.com.ua/>.

Не менш характерними є практики трансферу на особистий профіль інформації про відомих людей або персонажів, а також створення так званих «фейків», в яких очевидним чином виражений елемент копіювання¹⁰⁴. Ці практики можуть пояснюватися як проблематизацією особистої ідентичності (а отже – суб'єктного знання) цього актора, так і специфічними техніками побудови інтимності¹⁰⁵. Це питання також чекає свого подальшого дослідження з вкрай проблематичною методологією.

Третя виявлена нами тенденція описується як *поляризація і безкарність дії*. Мережа та її користувачі (а також її фрейми) передбачають специфічного соціального Третього¹⁰⁶. У мікрорівневих пабліках спостерігаються більш прості, «гемайншафтні» відносини, а постійні дискусії та протиріччя послаблюють соціального Третього і роблять більш вагомим «безпосереднього» – опонента, тобто Другого, а часто і призводять до образ та скандалів¹⁰⁷. Технічне регулювання подібних ситуацій явно недостатнє, а соціальна регуляція їх на цей момент практично безпорадна і принципово ослаблена саме внаслідок слабкості Третього в інтернет-соціальному. Це призводить до поляризації комунікації і вкрай великої частки безкарності дії.

Дію *громадянського невтручання* проілюструвати в інтернет-реаліях досить непросто, проте можливо, перш за все внаслідок технічних засобів¹⁰⁸. Інша справа, що така технічна оцінка не дозволяє провести соціальну оцінку¹⁰⁹. Саме тому соціологічне дослідження «громадянського невтручання» традиційними засобами (аналіз метаповідомлення, наприклад) практично не можна реалізувати в цьому випадку.

Отже, ключовими гіпотезами нашої міні-теорії знаннєвої конституції інтернет-соціального є такі:

104 В якості підтвердження: під час пошуку «ВКонтакте» «Хью Джекмана» або «Герміони Грейнджер» ми отримали 174 і 1060 результатів пошуку, відповідно.

105 Наприклад, побудовою системи захисту своєї приватності, побудовою «підпільної» мережі комунікації з виходом з-під контролю оточення, батьків, політики тощо.

106 Безумовно, в мережах теж є свої закони і правила, зокрема, пункт 6.3 Правил користування Сайтом ВКонтакте і його підпункти забороняють багато, що в мережі відбувається: «... завантажувати, зберігати, публікувати, поширювати і надавати доступ або іншим чином використовувати будь-яку інформацію, яка містить погрози, дискредитує, ображає, принижує честь і гідність чи ділову репутацію або порушує недоторканність приватного життя інших користувачів або третіх осіб» (<https://vk.com/terms>).

107 Знаннєва конституція образ та скандалів, а також практична, знаково-символічна та речова її репрезентація ще очікують своїх дослідників.

108 Кожен користувач має доступ до статистики власної сторінки, на якій у вигляді графіків подані відвідування. Будь-який користувач може для себе порівняти кількість людей, які «відзначилися» на його сторінці, з «кількістю переглядів», зазначеному в статистиці.

109 Зокрема, оцінку мотивів, способів і інструментів «громадянського невтручання», його «технічності», якості, процедурності тощо.

1. *Досвід і знання.* Темп конститування та легітимації досвіду зростає, джерела його диверсифікуються, але досвід-в-мережі є менш інтимним через специфіку процесу, яким він «купується». Це спричиняє за собою зниження здатності оцінювати, конструювати і «зберігати» конфіденційність, дотримуватись протоколів, відтворювати тканину соціального.

2. *«Я-ідеальне» або «профіль-маска»* дійсно існують як механізм досягнення певних цілей, а також знанневий інструмент самовмонтування в тканину соціального, причому в інтернет-соціальному цей інструмент може виявитися більш могутнім, аніж власне практики.

3. *Система відносин* в інтернет-соціальному не тільки формально (за формою), але і сутнісно (за тканиною соціального) відрізняється. Цією сутністю є спосіб функціонування знання (перш за все знання про себе та про Другого/Третього), процедури маркування та практикування соціальної диференціації тощо.

4. *«Узагальнений» Третій проти «безпосереднього» Другого.* Вплив «узагальненого іншого» (соціального Третього) в інтернет-соціальності послаблюється зі зростанням значущості «безпосереднього іншого» (Другого) – більш конкретного образу, що виникає під час прямого зіткнення.

5. *Безкарність дії.* Відчуття безкарності переноситься в реальне життя, замість дефіцитності покарання, про яке писав Х. Попітц (див. вище), індивід може навіть не звертати увагу на те, що порушив якийсь важливий моральний або правовий кордон. Це може проявлятися, наприклад, у фізичному вбивстві за «крадіжку» віртуального ігрового артефакту¹¹⁰ або в поміченій багатьма психологами тенденції вторгнення «віртуальної» жорстокості або «віртуальних» ігрових шаблонів взаємодії в традиційні соціальні простори.

6. *Громадянське невтручання* змінює свій спосіб функціонування в інтернет-соціальному: з демонстративного акту самоусунення воно перетворюється на (мета)повідомлення, а іноді і просто на повідомлення.

7. *«Фреймування»* здійснюється перш за все технічним чином, а не соціальним; водночас шаблонність фреймування редукує суб'єктність, що, як можна припустити, збільшує ймовірність зіткнення з проблемою в соціальному розвитку не тільки певного індивіда, а й цілих поколінь, а отже – реконститує саму суб'єктність, ставить її під питання, про що ми будемо говорити в наступному підрозділі.

110 Тут покажемо випадок, коли один з геймерів без договору з другом продав «використовуваний» спільно в онлайн-грі «меч» за 900 євро, що образило іншого геймера і призвело в підсумку до вбивства (див. детальніше <http://www.rabotafree.com/bloging/25-seo/566-ubijstvo-iz-za-onlajn-igry.html>).

1.2.5. Знаннєвість суб'єкта і можливість метасуб'єкта

Говорю Тебе, что нет у человека заботы мучительнее, как найти того, кому бы передать поскорее тот дар свободы, с которым это несчастное существо рождается. Но овладевает свободой людей лишь тот, кто успокоит их совесть.

Ф. М. Достоевский

«Легенда о Великом Инквизиторе»

Сучасна теоретична соціологія, переосмислюючи феноменальність соціального і його основних характеристик, фіксує увагу не тільки і не стільки на соціальній структурі, скільки на соціальних процесах: П. Штомпка пише, що сьогодні особливого значення набуває «процесуальний образ» соціальної реальності [187, с. 9]. Це перенесення акцентів інтенсифікує соціологічний дискурс суб'єктності: під впливом «процесуалізації» соціального, «контингентизації» (спираючись на «подвійну контингентність» за Н. Луманом [28]) взаємодії, а також загального зсуву в бік різноманітних версій постмодернізму соціальне рedefінується як своєрідне «поле можливостей», яке неминуче розгортає фокус уваги в бік суб'єкта і суб'єктності. Суб'єктна багатоваріантність (один з парафразів луманівської контингентності), індетермінованість окремої дії¹¹¹, «подієвізація» соціального¹¹² призводить до того, що соціологія виявляється перед «викликом повернення» суб'єкта, і далеко не в тому вигляді, як його описував А. Турен [189].

Враховуючи ж синонімічний ряд¹¹³, зовсім іншого забарвлення отримує думка О. Злобіної, за якою західна соціологія перебуває на *постсуб'єктній* стадії і тому концентрує увагу, швидше, на *деконструкції суб'єкта*¹¹⁴: так, ця деконструкція супроводжується «розмиванням» і (не тільки аналітичним) «розкладанням» суб'єкта (з формуванням таких неоднозначних категорій, як «дивід», «мультивід», «полісуб'єкт» тощо). Але ж водночас коріння цих процесів сягає онтології соціального, в якій спостерігаються складні процеси, пов'язані зі зміною статусу модерного суб'єкта.

111 Що не заперечує (в логіці «оркестрації без диригента») статистичній прогнозованості і класовій типовості соціальних процесів і явищ.

112 В. Ядов, продовжуючи П. Штомпку, нагадує, що аналітичною одиницею соціального стає «подія як дія суспільного суб'єкта ... в сенсі діяльнісного, творчого початку, залученого до складної системи соціальних взаємозв'язків» [188, с. 26–27].

113 Де і туренівська «діюча людина» [189], і постструктуралістський агент [190], і більш суб'єктно розуміється актор [191].

114 Ф. Джеймсон в роботі «Постмодернізм або культурна логіка пізнього капіталізму» пише, що суб'єкт розпався на потік ейфорійних енергій, фрагментарних і незв'язаних, позбавлених тієї глибини, субстанціональності, когерентності, які були ідеалом і досягненням особистості епохи модернізму (цит. за: [192, р. 144]).

Висуємо сильну знаннєву гіпотезу: **суб'єкт є суб'єктом настільки, наскільки він відповідає відомому соціології і соціологам розумінню суб'єкта та суб'єктності**. Однак нагадаємо думку, вже наведену вище: соціологія ніколи не була свідком іншого суспільства, ніж суспільства модерну і суспільства модерного. Тому зрозуміло, що суб'єктність у відомому соціології вигляді є продуктом суспільства модерного і модерну з усіма їх особливостями, серед яких найважливішими ми вважаємо індустріальне виробництво¹¹⁵ не тільки економічного порядку; культурну універсалізацію (З. Бауман [181]); політичну уніфікацію на підставі новочасового дискурсу зразку Ш. Монтеск'є – Ж.-Ж. Руссо – Г. В. Ф. Гегеля; соціоструктурні процеси вибудовування різноманітної диференціації. Все це призвело до конструювання специфічного суб'єкта, що стикається з соціальними новелами, які руйнують передумови конституювання самого модерного суб'єкта і суб'єктності. На нашу думку¹¹⁶, соціологічний дискурс суб'єктності наразі проблемно релевантний, особливо крізь призму теорематики й аксіоматики соціології знання.

Всі наведені нами поняття (актор, агент, суб'єкт, діяч) семантизують діючого – індивіда або групу¹¹⁷. Однак практично за межі нашого обговорення ми припускаємо вивести досить модне в сучасній науковій літературі поняття агента. По-перше, через наявність у цього поняття зайвих для подальшого аналізу конотацій, на одну з яких, наприклад, вказує М. Арчер, згідно з якою «агентне» – це «родовий термін, який перш за все відображає специфіку людської «самості», що втілена в єдності структури і дії, її рефлексивну, навмисну, просуваючу і творчу природу» [191, с. 319–378]. Цей волюнтаристський акцент практично ніяк не може бути соціологізований, він суто психоаналітичний, на крайній випадок – мідівський (з категоріями «сутності», «Id», «інстинкту») або зіммелівський (той самий ніяк не вимірюваний «зміст», виведений Г. Зіммелем з-під класифікуючої інтенції соціології). По-друге, агенти «не виступають суб'єктами (акторами) соціального процесу. Їх дії найчастіше не мають на увазі свідомий вплив... Однак їх вибори в ситуаціях повсякденності виявляються вирішальними для соціальної стабільності та процесів змін. Сам же вибір не детермінується жорсткими нормативно-цільовими

115 І тут особливу допомогу в аналізі можуть надати Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі [193], а також соціологи Франкфуртської школи.

116 І тут ми далеко не самотні, але дотримуємося логіки «індивідуалізованого суспільства» З. Баумана [144] та «культури індивідуалізму» М. Яцино [194] тощо; детальніше це викладено в [45].

117 Агент – від лат. *agens (agentis)* – діючий; актор – від лат. *actus* – вчинок, дія [195, с. 14, 23]; суб'єкт – від лат. *subjectus* – є основою [196, с. 351].

фреймами, а визначається більш «вільно»: набором тимчасових завдань, соціетальною легітимацією, наявними підтримками (зокрема й культурними)» [197, с. 16].

Інакше кажучи, агент є лише свого роду «провідником», транслятором ціннісно-нормативної системи суспільства, панівних дискурсів, структурних обмежень тощо. Тут з нами згодні інтерпретатори П. Штомпки, які підкреслюють, що «цей термін ... відносно новий. Він означає носія (виразника і реалізатора) ознак, функцій певного інституту» [198, с. 6].

Поняття актора¹¹⁸ семантично апелює до акту та до «виконавця» певних соціальних дій, соціальних ролей¹¹⁹, причому предиспозицією виявляється гіпотеза, що соціальні актори далеко не завжди свідомо «здійснюють» керівництво своїми діями» [199, с. 254]. Це добре ілюструється парсонсіанським слововживанням: для американського структурного функціоналіста «актор» – це емпірична система дії (індивідуальна або колективна) [130]; «емпірична» означає систему в межах соціально:

- сформульованих цілей;
- прийнятних засобів;
- репродукованих дискурсів;
- відтворюваних інститутів.

В умовах «плинної сучасності» [200], коли «самі соціальні структури почали рухатись», а не тільки люди між їх осередками [201], коли неочевидними і дискусійними стають всі аксіоми і максими здорового глузду (в бурдєвістському, а отже – іронічно-запитувальному сенсі), коли трансформація нормується, а норма – трансформується, соціологічно правомірніше і онтологічно точніше використовувати поняття суб'єкта¹²⁰. Суб'єкт в такому світі стає не просто носієм самостійності, не тільки відсилається до самодіяльності, до постійного продукування

118 До соціологічного обігу поняття «актор» увійшло завдяки роботам таких відомих соціальних вчених, як М. Маффесолі, М. де Серто, А. Турен.

119 Тут слово «акт», мабуть, краще за все пояснюється використанням цього слова в драматургічній соціології І. Гофмана.

120 Тут зовсім по-іншому починає звучати уточнення М. Хайдеггера, який, досліджуючи генезис і епістемологію «суб'єкта», підкреслював, що спочатку давньогрецькі філософи позначали ним все суще, тобто використовували у значенні, близькому до поняття «субстанція». В кінці ж Середньовіччя під суб'єктом розуміється «Я», що обумовлювалося усвідомленням «Я» своєї відмінності від інших [202, с. 85]. «Індивідуальні суб'єкти були «відкриті» ... і стали головним предметом культурного інтересу на ранній стадії сучасної історії. Вперше це сталося в культурі і суспільстві Європи. Починаючи з кінця XVI століття, європейське суспільство демонструвало зростання інтересу до індивідів, їх відмінностей, приписуваній ним психологічній глибині, моральних цінностей, готовності до зміни і розвитку» [203, с. 8]. Це зайвий раз ілюструє релевантність наших думок щодо «модерного винаходу» суб'єктності.

і винахідливості¹²¹, але є приреченим на відповідальність¹²² як за своє життя, так і за своє – більш-менш часткове – (само)конструювання.

Ілюстративним є «перекладання відповідальності» з традиційних інстанцій (освіта; державні механізми соціальної політики; традиційні агенти конструювання біографії та місця виробництва ідеології) на атомізованих і індивідуалізованих людей в хаотизованому соціальному просторі без чітко прописаних соціальних ролей внаслідок кардинальних соціоструктурних змін. Онтологія такого простору описується швидше словами «позначені», «намічені», «контурно», «мерехтливо». Точна режисура замінюється гнучким сценарієм іонесківського театру абсурду або брехтівського епічного театру парабол; чіткий розподіл – синкретичністю ролі: суб'єктність передбачає і сценарій, і режисуру, і виконання вистави. Суб'єктність перестає бути суб'єктністю суто абстрактної свободи, як вона вже перестала бути суб'єктністю довільного вибору або безкінечного і безумовного творчого проектування.

Не можна забувати, що суб'єктність – це соціальна конструкція, феноменальність якої модифікується залежно від соціокультурної та історичної специфіки, і далеко не в кожному хронотопі «суб'єктне буття» означало і означає «вільне буття», «мати свободу», «самоінспіруватися», «творчо творити себе і свою біографію».

По-перше (на мікрорівні), не кожен здатен на таку творчість; суб'єктність не є приреченістю для кожного. По-друге (на макрорівні), суб'єктність завжди має структурно сполучатися з соціальною структурністю/закономірностями/зумовленостями. Саме тому «пошуки» соціального суб'єкта на епістемологічному рівні є перш за все (ре)формулюванням критеріїв та індикаторів такої атрибутивної якості, як соціальна суб'єктність.

Звичайно, само собою питання про суб'єкта (соціальну суб'єктність) супроводжувало соціологію у вигляді «пошуку пружин, що є основою соціальної динаміки, управління і перетворення суспільства» [205, с. 242]. І якщо на початку осмислення цієї проблематики суб'єктність була атрибутована виключно як щось надприродне, як божественне джерело і інстанція контролю індивідуального і суспільного життя, то поступово суб'єкт «був спущений на землю», секуляризований і зведений до природних сил, а потім і онтологічно гуманізований. Однак ця гуманізація ще не означала соціалізації: конституювання суб'єкта довго не перетворювалося на процес соціальний. У цьому контексті онтолого-філософське зауваження

121 Зрештою, винахідливість, якщо покладатися на П. Бурдьє, також в певному сенсі обмежена габітусом, цим «мистецтвом винаходу» [204].

122 Що цілком відповідає пануванню неоліберального дискурсу в політиці і економіці – див. [40].

К. Маркса щодо природи особистості було однією з перших подібних аксіоматизацій того, що наразі нам здається самоочевидним.

Соціологія по-різному артикулювала проблему соціального суб'єкта – від дегуманізації суб'єкта до його гіпергуманізації¹²³. Але і представники «організмальної» моделі суспільства, наприклад, не ігнорували роль суб'єктів у соціальному: так, Е. Дюркгейм з його описом індивіда як переважно громадського «продукту», а не творця суспільства, вважав, що людина далеко не завжди пасивно сприймає соціальні норми, звичаї, правила, накидані йому суспільством. «Осмислюючи колективні інститути, пристосовуючи їх до себе, ми їх індивідуалізуємо, ми так чи інакше відзначаємо їх своєю особистою міткою. Різні суб'єкти по-різному адаптуються в одному і тому ж фізичному середовищі. Ось чому кожен з нас певною мірою створює собі *власну мораль, власну релігію, власну техніку*» [207, с. 405]. В протилежність, мікросоціологічні теорії не виключають системні, структурні, соціальні фактори конститування суб'єкта і суб'єктності.

Безумовно, мейнстрімом сучасної соціології є варіант, підкреслений П. Штомпкою, в якому соціальний суб'єкт є і гуманізованим, і соціалізованим – від синтетичних спроб Е. Гідденса або П. Бурдьє¹²⁴ до постмодерністських (і навіть анти- і постсоціологічних) пояснень суб'єктності¹²⁵.

Водночас суб'єкт як «уособлення цілераціональності, втілення рефлексивності та свободи» [208, с. 103] відходить в минуле. Щоправда, соціологія нерідко не утримується від маятникової радикальності: суб'єктність приписується перш за все девіантам, які підривають установлену систему цінностей та норм соціальної взаємодії і «відповідають» за зміни суспільства в цілому; це «передбачає як діяльність, дію і авторство, так і підпорядкування» [209, с. 326]. Увага до хаосу після двовікової космічності суб'єкта не може бути виправдана як «компенсація»: розумним було б врахування обох діалектичних полюсів.

До того ж така поляризація знов штовхає соціологію до тої ж помилки імені Парето-Тарда: суб'єктивність атрибутується лише обраній меншості, що (автоматично або конспірологічно) деформує загальну теорію соціального або елімінує сам шанс на «повернення суб'єкта» до соціології¹²⁶. Але теорії, які бачать рушійні сили

123 А отже, і радикальної десоціалізації в суб'єктивістських теоріях беркліанського типу (див., наприклад, [206]).

124 Де структури надані у вигляді інкорпорованих суб'єкту варіацій поведінки, а свобода суб'єкта – у вигляді можливості вибору серед цих варіацій або їх комбінування.

125 Тут можна залучити як чистих постмодерністів (Ж.-Ф. Ліотар), так і «пізніх модерністів» (Ю. Хабермас, У. Бек).

126 Тоді суб'єкт залишається предметом політології або психології, а як значущий масовий соціальний феномен він не існує.

соціокультурних процесів, перш за все, в колективних (корпоративних) суб'єктах дії (наприклад, концепції колективної/групової дії), у разі введення модусу винятковості¹²⁷ впадають у протилежну помилку. Соціальна суб'єктність ніколи не буває ані безмежною, ні безмежно обмеженою. Дефінування її кордонів – важливе завдання соціолога¹²⁸. Ігнорування цього дефінування або призводить до «пастки нескінченного визначення», або залишає соціолога наодинці з суто демагогічними, політично забарвленими і малонауковими категоріями (на кшталт «активізм», «креативність» тощо).

Це зауваження враховують новітні соціологічні теорії, які акцентують увагу як на індивідуальних, так і на колективних (групових) соціальних суб'єктах, намагаючись виявити механізми вироблення та відтворення соціального. Так, А. Етціоні, один з авторів теорії соціальної спрямованості, розглядає «мобілізаційні сили колективів і товариств в якості основного джерела їх власних перетворень і трансформацій їхніх стосунків з іншими соціальними одиницями» [210, р. 393]. Інший варіант пропонує А. Турен у своїй концепції «самовідтворюваного суспільства», де акцентує увагу на тому, що суспільство і історія є похідними колективних дій, головними носіями яких є соціальні рухи [211]. Становлення суб'єктності в таких соціальних рухах пов'язано з виникненням індустріального суспільства, яке істотно збільшило «здатність до самодіяльності» та розширило діапазони можливостей і варіантів вибору.

Під час аналізу специфіки цієї суб'єктності А. Турен цілком релевантний наведеним міркуванням: адже сучасна наука повертається до свободи як центру соціального життя «і навіть, якщо дивитися ще глибше, до поняття *суб'єкта*, оскільки він показує здатність людей одночасно звільнятися і від трансцендентних принципів, і від комунітарних правил» [189, с. 56]. Однак раціоналізм А. Турена (його акцент на свідомості), а також протестно яскраво заявлений антиетатизм¹²⁹ дещо знижують цінність його теоретизування. Втім цю ж помилку повторює і Ю. Хабермас¹³⁰.

Зокрема поняття «суб'єкт», за А. Туреном, обов'язково передбачає «дистанцію, зайняту індивідами і колективами щодо інститутів, практик і ідеологій» [189, с. 60]. Таке суто ідеолого-світоглядне дистанціювання не може бути пояснено жодними гносеологічними або навіть епістемологічними причинами. Його пошуки технік

127 Тобто пояснення соціокультурних процесів *виключно* через колективні дії.

128 Ми добре розуміємо, що ця тема межує з розмічуванням кордонів свободи.

129 Абсолютно, між іншим, неправомірно і логічно неаргументовано в цій конструкції.

130 Не виключено, що перед нами не тільки «помилка теоретизування», а й «помилка покоління», вирощеного на страху і побоюванні перед всемогутньою державою тоталітарності, на захопленнях і пошуках «покоління 1968 року».

дистанціювання, за допомогою яких ствердиться «свобода суб'єкта», межує з неусвідомленістю простого факту соціалізованості суб'єктності. Навіть «смерть» індустріального виробництва суб'єктів і суб'єктності не дає нам підстави так говорити: про проблематизацію або актуалізацію – безумовно, але не про «звільнення»/«зникнення».

Безумовно, індустріальне виробництво соціального багато в чому детермінувало траєкторії біографій і артефакти історії; життєві вибори людей індустріального суспільства часто були зроблені їхніми попередниками; жорсткість структур та інститутів індустріального суспільства була такою, що їх ослаблення підвело З. Баумана до метафори «плинності». Але це ж жодним чином не означає ані розпаду всіх традиційних структур та інститутів продукування суб'єкта, ані (необхідності) дистанціювання (за логікою А. Турена). Навпаки: людина, вибудовуючи життя за власним сценарієм, робить самостійний і відповідальний стратегічний вибір і реалізує його, стає справжнім соціальним суб'єктом саме в модерному значенні цього слова. У певному сенсі така людина діалектично не є суб'єктом, бо не вибирає, *бути* їй суб'єктом чи ні, *обирати* свободу¹³¹ чи ні. Такий суб'єкт виявляється несуб'єктом своєї суб'єктності, залишаючись водночас цілком суб'єктом у традиційному розумінні цієї категорії.

Цю думку ми можемо відігнати аргументами Е. Гідденса (см.: [212]), який акцентує на (взаємо)діях суб'єктів, що детермінують *постійні* зміни соціальної реальності. Саме тому Е. Гідденс постулює некоректність «статичного» поняття «структура» і необхідність введення «динамічної» категорії «структурації» як опису колективної поведінки людей: «Все наше життя проходить в трансформації» [212, с. 3], і все це є (від)творення суспільства. Володіючи безумовною суб'єктністю (індикатори свободи, творчості, самовизначення), такі суб'єкти фроммівськи приречені на необирання своєї суб'єктності, тобто вони не є тим, що ми пропонуємо назвати *метасуб'єктами* – суб'єктами відносно своєї суб'єктності, її меж¹³².

Гідденсівський опис повсякденної поведінки звичайних людей, часто далеких від будь-яких реформістських намірів, але з якими соціальної суб'єктності, арчерівська морфогенетична картина [див. 214; 215] постійного і радикального переструктурування – це саме концепції суб'єктів, замкнених у своїй суб'єктності та приречених на неї. Ба більше, вони приречені не тільки на онтологію суб'єктності – вони приречені на вузький спектр реалізації цієї суб'єктності (тобто лише в тих модусах і формах, на які їх «прирікає» соціальне).

131 Лапки можна розставити на власний розсуд.

132 Про дуже схожі речі пише С. Жижек, коли говорить про «оманливе відчуття необхідності» [213].

І досягається це, безумовно, знаннєвими механізмами.

Так, М. Арчер, виділяючи два типи суб'єктів («корпоративні агенти» і «первинні агенти» (індивіди)), називає такі найважливіші риси суб'єктності, як здатність до роздумів, цілеспрямованість, прагнення до просування і новацій, що пов'язані з можливістю реалізації людської здатності до пізнання або всезнання. Всі ці атрибути суб'єктності не тільки соціокультурно та історично обмежені¹³³, вони ще й самопідтримують себе суто знаннєвими механізмами (бо існують в «загальновизнаному», в «недискутованому», в «доксі» (за П. Бурдьє), в «здоровому глузді»).

Звернувшись до подальшого аналізу характеристик суб'єктності, ми виявили у У. Бека такий перелік характеристик соціальних суб'єктів, як «здатність *передбачати небезпеки, переносити їх, поводитися з ними на біографічному і політичному рівні... Суб'єкти повинні навчитися долати страх і невпевненість. З цього наростаючого примусу до самостійного подолання невпевненості рано чи пізно повинні виникнути нові вимоги до суспільних інститутів у сфері освіти, терапії і політики... Отже, в суспільстві ризику вміння співвідноситися та (взаємо)діяти зі страхом і невпевненістю стає в біографічному і політичному сенсі ключовою цивілізаційною кваліфікацією, а вироблення відповідних здібностей – істотним завданням педагогічних закладів» [71, с. 93]. Однак, як ми бачимо, за структурної та інституційної обумовленості суб'єктності її характеристики і специфікації залишаються знаннєвими, причому, зауважимо, парадоксальність і певною мірою оксюморонність слів «суб'єкти повинні навчитися» не помічається самим автором (це ми й концептуалізували вище як «приреченість на суб'єктність»).*

Вже неодноразово згаданий нами П. Штомпка, аналізуючи суб'єктні характеристики, ділить їх на дві групи: одна з них «визначає, чи будуть люди прагнути змінити своє суспільство¹³⁴, друга – чи будуть люди здатні діяти¹³⁵. Діяча можна вважати прогресивним, якщо він поєднує обидві передумови: мотивації і можливості, іншими словами, якщо він *хоче та може діяти*» [205, с. 64]. Інакше кажучи, крім сполучення суб'єктності з уже зазначеною нами гіпотезою раціональності, ми спостерігаємо також поєднання суб'єктності з гіпотезою аксіомаркованості: суб'єктність аксіоматично підлягає аксіологічній оцінці (що є прогресивне, власне? Будь-яка дія з «хоче і може» призводить до прогресу? Чи будь-яке прагнення змінити

133 Для порівняння: достатньо вивчити опис конструювання «культури змагальності», яке наводять П. І Б. Бергери і Р. Коллінз [216], щоб усвідомити дошкульність і тоталітарність виробництва суб'єктності в тому сенсі, в якому його воліє і розуміє неоліберально організоване суспільство.

134 Змінні, що входять до цієї групи, формують мотивації, орієнтовані на дію.

135 Змінні цієї групи формують поведінкові можливості, спрямовані на дію.

суспільство буде прогресивним і позитивним?). Водночас П. Штомпка «посилає» свою концепцію зазначенням, що «ідеальним типом активного суспільства»¹³⁶ буде тип, суб'єктно продукований збігом п'яти умов: «1) творчі, незалежні, адекватно усвідомлюючі реальність діячі; 2) багаті та гнучкі структури; 3) сприятливі природні умови і їх активне сприйняття; 4) довга і шанована традиція; 5) оптимістичний, довгостроковий погляд на майбутнє і його планування» [205, с. 64], який буде «генерувати прогресивно орієнтовану діяльність», що відповідає характеристикам справжньої соціальної суб'єктності.

Така картина досить проблематична як теоретично, так і методологічно. По-перше, теоретик не має права відмовляти в суб'єктності (ідентичності, праві, онтологічному статусі, системності – якому завгодно атрибуті) «опоненту» його власного погляду на прогресивність/успішність/корисність тощо. По-друге, така картина ставить питання про індикатори «прогресивного», «творчого», «адекватно усвідомлюючого»¹³⁷, «багатого», «шанованого», «сприятливого», «гнучкого» та інших суто оціночних епітетів. По-третє, вона відтворює «контейнерну» соціологію (в цьому випадку вестернізовану), що відмовляє у самостійній і сутнісній онтології іншим соціальним формам і способам усвідомлення соціального.

Ще одним важливим виміром суб'єктності, за П. Штомпкою, є самотрансценденція¹³⁸ і її феномени: «...самотрансценденція відбувається за трьома «кордонами» умов людського існування: трансценденція природи за допомогою її підкорення, контролю і регулювання; трансценденція соціальних структур за допомогою відмови від колишніх структур, перегляду реформ і революцій; й остання за місцем, але не за значенням – самотрансценденція за допомогою навчання, тренування, самоконтролю, просування вперед тощо» [205, с. 65]. Це є хоча і суто теоретичним, але все ж аргументом на користь нашої концептуальної пропозиції метасуб'єктності. Здатність переступити «кордон» життєдіяльності особистості в контексті нашого дослідження й взагалі в умовах сучасного світу набуває особливої актуальності, оскільки вона перш за все пов'язана з реалізацією особистісного потенціалу, можливостями його розвитку, самотрансформації. Це впливає з природи самотрансцендентності (або тенденції до самотрансцендентності), яка, вважає П. Штомпка, детермінована двома основними якостями людини: схильністю до інновацій, генерування нових ідей, – і кумулятивним характером

136 Термін, введений А. Етциони.

137 Теорема І. Гофмана і теорема У. А. Томаса, наскільки нам відомо, досі так остаточно і не узгоджені.

138 Здатність виходити за власні межі, прориватися через стримуючі труднощі, перепони, «переступати межу».

постійно розширюваного і збагачуваного людського досвіду, який на індивідуальному рівні набувається шляхом навчання, а на історичному – завдяки соціальній сфері та культурі. Відкидаючи позитивістськи-прогресистську риторику П. Штомпки, ми солідаризуємось з ним в тому, що самотрансценденція (як суб'єктність відносно своєї суб'єктності, суб'єктність стосовно своєї *можливості вибору*¹³⁹) в умовах «плинної» соціальності, обґрунтовує себе не в жорстких структурах та інститутах, а в м'яких «знанневих» підставах, які є важливим чинником суб'єктності в повному розумінні цього слова. Бодрийярівська «чорна діра соціального» у вигляді мовчазної більшості визначається зовсім не здатністю або нездатністю брати участь у політиці: її онтологічна детермінація занурена куди глибше – в (не)здатність визначати самі кордони своєї участі в політиці, свої можливості впливу і можливі наслідки своїх дій в ній¹⁴⁰. Безумовно, П. Штомпка бачив цю інтелектуальну пастку, тому намагався розширити суб'єктність людини через такі категорії, як «необмежена здатність людини», «творення», «здатність до навчання», «можливість сприймати або створювати нововведення», «здатність постійно збільшувати багаж знань, майстерності, стратегій, технологій тощо» [205, с. 65], в чому він бачить не тільки джерело соціальної суб'єктності, а й головну умову прогресу людства, всупереч усім песимістичним поглядам з приводу його майбутнього. І, безумовно, він усвідомлює, що самотрансцендентний соціальний суб'єкт – це ідеальний тип, причому різні природні та соціокультурні чинники¹⁴¹, що пригнічують активність, можуть перешкодити розвитку здатності суб'єктів до творення. Однак нам важливіше те, що П. Штомпка не «вивільняє» суб'єкта повністю з-під «тиску» соціальної структурності: важливою умовою суб'єктності він вважає процес накопичення і трансмісії традицій, де вирішальною бачить роль таких соціальних інститутів, як сім'я, церква, школа, засоби масової інформації тощо. Це доводить, що П. Штомпка також усвідомлює діалектичність суб'єктності, її «виристання» з соціальної структурності¹⁴², а отже, – діалектичність визначення суб'єктом самого себе в тих знанневих інструментах і категоріях, які йому надаються соціальністю.

139 Умовно кажучи: не вибирати між трьома сотнями сортів ковбаси, а вибирати між ковбасою і книгою.

140 Тут, наприклад, можна було б розгорнути тривалий диспут, чи були протестанти «арабської весни» суб'єктами своєї політичної дії (і якщо були, то чому їх колективні дії, з одного боку, були настільки соціально технологічними, з іншого ж, – їх іронічно прозвали facebook-революціями), проте це не є предметом нашої роботи.

141 Як приклад таких факторів П. Штомпка наводить, зокрема, пасивність, що сформувалася в результаті соціалізації, «підключення адаптивних, захисних механізмів і жорсткі уроки, "шрами" від минулих невдач» [205, с. 66].

142 Аналогічно бурдєвєвському габітусу – «структурованій структурі, схильній функціонувати як структуруюча структура» [5].

У пострадянському соціологічному дискурсі проблематика суб'єктності істотно модифікується разом з радикальними трансформаціями кінця «короткого ХХ століття», кажучи мовою Е. Хобсбаума. Так, аналізуючи соціальну структуру радянського суспільства 1980-х рр., Т. Заславська і Р. Ривкіна виявили вражаючу безсуб'єктність:

«Суб'єкт – це насамперед той, хто проявляє активність, має власну позицію, стратегію поведінки і її реалізує. Оскільки нас цікавила справжня соціальна структура радянського суспільства, ми шукали ті соціальні групи, які виявляють самостійність і цілеспрямовану активність, по-перше, як і належить, в діяльності економічній, господарчій по відношенню до власності. Так ось, ми цих суб'єктів не знайшли» [217, с. 124].

Тому з'явилися такі «суб'єкти», як прихильники і супротивники перебудови, консерватори, революціонери, авангардисти та інші. Підміна соціальних суб'єктів псевдосуб'єктами не усунула безсуб'єктного суспільства, вірніше, як відзначали дослідниці, не змінила тіньовий характер соціальної структури радянського суспільства. Про безсуб'єктність суспільства писав і В. Отрут, який вважав, що саме цим радянське суспільство було тотожне традиційному [218]. Визначаючи суб'єктність як «здатність соціальних суб'єктів реагувати на внутрішні і зовнішні виклики, попереджувати або стримувати небажані і небезпечні тенденції природних, соціальних, економічних і політичних зрушень і сприяти бажаним» [219, с. 11], російський соціолог пропонує більш широке, ніж світоглядно і ціннісно забарвлене дефінування суб'єктності Р. Ривкіної.

Латентно заперечуючи цю тезу, сучасний філософ С. Жижек в книзі «Про насильство» називає такі інтенції – теоретичні або політичні, практичні або категоріальні – «помилковим відчуттям невідкладності», вказуючи: «У деяких ситуаціях єдина по-справжньому „практична“ річ полягає в тому, щоб боротися зі спокусою негайних дій і „сидіти і чекати“, займаючись терплячим критичним аналізом. Від нас з усіх боків вимагають залучення та участі» [213]. С. Жижек, на відміну від Р. Ривкіної, не відмовляє в суб'єктності лише на підставі очевидного браку явних рухів і акцій, демонстративної стратегічності і нігілістичної самостійності. С. Жижек куди ближче підійшов до категорії метасуб'єкта, яку ми пропонуємо саме для звільнення соціологічного дискурсу від надмірного пафосу звільнення, для десуб'єктивації суб'єктності і для деаксіологізації аксіоматики суб'єктності.

Своєрідною постмодерністською альтернативою цьому є евристична пропозиція О. Согомонова у вигляді «неораблезіанської суб'єктності» як «феномену передсучасної ситуації»: стиль мислення і тілесність Панурга «дивним чином нагадує нашу тілесність і наш сьо-

годнішній інтелектуалізм» [220, с. 62]; цього героя не обтяжує «тягар соціальної відповідальності, професійного покликання і необхідності брати участь в суспільному розподілі праці. Він ... поза будь-якими солідаристичними спільнотами, і тому його ідентичність суворо не кодифікована» [220, с. 62–63]. Він протиставляє себе, свою долю і біографію гранд-нарativenам культури і загальної історії (і тут О. Соґомонов явно апелює до Ж.-Ф. Ліотара), а саму біографію конструює естетськи, або, за М. Фуко, як матеріальний об'єкт, «з якого необхідно (і цілком можливо) створити твір мистецтва» [220, с. 63].

Суб'єктність такої людини полягає у пошуку між протиріччями постсучасної культури (між глобальністю постсучасного світу і багатомільйонною локальністю одиничних біографічних доль) нових форм життєдіяльності – «яскравої естетичної виразності своєї кар'єри, ефективності своєї політичної співучасті, надмірної привабливості своїх тусовок тощо. Але головна небезпека для неораблезіанців початку ХХІ століття – втрата „загального“ (соціального) розуміння кінцевості суб'єктивних світів: вони перестають орієнтуватися в тому, де закінчується їх внутрішній світ і починається світ зовнішній» [220, с. 64–65]. Небезпека, власне, в тому, що «відроджене неораблезіанство ... означає повернення нашої цивілізації до гіперперсоналізму досучасної епохи і, цілком ймовірно, дуже серйозно вплине на соціокультурну еволюцію суспільства сучасного типу» [220, с. 67].

Такі зразки теоретизування зайвий раз підкреслюють релевантність наших гіпотез про кризу раціоналістської моделі як біографій, так і суб'єктів¹⁴³, а також про те, що раціоналістськи інспірована відмова від колективності не тільки призводить до розширення орієнтації біографічних проєктів виключно на себе самих з «резервуванням» за собою права на серйозну життєву помилку¹⁴⁴, з відмовою від причетності до «гранд-наративів». Це також «звільняє» суб'єктів від додаткової «біографічної страховки»¹⁴⁵. Однак це ж призводить вже не тільки до кількісної, але й якісної атомізації та індивідуалізації (процесів, описаних Н. Еліасом і З. Бауманом). «Неораблезіанська суб'єктність» у своєму саркастичному нігілізмі рано чи пізно трансформує суб'єкта в не-суб'єкта, і вже, безумовно, закриє всі можливі шляхи для руху до метасуб'єктності.

143 Криза проєктованої свідомості, відхід виразного розуміння людьми своєї життєвої траєкторії.

144 Що в соціальностях інших епох і конституцій розглядається як фініш будь-якого проєкту – достатньо порівняти з тим, якою катастрофою в таких соціальностях був адюльтер, помилковий шлюбний вибір, масштабний професійний провал тощо.

145 Ідеологічної, дискурсивної, смисложиттєвої, суб'єктної, колективістської, практичної.

1.3. РЕЖИМИ І ПОРЯДКИ

Моди завдали більших пошкоджень, аніж заколоти. Вони вп'ялися в плоть, вони накинупилися на кістяк середньовічного мистецтва; порушили його єдність, вони зрізали, покремсали, вбили форму і символ будівлі, її логіку й красу. А потім вони взялися до відбудови — на це не зважились ні час, ні заколоти. Вони зухвало, керуючись «добрим смаком», прикрасили рани пам'ятника готичної архітектури своїми жалюгідними недовговічними оздобами, мармуровими стрічками, металевими помпонами, яйцеподібними орнаментами, завитками, драпуваннями, обідками, гірляндами, торочками, кам'яними язиками полум'я, бронзовими хмарами, пухкенькими амурчиками і череватими херувимами, які, наче справжня проказа, починають роз'їдати лице мистецтва ще в каплиці Катерини Медічі і через два століття примушують його, змучене й спотворене, сконати в будуарі Дюбаррі.

Не слід помилятися: архітектура вмерла, вмерла безповоротно, вбита друкованою книгою, вбита тому, що вона менш тривка, що вона дорожче коштує. Кожен собор — це мільярд. Уявіть собі тепер, яких величезних коштів треба було б, щоб знову написати архітектурну книгу; щоб знову вкрити землю тисячами будівель; щоб повернутися до тих часів, коли кількість пам'ятників була така, що, за словами очевидця, «здавалося, наче струснувшись, світ скинув із себе старий одяг, щоб убратися в білі церковні шати».

Книга так швидко створюється, так мало коштує і здатна так далеко поширитися! То хіба дивно, що вся людська думка йде цим схилом? Це, зрештою, не означає, що архітектура вже неспроможна створити то тут, то там якийсь окремий чудовий пам'ятник. Ще час від часу, навіть за панування друку, з'являтимуться колони, відлиті з гармат цілою армією, як за панування архітектури цілим народом створювалися із зібраних і злитих воєдино уривків Іліади й Романсеро, Махабхарати і Нібелунги. Видатний твір якогось геніального архітектора може випадково з'явитися і в двадцятому столітті так, як у тринадцятому з'явився твір Данте. Але архітектура вже ніколи не стане мистецтвом суспільним, мистецтвом колективним, мистецтвом панівним. Велика поема, велика будівля, великий твір людства вже не будуватиметься, а друкуватиметься.

Віктор Гюго «Собор Паризької богоматері»

1.3.1. До постановки задачі: порядок не випадковості, не випадковість порядку

Питання соціального порядку тривалий час інтерпретувалося в соціології як самоочевидне, неproblemне і самозрозуміле, неінтерпретоване і пояснюване без пояснень. Сама постановка Г. Зіммедем ключового питання в соціології [133] маніфестує порядок як те, через що можна запитувати, а не те, про що можна запитувати.

Однак диференціація і постмодерна плюралізація (мікронаративізація) соціального взагалі і соціального порядку зокрема проблематизували цю досі неproblemну тематику. Не тільки в журналістському, але і в науковому способі мислення почали простежуватися дискурсами на кшталт таких: «Виникає питання, чи потрібні взагалі чиновники, якщо є волонтери, і як же власне цивільні добровольці можуть чинити опір корупційним схемам під час військового конфлікту в державі?» [221, с. 268]. Навряд потребує доказів факт, що будь-який продуцент подібних суджень не має скільки-небудь реалістичних схем сприйняття і інтерпретації різноскладнісних соціальних порядків, так само як і не має розуміння їх принципової незвідності один до одного, їх непояснюваності один через одного і неможливості редукувати всю складність і різноманітність соціального до єдиного образу соціального порядку (чи то соціальний порядок тоталітарного контролю або волонтерського руху).

Іншим аспектом цієї проблематизації тематики є вловлена Д. Десенко актуалізація процесів залученості і виключення [222]. Інтерпретовані механічно (як надання або позбавлення прав і обов'язків) або соціологічно (як (де)актуалізація ідентичності), філософськи (як робота над увагою Іншого) або поведінково (як ініціація або інгібіція різних форм поведінки), політично (як консолідація групи) або культурологічно (як фабрикація Чужих, Своїх, Ворогів, Інших тощо зі встановленням соціокультурних дистанцій), залучення і виключення як важливі процеси множинного глобалізованого світу, як вказує Н. Луман [223], загрожують стати універсальними і надмірними у своїй універсальності. П. Бурдьє, говорячи про це, виділяє два протилежних соціальних порядки – порядок гетто і порядок клубу [224], М. Фуко – вертикальну і дискурсивну форми влади (влада структури і влада знання) з відповідними їм режимами («апарат влади» і «влада-знання») функціонування цих порядків [225].

Інакше кажучи, сучасна соціологія впритул підібралася до розуміння можливості множинності соціальних порядків: «Ми більше не можемо стверджувати, що всі люди можуть бути описані якоюсь однією всеохопною теорією, що вони бажають тих же благ, поважають ті ж чесноти або позначають тими ж словами одні і ті ж речі, що і ми. А робити подібні заяви – означає впадати в „тоталізацію“, підведення унікального людського досвіду під один спільний опис, підкреслювати схожість і приховувати відмінності» [226]. Останніми прикладами такої тоталізації була, наприклад, утопічна гіпотеза Ю. Хабермаса щодо раціональної комунікації і «сили кращого аргументу» [227], проте, як нам видається, сама онтологія соціального з її ренесансом релігійності, етнічності, історичної пам'яті, оспіваними

та легітимованими вченими¹⁴⁶ [228], продемонструвала умоглядність і тоталітарність таких побудов, спростувавши навіть ліберальні утопії в стилістиці «тоді як інший промовчав і став перед ним ходити».

Третій вимір цих процесів нам показує П. Бурдье, який стверджує, що «негарантованість всюдисуща. Її можна побачити в приватному і громадському секторі, де в багато разів зросла кількість обмежених за терміном контрактів і робочих місць на неповний час зайнятості, на підприємствах промисловості і в установах з виробництва та поширення культури, в освіті, журналістиці, в ЗМІ тощо» [229]. Ця негарантованість, за П. Бурдье, деструктує повсякденність, позбавляє її структур часу і знищує будь-який стійкий зв'язок зі світом, його хронотопом і практиками цього світу. Ця негарантованість, за П. Бурдье, зачіпає всіх людей і все в їхніх головах, аж до несвідомого. Вона детермінує «велику резервну армію», ліквідує будь-яку трудову незамінність і перетворює трудове місце на привілей, створює низьку мобілізованість людей, високу вимушену соціально-політичну лояльність.

Негарантованість не тільки безпосередньо впливає на тих, кого вона зачіпає (заважаючи їм мобілізувати свої сили), а й непрямо на всіх інших – за допомогою страху. Цей страх систематично використовується в межах стратегії негарантованості, як, наприклад, в разі впровадження часто згадуваної «гнучкої організації праці». «Ми знаємо, що вона мотивована як політично, так і економічно», – говорить П. Бурдье. Неможливо позбутися підозри, що негарантованість зовсім не продукт економічної неминучості, що ототожнюється з часто згадуваною «глобалізацією», а, швидше, є продуктом політичної волі. «Гнучке» підприємництво певною мірою свідомо використовує ситуації, що породжуються негарантованістю, і ще більше погіршує їх. Воно прагне знизити витрати і зробити таке зниження можливим, піддаючи найманих працівників постійній загрозі втрати робочого місця. Воно детеріоралізує й емансипує виробництво й економіку, воно дехронотопізує матеріальне, воно «розв'язує» раніше зав'язані виробничі сегменти, транснаціоналізує й мобілізує політику й економіку, найманих працівників і капітал, конкуренцію й оплату. І якщо П. Бурдье інтерпретує негарантованість як «частину нової форми панування, яка спирається на твердження негарантованості як загального тривалого стану і має на меті спонукати найманих працівників підкоритися і погодитися зі своєю експлуатацією та відчуженням», для чого він розробляє концепцію флексплуатації¹⁴⁷, то ми звертаємо увагу на

146 Які, зазначимо, при цьому зіграли роль агамбенівських наглядачів в глобальному концтаборі, про що попереджали і Дж. Агамбен, і Ж. Дельоз, і М. Фуко.

147 Від слів «флексибіль» – гнучкий і «експлуатація».

самперед на те, що така негарантованість є наперше негарантованістю звичного порядку (як специфічної форми ймовірності взаємодії), так і звичних режимів реалізації цього порядку¹⁴⁸.

Підхоплює цю думку З. Бауман, який ще ближче підводить її до нашої тематики [231]. З одного боку, він використовує метафору садівництва і садівника з метою візуалізувати соціальний порядок модерну¹⁴⁹, з іншого – він протиставляє цій метафорі інші, наприклад метафору лісника як охоронця і зберігача, як консерватора¹⁵⁰ і воїна за минуле. Інакше кажучи, З. Бауман нехай і на історичному, діахронному (а не синхронному) матеріалі, але все ж доходить до думки, що звичний для соціологічного погляду (як погляду, що сфабрикований суспільством капіталістичного виробництва, суспільством Модерну і Конвейєра, Фрейда і Форда) образ соціального може бути іншим.

Водночас садівник по-базарівськи самостійно визначає «види рослин», необхідний порядок та його втілення, знищує небажані рослини (З. Бауман тут виразно посилається на власну «Актуальність Голокосту» в питанні щодо дисциплінарних арсеналів Модерну [181]). Дослідник це називає професійним виробництвом утопій – і саме через відхід зі сцени садівника утопії вмирають. На зміну садівнику приходить мисливець як шукач «видобутку», як кочівник і споживач (який за потреби може і «змінити ліс»), як той, хто не хоче опинитися дичиною, і той, хто не дбає про порядок як це робить садівник¹⁵¹, як той, хто відмовився від «утопічних ілюзій».

Легко показати, що З. Бауман насправді абсолютизує свою метафору й пропускає той момент, що взаємодія «мисливців» також потребує певного порядку (як ймовірності взаємодії) і режимів його здійснення. Просто звичний порядок, заснований на суверенній владі національних держав, зрушується¹⁵², а глобалізаційні сили зовсім не дотримуються порядку садівництва або лісівництва – вони дотримуються порядку полювання. Саме цим пояснюється синонімізація утопічного і «дивного», «фантастичного», «непрактичного», «безпідставного». Саме цим пояснюється сама зміна порядків мислення, за якої утопія втрачає ста-

148 Як особливого порядку реалізації порядку = [специфічної форми ймовірності] реалізації [специфічної форми ймовірності].

149 І тут він навіть семантично близький до метафори дерева та саду як двох перших форм системності за Ж. Дельозом і Ф. Гваттарі [62].

150 «Службу лісника зіперто на вірі, що для речей найліпше, коли їх не чіпати; у передновочасну добу йшлося про віру в те, що світ – це божественний порядок буття, в якому кожне створіння має своє належне та корисне місце, хай навіть людські розумові здібності занадто обмежені, аби досягнути мудрості, гармонії й упорядкованості Божественного задуму».

151 Див. схожі думки з цього приводу про неонормадизм у М. Маффессолі [231].

152 І тут не дарма ми бачимо ремінісценцію з одного зі співаків далеко не гуманного і не мрійливо-утопічного варіанту мондіалізму – Ж. Атталі, до якого ми ще окремо звернемося.

тус бажаної мрії і далекої мети, а центральним об'єктом прогресистського мислення стає індивідуальне (як у випадку з мисливцем) виживання. Ситуативність, миттєвість, плинність і швидкоплинність стають запорукою виживання¹⁵³, «передовою галуззю» стає швидке перетворення речей на сміття, а найпопулярнішою грою міста стає втеча (семантично – повна протилежність утопії) з ескейп-рум.

Інакше кажучи, соціальне впорядковує себе, як помітили багато соціологів, в різних соціальних порядках. І теоретичний, і емпіричний розгляд соціального і його природи неможливі без визначення соціального порядку.

Так, соціальний порядок найчастіше (див. [209], [233], [234]) визначається через відношення до питання «Як можливе суспільство?», а також апелює до таких категорій, як «само собою зрозуміле» [209], «форма в суспільних відносинах» [233], [234], система [209], [233], [234], зразки [235], зв'язаність, взаємозв'язок, структури, очікування, впорядкованість (ось вже класичний приклад злоякісного *circus vitiosus*) тощо. Більш того, під час спроби відокремити це поняття від поняття контролю або режиму ми виявляємо, що цей зв'язок суто формальний, проходить за техніками ігор зі словами, а не за змістовними аспектами цих ігор. Так, одне з найважливіших, на нашу думку, поняття в соціології кінця XX – початку XXI століть, поняття режиму, часто прирівнюється до порядку (визначаючись чи то як встановлений порядок роботи/функціонування, чи то як сукупність правил, заходів і норм, чи то як умови діяльності, роботи і існування чого-небудь) (див., наприклад, [236]), тоді як слововживання таких теоретиків, як Л. Тевено, Л. Болтанськи, М. Фуко, Ж. Липовецьки свідчить про те, що така – явно механістична – інтерпретація застаріла і стала ґносеологічно неповороткою.

Саме тому для подальшої побудови знанневої концепції дослідження соціального та розмітки структур відносин в тріаді понять «соціальне – порядок – режим» потрібно встановити порядки дискурсу щодо порядків, режимів і контролю.

Довгий час соціальний порядок був нерелексивним феноменом, чому посприяла його непроблематизованість у межах організаційної моделі суспільства і її спадкоємиці – структурно-функціональної парадигми в соціології. Втім у Т. Парсонса ми пропонуємо запозичити для визначення соціального порядку один важливий пасаж, а саме – як вказує Е. Коблева – «якщо розуміти під соціальним порядком не випадковість соціальної взаємодії, як це робить Т. Парсонс, то ті стандарти, які визнані членами суспільства, цінності і цілі

153 Тут З. Бауман зближується з еріксоновською «тиранією моменту» [232].

культури дозволяють забезпечувати впорядковане функціонування системи [237, с. 191]. Саме з точки зору цього визначення стає зрозумілою, по-перше, логіка Т. Парсонса, яка у подальшому есплікується соціалізацією і соціальним контролем як винятковими і критеріальними інструментами підтримки соціального порядку, а по-друге – ймовірна і практична сутність соціального порядку. Дискурс цінностей, «цілі культури» (??? – О. Г.), підтримані низкою інших соціологів¹⁵⁴ – це (зайва?) деталізація і операціоналізація соціального порядку, а також спроба перевести соціальний порядок як поняття мовою соціокультурного підходу. А ось невинновидність (якщо бути точніше – то ймовірність) соціальної взаємодії в подальшому розглядається нами як сутнісна ознака соціального порядку.

Тому і саме тому «соціальний порядок в суспільстві не виникає спонтанно. Його підтримка передбачає існування певних соціальних інститутів і організацій, покликаних виконувати контролюючі функції, тобто функції соціального контролю» [239, с. 23]. Однак всі ці інститути, організації, контроль і функції – похідні, ситуативні і (найчастіше) випадкові. Тоді як більш важливим, на наш погляд, є аналіз того, в яких порядках реалізуються порядки, інакше кажучи, якими є режими онтології порядку (в подальшому – режими порядків).

Під режимом ми пропонуємо розуміти порядок реалізації порядку. Інакше кажучи, режим є ймовірність певної взаємодії феноменів, що становлять ймовірність взаємодії соціальних феноменів. Категорія «певний», всупереч традиційному її вживанню в службовій функції, в цьому випадку означає, що будь-який режим порядку праксеологічно і когнітивно цілком «пізнаваний» (і, відповідно, адекватно і доречно практикований) учасниками соціального.

Безумовно, для такого знаннявого дизайну соціального (як «ймовірності взаємного (впі)зна(ва)ння») можна виявити і опонентів: «Хоча і можна уявити собі велике суспільство мирних людей, таке суспільство не зможе існувати, якщо єдиним способом контролю над насильством буде особисте знання і повторювана особиста взаємодія» [240], [241]. Однак саме завдяки йому стає зрозумілим двоїстий дизайн соціальної реальності, що виник у феноменологів і розвинувся в синтетичних теоріях: «З одного боку, суспільство існує лише тією мірою, якою індивіди усвідомлюють його; з іншого – індивідуальна свідомість соціально детермінована. З одного боку, інституційний порядок є реальним лише оскільки, оскільки реалізується в виконуваних ролях (типізованих поведінці); але з іншого – ролі являють

154 Див., наприклад: «Позитивне соціальне конструювання нового соціуму може здійснюватися в рамках нових цінностей і соціальних ідеалів» [238, с. 21].

собою інституційний порядок, який визначає їх характер і надає їм об'єктивний смисл» [92, с. 130]. Саме тому ми стверджуємо цю гіпотезу як робочу, від якої розгортаємо подальше теоретизування.

Спираючись на це, а також на парсонсівську ідею розрізнення порядку в символічних системах (що, власне, і продукує ймовірність комунікації) і порядку щодо орієнтацій і норм (що і продукує ймовірність практик), ми пропонуємо розрізняти такі субстрати упорядкування, як репрезентація (чийми різновидами ми можемо вважати дискурсивування й означування) і практикування. Не виключаючи того, що таких субстратів може бути і більше, ми пропонуємо перевірити нашу гіпотезу на цих двох субстратах. Так, стиль у такому знаннєвому дизайні інтерпретується як режим порядку репрезентації, де порядок репрезентації – це, наприклад, мистецтво; майстерність – як режим порядку практикування, де порядок практикування – це, наприклад, професійна діяльність.

Така лаконізація й аксіоматизація соціологічної термінології з одночасним перекладом мовою соціології знання, на нашу думку, істотно дозволить як оновити поняттєво-категоріальний ряд, так і пояснити низку важливих моментів у теорії й історії соціології.

Схоже завдання перед собою має низка сучасних соціологів – перш за все, Л. Тевено, Л. Болтанські, К. Кнорр Цетіна й інші. Так, Л. Тевено бачить приводи для соціологізування про порядок в будь-якій точці соціального і в будь-якому моменті виробництва фігурацій соціальної спільності [242] – тобто «фігурації того, що керує людським життям у суспільстві: від правил організації особистого життя (або «володіння собою» за М. Монтенем) і ведення домашнього господарства – до правил управління спільністю, як найпростішою, так і такою, що досягає розмірів держави або міжнародної спільноти». Інтерпретуючи знання (знання як практикуючого, так і про практику) як соціальний артефакт (і визнаючи вплив Е. Дюркгейма), Л. Тевено педалює насамперед на колективному визнанні знання, а отже, – на ситуативності та релятивності форм визнання. Відповідно, фокус уваги переноситься на форми оцінювання (qualifications) і творчий інструментарій (dispositifs). Л. Тевено виявляє, що існують так звані загальнозначущі принципи критики і згоди, які функціонують як особливі форми оцінки, і називає їх «порядками величі» («grandeurs»): наприклад, вченого із технократичного (індустріального) порядку величі (орієнтація на методичну ефективність) ніяк не можна порівняти з генієм із «порядку величі натхнення» (орієнтація на миттєвий прорив) або традиційним метром з «патріархального порядку» (орієнтація на звичне)¹⁵⁵.

155 По-французьки ці порядки називаються, відповідно, «grandeur industrielle», «grandeur inspiree», «grandeur domestique».

Ці «порядки величі» було б хибно прирівнювати до ідеологій: останні самі належать лише до одного з порядків величі, змагаючись всередині них, – або до систем цінностей. Власне, саме порядки величі є основою моделі градусів як порядків, спрямованих і орієнтованих на різні принципи судження, які прагнуть стати універсальними і загальнозначущими. Їх універсальність поширюється не тільки на міжлюдську інтеракцію, але і на матеріально-речову інтеракцію, на специфічне «матеріальне оснащення» (яке кваліфікується з точки зору певного «порядку величі»), що супроводжує конкретну прагматику дії і асистує координації відносин.

Всього Л. Тевено виділяє немагічну кількість порядків величі і відповідних їм градусів – від 5 до 7, хоча найчастіше називають число 6: крім згаданих, це «ринковий» (загальна конкуренція), репутаційний («піар» світових знаменитостей і тиражування світових брендів) і цивільний (солідарність і рівність в універсальних масштабах). Ці порядки величі здатні конфліктувати, вони критичні один до одного, кожен із них претендує на універсальність, кожен із них містить специфічний «взаємний інтерес»¹⁵⁶, і кожен із них спрямовується до монопольності упорядкування¹⁵⁷.

До таких порядків необхідно «залучатися», і таким «залученням» Л. Тевено вважає «форми залученості»¹⁵⁸. Саме тут виникає друге важливе для нас поняття – поняття режиму, що розуміється як «режим дії», а саме специфіка охоплення реальності (наприклад, режим планової дії (*regime de l'action en plan*), режим близькості (*regimes du proche*), режим звичного користування (*regime de familiarisation*), режим дослідження (*regime d'exploration*), режим споглядання (*regime de contemplation*), – і кожна назва говорить сама за себе).

Природним підсумком конститування такого граду стає його когнітивна організація – те, що Л. Тевено називає «мовою світу», складеною з мови рафінованих мислителів і з мови прагматичних практиків певного граду. Для перших наводиться вичерпний перелік¹⁵⁹, але стосовно обох аспектів мови він вказує, що «гради не зводяться ані до набору слів, ані до семантичних полів, оскільки відносини згоди

156 Як уточнює М. Каллон – який може бути проінтерпретований як людськи, так і позалюдськи.

157 Зауважимо, що саме в такій моделі отримують досить плідне пояснення численні, очевидно надмірні і радикальні, ескапади, наприклад, Р. Докінза, що цілком порівнянні за вербальним (бо матеріальне обмежене фізичною (не)можливістю) оснащенням з інквізицією.

158 Ось те поняття, яке робить гофманівські фрейми недостатніми і неповними. До фреймів не залучаються – їх практикують як апіорні, самоочевидні і природні.

159 Блаженний Августин (град натхнення і благодаті), Жак Боссюе (патріархальний град), Жан-Жак Руссо (цивільний град), Томас Гоббс (град репутації), Адам Сміт (ринковий град), Анрі де Сен-Сімон (технократичний град) [172].

між діючими елементами кожного граду постійно випробовуються дійсністю завдяки їх реальному залученню до дії» [242].

Крім такого теоретизування, що відкриває як міжкультурні перспективи дослідження (з точки зору представленості цих міст і порядків величі в різних культурах), так і крос-секційні (наприклад, вказуючи, що дистанціювання і об'єктивація громадського порядку величі можливі виключно з позицій інших порядків величі), Л. Тевено здійснює й емпіричні розробки свого концепту (див., наприклад, [243]), наприклад, з точки зору композиції спільності через велич загального блага, в публічній сфері і в модусі близького. Розглядаючи «режим гостинності» як захід ризикований¹⁶⁰, соціолог аналізує прийом іноземця як побудову спільності і демонструє різні «сценарії відкритості» і «сценарії закритості», співвідносячи їх за різними моделями будівництва спільності. Так, він виділяє дві операції за утворенням спільності (комунікація і композиція): комунікація як «перетворення крайньої несхожості людей ... в такий стан, що дозволяє їм брати участь у спільності» і «композиція як інтеграція людей, які знаходяться в комунікації»¹⁶¹. Комунікація, отже, перетворюється на операцію надання моему повідомленню форми, прийнятної і зрозумілої для простору його оперування (а отже, такої, що підлягає судженню в межах прийнятого в конкретному градусі порядку величі).

Це вимагає переробки «всього, що вразило» (подій, фактів, феноменів, вражень – коротше, всього того, що Г. Зіммель назвав би змістами) в універсальний формат (ми віддамо перевагу використанню категорій «протокол» і «синтаксис»). Це виявляється можливим, як вказано, в рамках «операції узагальнення» через «загальні місця» як способи зв'язку особистих просторів, як місце вираження особистості¹⁶², що перетворює місце якоюсь мірою ще й на «своє» для цієї особистості.

Отже, Л. Тевено, з огляду на почуття (не)справедливості як на онтологічне, екзистенційне і антропологічне сутнісне, будує на ньому свою модель порядків величі як різних результатів критики інших порядків і спроб виправити існуючий стан. Саме на цьому він ґрунтує подальшу розробку проблематики закритості і відкритості, непорозуміння і конфлікту. Його методологія претендує на парадигматичність, проте зараз є тільки цікавою розробкою, яка, зазначимо, досить застосовна

160 Бо, зауважимо, встановлення соціального порядку тут здійснюється інвертовано – спочатку встановлюється режим взаємодії, а потім продукується порядок, причому в найбільш інтимному просторі приймаючої сторони.

161 Тут Л. Тевено посилається на те, що у французькій мові вираз «складати» (*composer* *avec*) означає складати ціле з розрізнених складових частин. Друге значення цього виразу – домовлятися з іншою стороною з приводу будь-якої розбіжності.

162 І взагалі-то перетворення індивіда на особистість, зазначимо від себе, задіявши блискуче розрізнення Н. Лумана [244].

в межах соціології знання для розробки проблематики порядку і режиму (і не тільки через термінологічний перетин).

Набагато частіше порядок розглядається не парадигматично, а контекстуально (тобто як поняття службове або супроводжуюче) або ситуативно затребувано. Так, типовим є протиставлення для визначення порядку реальності правил і норм [245], причому ці поняття даються чомусь як такі, що протистоять одне одному: «Для уточнення природи соціальної дії необхідно розглядати не тільки поняття „норми“, а й поняття „правила“» [245, с. 67], відсилаючи, по-перше, до А. Хеллер, для якої соціальний порядок існує лише в межах якоїсь «людського умови» в співвідношенні, з одного боку, норм і правил мови, з іншого ж – правил і норм спілкування (звичайв) [246]; по-друге – до етнометодології А. Сікурела, що виділяє «поверхневі» правила (норми соціального життя) й «інтерпретаційні»/«глибокі» правила (як внутрішню структуру цих норм). Інтерпретаційні процедури означають і осмислюють (тобто наповнюють значенням і смислом) правила і норми. А. Сікурел, отже, виводить «інструкції з означування» за межі самих практик означування (чим є норма) [247], перестворюючи проблематику співвідношення повідомлення і метаповідомлення, знання і метазнання, практики і рефлексії. Важливим є те, що в результаті такого зіставлення правила визначаються як результат і фабрикат внутрішньої необхідності і потреби [245, с. 68] йти услід за минулим. Якщо «правило» відображає звичайність, то норма – встановленість; якщо правило відображає зокрема інкорпорованість, то норма – апеляцію до зовнішнього (матеріального, статистичного, речового, поведінкового тощо) забезпечення соціального порядку.

Це питання перстає бути уможлядним в контексті глобалізаційних процесів. Їх з різних боків описують такі несхожі соціологи, як С. Жижек і О. Філіппов. Так, у першого ми спостерігаємо дискурс про порядок (який не проблематизується – так, він «деяку демократію» називає реальним досягненням) і про режим (так, капіталізм він приписує авторитарний режим його самореалізації) [248]. Порядок демократії у нього експліцитно відрізняється від режимів реалізації цього порядку (іронічно вказуючи на ситуацію наявності вибору у виборців як стандартно інтерпретовану, як кризу демократії). Порядок демократії та глобального капіталізму, за С. Жижеком, режимується самим фактом того, що «всі порушують правила» [248] – тим, що правила існують саме з метою їх порушувати, тим, що правилом стає негласне очікування майбутніх порушень правил. С. Жижек наводить і мікроприклад – правда, ці мікроприклад куди більш плідно були б інтерпретовані спектакулярно або фрейм-аналітично, менш редуковано і спрощено. Однак здійснювана ним в подальшому

саме на цьому поділі критика часто некритикованих феноменів (таких, як благодійність) змушує нас звернути увагу на його розробки.

Адже саме благодійність¹⁶³ є частиною ідеології і існує як «фальшивість» (в термінології С. Жижека), за якою стоїть порядок, що не відповідає репрезентаційним режимам¹⁶⁴. Режим сучасного порядку викривається як виключно спектакулярний, зокрема і в сенсі «повернення священного». Останнє розуміється С. Жижеком як фрагмент суто індивідуалістичної, постмодерністської, гедоністської вистави. Сам автор говорить так: «Що б це не було, але це не релігія», – і тут важливо розуміти, що мається на увазі саме режим реалізації, а не порядок, оскільки чисто сценарно ми дійсно маємо справу з порядком релігії.

Інший (менш радикальний) приклад нам пропонує О. Філіппов [249]. Розглядаючи державну легітимність у сучасних контекстах (причому і як ресурс держави, і як ресурс глобальності), він вказує, що соціальний порядок глобального світу, побудований на порядку взаємного визнання держав¹⁶⁵, опиняється перед питанням режиму реалізації цього порядку. О. Філіппов демонструє, що інтерпретація визнання і режим реалізації порядку визнання істотно розрізняються в різних політичних і правових культурах. Окремо він аналізує застосування в англосаксонській політичній науці і практиці формули «легітимні прагнення» (*legitimate aspirations*). Саме тут він вбачає коріння різних режимів реалізації начебто співпадаючих порядків глобального світу в різних проектах глобальності: незахідна модель глобального порядку спирається на те, що О. Філіппов називає «статичним баченням світу», тобто на визнання легітимності існуючого порядку (і саме тому, за О. Філіпповим, незахідний погляд відмовить у легітимності рухам, бунтам або революціям); тоді як західна культура визнання куди більш процесуальна, динамічна: вона звертається до «прагнень». Не втягуючись у дискусію з маститим соціологом з приводу істотного спрощення і певних ідеологічних (абсолютно хайдеггеріанського типуажу, як це міг би викрити П. Бурд'є) конотацій, зазначимо, однак, що інакше, ніж у світлі розрізнення порядку і режимів, сприймати його міркування не можна.

Також іноді ставляться питання, наприклад, режимів реалізації порядків права [250], де розрізнення порядку і режиму виявляється взагалі принципово важливим. Те, що автори позначають як «форми

163 Як режим реалізації порядку, що не проблематизує саме питання порядку – на кшталт «Що не так із самою системою/порядком?».

164 Тут він наводить як приклад Карнегі-хол з паралельною боротьбою самого Карнегі з профспілками і робітничим рухом.

165 Зокрема визнання автономності права кожної держави, легітимності її влади, процедури виборів.

впливу права на стан соціальних відносин» (по суті, функції) є ніщо інше, як контекстуалізація порядку в певному режимі – неважливо, мається на увазі контроль соціальної поведінки або інтеграція соціальних утворень, регулювання відносин або забезпечення охоронних дій [250, с. 64–65].

Не менш успішно ця оптика аналізу проявляє себе під час аналізу публічності й інтимності (див. відповідний розділ). Так, Д. Заєць розглядає публічність в якості соціальної взаємодії, «що розгортається як процес матеріально-символічного означування меж приватності суб'єктів взаємодії, яка ініційована зі спільної причини» [251], причому приватність/інтимність (інтерпретовані дослідником як синоніми) розглядається як інший полюс соціокультурного поля. Розуміючи публічне виключно як соціальне уявне (а отже – лише як «динамічну символічну структуру»), дослідник проігнорував найпростіший факт, що публічність є нічим іншим, як одним із режимів (супроводжуваний відповідним йому протоколом) реалізації порядку соціального. Виділені в цьому контексті полярні процеси «одомашнення публічного» і «зловживання публічністю» постають нічим іншим, як розбіжністю або невідповідністю режиму реалізації порядку і місця порядку.

Отже, ми розглядаємо порядок соціального насамперед як порядок економії за рахунок передбачуваності (передбачуваності як минулого і сьогодення, так і майбутнього). Інвестиції зусиль/часу/ресурсів/знання в навколишній світ завдяки порядку суттєво знижуються, уніфікуються і економляться. Політекономія соціального порядку спирається на специфічне для соціокультурної та історичної ситуації поєднання практик, знань, речей, тілесних і матеріальних технік, проте логіка і пафос порядку соціального зберігається в одному і тому ж: порядок функціонує з метою і в межах самозбереження або, як би сказав Н. Луман, автореференції і аутопойезису. Це самозбереження здійснюється за логікою (само)економії як у сценаріях (протоколах), так і в практиках. (Само)економія може бути оцінена і виміряна в часових, просторових, матеріальних (речових), ресурсних чи практичних одиницях, проте це здійснюється вкрай рідко. Нормування практично ніколи не потрібно: верифікація ефективності цієї (само)економії здійснюється практично. Найбільш універсальними «валютами» порядків є час і простір (див. підрозділ 3.1), і, отже, – здатність (можливість) того чи іншого соціального порядку без радикальної зміни режимів функціонування (чи діалектично навпаки, за рахунок віртуозного жонглювання режимами *в межах* одного порядку) реагувати на системному рівні або мікрорівні (структурні функціоналісти сказали б, адаптуватися) на конкретні загрози або відповідати контрзагрозами.

Окремим прикладом такого функціонування системи (що, по суті, і є режим) є будь-яке співвідношення хронотопа із хронотопом. Практики проходять, як резонно помічає П. Штомпка [205], в часі; в умовах глобального світу час перетворюється, як би це не було парадоксально, на один з універсальних еквівалентів соціального – так само, як гроші є універсальним еквівалентом економічного. Знання, супутні їм речі, арсенали практик, набори технік і процедур нами в подальшому розглядаються (і про це зауваження варто пам'ятати постійно) саме та переважно в контексті режимності будь-якого порядку, прочитаному в категоріях політекономії часу (простору, ресурсів, уваги, зусиль, знання).

1.3.2. Порядок соціальних порядків

І в майбутньому, якщо архітектура випадково й підніметься, то вже ніколи вона не буде володаркою. Вона підпаде під закони літератури, яка колись кориляся її законам. Взаємини обох мистецтв різко змінилися. Безперечним є те, що за епохи архітектури поетичні твори — щоправда, нечисленні — були подібні до архітектурних пам'ятників. В Індії — поеми Віаза, заплутані, химерні, непроникні, як пагода. На Сході, в Єгипті — поезія, як і архітектура, велична й незворушна; в стародавній Греції вона має красу, ясність, спокій; у християнській Європі — велич католицизму, простодушність народу, багатий і пишний розквіт епохи оновлення. Біблія подібна до пірамід, Іліада — до Парфенону, Гомер — до Фідія. Данте в тринадцятому столітті — це остання романська церква, Шекспір у шістнадцятому — останній готичний собор.

Віктор Гюго «Собор Паризької богоматері»

Один з аспектів встановлення глобального соціального порядку – це процеси розшифровки всього і картографування всього (що знаннево є синонімами: розшифрувати і означає скласти карту, картографувати – зашифрувати зрозумілим для шифрувача кодом). Генном і протеом, земна поверхня і поверхня планет Сонячної системи, субелементарний рівень матерії та інтернет, простір соціального й економічний світ – все підлягає дешифруванню, картографуванню, де- і реконструкції. Ці процеси можуть бути абсолютно неортодоксально зрозумілі під кутом, запропонованим нами в попередньому підрозділі: виявляється, що бауманівська тоталітарність порядку

Модерну є нічим іншим, як тенденцією до економії (насамперед часу) в соціальному. «Нові огороження»¹⁶⁶ і технічні обмеження необмеженої комунікації, контрнаступ дисциплінарної держави¹⁶⁷ і поширення неоліберально підтриманої лібертаріанської ідеології – все це є, з нашої точки зору, цілком природним, симптоматичним метастазуванням порядку соціального, характерного для сучасного світу і потребує прозорих картографій і «переможених» шифрів.

Втім універсальність порядку як умови (само)економії помічалась різними мислителями. Для цього можна взяти і радикальний приклад: як пише К. Леві-Стросс, «сміх походить із раптового і одночасного усвідомлення ... «операційних полів», між якими досвід не виявляє ніякого зв'язку. Якийсь строго одягнений персонаж, що крокує із дуже зосередженим виглядом, раптово гепається в струмочок – і услід вибух сміху; цей приклад часто наводять, але здебільшого дають йому помилкове тлумачення» [29 с. 623]. Автор пропонує далі антропологізоване пояснення, ми ж бачимо тут один із способів (само)економії як неproblemатично і хронотопно моментального (а головне – результативного і не потребує додаткових інвестицій) рішення потенційно травматичної або навіть загрозливої ситуації.

Отже, від гоббсової постановки радикальної проблеми соціального порядку¹⁶⁸ – а саме питання «Чому всі ще живі?»¹⁶⁹, ми переходимо до «слабкої» постановки питання соціального порядку. А саме до питання, чому люди взагалі взаємодіють, як вони розуміють одне одного і чому вони не втратили підстави для взаєморозуміння (що в змістовному сенсі є синонімічною постановкою питання).

Така «слабка» постановка питання є досить поширеною, однак нам не вдалося виявити задовольняючих нас і вичерпних моделей відповіді на нього. Системна риторика (особливо риторика синергетична) передбачає врахування постійного самоорганізовування¹⁷⁰, яке передбачає «безперервне руйнування старих і виникнення нових структур, ... що володіють новими властивостями ... народжуються якісно нові структури, які не мали досі аналогів» [253, с. 249]. Вказівки на відкритість системи, що стали після проєкту Н. Лумана банальними, їх схильність до різних флуктуацій, наявність змагальності (або, в більш системних категоріях, – контингентності), так само, як і модні

166 New enclosures в термінології сучасних неомарксистських теоретиків.

167 Особливо явний після 2001 р. і помічений тим же Дж. Агамбеном [252] задовго до цього.

168 Її можна назвати, за аналогією з пропозиціями в галузі соціології знання, сильною програмою дослідження соціального порядку.

169 Або «Чому люди не вбивають один одного, дотримуючись власних інтересів?».

170 Хоча сама категорія «організації», з одного боку, апелює до організмової метафори, з іншого ж, – до наявності центральності суб'єкта процесу.

категорії на кшталт «точки біфуркації»¹⁷¹, нічого не додають, проте окреслюють категоріальний ряд, за допомогою якого розглядається порядок соціального.

Іншим прикладом такої «слабкої» постановки є постановка в пост-модерністському і глобалізаційному дискурсі. Вони зустрічаються в трактаті Ж. Атталі «Лінії горизонту» (1992), в якому порядок задається інформацією¹⁷² і проявляється на трьох фундаментальних рівнях – рівнях насильства, смислу і шумів¹⁷³. Категорія порядку, що нас цікавить, ним розгортається насамперед як «спосіб організації насильства» й інтерпретується як три варіації порядку – Сакрального («священик»), Сили («цар») і Грошей («фінансист») ¹⁷⁴. Останній є невіддільним від капіталізму і ринку і «приєднується» до технологічної і торгової основи (тобто в цьому випадку ми спостерігаємо позасоціальний редуccionізм технолого-економізаторського типу). Некритичне і апологетичне стосовно сучасного світу і його логіки ставлення у Ж. Атталі поєднується з активною політичною позицією діяча, а не тільки мислителя, тому його, нехай і досить лінійне і просте, розуміння типології порядку особливо для нас цікаве: адже його пафос критики зосереджений на традиційності і духовності (прочитаних суто консервативно).

Запозичена з концепції К. Леві-Стросса ідея обміну інформацією тут зводиться до граничного ступеня. Як вказує К. Леваллуа [254], він стверджує примат теорії інформації, згідно з якою «жодна соціальна або фізична форма не може існувати, якщо її члени не володіють комунікацією між собою і з зовнішнім світом». Саме інформаційно задається порядок, саме інформаційно – навіть у межах порядку – створюється хаос і не-структура (втілена в категорії «шуми»). І саме упорядкування є фінальним аргументом: саме порядок Грошей містить абсолютизацію порядку через універсальність міри Грошей. Всупереч стандартним постмодерністським гіпотезам про плюралізацію і множинність світу в умовах постмодерну [255], Ж. Атталі стверджує строго протилежне: саме порядки Сакрального і Сили допускали множинність конкуруючих соціальних форм, тоді як порядок Грошей інтенційований до монополії і універсальності¹⁷⁵. Уніформність

171 Як «стану розглянутої системи, після якого можлива певна множина варіантів її подальшого розвитку» [253, с. 250].

172 Що, відзначимо, цілком узгоджується з кібернетичним визначенням інформації як міри хаосу й ентропії.

173 Цілком постмодерністська категорія, яка водночас, зазначимо, бере початок у кібернетичній методології.

174 У цій типології добре простежується вплив на нього таких фігур, як К. Леві-Стросс, Ф. Бродель, Р. Жирар («Святе»), Ж. Дюмезіль, М. Серр.

175 Що дуже тонко перетинається з думкою К. Маркса: «Товар сам по собі вище за всякі релігійні, політичні, національні та мовні кордони. Його загальна мова – це ціна, а його

соціального порядку невіддільна від ринку і капіталізму, влада починає втілюватися в формалізованому порядку Закону – і саме сила закону і грошей перетворюється на те єдине, той єдиний *Gemeinwesen*, за К. Марксом, який з'єднує «суспільство кочівників». Таке суспільство в подальшому з'єднується за допомогою специфічних предметів («кочівницьких об'єктів»), що є транспортабельними, легкими, мобільними, постійно рухливими, – але його насильство, втілене насамперед у моральному тиску, куди більш потужне і всеохоплююче (а отже, – тотальне – О. Г.), ніж тиск у попередніх історичних порядках. Немоżliві не тільки альтернативи, але і нонконформності. Порядки сучасного світу, задані гаджетами, «інтернетом речей» (який нехай тільки народжується), змінюють «ритми життя», змінюють співвідношення в багатокутнику «людина – сім'я – наука – батьківщина – світ – культура – людина». Концентрація інформації в мікроскопічних матеріальних фрагментах (мікропроцесорах) не тільки має економічний або споживчий ефект (плеєр або комп'ютер, магнітна картка або мобільний телефон, факс або годинник), але і розриває хронотопні структури попередніх порядків, нав'язуючи свій прискорений час приготування їжі в мікрохвильових печах, в портативних самодіагностуваннях в медицині, в техніках «самоспостереження» людини¹⁷⁶.

У подальшому аналізі виникаючого порядку соціального Ж. Атталі повертається до цілком постмодерністської стилістики (що цілком порівнюється з М. Маффесолі [231]), вказуючи на постійну мобільність, на «переносні ідентичності», на привілейованість мандрівника (пор. з З. Бауманом [230]), речове забезпечення цієї привілейованості (аж до одягу, просторових «оаз для кочівників...», однорідних та інтегрованих); він говорить про делегування індивідуальності магнітній картці (порівнюючи останню з протезом, штучним органом, справжнім «протезом Я»); про «змішування професій». Це неминує конфліктує із порядками попередніх епох і способів організації життя, а також з їх носіями¹⁷⁷.

загальна сутність [*Gemeinwesen*] – це гроші. Разом з розвитком світових грошей, на противагу національній монеті, розвивається космополітизм товаровласника, як віра практичного розуму, на противагу традиційним релігійним, національним та іншим забобонам, що ускладнюють обмін речовин серед людства. Коли одне і те ж золото, яке, прибувши до Англії в формі американських eagles [орлів], стає тут совереном, через три дні повертається до Парижу як наполеондор, а через кілька тижнів виявляється в Венеції у вигляді дуката, зберігаючи, однак, завжди ту ж саму вартість, – товаровласникові стає ясно, що національність «is but the guinea's stamp» [«є тільки відбиток гінеї»]] [256, с. 134].

176 А чим ще, по суті, є check-in's або геотеги в сучасних соціальних мережах або пристрої самоспостереження людиною за своїм розкладом і графіком?

177 Що, між іншим, ставить питання про те, чи не виконання цього прогнозу спостерігається в останнє десятиліття у вигляді конфліктів «глобальних» і «локальних» ідентичностей, у вигляді конфлікту носіїв різних проектів історичної пам'яті тощо. А також ставить

Отже, тут порядок розуміється макро- і навіть мегасоціологічно (в деяких аспектах сягаючи навіть рівня метасоціологічності). Висунуті гіпотези «рідинності» («плинності/ліквідності»), субтильності соціальності в кочовому світі, ідея граничного індивідуалізму (що сягає нарцисизму) є лише окремими проявами такого мегапорядку. Сама ідея відмінності порядків, організованих навколо Сакрального (що можна порівняти з веберівським розумінням традиційної і ціннісно-раціональної соціальної дії, відповідно), Сили (афективної і ціннісно-раціональної дії) і Грошей (цілераціональної дії) є для нас важливою.

Розробка схожих концептів ме[т/г]асоціального рівня здійснюється в множинному за своїми проявами дискурсі індивідуальності (див., наприклад, М. Яцино [194]), який займає ранг «стандарту соціальності», і до вимірювань якого дослідники відносять «індивідуалізм, конкуренцію й утилітаристський тип прогресу» [257, с. 131]. Соціальними проявами (а отже, – організаційними та інституційними фреймами) такого порядку вважаються «автономне існування індивіда, анархія, егоїзм, лібералізм» [257, с. 131]. В ньому абсолютизується конкуренція «як універсальний принцип регуляції суспільних процесів» [257, с. 132], суспільство і держава змушені відступити перед таким тиском – але, як застережливо пише З. Бауман, і те, і інше відтепер «не гарантує і навіть не обіцяє колективних засобів порятунку від індивідуальних невдач. Людям пропонується безпрецедентна свобода, але її ціною стає настільки ж безпрецедентна невпевненість» [144, с. 201]. Утилітаризм і прогрес, задоволення потреб і споживання як основа розвитку стають абсолютними і претендують на універсальність шаблонами соціальності, протоколами взаємодії і стовпами соціального порядку.

Схожу інтерпретацію порядку (хоча і з іншого боку ідеологічної барикади) демонструють Д. Харві, згідно з яким «час задатися питанням: чи не слід поглянути за межі капіталізму і знайти новий соціальний порядок, який зробить суспільну систему відповідальною, справедливою і гуманною» [258], тобто не такий порядок, в якому центральним буде право приватної власності; і Ф. Джеймісон, який, зіставляючи з постмодерністських позицій міцність порядків соціального і фізичного, доходить до епатажного формулювання, що в сучасному світі простіше помислити загибель світу, ніж загибель капіталізму [259].

Отже, ми фіксуємо плюралізацію і диверсифікацію дискурсу про соціальний порядок (і порядок соціального, як ми пропонуємо концептуалізувати), в зв'язку з чим виникає питання його концеп-

питання, чи дійсно носії однієї з цих ідентичностей, проектів і смислів «кращі», «вищі», «прогресивніші», «правильніші», ніж носії іншої.

туалізації. Порядок соціального в знаннєвому дизайні ми будемо розуміти тут і далі як спосіб ймовірності взаємодії¹⁷⁸. Однак важливим моментом будь-якого порядку і будь-якої взаємодії є межа дії цієї ймовірності. Окремо питання про межі, лімени і кордони ми розглядали в [260; 261], проте у випадку з порядком соціального це питання виявляється категоричним і категоріальним.

По-перше, ми виходимо з не-зміщування понять кордону та межі (спираючись тут на розрізнення, запропоноване в [262]). Відсилаючи до повсякденних, соціокультурних та історичних контекстів кордонів і меж, ми вкажемо, що це пов'язано перш за все зі знаннєвою конституцією і, відповідно, знаннєвим співвідношенням, розглянутим нами вище, а саме: співвідношенням Іншого, Другого, Чужого, Ворожого. Тож межа пов'язана з розходженням між «збиранням чого-небудь в одне» і «відділенням одного від іншого» [262, с. 38]. Межа, на відміну від кордону, являє собою якісний перехід, тоді як кордон – суттєвий, але не сутнісний (саме до «сутності» речі відсилається і Арістотель під час визначення місця і межі). Кордон між соціальними порядками рано чи пізно стикається з межею між порядком як таким і хаосом/без-ладом. Більш того, статус порядку стає в сучасному світі об'єктом символічної і дискурсивної боротьби¹⁷⁹.

Схожу думку пропонує й І. Кант, згідно з яким межа є втіленням заперечення, тоді як межі містять щось позитивне – лінія, що відокремлює простір, сама по собі є простором, точка – межею на лінії і місцем в просторі [263]; і Г. Гегель, згідно з яким буття й інше різняться саме завдяки кордонам, – і навпаки, якщо немає кордону, конкретне буття стає наявним буттям взагалі, зводиться «зі своїм іншим», як пише Г. Гегель [105]. Інакше кажучи, кордон тут розуміється як феномен диференційованості якості від інших якостей (не феномена, зауважимо, – а саме якості; як категоріальну варіацію ми можемо розглядати порядок, який є парафразом поняття якості). Інакше кажучи, якщо межа поняттєво вказує на сутність (не)буття, то кордон – на власне (не)буття (як заняття свого місця).

Саме тому філософування і соціологізування співвідношення порядку і кордону порядку неминуче зсувається в бік обговорення категорії місця. Одним із таких місць, за Ж. Дельозом, є поверхня, яку він визначає як місце смислу: «...Знаки залишаються безглуздими, поки вони не залучені до поверхневої організації, що забезпечує резо-

178 За, нагадаємо, соціального, що зрозуміле як власне можливість взаємодії – не плутати з ймовірністю взаємодії.

179 З огляду на політизованість цієї теми і її суттєву ідеологізованість ми не будемо її торкатися окремо, вкажемо лише, що поняття порядку для розуміння цієї думки можна розширити до порядку політичного, економічного, культурного, порядку історичної пам'яті тощо.

нанс двох серій (двох образів-знаків, двох фотографій, двох відбитків і так далі)» [264].

Отже, в існуванні порядку соціального ми виділяємо межу (як місце припинення будь-якого порядку, що інтерпретується, практикується і визнається як порядок) і кордон (як місце припинення певного конкретного порядку). Знаннєва конституція цих місць істотно різниться: те, що знаходиться по той бік межі, практикується як таке, що потребує перетворення, впорядкування, підпорядкування, підкорення і змін; те, що знаходиться по той бік кордону – як таке, що потребує співвідношення, розуміння, інтерпретації, можливо – толерантності або терпимості.

Водночас правил і способів повсякденних, природних і неproblemатичних (спів)відносин як з кордонами, так і з межами в знаннєвій конституції соціального частіше за все не існує. Навіть описаний Ж. Атталі світ передбачає наявність «оаз для кочівників», у яких останні можуть сховатися (зокрема від власної потенційної конфліктності з носіями інших порядків) – інакше кажучи, областей здорового глузду (як знаннєвих репрезентацій порядків соціального), де само захищаються як інструментами габітусу (що блискуче описано П. Бурдьє і не потребує повторення [52]), так і інструментами соціального. Інший аспект свого часу цікаво подали подружжя Бергер [265], які вважають школу «іншим типом юрисдикції» порівняно з сім'єю, «іншим типом установи», з «іншими правилами» [265, с. 163], і відносять до неї «всі форми соціалізації, які повинні бути здійснені після первинної соціалізації» [265, с. 164]. Освіта П. і Б. Бергерами розглядається як місце конструювання досвіду тиску, причому тиску систематичного, як місце моральної риторики, бюрократичних процесів, як місце успішного, ефективного і загальноприйнятого (який, точніше, стає таким у результаті тривалого і наполегливого практикування) «упакування»¹⁸⁰ знання в «курси» [265, с. 167], нумерації знання, упорядкування і вибудовування їх у певну діахронічну послідовність (яка, зазначимо, може синхронічно практикуватися, але засвоюватися може виключно діахронічно через специфіку управління увагою). Саме так вибудовується звичка до соціального контролю, на чому і базується ефективність соціального механізму примусу до порядку; цей контроль у подальшому диференціюється на зовнішній (заснований на соціально реалізованих покараннях) і внутрішній¹⁸¹, що виразно співвідноситься з еліасівським процесом

180 Ми звертаємо особливу увагу на цю вдалу метафору, на яку у нас особливі епістемологічні плани.

181 За якого «загроза індивіду надходить не ззовні, а зсередини його власної свідомості» [265, с. 169].

індивідуалізації як цивілізаційним процесом вироблення стабільної і конверсної інтеграції соціального в кожній окремої людини [145].

Ми не дарма послалися на Н. Еліаса, оскільки саме з його термінологією ефективно й ефектно працює Л. Тевено [242], який вважає «загальні знання» саме продуктом процесу виробництва певних фігурацій (форм зображення) соціальної спільності – «або точніше – фігурації того, що керує людським життям у суспільстві: від правил організації особистого життя (або «володіння собою» за М. Монтенем) і ведення домашнього господарства – до правил управління спільністю». Сам Л. Тевено вказує на невинновидовість категорії «фігурація» замість категорії «репрезентація» або «уявлення», що вводиться внаслідок бажання піти від надмірно часто використовуваної, всюдисущої і порожньої в своїй універсальності категорії «соціальні уявлення» («representation sociale»), а також внаслідок спроби звернутися перш за все до *манери* (курсив наш – О. Г.) виробництва соціальних форм. Це не означає постмодерністську нарративізацію знання – це означає, що Л. Тевено концентрується на процесі «створення нових знань, які користуються широким визнанням» [242]. Саме звідси народжується його інтерес до легітимних оцінок (qualifications) цього знання, а також до інструментарію (dispositifs). Інакше кажучи, тут є фокус на загальнозначущих принципах критики і згоди, які визначаються як «порядки величі» і пов'язуються з загальнозначущими благами. Цю концепцію ми вже аналізували і показували різні її аспекти – важливіше вказати, що «кваліфікація» або оціночне судження розглядається Л. Тевено з точки зору прагматики дії і координування відносин між людьми і матеріальним світом [242], а не як об'єкт процесів об'єктивації або інституціоналізації. У таку прагматику дії входить і «критика порядків величі» з позиції інших порядків, і розширення свого принципу (порядку величі) на інші сфери і дії (наприклад, ідеологізація прогресу технологічним порядком величі і здійснювана ним дійсна й ідеологічна критика патріархального і нагнхеного порядків величі), і генералізація приватного (у випадку з багатьма порядками величі) або взагалі одиничного (як це робить «нагнхений порядок величі», який бере за основу одиничне, одноосібне, самотнє і харизматичне), і «поглиблення» фігурацій життя¹⁸².

Л. Тевено явно відмовляється від структурних і статичних категорій¹⁸³ і зміщує погляд на людину як на «проблематичне інтегрування множинних і різнорівневих форм залучення до світу».

182 Тобто конструювання форм спільного життя, побудова «архітектури» соціального від інтимних режимів залученості до публічних [266].

183 До яких він цілком правомірно відносить ідентичність, і куди більш дискусійно – габітус.

Не менш рішуче він відмовляється і від категорії фреймів, бо форми залученості передбачають певну спрямованість на блага, – тією чи іншою мірою загальність цих благ, а дії людей стосовно цих благ «випробовуються реальністю» (*epreuve de realite*), тобто передбачають конкретний і релевантний порядку величі варіант перевірки цієї релевантності. Це перетворює «автономного» індивіда (суб'єкта або актора) на носія знання (упорядкованого в конкретний «порядок величі»), що репрезентоване мовою конкретного світу [172].

Отже, порядки величі постійно відтворюються в практиках знання, операціоналізованих Л. Тевено і Л. Болтанськи як постійне відтворення дискурсивних і когнітивних практик виправдання справедливості і її критики, що репрезентується в мові (в її формальності, урочистості, церемонності – або, навпаки, в критиці умовності і її конвенціональності) й існує в щоденних діях самих акторів.

У них само собою зрозуміле те, що в спеціалізованих «стохастичних моделях» проговорюється як природне спонтанне виникнення стійкого режиму «організованого функціонування соціальної системи, що складається в умовах взаємодії автономних суб'єктів» [267, с. 47], а також «динамічний хаос» як природний стан «складного режиму взаємодії порядку і хаосу» [267, с. 48]. Подібні екстернальні ін'єкції синергетичної або системної парадигми стають непотрібними – хіба що для суто бурбакістської¹⁸⁴ мети соціологізування-заради-соціологізування.

Застосовуючи отримані нами побудови до ідей сучасного філософа О. Секацького [268], ми побачимо, що та ж дорога є специфічним режимом порядку соціального: «Сучасні дороги (точніше сказати, траси) прокладаються так, щоб обійти сферу уявного і оминати випробування; ідеальний пасажир сучасних трас нерухоми, він навіть не входить у внутрішній час шляху, перебуваючи в заціпенінні», – тобто дорога являє собою характерне для цього місця організування простору, організування співвідношення себе і домівки, звичного і незвичного, зближення і віддалення. Порядок соціального в дорозі (і про це свідчать численні твори культури) по-іншому структурує ймовірності (і, відповідно, орієнтованість на них із боку суб'єкта), зустрічі, впізнавання, невпізнавання, звичності і незвичності, по-іншому порівняно з позазляховим порядком соціального структурує тілесні практики, вкладає в них номадичність, «летючість», як це формулює А. Секацький: «Набраний імпульс швидкості дозволяє пробивати щільні шари заклопотаності – аж до затьмареності існуванням; тільки

184 Бурбаки – група французьких математиків, що побудували аксіоматичну систему математики, всеосяжну, дисципліновану, але дидактично або педагогічно вкрай неефективну. Їх спроба є цікавою інтелектуальною вправою, однак вона погано застосовна на практиці і важко зрозуміла в теорії.

вічне і миттєве входять в інтелектуально-чуттєвий резонанс, складаючись у вектор нескінченної дороги» [268].

Такі порядки (і режими їх реалізації) явно можуть бути як більш множинними, так і більш фундаментальними (глибоко вкоріненими), ніж про це писали Л. Болтанські і Л. Тевено. Втім вони і не претендували на універсальність висунутої ними типології. Крім того, їх типологія була «пласкою» і *ad hoc*. Усвідомлюючи цю проблему, ми висували альтернативні проекти [269], однак ця проблема потребує окремої і самостійної розробки. На нашу думку, класифікація соціального являє собою один із найбільш перспективних напрямків подальшої розробки нашої теми.

Отже, порядок соціального, що виникає в практиках людей, їх дискурсуваннях і знаннях (зокрема), тим не менше, неспонтанно передбачає існування певних соціальних інститутів і організацій, покликаних виконувати контролюючі функції, тобто функції соціального контролю [239, с. 23], що означає структурне і смислове членування (Н. Луман сказав би – «кроссинг» систем [28]), за якого порядок соціального для зовнішнього спостерігача певною мірою наївності репрезентується насамперед як структура або система. Нам видається, що більш релятивістські категорії форми (Г. Зіммель), фігурації (Н. Еліас) або структурації (Е. Гідденс) тут підходять краще. Саме в такому термінологічному дизайні виникає шанс на урахування того, що, як вказували ще структурні функціоналісти, будь-яка суб'єктна поведінка погоджена і пов'язана з громадською (читай – структурною) реакцією на неї, де і виникає «соціальний порядок» як умова соціальної системи та її стабільного, стійкого і гармонійного функціонування [270].

Недостатньо зазначити, як це роблять опоненти структурних функціоналістів на прикладі соціологів конфлікту, що соціальний порядок постійно порушується конфліктами через, за словами Р. Дарендорфа, нерівномірний (неминуче такий) розподіл влади. Адже цим ігнорується факт того, що конфлікт теж є порядком соціального – і якщо Р. Дарендорф цього ще не бачив, просуваючи гоббсівську постановку питання соціального порядку, протиставляючи ізольованого індивіда (з його системою норм і цінностей) домінуючій культурній традиції (керованій правлячою елітою) [271], то вже пізніша розробка проблематики влади у виконанні М. Фуко показує, що влада – є нічим іншим, як стратегічною ситуацією, в якій беруть участь і пануючі, і підвладні, а метою машини влади є «формування „піддатливих тіл“, які цілком будуть підкорятися існуючому режиму» [225, с. 110]. Однак за піддатливістю тіла маємо владне визнання, яке володарює над цим тілом і примушує його – рефлексивно або нерефлексивно

но – інкорпоровати в себе цю владу. Власне, тут М. Фуко змикається з Н. Еліасом [145], пророкуючи наступ найпотужнішої влади – влади (само)дисциплінування і (само)контролю.

Однак всупереч таким прогнозам ми спостерігаємо розпад систем (само)контролю і зовнішнього контролю як інсталяторів порядку соціального. Так, «дані соціологічного моніторингу Інституту соціології НАН України» свідчать про «брак порядку в суспільстві та дотримання діючих у країні законів, що його відчувала переважна більшість громадян (70 %) впродовж останнього десятиліття» [272, с. 22]. Втім зазначимо, що тут не можна змішувати соціологічне і повсякденне значення категорії «порядок», яка знову-таки з повсякденного дискурсу запозичує «концептуальне протиставлення порядку та безладу. Стани соціального порядку та безлад розглядаються як протилежні один одному і водночас як невід’ємні один від одного. Коли спостерігаємо або аналізуємо ці стани суспільства, то завжди опосередковано один з них уявляється на тлі іншого, і – навпаки» [272, с. 23]. І хоча декларативно вказується, що до якостей соціального порядку належать відтворюваність, регульованість (ким? як? в рамках якого Regis і яким rex?), мінливість, взаємоузгодження взаємодій і відносин, проте ж автор залишається в межах структурно-функціональної, стаціонарної картини світу. Про це свідчить те, що він протиставляє порядку безлад, причому до ознак останнього він відносить невиразну (або розділену) ідентичність, взаємовиключні соціальні символи, протиставлення цінностей, суперечливість норм, невизначеність соціальних ролей, непередбачуваність соціальних взаємодій, стихійність соціальних відносин, дифузність соціального простору, некерованість соціальних процесів, незаданість та незапрограмованість соціальних змін та інші, вкрай суперечливі ознаки.

Крім уже наведених вище контраргументів, під час оспорування цих тез нам може допомогти Дж. фон Нейман [273], який вказав ще в 1952 році на те, що система з ненадійних елементів може існувати і бути ефективною з наперед заданим параметром надійності. Інакше кажучи, навіть агрегатно і сепаратно проаналізований порядок соціального (як це робить В. Рєзнік) ще не означає аналізованості порядку соціального як такого. Більш того, ненадійність¹⁸⁵ елементів порядку соціального в жодному разі не означає ненадійності самого порядку або, тим паче, те, що його немає.

Отже, порядок ми будемо розглядати як міру можливості (технічно і математично кажучи, ймовірність) взаємодії, що здійснюється за-

185 Плинність, як це вважали за краще позначати З. Бауман, Т. Еріксен і низка постмодерністських теоретиків.

лежно від структури реальності, в якій цей порядок реалізується¹⁸⁶, репрезентативно, практично або матеріально (речовим чином). У цьому сенсі порядок є похідною від репрезентації, практикування або матеріалізації, так само, як режим, зі свого боку, є «другою похідною» (або похідною від порядку), – тобто порядком здійснення порядку. Так, стиль може бути визначений як режим порядку репрезентації, де репрезентація – це оперування знаками, порядок репрезентації – це оперування знаками мистецтва. Такий підхід дає нам знанневий дизайн порядків і режимів. Останні ми і плануємо розглянути в наступному підрозділі.

1.3.3. Режими і режимності

Політична мова потрібна для того, щоб брехня звучала правдиво, щоб вбивство виглядало респектабельним, а пустота – вічною й непорушною.

Джордж Оруелл
«Політика й англійська мова»

Соціологічний розгляд режимів спирається на стандартизоване політичною наукою розуміння режиму або як синоніма «влади», або як синоніма «порядку» (чому сприяє навіть семантика).

Так, аналізуючи співвідношення протесту і порядку у Ч. Тіллі, сучасні дослідники пишуть, що протест і його форми розвивалися паралельно до розвитку модерного соціального порядку (націодержава, ринок, політична влада), у зв'язку з чим премодерні рамки і способи протесту були витиснуті «протестами, адресованими національній владі, а протестувальники почали використовувати демонстрації і маніфестації... Репертуар протесту як широкий набір засобів, який використовується учасниками для висунення вимог, залежить від існуючого режиму. Ставлення режиму до протестуючих може бути виражено в репресіях, сприянні або байдужості» [274, с. 249]. Сам Ч. Тіллі використовує категорію режиму як одну з центральних [275; 276], правда, спираючись на спрощене і політологічне розуміння цієї категорії¹⁸⁷, – але здійснюючи спробу розробки режиму як практи-

186 Як видно, ми розводимо поняття структури і порядку: можлива неупорядкована або приведена до безладу структура, і, навпаки, можна уявити неструктурний порядок – зокрема порядок процесу або, наприклад, порядок однорідності.

187 Про що свідчить, наприклад, його згода з виділенням авторитарного і демократичного типів режиму, його опора на аристотеліанську типологію режимів як форм правління правильних і спотворених [275, с. 95].

ки¹⁸⁸. Ч. Тіллі пов'язує категорію режиму насамперед із категорією спростування (що, здається, є своєрідним контрвеберіанським ходом дослідження соціального порядку не через згоду/прийняття, а через оспорування/неприйняття/протест). Однак і С. Файнер, і Р. Даль залишаються в межах неоаристотеліанської схематики, на що вказує і сам Ч. Тіллі, який залишається внаслідок цього в суто політичній метафориці¹⁸⁹.

Саме тому ми пропонуємо скористатися сучасною французькою постбурдєвістською концептуалізацією проблематики режиму (де окреме місце займають концептуальні пропозиції Л. Болтанськи і Л. Тевено).

Це особливо важливо, оскільки пропозиції Л. Болтанськи і Л. Тевено добре перекладаються на мову, граматику і синтаксис соціології знання. Так, вони відсилаються до процесів «усвідомлення» (realizing) одночасно як до рефлексії (себе) і відсторонення (від усвідомлюваного), в результаті чого «створюється єдина смислова картина» і конституюється певна проблема (неспіввідношення рефлексії і відсторонення), що підводить, власне, людину до діяльності критикуючої і критичної (тобто в ситуації кризи) [277, с. 66].

Інакше кажучи, режими взаємодії людей (режими соціального, в широкому сенсі слова) виявляються пов'язаними насамперед із практиками виправдання (зокрема самовиправдання) і критики. Перше здійснюється з метою легітимації другого, друге – з метою легітимації першого (не тільки, але і не в останню чергу). Тобто Л. Болтанськи і Л. Тевено висувають на перший план обговорення соціального проблему справедливості (точніше кажучи, її інтерпретації в різних соціальних режимах або режимах соціального порядку). Режим соціального порядку, отже, насамперед містить «як критику будь-якого соціального або ситуативного порядку, так і виправдання цього порядку за допомогою одних і тих же інструментів» [277, с. 67].

Сам цей режим, як точно помічають дослідники, стає можливим і необхідним тільки внаслідок «встановлення еквівалентності»: «Для того, щоб критикувати кого-небудь і пояснювати іншому, що не ладнається, потрібно звести воедино різні множини людей і предметів, встановивши зв'язки між ними... Процес зведення різних предметів або різних фактів повинен бути виправданий за допомогою принципу еквівалентності, який показує, що між ними спільного» [277, с. 67]. Це встановлення еквівалентності передбачає створення не тільки

188 Зокрема, як практики прийняття та згоди, і тут він спирається на Р. Даля і С. Е. Файнера.

189 Нехай і вказуючи водночас на оригінальну типологію чистих типів режимів у вигляді Палацу, Знаті, Форуму і Церкви [275, с. 101].

системи порівнянних суджень або загальної рамки релевантності, а й елімінацію невідповідного загальній рамці релевантності у вигляді приватного, надмірно універсального, неправомірно узагальненого і залученого в ситуацію¹⁹⁰. Саме тому в учасників ситуації «вибір релевантних і нерелевантних об'єктів збігся, у них повинна бути загальна здатність розуміти, що і якою мірою підходить для певної ситуації. Тобто у них повинно бути загальне визначення форми спільності, яке дозволяє пов'язати цю ситуацію з іншими, ототожнити їх [277, с. 68]. Саме ця спільність (еквівалентність) і конститує режим, який Л. Болтанськи і Л. Тевено часто розширено називають режимом виправдання або режимом справедливості.

У такій оптиці режими постають лише результатом колективних конвенцій із координації, причому останню ми, залишаючись в парадигмальному фреймі Л. Тевено і Л. Болтанськи, дещо антропологічно інтерпретуємо, продовжуючи розпочату в попередніх розділах лінію, – а саме як спосіб (само)економії виробником судження часу/енергії/зусиль із виробництва дії. Беручи ж термінологію цих авторів, ми вкажемо також, що будь-який режим так чи інакше має на увазі залученість до нього, – ту залученість, яка і пояснює, і пояснювана виключно знанням того, хто довго і часто нерелексивно «пристосовується» до оточення, намагаючись оптимізувати свої «витрати» енергії/зусиль/часу.

Фокусом будь-якого судження в будь-якому довільно обраному режимі виправдання/справедливості є порядок величі (*la grandeur*) як «відносний порядок цінності або величини різних сутностей, поданих у ситуації» [277, с. 70]. Інакше кажучи, запропонована символічними інтеракціоністами ситуація і вироблені учасниками цієї ситуації визначення [278] в цій парадигмі перетворюються, радикалізуючи теорему У. Томаса, на набір суджень із приводу ситуації і, що ще важливіше, – з приводу складових для цієї ситуації сутностей і їх спів-відносного порядку. Неважко помітити, що за такої «суперечки про велич» всі учасники повинні володіти набагато більшим «запасом згоди», ніж «запасом незгоди» (тобто в стосунках «між згодою (*accord*) і розбіжністю (*discorde*)» [172, с. 57]). Себто автори віддають очевидну перевагу першому як фундаменту, приводу і передумові фабрикації другого.

Соціальність виявляється неоднозначною і суперечливою перш за все тому, що порядок соціального передбачає одночасне співіснування різних порядків оцінювання та цінності. Це визначає, з одного боку,

190 Зауважимо, що саме цим пояснюється той факт, що символічна боротьба в будь-якій ситуації, тобто боротьба за інтерпретацію, боротьба за судження про справедливість, починається з боротьби за встановлення ситуації судження, за її (правомірне) визначення.

можливість протесту (як і Ч. Тіллі, французькі теоретики пов'язують порядок і протест в один концептуальний вузол), з іншого ж – явне або приховане звернення до конвенції щодо визначення ситуації (і цим – її створення). У подальших наших дослідженнях цю конвенцію ми пропонуємо позначити як метапротокол (або протокол протоколів) і визначати його через спосіб перевірки референтних об'єктів/речей/прийомів/практик на реальність і реальністю, що трансформує одиничне судження в універсальне (а отже – обґрунтоване і законне, тобто таке, що має соціальну видимість і інституційне нашарування розумного і законного) правило або угоду.

Французькі соціологи виявляють (і ми з ними згодні), що «одні й ті ж люди під час переходу від однієї ситуації до іншої в один і той же день і в одному і тому ж соціальному просторі повинні використовувати різні прийоми оцінювання, включно зі зверненням до різних типів цінності» [277, с. 75]. Описані ними режими як інституційні та структурні «світи» (світ натхнення, дому, популярності, ринку, цивільний, індустріальний) водночас розуміються ними саме через практики критикування й обґрунтування, тобто того, що П. Бурдьє розуміє як практики символічної боротьби за легітимне виробництво реальності здійсненням судження [224].

Втім є і суттєві відмінності з бурдьєвістською стратегією дослідження символічної боротьби: підхід Л. Тевено і Л. Болтанськи а) остаточно полишає структуралістські (і навіть постструктуралістські) тактики; б) не ігнорує матеріальні аспекти суспільства; в) відмовляється від монополії на критичність [172]; г) остаточно пориває з соціологією соціальних фактів (дюркгеймівською і постдюркгеймівською¹⁹¹) і схиляється до різноманітності фактів обґрунтування справедливості – тобто від *justice* до *justification*. Різноманітність, непередбачуваність, відмова від будь-яких випереджаючих типологізацій і класифікацій – це методологічне кредо французьких дослідників, що є основою *ad hoc* визначення кількості і якості «градів» (характерним є недискусійне і безконфліктне внесення сьомого «граду», сформованого в другій половині XX століття і названого «проектним» [279] як результату компромісу градусів індустріального і цивільного навколо громадського блага свободи і в практиці економічної і художньої критики). Не менш характерною є десакралізація і детронізація критики, яка теоретично й емпірично розвінчується, демонструється як неефективна стосовно капіталізму.

Але навіть таку дематеріалізацію та релятивізацію соціального автори не вважають достатньою: виявляється, і «гради» необхідно релятивізувати до «режимів залученості», куди речі (ось він, слід

191 «Соціальний факт ... є філософською конструкцією» [172, с. 60].

постбурдєвєвістського теоретизування!) входять лише як фактор/відбиток відносин. Ці режими операціоналізуються ними в ступенях близькості¹⁹² «знайомий – приятель – друг – близький друг – сексуальна близькість».

Отже, концепція Л. Болтанськи і Л. Тевено спрямована на аналіз спроможності суб'єкта до зближення, координації, залученості, але не конструювання «загального» або «спільного». Згода і співпадіння суб'єктів/акторів і речей/матеріального, що є безсумнівним і природним, ще не означає їх розділеності і/чи збігу в інтерпретаціях (навіть якщо такий збіг передбачається в інтерпретаціях учасників ситуації). Ця концепція розрізняє опис ситуації і дійсну ситуацію, тобто те, що сталося внаслідок звіту про нього або опису (що, між іншим, має і методологічні імплікації).

Ці описи апелюють до однієї і тієї ж ситуації, до одних і тих же репрезентуючих її предметів, речей і відносин (що неминуче під час пошуку фрейму спільної релевантності), але до різних систем відбору/селекції цих предметів і відносин, різних способів їх узгодження і різних категорій їх обґрунтування або критики (тобто наділення цінністю й ієрархізація отриманого континууму цінностей). Найважливішою категорією під час аналізу ситуації і її опису стає категорія «загального»¹⁹³: виявляється, що цінне в сприйнятті повсякденних акторів пов'язано з універсальним – цінне володіє більш загальними характеристиками, ніж приватне, цінне забезпечує еквівалентність, воно більш надійне. У цьому сенсі надійність, вкажемо в дужках, є ніщо інше, як стверджувальне судження про впевненість в універсальності чогось, спродуковане учасником ситуації, тією чи іншою мірою і тим або іншим чином залежним від цього чогось.

Отже, категорія загального фундує будь-яке обґрунтування справедливості, з чого випливає існування «імперативу обґрунтування справедливості» (*imperatif de justification*), без якого неможливе досягнення згоди навколо загального блага (*bien commun*). І згода, і загальне благо, зі свого боку, неминуче пов'язані з категорією легітимності, яка в веберіанському визначенні виявляється недостатньою як зі спекулятивних (дискурсивна неможливість відрізнити юстифікацію від омани), так і з онтологічних (відносність цінностей) причин. Л. Болтанськи і Л. Тевено «перевертають» ситуацію, зазначаючи, що юстифікація і легітимація повинні (можуть? – О. Г.) здійснюватися не постфактум, а префактум, інакше кажучи, дії діячів здійснюються з іманентною можливістю перевірки «на справедливість»: на відміну від феноменологів, які вказують

192 Нашу оптику аналізу цього континууму режимів близькості ми проаналізували в [184].

193 Протиставлена приватному, партикулярному, ситуативному, неуніверсальному.

на недискусійність, природність і непроблематичність повсякденності [91; 92; 155], Л. Болтанськи і Л. Тевено виходять із постійного неспокою людей, неприпинення ними сумнівів, постановки різних питань і постійних випробувань ситуацій «на міцність».

«Загальне» у них, на відміну від загального у «філософів підозри», є не продуктом окремого в апеляції до загального¹⁹⁴, а результатом діалектичного поєднання встановлення порядку і критичного заперечування, причому обидва аспекти мають плюральні прояви і форми. Тому вони відмовляються і від абстрактної постановки питання справедливості як justice [280], переходячи до конкретного і процесуального justification (виправдання) – тобто «досліджуються практики перевірки і встановлення довіри, не одвічне питання про вищу правду, а практики виправдання» [281, с. 32].

Ці практики неминуcho пов'язані і з класифікаціями, градаціями, ієрархіями, досліджуваними від М. Мосса з Е. Дюркгеймом до К. Леві-Стросса з П. Бурдьє (який «показав, що якщо і є сенс говорити про класи сучасної Франції, то перш за все як про групи звичайних класифікаторів, які класифікують реальність подібним чином» [281, с. 33]. Реальні практики класифікування і виправдання, а не класифікаційні переваги і структурні правди – ось що знаходиться в центрі інтересів авторів. І їх експерименти із класифікаціями («як Вам здається логічним», як вони писали в інструментарії), і спостереження за суперечками стихійних класифікаторів, і висновки цілком природно виникають з цієї традиції.

Так, виявляється, що люди наполягають на фіксації більш тонких відмінностей в місцях соціального простору, які самі займають; що їх класифікації не є остаточними і продукуються безпосередньо в практиках класифікування (а отже – підлягають переінтерпретації і перекласифікації); що «складання загальної класифікації – навіть коли її складають тільки двоє, керуючись головним принципом – це велика праця, не в останню чергу через суперечки про те, як класифікувати кожну картку»; що «класифікація будь-якої людини або ситуації в зрозумілих респондентам термінах – це праця, яку вони роблять постійно», тобто «кваліфікування чого-небудь як X, тобто приписування ідентичності, часто не відбувається автоматично і вимагає великих витрат» [281, с. 33–34].

За такого підходу режими стають гнучкими, реактивними, результативно й ефективно вимірюваними, раціонально осмислюваними підрежимними суб'єктами, які залежать від класифікацій (ким би вони не були зроблені – «стихійним класифікатором» біля під'їзду або

194 Як про це пише П. Рікер, описуючи тактики підозри у З. Фрейда.

вченим за столом). Ці режими втілюються в ситуаціях, але не в макропроцесах або групах, не в структурах або функціях, але в мікропроцесах і діях. Ці режими не мають і заздалегідь зумовлено залучених до них або виключених з них, але виробляють себе одночасно з залученими до них самих людьми. Ці режими втягують людей і речі (*res*, від чого походить не тільки «реіфікація», а й «реальність»), тестуються ними і тестують їх. Ці режими порівнюють різні критики, диверсифікують і релятивізують їх. Підозра демонополізується і рутинізується, стає об'єктом самої соціології, а практики підозри, засудження, викриття, критики стають центральними, зміщуючи в бік практики рутини і природності. Чеховський дядя Ваня, який прозріває і ментально трансформує сприйняття в «протилежну очевидність» і зісковзує від некритичної любові чи дружби до гранично критичної і підозрюючої позиції, стає одним із символів цієї концепції.

У цьому сенсі навіть емоції перетворюються на учасників (якщо не звертати уваги на суб'єктне наповнення цієї категорії) виробництва ситуації і одночасно, на продукт ситуації. Любов або дружба інтерпретуються як те, що не потребує безумовних обґрунтувань, виправдання – як місце боротьби за справедливість, спокій – як мирно досягнута збалансованість ситуації, злість або ненависть – як ефект неможливості мирного вирішення суперечки тощо. На місце психологізуючої і дедуктивної логіки справедливості (Дж. Роулз) або емоцій (З. Фрейд), виправдання (М. Вебер) або критики (П. Бурдьє), насильства (К. Маркс) або порядку (Е. Дюркгейм) сучасні соціологи вводять релятивізовану і практичну логіку їх дослідження, що апелює насамперед до знанневої конституції їх як практики і як усвідомлення.

Такий підхід дозволяє аналізувати як мікропрактики обґрунтування і критики (наприклад, в августинівському світі несправедливим є позбавлення генія творчості для виконання домашніх обов'язків), так і макроструктури співвідношення градусів¹⁹⁵. Такий підхід відкриває практично нескінченні можливості опису розмаїтості «світів виправдання» (наприклад, екологічні дискусії в суспільному житті сучасної Європи, що розглядаються в пізніх роботах), їх історичної релевантності (так, «ново-лівий» тип виправдання, вироблений в кінці XX століття, як ми вже зазначали, характерний і використовується тільки в суспільстві пізнього капіталізму) і багато іншого.

Головним параметром такого підходу стає «перемикання» на «перемикання»: автори акцентуються не на самих режимах залученості,

195 Наприклад, «в соціалізмі принципи ринку приносилися в жертву заради принципів промислової раціональності», і відбувалося «в радянських неекономічних проектах розміщення промисловості в далеких областях через вимоги збалансованості технічного ланцюжка виробництва», але і над світом цивільним, коли «рівність прав громадян – вторинна порівняно з великими цілями індустріалізації» [281, с. 36].

а на «переходах» між ними, на їх пов'язаності з диференціацією публічності (яка не інтерпретується як абсолютизм і протилежність інтимності, але як континуальна, недискретна величина, яка робить ситуації такими, що можна порівняти за параметром публічності/інтимності), з діями людей в цих ситуаціях і припущеннями, втіленими в цих діях¹⁹⁶. Значущі речі, речі неуніверсальні і одиничні (браковані або зламані, специфічні або нестандартні) стають в такому підході одним з центральних питань. Не протиставлення, а проміжки, не дихотомії, а диференціації дихотомій стають об'єктами дослідження Л. Болтанськи і Л. Тевено.

Цьому сприяє множинність статусів речей (як опори, підстави, гачків інтерпретації реальності), які через свою розмаїтість і полілогічність практик їх використання, їх правилвідповідності, справедливості їхнього економічного становища і користування¹⁹⁷ неодмінно апелюють до знанневих структур. Бурдьєвістську вписаність речей у габітус постбурдьєвістські дослідники розуміють як вписаність у тіло, особистість, звички, користування, тобто «режим близькості», який, як виявляється, можливий не тільки з людьми, але і з речами¹⁹⁸, які цим стають все більш повнокровними учасниками соціального: так, до речей потрібно «приспосовуватися», доводиться «тренуватися для взаємодії з ними», навчатися їх розуміти й інтерпретувати, чути їх голос і функціоналізувати неочевидні функції цих речей. Можна, як це робить Л. Тевено, розуміти такі речі як дисперсні частини однієї особистості, особистості-як-хмари, частини, які конфігуруються і реконфігуруються за допомогою таких речей, і, відповідно, розуміти дружбу в об'єктивованому вигляді як перетин «особистостей-як-хмар», перетин сукупностей речей як у стаціонарному сенсі (спільне використання), так і в динамічному (циркуляція речей у вигляді подарунків, спільного тренування, взаємоналагодження тощо), а будинок – як місце знаходження максимальної концентрації «знайомих» («фамільяристських») речей і відносин із ними. Можна, як це робить Б. Латур [282] і К. Кнорр Цетіна [283], наділяти речі самостійною суб'єктністю і здатністю вступати в альянси з акторами, створюючи актантів – і тоді у дружби, будинку, любові зникають

196 Хороший приклад від Л. Тевено – це розуміння людиною допустимого і неприпустимого фізичного (без)ладу в (більш-менш) публічній ситуації взаємодій.

197 В російській мові ці слова формують антонімічну семантичну пару: «по-льзование» на протилежність «не-льзя».

198 Так, соціолог Р. Алапуру (Фінляндія) дивує всіх своїм використанням одного і того ж велосипеда ось уже півстоліття, причому велосипед настільки незвичний для сучасної людини, що він просто нефункціональний для будь-кого іншого. І такий режим близькості, який спонукає нас використовувати дисфункціональні для інших людей речі, може бути простежений багато де.

такі «речові» конотації. Важливіше інше: в знаннєвій структурі будь-якого режиму порядку соціального система речей (як її позначив би Ж. Бодрійяр [284]) відіграє свою роль не тільки по-споживацьки, статусно, символічно, а й знаннєво, рутинізовано, прагматично.

До такого опису режимів порядку соціального може додати кілька штрихів П. Штомпка, у вимірах міжособистісного поля у якого, як відомо, фігурує чотири частини (схема «ІНІМ», ІНІО) – ідеальна, нормативна, інтеракційна і можливісна [285, с. 28], – що являють собою «чотири види тканини¹⁹⁹..., які виникають в суспільстві: сплетіння ідей, правил, дій та інтересів» [285, с. 29], відповідно. Водночас перші два виміри концептуалізуються ним як «культура», інші два – як «соцієтальна тканина».

Відповідно, будь-які зміни в суспільстві розглядаються П. Штомпкою як безперервні практики з: «1) артикуляції, легітимізації або переформулювання ідей...; 2) інституціоналізуванню, перегляду норм, цінностей, правил або відмови від них; виникнення і зникнення етичних кодів, правових систем; 3) вироблення, диференціації та переформування каналів взаємодії ...; виникнення або зникнення груп, кіл спілкування й особистісних мереж; 4) кристалізації, утвердження і перегрупування можливостей, інтересів, життєвих перспектив, підйому і падіння статусів, розподілу і впорядкування соціальних ієрархій» [285, с. 29], причому всі ці процеси взаємопов'язані, багатовимірні, мають різні рівні складності, взаємовизначають один одного, продукують макроефекти мікроподій і мікроефекти макрофактів. Штомпківські пропозиції дозволяють нам анатомізувати як порядок соціального (що простіше через безумовну структурність цієї категорії), так і режими порядку соціального (що набагато складніше через їх процесуальність). У режимах порядку соціального ми виявляємо ідеальні, нормативні, інтеракційні (причому в список інтеракторів можна вводити речі, колективи тощо) і можливісні аспекти, які виявляються завдяки постійним змінам в упорядкуванні цих аспектів.

Знаннєва реалізація режимів (як і прагматична, як і речова) знаходиться в іншій площині щодо цих аспектів, торкаючись одночасно кожного з них. Так, наприклад, сакральне знання (концептуалізоване К. Гінзбургом як «заборонене знання» [286]) існує:

– в ідеальному вимірі: саме про це пише К. Гінзбург, коли вказує, що «людина схильна уявляти собі реальність в термінах протилежностей. Іншими словами, потік відчуттів ділиться відповідно до чітко протиставлених категорій: світло і темрява, жар і холод, верх і низ» [286, с. 135];

199 Звернемо окрему увагу на цю категорію у П. Штомпки.

– в нормативному вимірі: «Але серед цих понять немає категорії більш універсальної, ніж опозиція верх/низ. Показово, що ми називаємо щось „піднесеним“ або „вищим“ – як і навпаки, „низьким“ або „нижчим“, – не віддаючи собі звіту в тому, чому речі, яким ми приписуємо найбільшу цінність (доброта, сила і так далі) повинні бути розташовані десь зверху... Фактом є те, що будь-яка цивілізація розміщувала джерело космічної могутності – Бога – на небеса» [286, с. 136];

– в інтеракційному вимірі: «...Воно сприяло залякуванню незалежних мислителів, які зважилися обговорити поважну картину космосу, засновану на аристотелівсько-птолемеевському принципі чіткого поділу всесвіту на нетлінні небеса і тлінний підмісячний світ» [286, с. 137];

– в можливіснісному вимірі: «...Богословські диспути між католиками і протестантами, викликані проявами реформаційного руху, все частіше спонукали Еразма цитувати античну приказку: «Що вище нас, нас не стосується». Зрозуміло, цим він аж ніяк не повертався до лона чернечої традиції розумового смирення. Ця приказка, приписана Сократу, висловлювала зовсім іншу позицію. Зі справді сократичною іронією Еразм багатозначно натякав на межі людського пізнання, протиставляючи простоту Христової вісті хитромудрим спекуляціям богословів, що належали до обох таборів» [286, с. 138].

Сакральне, воно ж заборонене, знання може відноситися водночас до різних режимів (і різних «градів справедливості», за Л. Болтанськи і Л. Тевено), однаково потужно сакралізуючи і порядок ринку, і порядок політики, і порядок натхненної творчості, і порядок сім'ї, і навіть порядок здорового глузду. Як вказує Дж. Ваттімо [287] щодо різних «градів справедливості», з одного боку, «твір мистецтва підтримує очікування. Очікування швидкого виникнення цінного об'єкта», а з іншого боку, цитуючи В. Беньяміна, «переможені не пишуть історію. Офіційна історія – це історія переможців, не переможених». Сакральне знання різних градусів справедливості (і різних режимів залученості до цих градусів) функціонально і процесуально типологічне і типологізоване.

Для нас важливіше інше: дослідження режимів (зокрема і режимів залученості або режимів близькості), що настільки схоже на конверсаційний аналіз, який відштовхується від Х. Сакса [288, с. 121], насправді не зводиться і не може зводитися до нього. Дослідження режимів може і повинно задіяти низку принципів і підстав конверсаційного аналізу, наприклад:

– заклик «працювати з деталями реальних подій», з «природними взаємодіями», а не зі «спеціально створеними репрезентаціями» або вторинними даними;

– аналіз повсякденних розмов як технічно доступних, а також як значущих у соціальній організації;

– аналізованість реальних подій є «природною аналізованістю», тобто «рядові члени суспільства здійснюють дії, щоб їх могли аналізувати інші рядові члени суспільства»;

– ця аналізованість «забезпечується буденними процедурами (наприклад, процедурами організації черговості)»;

– метою соціолога є «виявлення механізмів, прийомів, машинерії, процедур, правил, технік, які виробляють конкретні випадки» [288, с. 122–124].

Але є і низка відмінностей. Так, конверсаційний аналіз (так само як і етнометодологія, так само як і різноманітні варіації феноменологічної і драматургічної соціологій) концентрується багато в чому на мікроінструментах («що ми чуємо?», «як ми чуємо?», «як це трансльовано?» тощо), на ситуативних актах і їх упорядкуванні (обміні вітаннями, рутинних взаємодіях, способах слухання і не-слухання як повсякденних акторів, так і дослідників), на практиках розмови і чергах говорити, на «практичних правилах практик» і на «методах встановлення цих правил», на конверсаційному перериванні, на «репліковому кроці» (turn) і лінгвістичних трактуваннях – але дуже рідко – на узагальненнях (а отже, універсалізації та, як ми зазначали вище, на перетворенні на «порядки величч»). Зате дуже частим є протилежний логічний хід – коли «розмова самоорганізується. Кожен учасник підтримує розмову як спільне досягнення. Можливість реагувати на порушення правил закладена в саму систему правил» [288, с. 132]. Саме тому підхід до порядку соціального як до порядку режимів і режиму порядків, що не є (пост)структуралістським, є куди більш структурним, не є і дюркгейміанським, а куди більш реалістичним.

Отже, проблематика, що актуалізована М. Фуко в такому вподобаному Ж. Дельозом принципі «говорити за інших – це підлість» [287], вийшла за межі суто етичної або філософської, комунікативістської або політичної. Режими концептуально перетворюються на безпосередній модус буття порядку. Режимами стають стилі і мови, вербальна і речова поведінка, порядки взаємодії і порядки інтерпретації. Режим існує в порядку мистецтва, в порядку істини, в порядку науки, в порядку читання, отримуючи різні найменування (стиль, методологія, дискусія, аргументація, перегляд). Це дозволяє не тільки (небезпідставно, на відміну від того, як це часто робиться в соціології) актуалізувати тему множинності практик і інтерпретацій, а й запропонувати конкретні вимірювання режимів у знаннєвій методології та парадигматичі.



Розділ 2



КОМУНІКАЦІЯ, ЗНАННЯ, СВІДОМІСТЬ

2.1. МІЖ ЗНАКОМ ТА СУДЖЕННЯМ

– Видите ли, Майкл, – задумчиво сказал Нелсон Грин, наблюдая за тем, как внуки кувыркались в бассейне, выложенном красным туфом, привезенным из Турции, – всякое ощущение верно, как ощущение. Другое дело – суждение об ощущении. Оно может быть истинным или ложным... Я запомнил лекцию профессора Митчела, вы еще тогда были ребенком, а не заместителем директора центрального разведывательного управления... Митчел говорил, что если весло, погруженное в воду, кажется сломанным, то ощущение в этом случае верно, поскольку наблюдающий испытывает именно это ощущение. Но если в силу этого он станет утверждать, что весло действительно сломано, то суждение окажется ложным... Ошибки людские, дорогой Майкл, заключаются не в ложных ощущениях – бог с ними, с ощущениями, – а в ложном суждении...

– Значит, мое ощущение, что земляника, которую нам сейчас давали, пахнет травами Техаса, верно?

– Это не ощущение. Это суждение, Майкл, и суждение ложное. Земляника, которую нам давали, не может пахнуть травами Техаса, там еще холодно; она пахнет Африкой, мне теперь приходится гонять самолет не в Нагонию, а в Луисбург, а это плохо, потому что земляника там дороже на сорок семь центов и расстояние на сто девяносто два километра дальше, это лишнее горючее, а оно стоит денег.

Ю. Семёнов «ТАСС уполномочен заявить»

2.1.1. Комунікації кидають виклик

Епоха модерну, фундована і розвинута на основі претензій розуму на «тотальну раціоналізацію суспільства, раціоналізацію, яка в контексті європейської історії отримала форму сфокусованості на ідеях прогресу, революції ...», які опинилися «безпідставними» (а також такими, що мають «доповнюватися урахуванням ролі суб'єкта в історії», як аргументує Ален Турен) [1, с. 26], залишила свій відбиток і в способах теоретизування про соціальне і соціальність. Чималий вплив на ці способи справило і «розщеплення» соціології на континентальну (європейську) і англосаксонську (американську) з безумовним домінуванням в останній суто раціоналістичних, дискурсивно-рефлексивних моделей соціального (і, відповідно, антропологічних проєктів, релевантних цьому соціальному).

Своєрідною «відповіддю» на такі тенденції стало інтенсивне звернення континентальної соціології до своєї філософської спадщини. Це змусило соціологів і філософів Європи реінтерпретувати не тільки соціальне, але і його предиспозиції, його конституенти і навіть інструменти його встановлення. Так, загальним місцем в європейській соціології стала думка, що «схильність індивідів до соціальності слід шукати у властивостях людської свідомості. До цих властивостей можна віднести здатність до спів-переживання, до інтерпретації, до інтерналізації як суб'єктивного присвоєння соціального світу, який опосередковується “значущими іншими”, до екстерналізації свого внутрішнього Я, а також до актуалізації екстерналізації здатності до конструювання соціальної реальності на основі процесу типізації» [2, с. 32]. Ця думка спирається на гуссерлівськи-шюцівський концепт інтерсуб'єктивності, що інтерпретується як здійснювана суб'єктом, причому останній «завдяки “синтезу поєднання” тіла й акту “вчуттєвлювання” по аналогії з власним тілом і власними переживаннями передбачує тілесне і душевне життя в іншому предметі, подібне до його життя» [2, с. 32], причому не позиційно, а «передбачує в іншому суб'єкті квазі-дублікацію власного Я». А. Шюц додає до цього, що «...інтерсуб'єктивний характер світу в цілому і виникає, і підтверджується в загальному переживанні, в спів-участі в безпосередньому потоці життя один одного»: спів-спільність світу, доступного нашим переживанням у Ми-відношенні, допомагає постійно перевіряти «мою» інтерпретацію переживань інших людей, «оскільки індивіду, який стоїть поряд/віч-на-віч, можна завжди поставити питання, але при цьому пам'ятати, що індивідуальність Іншого може бути “схоплена” лише фрагментарно» [2, с. 32]. При цьому феноменологи нас застерігають від гіперраціоналізації моделі інтерсуб'єктивності

і антропологічного конституента цієї інтерсуб'єктивності у вигляді свідомості: «Інтерсуб'єктивність вкорінена в глибинних пластах людської свідомості, свідомість спочатку існує у множині: одні переживання людина усвідомлює як “тут”, інші – як “там”. Людина має здатність вийти за межі власного “Я”, щоб побачити себе з боку, тобто здатність бути одночасно і суб'єктом, і об'єктом» [2, с. 32].

Нарешті, ще одним кроком у бік дераціоналізації і дедетермінації концепту соціального стає вірогіднісність соціального і вірогіднісність Іншого/Другого. Ця вірогіднісність виростає ще з концепції А. Шюца, за яким «інтерсуб'єктивність передбачає допущення про існування Іншого/Другого, і це всього лише припущення, а не впевненість» [2, с. 32], проте ж свого, мабуть, максимального розвитку вона досягає в колосальній концепції Н. Лумана [3], згідно з яким будь-який акт соціальної комунікації є акт, що протікає в ситуації подвійної контингентності.

Луманівська жорсткість, чіткість і в той же час комплексність визначень, на жаль, далеко не завжди супроводжувала соціологічні дефініції соціального (відзначимо, що тут ми не збираємося дискутувати про співвідношення соціального і соціальності, розглядаючи їх як синоніми). Так, типовим, на жаль, прикладом такого «визначення» є наступний варіант: «Соціальність – це загальне у всіх суспільствах, це глибинна сутність суспільного життя як такого. Соціальність знаходиться в такому відношенні до суспільства, як життя до конкретного біологічного організму» [4, с. 14]. Це визначення не є задовільним, так само як і визначення соціальності через взаємність або орієнтацію на Іншого/Другого, запропоноване М. Вебером і добре спростоване латуріанськими прикладами орієнтації людини на річ і її іманентну логіку: наприклад, чи впливає звідси, що ставлення людини до речі тотожне відношенню людини до людини в своїй соціальності?

Саме тому висвітлення питання співвідношення соціального і мовного, соціального та речового, соціального і практичного буде функціонально, науково релевантно і термінологічно корисно, зокрема для визначення власне властивостей і природи соціального.

Отже, в соціології трюїзмом вже стало положення про те, що «безпосередньо соціальність проявляється в комунікації, яка породжує нові комунікаційні взаємодії, але така комунікація передбачає як свою постійну передумову два аспекти об'єктивної по відношенню до окремих індивідів соціальної системи. По-перше, це упредметнена діяльність... Інший об'єктивний аспект соціальної системи має знакову природу. Найповніше він проявляється в мові» [4, с. 13]. Соціологи ще з часів Дж. Г. Міда радісно ототожнюють знакову природу соціального і мовні маніфестації цієї знакової природи, хоча

катастрофічна диференціація знакового всесвіту людства за останні десятиліття мала б давним-давно вже спростувати цю тезу¹. Однак інерція сприйняття сильна, і соціологи все так же стійко репродукують дану синонімію: «...Суспільство як система відносин між соціальними групами включає в себе мову, а мова включає в себе суспільство в цьому сенсі...» [4, с. 13].

Саме тому ми пропонуємо більш різноманітну і складну модель суспільства, яка, зокрема, слідуючи багатющій традиції від Г. Зіммеля і Колеж де Сосіоложі до М. Маффесолі і З. Баумана, акцентує увагу на ролі «уяви у створенні різного типу спільнот... Суспільство існує остільки, оскільки кожен його член усвідомлює себе як такого, що специфічні риси суспільства слід шукати в тих значеннях, смислах, ейдосах, які надають йому неповторного вигляду, визначаючи його ідентичність» [5, с. 16].

У такій оптиці «єдність групи спирається на спільні цінності, які припускають наявність каталогу найзагальніших тем, за якими можливо досягти взаєморозуміння: ставлення до влади, до питань екології, охорони здоров'я і так далі. Проте група не тільки поділяє спільні цінності, а й підтримує їх за допомогою певних практик» [5, с. 17]; незважаючи на те, що, з нашої точки зору, теми виділені *ad hoc* і можуть бути як піддані критичному погляду, так і конструктивному доповненню, сама ідея мовним чином фреймованих (але не обмежених тільки цим!) тематик не просто допустима, але й обов'язкова для обговорення природи тканини соціального в рамках соціології знання.

Абсолютно природним чином в такій оптиці під особливо пильну увагу потрапляють практики, що виходять за межі повсякденності, практики, що конструюють саму форму соціальності, практики установчі, ініціаційні, практики, що «підривають» нормальність і встановлюють іншу нормальність. Якщо повсякденні практики підтримують рутинність, відтворюють взаємозв'язок і долають невизначеність припущень агента про навколишній світ², то «екстраординарні» (позапорядкові, позапорядковані) практики, власне, і творять цю рутинність спочатку не в формі рутинності. Причому, «з одного боку, вони виникли в результаті порушення звичного ходу соціального життя, і тому нагадують про подію, що відбулася, порушення повсякденних норм соціального життя, є символом роз-

1 Чого варте тільки становлення фактично окремого «мовного» континууму емотиконів або смс-позначень – див., наприклад, як класичні знаннєві агрегати «переупаковуються» в явно нерелевантні репрезентаційні форми [Microsoft спеціально для подростков сократила «Илиаду» до SMS в 32 строчки // <http://www.newsru.com/world/07jun2004/sms.html>]

2 Стверджуючи принципи «я-можу-так-завжди» й «і-так-далі».

риву, катастрофи; з іншого ж боку, вони відновляють порушену протягом життя, втрачену довіру і взаємозв'язок в суспільстві» [5, с. 17]. Через це у таких практиках високою є частка трансцендентної лексики, пафосної риторики, епосного синтаксису. І якщо традиційним способом такого практикування є «підготовка» певними практичними діями єдності групи (у вигляді проведення ритуалу), нехай ця єдність групи, заснована на очищенні і спокуті, «знаходиться в межах уявного і не підкріплена реальною чуттєвою діяльністю. Від ритуалу ми очікуємо появи певного значення, яке свідчить про досягнення групою консолідації» [5, с. 18], то в сучасному світі інструментарій та інституції такого практикування набагато більш різноманітні. Якщо саме це значення єдності в стародавньому ритуалі жертвопринесення виникає з гіпотези «наявності деякої позамовної системи комунікації, яка пов'язує між собою громаду, жертву, жертводавців і божество», то зараз позамовна система комунікації може пов'язувати зовсім інші констеляції, в яких незмінною залишається тільки «спільнота», якою б вона не була. Це і традиційне веберівське «співтовариство трапези» як вид соціальності, де «сполучною ланкою у спільній трапезі є не релігійний момент, а сам акт їжі» (цит. за [5, с. 19]). Саме тому граф Монте-Кристо відмовляється приймати їжу в одному приміщенні зі своїм ворогом; і маффесолієвське «співтовариство неонамадів», де сполучною ланкою може бути спільний лайк або спільне використання одного сервісу. Як би там не було, спільноти різних соціальних форм неминуче конституюються лише оформленим мовними засобами матеріальним зв'язком, де в якості засобу комунікації виступають матеріальні субстрати (частини разом споживаного; ідентичні гаджети; різнокольорові політизовані стрічки; олімпійські медалі). Це недосяжно виключно мовними або виключно практичними інструментами, оскільки і практики, і знаки «позбавлені тієї матеріальної субстанції, яка одночасно є символом³ і яка б переходила в тіло кожного учасника, робила його одним тілом і тим самим зміцнювала зв'язок» [5, с. 19].

Ці міркування, що довгий час були неproblemатизованими через нерозривність знака, практики і речі, набувають в сучасності особливого значення. Справа в тому, що «в умовах інформаційного суспільства високий темп оновлення знань тягне швидку змінюваність соціальних структур та інститутів, що втілюють це знання, типів і способів комунікації» [6, с. 35]. І неважливо⁴, як назвати це суспільство – інформаційним, постмодерним, постматеріалістич-

3 Що в нашій рамці Wissensanalyse ми можемо інтерпретувати в тому числі як річ, що, окрім (або понад) тих значень, якими вона володіє або володіла, отримує додаткове, «паразитарне» (за Р. Бартом) значення.

4 В нашому контексті, що не зводить цю дискусію до статусу предмета цілого дослідження.

ним, інформаціональним, глобальним, комунікативним. Важливіше, що в такому суспільстві проблематизуються стародавні і усталені механізми формування ідентичності⁵, соціальної пам'яті⁶, сакрально-го⁷. Важливим є те, що для архітектури соціального в сучасному світі спійманий покемон може бути (в певних групах і контекстах) нітрохи не менш значущим, ніж спільна трапеза, а інтерпретація абстрактного питання історії (порожня гра термінів, здавалося б, – агресор чи визволитель) – не менш зачіпати найважливіші цінності агента, ніж питання його особистісної ідентичності.

Таким чином, соціальне конститується не тільки «словами», а й «речами», кажучи в метафориці М. Фуко, і практиками. І саме тому наші колеги часто бачать в дискурсивних практиках функцію емансипативності, наголошуючи на множинності дискурсів, їх поліфонічності, їх гетерогенності, диверсифікованості і альтернативності: «Одна і та ж особа стикається з необмеженою кількістю дискурсів, будучи “включеною” в постійно змінюваний дискурсивний простір. Дискурси нерівні; серед них виділяються панівні. Це, з одного боку, дискурси, «вироблені» (або конструйовані) пануючими (або високостатусними) групами. З іншого боку, це дискурси, які займають положення загальноприйнятих, первинних по значущості щодо всіх інших» [7, с. 210]. Більш того, емансипативність (так само як і деліберативність) дискурсів загрожує, згідно з такими інтерпретаціями, власній природі гегемонії дискурсів: «Розтин гегемонії дискурсів (і звільнення від цієї гегемонії) можливий через: 1) “пізнання” норм, правил, що конституують дискурс і породжуючу його мову» [7, с. 210], оскільки свідомість безпосередньо «з реальністю не стикається», то «злом» образу реальності для неї рівносильний «злому» самої реальності; «...2) створення альтернатив, жонглювання смислами, поєднання непоєднуваного, пародію, гру, які позбавляють задані критерії реальності священного статусу» [7, с. 210]; 3) активне використання, «перемішування» дискурсів, компілювання масок (що має бути усвідомленим) через створення нового контексту на базі існуючого. «Саме тому не можна вважати новоутвореннями ненавмисні помилки в словах, фразах, стилі і т.д. Вони можуть призвести не до звільнення особистості, а до ще більшого її підпорядкування владі мови та дискурсу» [там же]. Як бачимо, в соціології функціонал

5 Як режиму смислів і пріоритетів на основі культурного знаку відмінності.

6 Яка «включає в себе знання (інформацію, епістему, форми суспільної свідомості, соціальні цінності), а також несвідоме (архетипи, переживання, емоційну пам'ять – “пам'ять серця”)» [6, с. 36].

7 Як «священні цінності повсякденного життя, сакральне може існувати не тільки в релігійному, а й у світському варіанті як священне» [6, с. 37].

мови і дискурсу (як синонімії в позначенні домінуючої ролі лінгвоструктур в конституюванні соціального) розширюється до не тільки конституювання, але і деконституювання, і, ймовірно, до дерідівської деконструкції соціального.

2.1.2. Комунікації в знаннєвій конституції соціального

Полное самоосуществление индивида предполагает, таким образом, общество полной и прозрачной коммуникации. Общество должно представлять собой чистое сообщение [commence] между индивидами, без посредничества товара.

Пьер Розенваллон
«Утопический капитализм. История идеи рынка»

«Комунікативна природа соціального» та «комунікативна природа знання» давно вже стали концептуальним і методологічним трюїзмами. Моделі обґрунтування тут можуть бути різними: від системної у Н. Лумана [8] до фрейдистської у постструктуралістів. Так, кристевський суб'єкт є місцем зіткнення семіотичного та символічного [9], в силу чого суб'єкт є постійно неостаточним, незавершеним, прагнучим до завершеності і конституюючим цю свою (не)завершеність в говорінні (порівняти з «тетичними»⁸ актами у Гуссерля [11]: суб'єкт усвідомлюється лише в спілкуванні з іншими; тобто моє говоріння і розуміння Іншим/Другим є запорука існування). Таким чином, гуссерлівськи-шюцівська проблема інтерсуб'єктивності соціального світу у Ю. Кристеві спирається на первинність мови як комунікативної системи⁹, а тому інтерсуб'єктивність (як і соціальність у принципі) можлива виключно в мові і через мову.

Р. Барт уточнює цю ж гіпотезу через розробку поняття тексту, письма, соціолекту. Правда, типізованість тексту (що розкривається у Ю. Кристеві через поняття інтертекстуальності) не має на увазі ідентичності висловлювань, здійснених в ідентичних виразах і судженнях, в силу наявності ще й ситуації висловлювання (ситуації судження). Однак ця типізованість (розкрита у Р. Барта, в свою чергу, в категорії «тип письма»/«соціолект» [12]), закріплюючи специфічні,

8 Тетичні акти свідомості – акти, завдяки яким виникає впевненість в існуванні оточуючого світу. Ці акти протікають анонімно [10].

9 Вторинна моделююча система – семіотика. Всі знакові системи, що описуються за допомогою природної мови.

але поширені соціокультурно існуючі уявлення, означає, що будь-який лист, будь-який текст¹⁰ являє собою упредметнену сітку ідеологічних міркувань, що опосередковують взаємодію індивіда і дійсності, причому ця сітка сфабрикована групою, інститутом, класом, традицією з метою розробки апарату мислення і навіть апарату відбору (селекції через зауваження, оцінювання, сприйняття, фіксацію) лише того, що заздалегідь визнано значимим [12]. Одним з інструментів цього процесу постструктуралісти називають дуальність денотативної і конотативної системи комунікації, за якої денотативна система стає лише базою, опорою, матеріальною основою для вторинних значущих, «паразитів» на тілі конотативної системи: так, пафосна лексика несе в собі денотативну складову для будь-якого комуніканта, і ця складова може бути відсиланням до «граду величі» (за Л. Болтанськи і Л. Тевено), в рамках якої застосовується така лексика, або будь-який інший конотат. Тобто конотативні смисли «прикріплюються» до знаків природної мови, матеріальних предметів [13, с. 131]; вони ніколи прямо не називаються, маючись на увазі і неочевидно актуалізуючись; вони легко закріплюються в знаку і настільки ж легко «виходять» з нього; вони дифузні¹¹; нарешті, вони агресивні¹².

Саме спираючись на цю ідею, Р. Барт продовжує розробляти гіпотезу метамови як мови опису мов-об'єктів, що змінює попередні метамови і надбудовується над ними до нескінченності, і впливаючу з цієї ідеї гіпотезу релятивності будь-якого знання в силу його «ув'язненості», «замкненості» в мові: «Будь-яка наука, включаючи, зрозуміло, і семіологію, в зародку несе власну загибель у формі мови, яка зробить її своїм об'єктом» [13, с. 160].

Особливо актуалізується питання співвідношення комунікації й знання в сучасному світі, де «дуже складно провести межі між реальністю і її символічним відображенням», тобто «діяльність будь-якого індивіда протікає в символічному середовищі» [14, с. 225], в якому будь-який досвід абсорбується засобами комунікації. Саме комунікативні феномени дають онтологію культурним категоріям, у свою чергу, культура програмує і забезпечує розуміння, «оскільки будь-яке розуміння вимагає передрозуміння, на що, як відомо, звертали увагу і М. Хайдеггер («герменевтичне коло»), і Х.-Г. Гадамер («перед-свідомість»), і М. Мамардашвілі з О. П'ятигорським («корелят розуміння») [14, с. 232]. Саме комунікація перетворює Іншого (див. вище) в об'єкт

10 А отже, будь-яка система знання, зафіксована в цьому письмі як написанні та письмі як листі.

11 Тобто до «знаку» або «речі» можуть «прикріплюватися» безліч конотативних значущих.

12 Тобто прагнуть придушити або прибрати знаки денотативної системи.

ототожнення себе, в матеріал для конструювання «Ми», «Він», «Повинен», «Має», «Може» тощо.

При цьому в інтерпретації комунікації часто допускають вульгаризацію, розуміючи їх то як «системи зв'язку, обробки і передачі різних видів інформації, а також розгалужені шляхи сполучення» [15, с. 34], то як спрямований зв'язок, тобто зв'язок, «що виражається в передачі сигналів... Комунікація має місце всюди в керованих системах, наприклад, в людському організмі, в суспільстві» [16, с. 32–33], то (ласуеллівськи) як такий специфічний зв'язок, в якому наявні відправник, саме повідомлення, спосіб відправлення, одержувач повідомлення і реакція [17], то як «тип взаємодії між людьми, що передбачає інформаційний обмін», який «слід відрізняти від діалогу, оскільки цільовою причиною останнього є злиття воедино особистостей, що беруть участь в ньому, і від спілкування, оскільки воно має справу перш за все з механізмами відтворення соціального досвіду і породження нового» [15, с. 39]. Обидва варіанти інтерпретації комунікації – і технічний, і антрополого-психологічний – нам здаються недостатніми і неповними як мінімум в силу того, що, як вказував Н. Луман, комунікація є синтезом трьох селекцій (інформації, повідомлення і розуміння) і як така передбачає перш за все (а у Н. Лумана – взагалі виключно) системний вимір [3; 8]. Інакше кажучи, в радикальній інтерпретації Н. Лумана комунікувати здатна сама лише комунікація, а людина взагалі виключається з цього процесу. Такий варіант є неприйнятним для нашого дослідження перш за все з тієї причини, що тим самим виключається «знаннєвий аспект» комунікації, а це може бути як відповідь на гьотівське питання «Що значить знати?», так і побудова ідентичностей як внутрішньої структури локальної культури, так і глобалізаційних аспектів соціального.

З іншого ж боку, так само нам не підходить визначення, дане комунікації в 1928 році І. Річардсом, згідно з яким комунікація є процес, «коли одна свідомість так діє на своє оточення, що інша свідомість потрапляє під її вплив, і в цій іншій свідомості виникає досвід, подібний до досвіду першої свідомості, і вона цим досвідом якоюсь мірою починає обумовлюватися» (цит. за: [15, с. 39]). Таке суто суб'єктивістське і десубстанціоналізуюче розуміння комунікації ігнорує наявність і суб'єктність Іншого/Другого, ігнорує співвідношення категорії комунікації з категоріями взаємодії і відносини, а також структурну та інституційну обумовленість комунікації як стійкої та принципово можливої взаємодії.

Інакше кажучи, ми можемо зізнатися, слідом за Р. Бартом, що нас «цікавлять не стільки окремі ідеї або мотиви, скільки те, як суспільство заволодіває ними, перетворюючи їх на матеріал для створення тих чи

інших знакових систем» [18, с. 233]. При цьому добре було б врахувати глибоке попередження У. Еко, який запідозрив у світі *sub specie communications* лише частину того, що принципово не зводиться до комунікації, незважаючи на те, що «ця тендітна надбудова так сильно впливає на всю нашу поведінку, що покладання її способом нашого буття-в-обставинах – річ досить істотна» [19, с. 416], інакше кажучи, попередження проти якраз тієї помилки, якої припускається А. Моль, згідно з яким «те, що не потрапило в канали масової комунікації, в наш час майже не впливає на розвиток суспільства» [20, с. 120].

Це еківське попередження можна реалізовувати як в розрізненні особистісного і соціального (як спілкування і комунікації, відповідно), що і роблять сучасні дослідники [16, с. 37], з десубстанціалізацією і сутою структуралізацією процесу комунікації¹³, так і за допомогою врахування речей в соціальному¹⁴, так і в рамках дослідження медіума, як це робить Ж. Рансьєр:

«Ідея специфічності медіума завжди є ідеєю медіальності, способом встановлювати зв'язок між трьома речами: технічним пристосуванням, якоюсь ідеєю мистецтва і формуванням специфічного чуттєвого середовища. Ці матеріали та інструменти мистецтва, які зазвичай називають, кажучи про закон медіума, завжди, в дійсності, є чимось більшим, ніж матеріалами і інструментами. Насправді вони наділені естетичною функцією, яка полягає в тому, щоб нав'язувати один спосіб чуттєвого уявлення замість іншого» [21, с. 295].

Однак при цьому редукування комунікації виключно до технологічних аспектів знання (а отже, ототожнення інформації і знання, нехай навіть знання «спеціально обробленого», «документованого і обробленого», перетвореного в цих операціях на знакові структури) є неправомірним. По-перше, тим самим ігнорується процесуальність комунікації, по-друге, елімінуються комунікативні процеси, які не є технологічними і здійснюваними всупереч «неймовірності комунікації», що може бути проілюстровано як «першою комунікацією», так і піажетівськи інтерпретованими процесами соціалізації: повторення ще не є технологією, однак саме багаторазове повторення дозволяє комунікантам розрізняти, а отже, здійснювати селекцію і наступний за нею синтез різних селекцій. Потрете ж, тим самим знищується шанс на розуміння інформації, яке ми пропонуємо, а саме інформації як міри складності і (діалектично) як способу редукувати цю складність¹⁵.

Така концептуальна оптика дозволяє відмовитися від гіпотези медіума або, як її називає Ж. Рансьєр, медіальності, на прикладі

13 Як «скороченого спілкування», «інформаційної частини спілкування».

14 Як це роблять К. Кнорр Цетіна, Л. Болтанськи, Л. Тевено, М. Каллон, Дж. Ло, Б. Латур.

15 Тут ми спираємося на пізні кібернетичні розробки [22] і на роботи Н. Лумана [3; 8; 23].

фотографії, «розуміючи під цим відношення між трьома речами: ідеєю медіума, ідеєю мистецтва і ідеєю чуттєвого простору (sensorium), всередині якого цей технічний апарат здійснює досягнення мистецтва» [21, с. 293], а також уточнити пропонуване у французькому постбурдєвєвському теоретизуванні визначення інформації. Нагадаємо, що Л. Тевено, діагностуючи «відкритість» і «закритість» різних спільнот при вивченні гостинності¹⁶, розрізняв дві операції з утворення спільноти, а саме комунікацію і композицію, де комунікація передбачає трансформацію несхожості (Г. Зіммель назвав би це несхожістю змістів) в єдність форми (або, у всякому разі, в передумову до єдності форми). Інакше кажучи, публічне комунікування передбачає оформлення повідомлюваного в загальноприйнятному і загальнозрозумілому вигляді, тобто «трансформацію ... в єдиний формат індивідуального інтересу» [24].

Протиставляючи таке диференціююче і розрізняюче розуміння комунікації поняттю композиції¹⁷, Л. Тевено постулює, що комунікація базується на операції узагальнення (що далеко не збігається з «композицією»). Узагальнення не фабрикує загальної якості, не знищує відмінності і не монументалізує наявний стан: узагальнення (в знову-таки досить зіммеліанському дизайні) на підставі функціонування «загальних місць» (коридори або кухні гуртожитків, наприклад) означає навчання¹⁸ людей тому, яким чином себе виразити в загальному просторі, «приватизувавши» його до певної міри, але при цьому залишивши місце і тим відмінностям, які тільки в цих «загальних місцях» і затверджуються.

З іншої гілки зіммеліанського теоретизування, як відомо, народжується парсонсоніанство, в основі якого лежить «принцип соціальної дії і соціальної взаємодії» [25, с. 53], а отже, в такій оптиці комунікація є лише артефактом соціальної просторовості і при цьому процесом виробництва цієї просторовості (про що детальніше можна прочитати в [26]).

Крім такого «горизонтального» розгляду, зазначимо можливий і «вертикальний» розгляд, про що нам нагадує Х.-Г. Гадамер: «Як істоти конечні, ми належимо до певних традицій, незалежно від того, поділяємо ми ці традиції чи ні, усвідомлюємо своє входження в традицію або настільки сліпі, що уявляємо себе початківцями всього заново, – це абсолютно не зачіпає владу традиції над нами» [27, с. 318]. Інакше кажучи, комунікування не редукується виключно до комунікації

16 Буквально розуміючи «гостинну зустріч іноземця як розкриття відмінностей в архітектурі спільнот» [24].

17 Хоч і попереджаючи проти англосаксонського спрощуючого дихотомізування комунітаризму та лібералізму.

18 Н. Еліас сказав би «цивілізування» як включення в тіло соціального, а тіла – в соціальне.

безпосередньої, практичної, здійснюваної і очевидної. Відсилання, інтертекстуальність, використання категорій, ідеологізація, художній прийом, згадка, героїзація або дегероїзація, історична дискусія або етнографічне дослідження є форми комунікації, менш очевидні, ніж комунікації «явні» і «прозорі» (або розглядувані як такі).

У цьому сенсі як комунікація може бути розглянута, наприклад, традиція, яка мало того, що пропонує знання (що є і інформацією, і знанням, за наведеними нами дефініціями), втілює його в чуттєвому досвіді, трансформує в практику як нерозривну єдність зі знаннями і ціннісними установками [28]. Традиція, яка могла функціонувати в індивідуальній чи груповій формі в залежності від комунікаційної діяльності транслятора знань [28, с. 180] і яка передавалася, розумілася, інтерпретувалася і навіть буттєвувала завдяки священному тексту.

Або, наприклад, такою може вважатися ідеологія, кордони і «референційна ідентичність» якої стає все більш розмитою і проблематичною, згідно з Е. Лакло [29], за яким обидва класичні підходи до ідеології¹⁹, засновані на «есенціалістській концепції суспільства і соціальної діяльності» [29, с. 24], перебувають у кризі. Він виявляє (ймовірно, не слідом за Н. Луманом, а цілком самостійно), що будь-яка соціальність обмежена і оточена надлишком значень. Соціальне перетворюється в «нескінченну гру відмінностей» (тобто «дискурс» в його широкому сенсі), але і (діалектично) в «спробу обмежити цю гру», «приручити нескінченність», «укласти в кінечність порядку» [29, с. 25]. Таке соціальне, що вийшло за межі будь-якої спроби встановити, конституювати, сконструювати обмежене і завжди впорядковане суспільство, охоплюється комунікацією як постійною практикою «фіксації соціального через інститут вузлових точок» з відносними значеннями, з відмовою від їх визначення *sub species aeternitatis*.

Концепція знанневої природи і знанневої конституції комунікації краще, з нашої точки зору, розкриває ідею Е. Лакло з приводу того, що

«критика “натуралізації значення” і “есенціалізації соціального” є критика невпізнання їхнього справжнього характеру». Ідеологія (і взагалі все ідеологічне) як воля до загальності будь-якого дискурсу тоталізації неможлива без фіксації значень, без герметизації та без установи специфічного соціального, може бути зрозуміла як «марна спроба заснувати неможливий об'єкт: суспільство. Утопія – це сутність будь-якої комунікації та соціальної практики» [29, с. 27]

саме з цієї точки зору.

Знаннєве дослідження комунікації не може, звичайно, проігнорувати феномен метакомунікативності в будь-якій комунікації. Комуні-

19 І як до феномену соціальної загальності, і як до феномену помилкової свідомості.

кація як знак у Р. Барта несе власного «паразита», тобто метакомунікативні елементи. Про феномен картини нам повідомляє рама картини; про бажання вийти з маршрутки – повідомлення «Зупиніть» або питання «Ви виходите?»; про наявність справи або питання – слова «Здрастуйте, як справи?» в чаті соціальної мережі.

Такі метакомунікативні акти стають засобами боротьби й інструментами повсякденності, соціокультурними символами і релігійними ритуалами. Так, фраза «Луїза тут?» в німецькому місті Мюнстер подає оточуючим сигнал про необхідність допомоги жертві сексуального насильства²⁰. Інакше кажучи, соціальне бере на себе функції боротьби з негативним явищем, з яким з ідеологічних, політичних або соціоструктурних причин політична або правоохоронна системи не борються, при цьому здійснюючи це засобами соціального²¹.

Ця «комунікація з приводу комунікації» займається фіксацією і розподілом практик в ефемерній системі ситуативних відносин і комунікативних дій, встановлює ієрархії або рівність. Саме про метакомунікації можна говорити як про «здоровий глузд» і «доксу» [30], саме метакомунікація є не тільки трансляцією інформації (як це можна, дещо спрощуючи, сказати про комунікації), а й командною дією (перформативним актом, як сказав би Дж. Остін [31]). Метакомунікативні рамки сучасного світу множаться, до них приєднуються інтернет-смайли, наукові заяви, повсякденні встановлення, знакові інструменти, армійські вказівки, різноманітні артефакти публічності постмодерного світу. Монстрації, в протилежність демонстраціям, виробляють специфічні метакомунікативні дії²². Міміка, інтонування, жестикуляція, усмішка, інтернет-практики комунікації – все стає метакомунікацією.

Найважливішим є те, що комунікація, будучи об'єктивною, при цьому фреймується і практикується суб'єктивністю метакомунікації, що є насамперед владним жестом – неважливо, це вказівка на бажання вийти з тролейбуса в повсякденній ситуації або сімейна демонстрація батьками влади над дитиною і її розпорядком дня, твердження «ми повинні» в політичному маніфесті або маніпулятивне «there is no another way», докситичне «будь-яка нормальна людина знає, що...», «кожна жінка хоче...», традиційне «так було, є і буде», тоталітарне «не

20 „Ist Luisa da?“ – Wenn Frau dringend Hilfe braucht. URL : <https://de.sputniknews.com/gesellschaft/20161229313973410-frau-dringend-hilfe-braucht/> (18.07.2018)

21 Тобто «делікатно», без зайвого продукування уваги, приховано, інструментами позаправовими, але моральними.

22 Монстрація визначається самими учасниками як масова художня акція у формі демонстрації з гаслами і транспарантами, які учасники використовують як основний засіб комунікації з глядачами та один з одним, як засіб самовираження, як художню техніку, за допомогою якої вони осмислюють навколишню дійсність.

можна» і глибокодумне «у нас це неможливо». Саме метакомунікація, задаючи правила гри в комунікацію, (перед)визначає майбутнього переможця. Сучасні лідери дослідження метакомунікації пишуть, що спонтанні і при цьому «здорові» (тобто природні, загальноновизнані) відношення не проблематизують командний аспект комунікації не тому, що командність не потрібна, а тому, що командність визнається і віддається претенденту без суперечок [32], що, до речі, призводить до того, що «природні», «здорові» відносини виносять на перший план змістовні аспекти комунікації, а не командні, владні²³.

При цьому метакомунікативні й комунікативні аспекти можуть стосуватися будь-якого з об'єктів, що входять в людські стосунки. Нагадаємо, що, згідно з Т. Парсонсом, всі об'єкти діляться на соціальні (будь-який індивід або спільнота), культурні (ідеї, традиції, вірування, символи, зразки) і фізичні [34], і ці всі об'єкти або розміщуються, або інтегруються. Інакше кажучи, чисто символічна реальність, яка пропонується, наприклад, А. Шюцем²⁴ або Г. Блумером²⁵, в такій системній оптиці замінюється на множинні реальності – знакові, символічні, матеріальні, практичні, культурні, структурні, інституційні тощо.

Такий погляд виводить нас за межі суто комунікативної пастки, дозволяючи нам критикувати концепцію «комунікативної реальності» навіть у світі «імплузії мас-медіа» [37]. Сучасні дослідники часто алармістськи знижують статус комуніканта лише до «ланки» в ланцюжку комунікативних транзакцій, що виявляє себе лише в момент проходження сигналу через нього. В такому світі «засіб» комунікації (він же – транслятор комунікації) стає «силовим центром», імпульсуючим повідомлення, що і наповнює, за П. Вірільо, смыслом комунікацію [38]. Комунікація в такій рамці розглядається як владна і насильницька стратегія, в тому числі стратегія конститування спільноти через практики «теле-суміжності» («теле-сусідства»). У чомусь співпадає з ним Дж. Ваттімо [39], який і самі гуманітарні науки розглядає як стратегію владного встановлення (конструювання) суспільства.

Відповіддю на таку картину суспільства, що механізується і десуб'єктивується, може бути лише картина суспільства як розподілу знання і, відповідно, пов'язаних з цим знанням тактик і технік інтерпретації, знаннєвого застосування і знаннєвих практик. У цьому сенсі знан-

23 П. Бурдьє сказав би – «світські»/temporel вимірювання символічного капіталу, на противагу «сакральному» [33].

24 Який сигніфікує її, наповнюючи її лише знаками, які апрезентують свідомості комунікантів [35].

25 Який редукує поведінку контрагентів лише до реакцій на значення предметів, причому значенням ці контрагенти навчаються і інтерпретативно модулюються [36].

ня, зрозумілі широко, перетворюються на інструмент соціальної фабрикації²⁶: «...Специфіка інтерпретації у власне соціальному плані полягає у вибудовуванні формату відносин між людьми» [40, с. 5]. Фабрикуючи тканину ідентичності або розрізнення, носії знання в комунікативному акті розрізняють і ідентифікують, оновлюючи ці «статуси» і «стани» ситуативно і практично, щомиті (в часі) і щоточково (в просторі). Комунікація перетворюється в акт встановлення гетерогенності – як своєї, так і об'єкта судження, як речі, так і Іншого. Інакше кажучи, як пише Т. Керімов, «є відмінність буття, а не буття відмінностей» [41, с. 9], і гетерогенність соціального лише впорядковується і репрезентується, причому кожна репрезентація і кожне упорядкування претендує на тотальність, тотожність і єдність. Єдність і тотожність суспільства неможлива саме в силу постійно обраних недостатніх, негідних і неповних засобів для цього, але в цьому ж і полягає шанс на існування суспільства: суспільство можливе лише тому, що воно «позбавлене загального змісту і приватної форми його репрезентації» [42, с. 27]. Це, в свою чергу, підводить теоретика до розгляду суспільства як набору сингулярностей, що постійно заново встановлюються, постійно сингулярно народжуються, постійно прибувають і перебувають, розрізняються і надлишковуються (що концептуально сусідить з куди більш старими, ще карсавінськими, ідеями соціальних ефемерид [43]).

Виходом з цього – нехай і досить витонченим – не буде конструювання (яке при цьому виявляє свою істотну штучність і умовність) яких-небудь «соціоментальних груп» [44], нехай вони і добре реконструюються емпірично. Цілком в логіці соціології знання, в такому дослідницькому проєкті ставиться завдання дослідження «процесів сприйняття людьми смислів переданих повідомлень, що відкриваються завдяки диференціації респондентів за соціоментальними ознаками, заснованій на відмінностях в якості розуміння інтенціональності (смислових домінант) цілісних, завершених комунікативних актів» [44, с. 117], в тому числі і виділених по розвиненості навичок комунікації, по сприйняттю творів або один одного при спілкуванні. Використовуючи категорію інтенціональності (як «рівнодіючої мотивів і цілей») і смислу комунікативного акту, абсолютно нефеноменологічно виділяються при цьому групи «адекватного», «частко-

26 Ця категорія, хоч і є менш радикальною, ніж ваттімівське «конструювання», все ж більш категорична, ніж бергер-лукманівське «конструювання» або гуссерлівське «конституювання». Однак ми, враховуючи аргумент Дж. Ваттімо про конструюючу потужність соціальних наук по відношенню до суспільства, не можемо ігнорувати того, що говорити про участь раціональних інтенцій в процесах фабрикації суспільства вже давно не є конспірологією.

во адекватного» і «неадекватного» сприйняття, тобто диференціація здійснюється з «погляду бога», «зверху» і з «приписом правильного». Інакше кажучи, навіть класово забарвлена інтерпретація результатів аналогічних досліджень у П. Бурдьє і Ж.-К. Пассерона [45], проведених майже на півстоліття раніше, є куди більш емансипативною і нераціофашистською (в лексиці П. Фейєрабенда [46]), і зайвим свідченням цього є те, що французькі дослідники вибирають соціально конструйовані категорії (успішність в академічній практиці, соціальне визнання і т. п.) в якості референтів, тоді як російські дослідники – реіфіковані як природні категорії на кшталт «адекватне сприйняття», «самостійність у висновках», «коректність», «осягнення», «зауваження зв'язків між елементами структури», «запам'ятовування аргументів», «добра поінформованість» [44, с. 118–120].

Таким чином, інтерпретація в комунікації – не проблема соціо-структурності або нерівності (точніше кажучи, не тільки цих тематик), але перш за все проблема універсальна і соціальна, а також проблема соціального. І справа не тільки в подієвості предметності і предметності будь-якої події, не тільки в опредмечуванні буття і розпредмечуванні в практиках, як про це пишуть багато дослідників. Справа перш за все в тому, що інтерпретація демонструє як повсякденному діячеві, так і спостерігаючому за ним досліднику «унезвичайовування (одивлення) звичного», «верифікацію і фальсифікацію», тобто деррідівську деконструкцію знання: «Будь-яке знання задіяне в участі (це не заважає йому бути об'єктивним). Переорієнтація предметності має на меті, крім усього іншого, ще одне завдання, а саме: вихід на рівень спів-буття²⁷, знання, присвоєння і освоєння світу; діяльнісно-духовно-практичного буття в ньому або вироблення лінії поведінки в якості пізнаючого, утримування інтенції (дійти до кінця – дна інтенції – враження, розкрутити несвідоме враження від зустрічі з іншим)» [47, с. 47]. Саме знання як продукт усвідомлення та свідомості трансформується у спів-буття, а постійна практика цього знання (і, відповідно, практикування в цьому знанні) – в перманентне відтворення всього багатства форм зв'язків носія знання. Комунікація постає перед нами не просто комунікативною практикою, не просто системним явищем, але самоактуалізацією людини в своїх знаннях і за допомогою свого знання, а інтерпретація, відповідно, на знаннєвому рівні – досвідом, який не тільки відтворює і реконститує суб'єктне освоєння світу, а й процесом суб'єктизації суб'єкта. Бауманівська ідея звільнення інтерпретаторів від влади законодавчого розуму [48], нехай і не занурена в дискурс про дискурси і комунікацію про комунікацію, спрямована

27 В російській мові виникає в цьому випадку гра слів «со-бытие» й «событие».

якраз на це. А враховуючи, що «інтерпретація – процес смислоутворення, і як такий є не тільки ретроспективним, а й проєктивним, спрямованим на майбутнє, пізнання світу є не тільки відображенням, але і активним його відтворенням, репрезентацією, активним і творчим творенням/створенням образу світу і в той же час способу людського буття» [47, с. 54–55], стають зрозумілими процеси боротьби за свою «комунікативну ідентичність», за «інтерпретаційні рамки» і за «право номінації» в сучасному медійному й інтернетному просторі, в тому числі і здійснювані з залученням чисто технічних засобів.

Хорошим прикладом таких сучасних практик може бути додаток «Автолайкер» як техніка і технологія фабрикації і сфабрикування щирості, комунікативності та комунікабельності без суб'єкта комунікації та інтерпретації (а отже – без процесу інтерпретації, про що і заявлено спочатку при створенні цього додатка)²⁸. Або ж диференціація реакцій в Facebook замість dislike²⁹, що безпосередньо позиціонується як «максимально проста функція, як натискання кнопки лайк», при тому, що, як відомо з робіт Н. Еліаса [49] або Е. Гідденса [50], продукування, репрезентація, інтерпретація і відіграш емоцій є тривалосоціалізованим і складнодраматургічним завданням.

Таким чином, у визначенні інформації ми виходимо з класичного розуміння інформації як міри ентропії, тобто міри невизначеності в будь-якій події (К. Шеннон, Н. Вінер). Тут перед нами постає спокуса спростити собі задачу і операціоналізувати пізнання як «декодування інформації, яка існує навколо людини» [51, с. 85], оскільки звідси дуже близько до біхевіористського³⁰ спрощеного розуміння інформації як зовнішніх стимулів, інтерпретації як реакції на них, знання як підсумовування досвіду попередніх реакцій. У системній теорематиці інформація є один з – і, ймовірно, для соціальних і психологічних систем найважливіший – каналів зв'язку, а отже, операціональної відкритості. К. Леві-Стросс не дарма вказував на наявність трьох фундаментальних обмінів (жінками, речами, інформацією [53]) як на способи (взаємо)налаштування дескриптивних норм, стереотипів, правил взаємодії, структур реагування. Однак тут і виникає проблема, яку Н. Луман постулює так: «...Комунікація неймовірна. Вона є неймовірною, хоча ми кожен день переживаємо її культивуємо її,

28 «Что дальше: возможность лайкать друзей выборочно, а также сервис, который будет проверять чекины друзей и лайкать их в фоне без вашего участия!» – коментує один з користувачів цю ідею (<https://play.google.com/store/apps/details?id=com.fess89.swarmautoliker>).

29 Цукерберг обосновал отказ от кнопки dislike в пользу «Реакций». URL : <http://versii.com/news/343978/>

30 А згодом – суто раціоналістського, властивого теорії обміну або теорії раціонального вибору [52].

більш того, ми не змогли б без неї вижити. Тому необхідно, в першу чергу, досягнути неймовірності, що стала невидимою» [54, с. 45], оскільки незрозуміло і неймовірно, що:

а) «один індивід взагалі розуміє те, що має на увазі інший, оскільки має місце автономія і індивідуалізація їх свідомості» [там же], і навіть мова як структурне зчленування соціального і психологічного компонентів в комунікації є недостатньою для відповіді на це питання;

б) «комунікація досягає більшого числа людей, ніж залучено до конкретної ситуації» [54, с. 46];

в) взагалі існує підстава прийняття комунікації: так, якщо «символічно генералізовані посередники» (влада чи любов, істина або гроші) примушують нас до комунікативного акту, то яким чином істотно скорочений і кастрований цими обмеженнями комунікант все-таки здійснює структурне примикання?

Відповіддю на ці питання є запропоноване Н. Луманом розуміння операції системи: «Центральне питання полягає в тому, яку операцію виробляє і відтворює ця система в кожному її прояві. Відповідь на це вироблено, і вона звучить так: комунікацію» [55, с. 9]. Оскільки соціальні системи замкнуті (тобто аутопойетичні), вони змушені оперувати виключно «матеріалом», що знаходиться всередині них самих, комунікація змінює статус з «однієї з» операцій, з «однієї з» можливостей системи на статус центральної і навіть єдиної можливої операції соціальної системи.

З такої картини комунікації зникає свідомість за непотрібністю: індивідуальна свідомість (як і людина – поєднання «психічних і органічних систем») перестає бути об'єктом соціологічного аналізу, а разом з тим – суб'єктом знання [23, с. 282]; [56].

Саме тому сучасна соціологія з істотною обережністю використовує напрацювання Н. Лумана. Луманівське реіфікування, уречевлення та есенціалізація системи, по-перше, знищує багато традиційних об'єктів соціологічного дослідження (спілкування, спільність, особистість і т. п.), по-друге ж, десуб'єктивує учасника комунікації. Крім традиційного суперника Н. Лумана в комунікативному питанні (Ю. Хабермас), тут виростають теорії перформансу і автентичності (Дж. Александер [57]), ритуалу взаємодії в ланцюжках і енергії емоцій (Р. Колінз [58]). В таких теоріях комунікація постає процесом, який трансформує як відносини між суб'єктами, так і суб'єктів, і навіть саму соціальну реальність.

Однак при цьому теорія комунікації Н. Лумана залишається евристично досить потужною. Так, нам уявляється корисним для нашого дослідження погляд на суспільство як на «всеосяжну соціальну систему, що включає в себе все соціальне і тому не має якого-не-

будь соціального навколишнього світу» [23, с. 531]. Також знаннєвою важливою є ідея структурування системи суспільства за «темами» і «генералізованими кодами» бінарної внутрішньої структури (для науки це код «істина-неістина», для мистецтва – «краса-потворність»). Також нам здається важливою ідея розрізнення комунікації та інтеракції, де інтеракції, що складаються з тимчасових епізодів (тут корисним є синтез Н. Лумана з концепцією події у П. Штомпки [59]), є лише «епізоди здійснення суспільства», які можливі лише на базі «впевненості, що суспільна комунікація закінчилася до початку епізоду...; вони можливі лише на основі знання, що суспільна комунікація можлива і після закінчення епізоду» [23, с. 529]. Отже, знання у Н. Лумана не тільки об'єктивується і есенціалізується, але і передпосилається як безпосередня відповідь на питання, як можлива комунікація, а слідом за цим – як можливе суспільство.

Інша справа, що далі німецький соціолог постулює взаємопов'язаність фізичної (матеріальної, фізіологічної) співприсутності і *необхідності* (курсив наш – О. Г.) комунікації: «...В системах інтеракції не можуть не комунікувати; щоб уникнути комунікації, слід бути відсутнім» [23, с. 537], тому що в інтеракціях як в системі «використовується гідравліка взаємопроникнення. ...Суспільство неможливе без інтеракції, а інтеракція – без суспільства, але обидві різноманітні системи не зливаються, а необхідні одна одній в своєму розходженні» [23, с. 541], інакше кажучи, будь-яка взаємодія здійснюється перш за все комунікативно, і «через» комунікативні акти, що не виключає і некомунікативного, і навіть принципово некомунікованого (до чого Н. Луман відносить, наприклад, інтимне): «Alter набуває важливості для Ego в тих відносинах, які Ego не може повідомити Alter» [23, с. 305]. Що не заважає Луману з характерною для нього системністю і послідовністю відносити емоції і почуття до суто психічних феноменів, до «внутрішніх пристосувань до внутрішніх проблемних ситуацій психічних систем» [23, с. 360].

Отже, комунікація у Н. Лумана є виключно операцією соціальних систем, і як така виключає все несоціальне, некомуніковане, неінтерпретоване. Саме тому ми і припускаємо збагатити луманівські розробки не тільки вищенаведеними, але і (див. підрозділ 2.1.3) іншими теоретико-методологічними досягненнями. Так, Н. Костенко [60] пропонує цілу «матрицю смислових порядків», в яку вводить і смислові перспективи (предметно-просторову, тимчасову, соціальну), і смислові структури³¹, і смислові конструкти («загальні

31 Системи релевантних і конвенційних еквівалентностей – для предметно-просторової смислової перспективи, минуле-сьогодення-майбутнє – для тимчасової перспективи, режими сигніфікації і проекції дії – для соціальної перспективи.

блага», «цінності», «схеми інтерпретацій», герої, події, ситуації, речі), і засоби й середовища трансмісії смислів (дискурси, контексти, культурні форми, технології, матеріальні аспекти (аж до запахів і шумів)). З нашої точки зору, таке розширення хоч і надзвичайно деталізує концепцію, проте ж вносить додаткові відтінки в дослідження комунікації не тільки як системної операції (тобто екстернальні відносно комунікації), а й як діяльнісного акту (тобто з інтернальної відносно комунікації точки зору).

2.1.3. Знак, смисл, репрезентація

Я далекий від думки, що Роналду перенервував і зірвався – він занадто досвідчений, щоб так підставлятися. У людини, над твіттером і фейсбуком якої працює ціла компанія, не буває випадкових заяв – тим більше на таку важливу тему.

Сучасний спортивний журналіст про один з твітів сучасного спортсмена³²

У сучасному світі комунікація перетворилася в колосальну фабрику з виробництва комунікованого і комунікантів. Конструювання дружелюбності, симуляція відкритості, інтенціювання прозорості, фабрикація товариськості розвинулися в невинний конвеєр. Необхідний або очікуваний обсяг можливого знання стає катастрофічним викликом для луманівськи проінтерпретованих обмежених психічних систем, які в рамках знаннєвих практик здійснюють все ту ж редукцію складності і контингентності протипоставленого їм світу.

Діяльність, традиційно розглядувана соціологами як субстанція соціального, як основа для закріплення соціального, як принцип осмислення соціального людиною, як процес інтеграції людських можливостей, як інстанція посередництва між свідомістю і реальністю [61], перестає бути задовільним концептом для пояснення протиставленості об'єктивного і суб'єктивного, природи культурних норм і нормативності соціокультурного. Якщо розуміти діяльність як «переміщення волі з суб'єктивності в об'єктивність взагалі, в безпосереднє наявне буття» (за Г. Гегелем), а особистість як розгортання «буття-в-діяльності», то високий шанс проігнорувати

32 «У Роналду больше подписчиков, чем у «МЮ» и «Челси» вместе взятых». Как медиа влияют на футбол. URL : <http://www.sports.ru/tribuna/blogs/voronin/695060.html> (24.08.2018)

як суб'єктний аспект діяльності, так і її знаннєвий характер³³. Саме тому в ХХ столітті все більш актуальними і часто зустрічуваними є концепції, що розширюють гегельянське і постгегельянське теоретизування співвідношення людини і дійсності. Так, Ж. Бодрійяр відкрито заявляє, що політекономічний проект К. Маркса, який правильно зафіксував відчуження як «недійсність» буття в суспільстві, як «частковість» індивіда, як політекономічну основу світу речей, повинен бути доповнений дослідженням політекономії знаків [62].

Перехід соціології до дослідження знакової реальності соціального став свого часу істотним проривом від грубого біхевіоризму і концепції «безпосередньої соціальності»³⁴, з їх безпосередніми реакціями на зовнішні стимули, з їх концептуалізаціями людської поведінки як насамперед предметно і ситуаційно зумовленої, до розуміння опосередкованості соціального. Техніки та інструменти опосередкування можуть бути різні: це може бути інформація, яка в системній і кібернетичній теорії «допомагає системі самонастроюватися і навчатися» [51, с. 89], це можуть бути знаки, які у випадку мови наголошено просуються багатьма дослідниками до статусу фундаменту соціального (див., наприклад, [63, с. 197]), це можуть бути речі (для такої плеяди сучасних дослідників, як К. Кнорр Цетіна, Б. Латур, Л. Тевено).

Однак і знаки, і речі, і інформація існують а) лише в знаннєвій формі, тобто оформлені як знання людей про них; б) лише як «діалог відмінностей, спрямований на взаєморозуміння. Але за відмінностями стоять суб'єкти» [63, с. 199], тобто діяльно, в людській активності. Хорошим прикладом розуміння цього в сучасній соціології є розгляд таких аспектів діалогових, полілогічних, чисто дискурсивних практик, як владні аспекти, тобто аспекти, що апіорі передбачають суб'єктність і її передздійснення (детальніше про владні аспекти знання див. підрозділ 2.3). При цьому, як виявляють дослідники, «властиві діалогічному дискурсу розмикання смислу, смислова невизначеність, двозначність і т. п. систематично обігруються і утилізуються владно-політичними стратегіями» [64, с. 57]. «Врослий в суспільство телевізор» з частини соціальної реальності стає одним з інструментів її фабрикації. Сфабрикована соціальність перевершує можливість психічних систем з її обробки й опрацювання, інакше кажучи, редукування комплексності соціального здійснюється найчастіше довільно, за випадковими або ситуаційно значущими чинниками і причинами, або ж фабрикується

33 Те, що в гегельянському марксизмі називалося «цільовим (цілеспрямованим) характером» діяльності.

34 Сюди можна віднести як представників «теорій обміну», «теорій раціонального вибору», так і М. Вебера або Т. Парсонса з їх теоріями дії.

конвеєрно, масово, типово і типізовано не на мікрорівні, а на рівні професійних «виробників судження», комфортного і відповідного як хронотопу, так і конкретно-історичній ситуації.

Випадковість, довільність і при цьому ригідність таких «звичок мозку» добре ілюструються експериментальними даними. Так, стенфордські психологи³⁵ на прикладі судження про незнайому людину або її практики продемонстрували, що навіть «викриття» штучності, випадковості або відвертої сфабрикованості судження не дискредитує судження в очах його продуцента (або носія): виявилось, що одного разу сконструйовані враження досить стійкі, як резюмують дослідники. Цей висновок, до речі, добре логічно «римується» з висновком П. Бурдьє про ригідність і техніки самозахисту габітусу [65], який більш-менш довільними практиками селекції (с)прийнятого зміцнює себе. Як відзначають психологи, навіть після спростування уявлення (або судження) люди не здатні відповідно скоригувати свої переконання або судження – і це, до речі, в умовах категоричного браку даних для узагальнюючих і узагальнених висновків (див. детальніше [66]).

Така «нераціональність раціональності» ставить під сумнів пануючі в соціології – в тому числі і в цілком сучасній, теоретично обґрунтованій і емпірично підкріпленій, як це, наприклад, відбувається в «соціології градусів» (див. підрозділ 1.3) – уявлення про можливості спертися на судження повсякденності, на безпосередньо спродуковані суб'єктами знанневих операцій судження як на само-виправдовуючі, самопояснюючі та самодостатні. Така реіфікація й есенціалізація суджень виявляється нітрохи не кращою, ніж структурна або системна реіфікація соціального, що здійснювалася в кінці XIX – на початку XX століття.

Так, сучасний когнітивізм у психології (див., наприклад, [67]) розглядає розум (і, відповідно, його продукти у вигляді судження про оточуючий для цього розуму світ, в чому б воно не виражалося) як еволюційне пристосування, розвинене соціально і перш за все колективно як інструмент виживання як популяції, так і окремої особи усередині цієї популяції. Здатність до співпраці, що стала еволюційною перевагою популяції, поставила перед біологічною системою особливі виклики пристосування на мікрорівні. Будь-який продукт цієї здатності, будь-який продукт судження, будь це знак, символ, стереотип, правило, звичка, цінність, норма, в такій теорематиці перетворюється лише в «звичку мозку», важко поясню-

35 Kolbert E. Why Facts Don't Change Our Minds. New discoveries about the human mind show the limitations of reason. URL : <http://www.newyorker.com/magazine/2017/02/27/why-facts-dont-change-our-minds> (21.08.2018).

вану з «інтелектуалістської», але добре зрозумілу – з «інтераціоналістської» точки зору.

У. Мерсьє та Д. Спербер ілюструють це на прикладі такої широко і глибоко документованої і дослідженої аберації, як «упередженість підтвердження», що виражається в специфічній селекції аргументів, які підтверджують точку зору продуцента/носія судження. Психологи, які досліджували носіїв протилежних суджень про допустимість, виявили, що надані різноманітні аргументи і факти є лише матеріалом, що піддається ретельній селекції і використовується в подальшому як будівельний і зміцнюючий матеріал для вже існуючої позиції.

Судження «здорового глузду», таким чином, є нефункціональними з суто раціоналістських, інтелектуалістських і емпіристських позицій. Більше того, з будь-якої зовнішньої точки зору вони можуть розглядатися як «виробничий брак» машини з фабрикації суджень і капсульованих в них смислів. Але, як показують дослідження когнітивістів, «упаковка» судження в зовні ірраціональні, безглузді або легко дезавуйовані форми і «пачки» виконує неінтелектуалістську і нерелексивну функцію. Тому «схильність до підтвердження власної позиції» («myside bias») є не готовність вірити в що завгодно, адже продуцент судження легко дезавує або критикує³⁶ чужі судження³⁷. Крім цього, У. Мерсьє і Д. Спербер ще й десустанціалізують саме судження: судження виявляється не самоцінністю, не об'єктом самоосмислення, внутрішньо наповненою роботою, але інструментом пристосування до колективності.

До схожих результатів прийшли С. Слоумен і Ф. Фьорнбах в роботі «Ілюзія знання: чому ми не мислимо самостійно». На прикладі звичайних матеріальних речей, що часто зустрічаються в повсякденності (застібка-блискавка, замки в дверях, унітази), вони демонструють, що сутнісна (не зовнішня, не соціально-діяльнісна, не «магічна») механіка матеріальних речей залишається в «зоні незнання», причому сам суб'єкт незнання не знає про цю зону, і проблематизація цієї зони в ході експериментів продемонструвала цей факт. Ця «ілюзія глибини розуміння» є ще більш характерною для менш наочних, очевидних, упереджених і матеріально збагнених речей, а саме соціальних речей. Повсюдні, універсальні і феноменологічно природні припущення «і-так-далі», «я-можу-це-знову», «це-хтось-зробив», «я-не-дурніший-за-інших», «користувався-значить-знаю» насправді спираються на вельми хиткий ґрунт постійного переплетення суб'єктивованого

36 І знову можливе відсилання до Л. Болтанськи та Л. Тевено з їх «режимами справедливості».

37 Особливо показово це демонструється У. Мерсьє в його експерименті з вченими, з яких тільки близько 15 % погодилися змінити думку після демонстрації помилковості їх рішення логічного завдання, але близько 60 % – після експериментального «підлогу», в ході якого «своє» для вченого рішення було видане за «чуже».

і соціально буттєвого (тобто матеріально і інституційно втіленого) знання, тобто, як пишуть С. Слоумен і Ф. Фьорнбах, саме відсутність чіткої межі між тим, що знає і в чому впевнений кожен з членів одного колективу, є важливою умовою соціального. Знання, таким чином, має не тільки виміром «я знаю це», а й виміром «я знаю про це»³⁸ або «я знаю, що про це хтось знає». З іншого боку, підкреслюють дослідники, в цьому полягає запорука соціального прогресу: «делегування» матеріального і соціального, речам і порядкам чималої частини знання дозволяє людині як психічній системі з її обмеженою здатністю до взаємодії з комплексністю навколишнього світу все більше редукувати цю комплексність із застосуванням технік редукції, які пропонуються людині самим суспільством.

Інша справа, що цей механізм, добре працюючи з матеріальними редукціями, виявляється вкрай проблематичним в соціальній, політичній, економічній, культурній сферах функціонування людини. Уже стало класичним опитування 2014 року, яке продемонструвало прямий зв'язок агресивності настрою респондентів відносно «порушників світового порядку» і їх же обізнаності про елементарні (просторові) контексти передбачуваного порушення³⁹. І гарантією ректифікації і рафінування знання не є ані сильні переживання, ані екзистенціальна заглибленість, ані дослідження чужих точок зору, як свідчать дослідники. Знання стає пасткою в силу самої впевненості, що слідує за цим знанням, комфортністю упорядкованого світу, в який увергається носій цього знання, (само)заспокоєністю заглибленості в стійкий, передбачуваний і природний світ і колектив, виробленими у носія даного знання. Гарфінкелінгоморфні техніки дослідження (найпростіші вимоги пояснити/розкрити/розшифрувати те, в знанні чого тільки що розписався респондент) це демонструють. Саме тут, як ми вважаємо, можна шукати коріння специфіки взаємовідносин різних форм суспільної свідомості і їх функціонування в повсякденному житті (детальніше про це див. підрозділ 2.3).

Більш ґрунтовно про ці взаємини пишуть батько і дочка Горман, що досліджують різницю між «об'єктивними твердженнями науки» і «повсякденними віруваннями/переконаннями» [68]. Їх як медиків і психіатрів насамперед турбують соціально і біологічно

38 Тут соціологічно показовим є відомий академічний жарт, що аспірант, доцент і професор відрізняються тим, що аспірант знає, що в книгах, доцент – де книги, а професор – де доцент.

39 Dropp K., Zeitoff Th., Kertzer J. D. The less Americans know about Ukraine's location, the more they want U.S. to intervene. URL : <https://www.washingtonpost.com/news/monkey-cage/wp/2014/04/07/the-less-americans-know-about-ukraines-location-the-more-they-want-u-s-to-intervene>. Відзначимо, що в середньому помилка визначення місця дії склала кілька тисяч кілометрів – середня відстань від Києва до Мадрида.

небезпечні «розбіжності» (наприклад, щодо ГМО, лихоманки Ебола або імунізації), проте отримані ними результати для «упередженості підтвердження» цілком доречні і в більш широких контекстах. Вони демонструють, що ригідність габітусу, кажучи мовою П. Бурдьє (або вироблені структури судження, кажучи нашою мовою), доходить навіть до виразно демонстрованого ігнорування достовірної інформації, підкріпленої всією потужністю легітимізуючої дії науки або громадської думки. Соціальні інститути з виробництва судження, таким чином, істотно диференціюються за силою вироблених ними суджень, «переконливості» і «тривалості» впливу⁴⁰.

Цікаві варіації на тему когнітивізму роблять У. Едвардс, А. Тверські і Д. Канеман, які взяли традиційні ситуації поведінкової економіки (ситуації ризику і невизначеності) [70], а також Г. Беккер [71] і Г. Саймон з його теорією обмеженої раціональності [72]. Цікаві дослідження робили Е. Фер, А. Фальк і М. Рабін по відношенню до таких традиційно важких для економіки і соціології феноменів, як «чесність» або «взаємний альтруїзм», ставлячи під питання банальні рівняння взаємної корисності і розглядаючи їх як знання про правила, про Другого/Іншого, про інстанції контролю, про власну вигоду в слідуванні і врахуванні цього всього.

Вироблене знання, підкріплене і укріплене міццю повсякденності (з її самоочевидністю, природністю і неproblemатичністю [73]), освячується ще й сакральною стійкістю мовних структур [74; 75]. Мова як знакова система, розрізняючись з говорінням як практикою, як на це вказував Ф. де Соссюр [76], різниться ще і як «ідеальна компетентність» (Н. Хомський) і перформанс в фактичній мовній ситуації [77], різниться ще і як «домінуюча, легітимна, переможна» мова, сприймається і приймається як «офіційна», із забуванням всього генезису цієї офіційності [74, с. 11]. Нормалізація, поширення, диференціація, практикування офіційної мови, не будучи виключним продуктом політичного і сопрягаючись зі становленням систем освіти, економіки, права, граматик, книгодрукування, преси, з розвитком людського суспільства, стає все більш вагомим фактором порядку соціального і його реалізації.

Знак як елементарна одиниця мови (що розуміється максимально широко) є тому не тільки цеглинкою (одиницею), яка кладеться в загальну картину судження (Дж. Остін сказав би «висловлювання»), а й «агентом», носієм, «лінгвістичним паразитом», використовуючи метафори Р. Барта, який в актах висловлювання (локутив-

40 У цьому сенсі ще більш багатовимірною постає знаменита максима «Школа є цариця класифікації, цариця приміщення в класи» [69].

ний, іллокутивний або перлокутивний – неважливо), практикуючись як спосіб вираження людини, фабрикується як інструмент порядку і режимів соціального. Ось чому, якщо зосереджуватися на соціологічно привабливих для аналізу перлокутивних (перформативних) висловлюваннях, то вони «невіддільні від інституту в широкому сенсі, що розуміється як умови, необхідні для “успішності” мовних дій (місце, час, агент дії, відносини ієрархії тощо)» [74, с. 12]. Інакше кажучи, перлокутивні акти є перлокутивними не самі по собі, і навіть не завдяки використовуваним знакам, але завдяки інститутам, в які ці акти включені, і тому, зокрема, неможлива «ідеальна мовна ситуація» Ю. Хабермаса [78], яка утопічна не тільки антропологічно, а й структурно: така ситуація є лише епістемологічним конструктом, отриманим шляхом ігнорування конкретних і реальних соціальних умов виробництва судження.

Зокрема, ігнорування того, що знання (які практикуються в судженнях, нагадаємо) не тільки об'єктивуються в судженнях, не тільки практикуються, але і фабрикуються офіційними інструментами й інститутами, втілюючись в тілі практик і практиках тіла. Саме в цьому сенсі П. Бурдє говорить про тілесний гексис (hexis) як повсякденне розгортання стійкої організації тіла людини [79], а для нас це те, в чому проявляється знаннева зв'язаність знаків, інститутів, практик, матеріального.

Далі для П. Бурдє і бурдєвістів відкриваються якнайширші можливості з дослідження диференціації даної практичної здатності, щільності вищевказаної знанневої пов'язаності з конкретними тілами (а цих тіл, у свою чергу, з соціальними позиціями і диспозиціями), дистрибуції «лінгвістичного» капіталу та інших форм капіталів, відмінностей в техніках і процедурах оперування знаками. Дуліттлівська екзотичність для професора Хігінса помітна не як екзотичність, але як (хоч і важко формалізована) просторова, класова, позиційна, капіталізована відмінність. Мовна різниця приховує під собою різницю ідеологічну, світоглядну, категоріальну та категоричну. Так, одне з сучасних емпіричних досліджень показує, наскільки різні знаннєві оформлення отримують різні позиції в політичному полі [80]: статистична обробка стінограм розмов політиків з протилежних партій за два століття показала наявність «партійності» лексики і мови, або, як пишуть дослідники, у різних партій виявилася «різна англійська мова». Це не виключає єдності тем, але оформлених в різних лексичних категоріях.

Однак нам ця класова і/або політична диференціація менш важлива, ніж власне (епістемо)логічний зв'язок мови і знання, з одного боку, і матеріальних та соціальних аспектів суспільства, з іншого. Як вказує Ж. Рансьєр, мова «не уподібнюється речам як копія, оскільки

несе в собі їх подібність як пам'ять, мова виткана з матеріального, це матеріалізації її власного духу, духу, який повинен стати світом» [81, с. 122], або, як уточнює Ж.-Л. Нансі, «репрезентація це те, що визначає себе за допомогою своєї власної межі. Це делімітація, для суб'єкта і за допомогою нього, того, що «в собі» ніколи не буде ні репрезентованим, ні репрезентуваним» [82, с. 206]. Репрезентація, як пише Ж.-Л. Нансі, є перш за все репрезентація своєї межі, в тому числі і межі матеріальної, знакової, соціальної.

Одним з таких інструментів репрезентації межі (чисто технічних інструментів, безумовно, але соціологічно значущих і досить рідко аналізованих) є так звані «дискурсивні слова» як «клас слів, важливою особливістю яких є безпосередній зв'язок з функціонуванням дискурсу. Завдяки цим словам мова приймає логічне і емоційне оформлення, а той, хто говорить, отримує гнучкий інструмент для вираження цілого спектра значень, в тому числі й оціночних» [83, с. 31], куди можна віднести слова оцінки чужої мови (ніби, мовляв), емоцій (мабуть, чого доброго, авось), логіки (ймовірно, мабуть), оцінки послідовності (до речі, крім цього), способу вираження (словом, буквально). Ці слова і акти комунікації не мають ані денотату, ані принципів граматичних функцій; вони соціальні за своєю природою і змістом, вони «виграють час» для комуніканта, їх підставляють для зв'язності мовлення і нерозривності комунікації, вони здійснюють хезитації та підміняють експлікацію. Вони створюють враження єдності, нерозривності, цілісності, послідовності і природності тканини соціального, хоча і виглядають чужими або неправильно знаходять себе в академічному тексті, та й взагалі в тексті як «омертвленому дискурсі», що не потребує нерелексивних засобів натуралізації тканини соціального, та й взагалі інструментів «зшивання» цієї тканини, лише одне з яких – це «дискурсивні слова».

Ось чому як Н. Луман (див. вище) вказує, що некомуніковане в комунікації також присутнє, так і Ж.-Л. Нансі говорить про невідтворюваність спільноти [84]. Спільноти, яка конституюється (термінологія Нансі – О. Г.) не тільки формальністю взаємодії (де можна було б апелювати до зіммелівських форм або веберівських ідеальних типів), але і «іманентністю людини людині», «повноцінною реалізацією суті спільноти, що є реалізацією сутності людини» [84, с. 26]. Ж.-Л. Нансі виходить з реалістичних поглядів на співвідношення індивіда і спільноти, причому остання у нього виявляється лише одним з «імен божественного» поряд зі смертю, любов'ю, свободою [84, с. 38]. Знання про Іншого/Другого, знання про смерть, знання про любов, символізація і означування їх, практикування цього знання, стереотипізація і оцінювання, нормативізація й інституціоналізація складають множинні процеси,

що фабрикують тканину соціального: «Спільнота відкривається через смерть іншого: крім того, вона відкривається Іншому. Спільнота завжди існує в Іншому і для Іншого... Не причетність, а співтовариство Інших об'єднує багато его в одне Его або до вищого Ми» [84, с. 44]. Ось чому, за Ж.-Л. Нансі, співтовариство безсмертних неможливе⁴¹: можлива співпричетність безсмертних, але спільнота як така «є презентацією конечності й експесу, що створюють кінцеве буття і від яких немає захисту: смерть, але ще і народження» [84, с. 44]. Інакше кажучи, комунікація, смисл, інакшість, знак спираються на спільнотну ідентичність смертної істоти, що неминуче в силу своєї обмеженості⁴² апелює до Іншого/Другого – оскільки «немає одиничного сущого поза іншим одиничним сущим і існує явна або онтологічна “соціальність” ...», що в своєму принципі виходить далеко за межі мотиву соціального буття людини (zoön politikon вторинне стосовно цієї спільноти)» [84, с. 64]. Ось чому знак або слово, жест або мовчання – це не інструмент для комунікування, за Ж.-Л. Нансі, це і є сама «комунікація у вигляді експозиції» [84, с. 68].

Нансіанське теоретизування експлікує нам інтервальну логіку онтології комунікації, однак при цьому, як вказує Е. Гуссерль, «між свідомістю і реальністю воістину зяє прірва смислу» [86, с. 11] в разі спроби осмислити реальність не з позицій реальності, а з позиції осмислюючої свідомості. Саме категорія смислу діяльності як феноменологів, так і «розуміючої соціології» стала на початку ХХ століття в соціології однією з центральних категорій, аж до протосинтетичної інтенції, закладеної в цю категорію, з нашої точки зору⁴³. Але саме категорія смислу (можливого виключно в комунікації, в тому числі і авто-) актуалізувала проблематику діалогу, комунікативності, і навіть найбільш ранні розробки з цього приводу того ж Е. Гуссерля вказують, що комунікативний досвід будь-якої людини залежить від її інтенціональності як орієнтованості на Іншого і здатності його розуміти.

На цьому полі відзначилися багато соціологів і філософів, проте всі вони так чи інакше вказували на фігуру Іншого в комунікації, на те, що, як пише М. Бубер, «волення», «волення» до Іншого (як і, до речі,

41 Цікаві з цього приводу роздуми багатьох фантастів ХХ століття – від Р. Д. Бредбері до А. Азімова, які дійшли досить схожих висновків.

42 Тут Ж.-Л. Нансі близький до окремо проаналізованих нами європейських антропологів – див. [85].

43 Це окрема велика тема, однак коротко викласти нашу тезу можна так: М. Вебер, виявившись в умовах «першої методологічної кризи» (за класифікацією В. Стьопіна), перед викликом епістемологічного розколу соціології на дюркгеймівську та тардіанську, приклав всіх зусиль, щоб в категоріях смислу й соціальної дії синтезувати як фактичність соціального, так і активність свідомості. Саме в цьому сенсі ми використовуємо слово «протосинтетичне».

відповідь на його заклик), рівнопотужно пов'язані і з орієнтирами смислів життя, і з сутністю комунікації – тобто поза співвідношенням з Іншим суб'єкт не може сформулювати ставлення до самого себе [87] у всьому багатстві цього ставлення – ідентичності, знаках, символах, міфах, стереотипах, відчуженості, близькості.

У першому наближенні згоден з ним і М. Бахтін, для якого «слово мови – напівчуже слово. Воно стане “своїм”, коли той, хто говорить, заселив його своєю інтенцією, своїм акцентом, опанує словом, долучить його до своєї смислової і експресивної спрямованості» [88, с. 106]. Інакше кажучи, знак, символ, смисл, стереотип, типізація фабрикуються безліччю інстанцій, причому навіть найпростіший, атомарний аналіз виявляє не менше двох – комунікатора і комуніканта, які здійснюють дві «зустрічні» роботи. Окремою і вкрай цікавою тематикою в аналізі цього може бути, з нашої точки зору, робота тонкого і складного інструменту інтенціональності і маніфестації – голосу як природної даності і як соціокультурної практичної зумовленості. Тут може бути досить ілюстративним навіть банальний приклад про зміну смислу, змісту, типізації в комунікації китайської мови в залежності від інтонації. Але і в куди менш семантично чутливих системах знаків, як вказує у примітках до своєї роботи М. Бахтін: «...інтонація встановлює тісний зв'язок слова з поза-словесним контекстом: жива інтонація ніби виводить слово за його словесні межі... Інтонація завжди лежить на кордоні словесного і не-словесного, сказаного і не-сказаного» [89, с. 401]. Саме тому Р. Барт називає людину не просто людиною, а «людиною-як-виробником-смислів», що підлягають «структуралістському членуванню» та «структуралістському монтажу» як ключовим операціям структуралістської діяльності [90, с. 256, 259].

Сказавши про множинність інстанцій фабрикації знаннєвих компонентів комунікації, ми перш за все маємо на увазі, що «місце владного єдиного центру, звідки йшли директиви з розуміння і перебування світу, займають поліморфні анонімні сили, що беруть на себе функції виробництва соціального смислу» [91, с. 147], а саме «міф», «традиція», «авторитет», «ритуал», «забобон» – все те, за допомогою чого будь-який повсякденний актор вирішує складну задачу з інтерпретації комплексності навколишнього світу [91, с. 148]. Не підтримуючи тенденцію до есенціалізації цих «символічних систем» і до наділення їх окремою і самостійною суб'єктністю в фабрикації тканини соціального і фабрикації знаннєвих компонентів цієї тканини, ми б хотіли нагадати, що світ і свідомість, як згідно з феноменологією, так і відповідно до сучасної синтетичної традиції, утворюють так чи інакше зрозумілу єдність, а отже (не розділяючи ані феноменологічної гіпотези «передданого», ані синтетичної постструктуралістської ідеї),

знаннєві компоненти маніфестуються виключно практично, будь це практики тіла, практики речей, практики дискурсу або практики знака. У них всіх нероздільні гуссерлівські досвіди «мене» і «іншого» (*Selbsterfahrung* і *Fremderfahrung*, відповідно [92, с. 229]), які доповнюють один одного, які вибудовують відносини трансцендентності і іманентності, а самого актора зіставляють із самим собою як трансцендентальністю. Тіло (*Leib*) тут виявляється першим досвідом знання-про-іншого-і-себе, першим досвідом схожості і відмінності, першим досвідом гіпотезування тілесно Іншої суб'єктності і, відповідно, приводом до осмислення уявлення про себе через Іншого.

Така картина спростовує надзвичайно спрощені моделі культури і суспільства як сукупності «інформації, яка існує в своїй знаковій системі» [93, с. 240]. Не менш спрощеним виявляється і уявлення про міф чи авторитет, забобони або правила, норми або цінності лише як про «штучні пристосування», потрібні для оволодіння й освоєння власних психічних і соціальних процесів [94]. Не виключаючи того, що в рамках психології (як це бачить, наприклад, Л. Виготський) знаки дійсно можуть бути модельовані (і, відповідно, редуковані) до штучних утворень, технічно пристосованих саме для цієї мети, як сигнали тварин (не означаючих, а тому не маючих значення як функції знака) можуть бути біхевіористськи та етологічно модельовані як еволюційні пристосування, все ж зазначимо, що, наприклад, такі концепції, як концепції «соціального інтелекту»⁴⁴, можливі, перш за все і, як можна припустити, – виключно в психологічній науці [95]. Хоча така постановка завдання виглядає цілком соціологічною, з апеляцією до системних властивостей складності, до нелінійності зв'язків, до плюральності можливих рішень суб'єкта, проте вона ігнорує вищеописану онтологічну складність знаннєвих компонентів тканини соціального. Через таке ігнорування «соціальний інтелект» зводиться виключно до технічного навичку технічної алгоритмізації досі неалгоритмізованої дії, що, як показали П. Бурдьє в концепції габітусу і Н. Еліас в концепції цивілізації, є неприпустимим спрощенням, що елімінує як соціокультурне, так і історичне вимірювання соціального процесу генези цього явища, як би його не назвати.

З іншого боку, в самій соціології виникають протилежні тенденції, не менш небезпечні для здорового теоретизування, в рамках яких

44 Який визначається як «здатність орієнтуватися на істотні характеристики комунікативної ситуації, недоступні безпосередньому спостереженню (такі, як думки, почуття і наміри партнерів по спілкуванню, соціальні позиції в системі відносин), і вміння на основі цього орієнтування прогнозувати взаємозалежні дії свої і партнера, намічати можливі способи опосередкованого досягнення своїх або загальних цілей в проблемних умовах, коли прямі способи досягнення цих цілей неможливі» [95, с. 22].

знаннєві компоненти тканини соціального визначаються виключно механістично, грубо-реалістично, з опорою або на біологічну, або на антропологічну, або на соціологізаторську варіації. Так, саме цим недоліком відрізняються дослідження стигми та стигматизації [96; 97], які звертають увагу перш за все на «передачу», «тиражування», «сповіщення», «звернення», «поширення», «омасовлення». Природним чином при цьому спливають демагогічні, але абсолютно науково непридатні висновки на кшталт такого: «Розширення поля інформації в сучасному суспільстві призводить до проблеми її особистісного засвоєння. Людина ніби тоне в безмежному морі інформації, частина якої виявляється просто незатребуваною» [96, с. 4]. Цілком очевидно, що подібні висновки не враховують той простий факт, що навколишнє середовище *завжди* було і залишається складнішим, ніж психічна система людини, що «механізми соціального захисту людини від зайвої і непотрібної інформації» [там же] існували *завжди* і, більше того, що знання про навколишній світ є не ускладненням і диференціацією навколишнього середовища, але, навпаки, спрощенням і інтеграцією. Будь-яка селекція, фільтрування, диференціація праці (і, відповідно, сприйняття), спеціалізація, (пере)упаковка інформації в різні знаннєві форми (популярні або спеціалізовані, автономні або гетерономні), стигматизації, маркування – це механізми не захисту як такого, це механізми взаємодії системи з навколишнім середовищем. Природно і зрозуміло з позицій системної теорії [8; 23], що ця взаємодія виглядає як (само)захист системи: система завжди поступається в комплексності навколишньому середовищу, і знання (психічно або соціально онтологізовані) є лише одним з інтерфейсів взаємодії з перевершуючим по комплексності навколишнім середовищем. Але зводити цей інтерфейс виключно до (само)захисту означає неприпустимо спрощувати.

Так, це призводить до безлічі епістемологічних ефектів у розгляді знаннєвих феноменів: вони перетворюються в «об'єктивні», «легко маніпульовані», «переклеювані», «конструйовані» («ярлик», «кличка»); вони перетворюються в гіперуніверсальні та надзвичайно амбітні (коли стигмами або маркерами, упаковками знання або символічними системами стає що завгодно, некритично поміщене у відповідний контекст); вони перетворюються на всепроникні і раціональні⁴⁵, концептуально та симулякрально підмінюючи саму реальність⁴⁶. Або

45 «Будь-який новий соціальний рух (громадське об'єднання, секта, неформальна молодіжна група) відразу ж замислюється про своє соціальне виділення, про вироблення своїх відмінних знаків-символів» [96, с. 7].

46 «Фашизм», «шовінізм», «більшовизм», «соціалізм», «нацизм», «франкізм», «сталінізм», «комунізм» і багато інших понять стали своєрідними політичними стигмами, під гаслами яких пройшло все політичне життя і боротьба між народами в ХХ столітті...

(в зворотному соціологічному випадку, при побудові символічно-інтеракціоністської або просто інтеракціоністської картини світу) знаннєві феномени розглядаються як такі, що підлягають рефлексивності, інструменталізації, цілераціональному механічному використанню (див., наприклад, [98]). Так, багатовимірний комплексний знаннєвий феномен, який існує в повсякденних практиках як «комплімент»⁴⁷, розуміється принципово звужено – як вдалий інструмент «інсталяції початкового контакту» [98, с. 139]. Безумовно, комодифікація практики «говоріння компліментів» і становлення цілої професії «продавців компліментів» / комплімейкерів [98, с. 140] провокує суто діяльнісний та інтеракціоністський погляд⁴⁸. Але навіть вона не може ігнорувати поліінстантності (тобто існування безлічі інстанцій) процесу фабрикації соціального: так, найпростіше визначення компліменту згадує «гідність, що співрозмовник бажає бачити в собі» [98, с. 141], тобто апеляцію до інстанції Іншого/Другого не тільки як до виробника судження, але і як до мірила змісту цього судження. І навіть розрізняючи комплімент, похвалу і лестощі, ми практикуємо їх як рядоположні і вкрай важко помітні/розрізнявані (на рівні соціальної віртуозності) дії, судження і звички. Маючи в своєму розпорядженні комплімент а) за шкалою змісту між похвалою як об'єктивною констатацією чеснот і лестощами як непомірним перебільшенням таких; б) за шкалою інтенції між похвалою як позитивною оцінкою, інтенційованою на безпосередні приводи похвали і часто деперсоніфікованою, і лестощами як максимально персоніфікованими і позбавленими приводу, ми в разі обмеження виключно цими ознаками ризикуємо опинитися в ситуації епістемологічного шевця без чобіт, який універсалізує партикулярні правила, звички, стереотипи і практики. Чи не такою, інтеракціоністськи-активістською, орієнтацією соціології в розгляді соціальних дій і тканини соціального взагалі пояснюються її множинні сліпі плями в розгляді абсолютно очевидних феноменів?

Так, багато політичних (при цьому камуфльованих під соціальні, культурні, просвітницькі, академічні та ін.) дій в такій оптиці постають в абсолютно іншому світлі. Аналізуючи знаннєві компоненти

Можна згадати, яке враження справляли в не настільки віддаленому минулому такі широко пропаговані ярлики, як «ламаркізм», «менделізм», «морганізм», «тейлоризм», «платонізм», «беркліанство», «кантіанство», «фрейдизм», «позитивізм» і багато інших [96, с. 7].

47 І на найбільш поверховий погляд може бути проінтерпретований і як антропологічне визнання Іншого, і як соціальний «жест», і як постфрейдистське «погладжування» (Е. Берн), і як сакралізований ритуал, і як гра (Р. Кайюа [99]) тощо.

48 З категорично неприйнятними для наукового тексту і стилю аналізу узагальненнями на кшталт «Жінки так влаштовані, що позитивна оцінка їх зовнішності, якостей, чеснот і рис з боку чоловічого контингенту – найсильніший допінг» [98, с. 140].

дій, які претендують на виняткову неполітичність і аполітичність, ми можемо виявити глибинну політичність⁴⁹. Саме знаннєві компоненти дії і емерджентуючої після цього тканини соціального видають її сутнісну підкладку як політичного. Це може бути окупація номінації «громадянське суспільство»⁵⁰, це може бути суто політичне по інтенції використання і за специфікою врахування Іншого використання права або символів, стереотипів або знаків, це може бути претензія на монопольне встановлення правил дискурсу і практик⁵¹, це можуть бути тактики з приховування політичного за соціальним (відношення до конкретного або узагальненого Іншого), економічним (претензія на право власності), а реальної політичної дії (прийнятої й трансформованої як такої в сприйнятті мас-медіа або інших людей) – за «думкою» або «позицією», світоглядом, тілесними практиками маркування або медійними практиками епатажу, за толерантністю демонстрації «і такої думки» – інтолерантності до «інших у порівнянні з “і таким”», за демонстративною відкритістю до «і такого» – реальної закритості до «інших у порівнянні з “і таким”». Однак всі ці компоненти суто політичного, наприклад, важко відрізнити від повсякденної ксенофобії, аполітичної аморфності або конформізму, біофізіологічних (а)біополітик (продовжуючи категоріальний ряд М. Фуко [103]).

І, як ми стверджуємо, єдиний шанс на розпізнання цього полягає в аналізі знаннєвої композиції дії або судження⁵². Інакше кажучи, фактично ми пропонуємо зрушити фокус аналізу соціології знання з проблем «детермінації, форм передачі і зберігання знання, соціальної зумовленості типів мислення в різні періоди історії, типології виробників знання, інституційних форм духовної творчості і т. д.» [104, с. 88] до аналізу процесів зіставлення уявлення про себе з уявленням про навколишній світ (що і є в нульовому наближенні судження, як ми його інтерпретуємо). Якщо дослідники під соціальною взаємодією розуміють «виявлення іншого “я”, тобто явища, також відокремленого і в усьому подібного собі, «крім одного – це інше “я”, тобто “не я”» [104, с. 89], і саме з цього процесу виводять «загальне

49 І, відповідно, асоціальність у широкому сенсі цього слова, що ми і продемонстрували в [100].

50 Навряд чи треба доводити, що боротьба за номінацію і право такої – це дія принципово політична (див., наприклад, [101]).

51 Що особливо яскраво проявляється в сучасних соціальних мережах, де «бан» став з інструменту надзвичайного, порівнянного з юридичною кваліфікацією кримінальності, повсякденним віником, безапеляційно і технологічно монопольно (але соціально беззаперечно) застосовуваним в цілком (мікро)політичних цілях (див. для звіряння цих викладок, наприклад, [102]).

52 Що для нас є синонімами, оскільки – *post o pre factum* – судження супроводжує дію як легітимізація або пояснення, опис або розуміння, класифікація або ієрархізація.

знання» як «спів-знання» (свідомість), об'єктивоване і фактуалізоване, самостверджуване і самостверджене, усвідомлююче і шукаюче, то ми вважаємо це визначення позбавленим важливої (власне знаннєвої) компоненти. І цю компоненту ми «спираємо» не на розуміння, не на символ, не на знак і не на семіозис: ми її вважаємо і спираємо на судження як акт розрізнення і/чи ототожнення, але в будь-якому випадку – ототожнення як ототожнення зі ствердженням чи з неґацією.

Це не означає, що ми заперечуємо символ або смисл, розуміння як процедуру або розуміння як результат. Однак кассирерівську абсолютизацію смислу як ідеальність духу, виявлену в знаках-символах (що структурують досвід людей) або символічних формах [105], ми замінюємо знаннєвою релятивізацією і смислу, і знаку, і символу, і соціокультурних форм як продуктів знаннєвої фабрикації. Безумовно, Е. Кассирер бачив «претензію на об'єктивність» у символі, і самовизволення людини бачив якраз у конструюванні людиною культурних форм мови, мистецтва, міфу або релігії, однак, з нашої точки зору, він недостатньо «інтегрував», «занурював» символи-знаки («символічні форми») в безпосередню практику їх здійснення (судження, в нашій термінології).

Саме практикою судження пояснюється відмінність між сигналами і символами (вище ми її вже торкалися), яка позначається багатьма дослідниками насамперед в тому, що «сигнали є частина фізичного світу», а символи позбавлені субстанційного буття і «мають перш за все функціональну цінність» [106, с. 184], саме нею пояснюється актуалізація в нашій тематиці проблематики пам'яті, спогадів (як актуалізації і перепрактикування раніше освоєного заново), хронотопу (див. підрозділ 3.1) як місця-і-часу актуалізованих знаннєвих артефактів.

Саме так ми розуміємо фуколдіанську думку, що «кожна культура, точніше, кожна культурна форма в західній цивілізації мала свою систему інтерпретації, свої техніки і методи, свої власні способи підозрювати мову в тому, що вона хоче сказати щось інше, ніж говорити; і підозрювати, що є мова інша, ніж власне мова» [107]. Підозри до мови, що їх висуває М. Фуко, підозри, що «мова не говорить саме те, що вона говорить» (*allegoria* / *hupoipsis* в давньогрецькому лексиконі), і підозри, що мова «не обмежується своєю власне вербальною формою і в світі є безліч речей, які говорять, хоча і не є мовою. Можливо, що говорять природа, море, шум дерев, тварини, особи, маски, схрещені кинджали» (*semainon*, відповідно). З них випливає, що «не існує ніякого *interpretandum*, яке не було б уже *interpretans*», і що «в інтерпретації встановлюється скоріше не ставлення роз'яснення, а ставлення примусу» (див. детальніше з цього приводу підроз-

діл 2.3). Відповідно, знак виявляється не як «проста і доброзичлива сутність», не як попередні інтерпретації, не як відокремлений від інтерпретації і смислу лише найтоншою і прозорою перегородкою, а як «інтерпретація, яка намагається виправдати себе, а не навпаки». Однак, повністю в логіці інститутів, які «обживаються» повсякденними діями у П. Бурдьє [65; 69; 75], і культурних форм, які живі тільки завдяки їх наповненості змістами у Г. Зіммеля [108], – М. Фуко робить ще один логічний крок, а саме крок до судження як обживання дискурсів і знаків, не тільки присвоєння їх повсякденними акторами, а й присвоєння повсякденних акторів дискурсами та знаками.

До речі, саме цей хід перетворює критичність і рефлексивність в соціології на зброю двосічну, а будь-якого претендента на статус метамови⁵³ – на зловмисного учасника боротьби з його самовиправданнями. Хорошим прикладом тут може бути знаннєвий аналіз академічних практик дослідження «синдромів публічної німоти» або «ритуалізованих радянських мов» (див., наприклад, [109]), що не проблематизують власну лексику як ритуалізацію мови, псевдонеідеологічні інвективи як клінічні і синдромно-психіатричні, ритуали чужої культури як такі, що онтологічно і епістемологічно «поступаються» інструментарію самого суб'єкта, який об'єктивує їх. Показовим прикладом такої псевдонеідеологічності є цитування авторитетного дослідника Х. Арендт⁵⁴ «тоталітаризм не допускає ніякої діяльності, яка не була б повністю передбачувана», хоча ще З. Бауман довів, що передбачуваність аж до максимальної дихотомізації – це артефакт будь-якого модерного інституту⁵⁵. Гордовите і стигматизуюче, як вказав би А. Єлсуков [96], слововживання⁵⁶ виключає будь-яку дискусію і тоталізує дискурс нітрохи не менше, ніж структурна або силова тоталітаризація.

Втім, така «постпідозра» може бути і аполітичною. Так, «романтичний»/«інтимний»/«любобний» модус комунікації, який в сучасній соціології отримує все більше уваги та інтеракціоністськи розглядається насамперед як «різновид міжособистісної комунікації, в якій два індивіди, будучи фізично і психологічно спрямованими один на одного, конструюють особливі категоріальні емоційні ситуації, через які здійснюються ними інтеракції» [111, с. 333], внаслідок чого формується система зі специфічними ознаками «суб'єктивність,

53 В лексиці Р. Барта, мова опису інших мов.

54 Багато саркастичних коментарів з приводу такої сакралізованої практики освячення поля міг би відпустити П. Бурдьє.

55 Виносячи за дужки бауманівський песимізм з приводу того, що Модерн в принципі є інтенціональним до тоталітаризму [110].

56 «Лицемірна, свідомо і навмисна брехня, що нейтралізує істину».

цілісність, автономність, взаємозалежність, індивідуальність тощо» [там же], може бути проблематизована і зі знаннєвої точки зору. Тоді генеза і твердження «романтичної комунікації» (знайомство, впізнавання (моніторинг), формалізація, всі події в зв'язку з цим) будуть лише продуктом соціальної фабрикації в громадських машинах знання інтимних відносин як відносин емоційного⁵⁷, а унікалізація й інтимізація засобів вітання і прощавання, інтеракціоністські аспекти признання в коханні, специфікація і надалі монопольна унікалізація контрагента з взаємодії, арсенали поведінки і схеми інтересів і оцінювання, усунення свідків і свідчень з індивідуалізацією комунікації – лише зовнішніми, структурно характерними, але за своєю суттю не такими, що визначають інтимне ставлення. У цьому сенсі сфабриковані в цей момент знаннєві та практичні артефакти⁵⁸ інтерпретуються як формальні, що оформляють і формально вимірюють явище, але не описують його сутність. Емоції, як і цінності⁵⁹, в такому підході стають принципово аналізованими як з точки зору їх формальної конституції, так і їх змістовного знаннєвого наповнення.

Отже, в знаннєвому підході соціологічно банальні категорії смислу, дії, інтенції, наміру, змісту перетворюються з кінцевих, атомарних й есенціальних в конструйовані, в продукти процесів знаннєвої фабрикації. Саме знання, яке виражається і формалізується в судженні, продукується лише з урахуванням Іншого (узагальненого або конкретного) і як таке може бути застосовано виключно в конкретних ситуаціях. На відміну від науки або філософії, соціальне не фабрикує знання а *priori*, знання *sine auto causa*. Знання в тканині соціального завжди контекстуальне тканині, тому і оформляється в релевантних цій тканині формах і видах (знаках, стереотипах, судженнях, матеріалах, речах, актах, ідеологемах, правилах, нормах).

57 У цьому сенсі показовою є ідея історичності і конструйованості навіть материнської любові [112].

58 Будь це плач, темп і тембр мови, речі, сувеніри, замочки на мостах, звуки, інтонування, соціальні докази і тілесні аргументи.

59 Інтерпретовані М. Вебером як атомарні, далі аналітично нерозкладні.

2.2. ФОРМИ СУСПІЛЬНОЇ СВІДОМОСТІ В ЗНАННЄВІЙ МЕТОДОЛОГІЇ

I don't care who writes a nation's laws – or crafts its advanced treaties – if I can write its economics textbooks.⁶⁰

2.2.1. Ретроспекція категоріального ряду

Тривалий час аналіз проблематики форм суспільної свідомості у вітчизняній науці зводився виключно до марксистської інтерпретації цього терміна [113–124]. Однак після краху радянської версії марксизму почалися спроби застосування цієї категорії в різних дослідженнях (див., наприклад, [125]). Проте, незважаючи на епістемологічну відмову сучасної соціології від об'єднання питань суспільного буття і суспільної свідомості в один (терміно)логічний вузол, питання залишається актуальним і значущим для соціології, змінившись лише в тому, що воно латентизувалося і перетворилося в малодискутоване і термінологічно, методологічно і концептуально майже необговорюване.

Тим часом становлення нових галузей в соціології (таких, як акторно-мережева теорія, яка безпосередньо торкається питання структури суспільного буття), різкі зміни в системах буття і свідомості (насамперед, пов'язані з глобалізаційними і навіть, як стверджують деякі теоретики, постглобалізаційними [126] тенденціями), а також окремі проблематики дослідження різних форм суспільної свідомості змушують дослідників знову і знову звертатися до того, як розуміти суспільну свідомість і що являє собою та чи інша її форма. І якщо в радянській філософії і соціології це однозначне, позитивне і лінійне вирішення питання співвідношення буття і свідомості передбачало детермінацію надбудовних феноменів базисними, то сучасна соціологія приходить до думки про самостійну онтологію мистецтва, ідеології, науки, моралі, права, релігії. П. Бурдье привласнює їм статус (більш-менш автономних) полів символічного виробництва [101], Н. Луман [8] – статус специфічних підсистем з унікальними бінарними кодами, феноменологічна соціологія знання – статус *finite provinces of meaning* [127; 35], замкнутих на собі і вимагаючих певних зусиль (у вигляді

60 Мені все одно, хто пише національні закони чи розробляє свої круті домовленості, якщо я можу написати свої підручники з економіки (переклад наш – О. Г.). Взято з: Samuelson P. Foreword // *The Principles of Economics Course*. Eds. Phillips Saunders and William B. Walstad. New York: McGraw-Hill College, 1990. 256 pp.

сміслового стрибка) для переходу між ними. Саме тому важливим є питання (ре)концептуалізації форм суспільної свідомості.

Радянська соціологія і соціальна філософія відрізнялася потужним теоретико-методологічним фундаментом, міць якого, проте, була багато в чому обмежена. Глибина цього фундаменту (що сягав корінням в гегелівську діалектику) при цьому обмежувалася діалектико-матеріалістичними і історико-матеріалістичними рамками. Тому застосування в повній мірі методології П. Бурдьє або Б. Латура для аналізу цього поля символічного виробництва дуже ускладнене. Безумовно, в цьому полі спостерігалися як «апологети» («прихильники», «прибічники») – тут особливо варто виділити А. Спіркіна, В. Келле, В. Лекторського, В. Стюпіна, – так і «опозиціонери» («критики»), серед яких найбільш відомими є М. Мамардашвілі, О. Зінов'єв, Е. Ільєнков, В. Лефевр. Відзначимо, що описана нами дихотомія зовсім не передбачає соціального протистояння або смертельної дуелі. Соціологи і філософи «опозиційної» або «немейнстрімної» лінії часто були інституційно успішними і академічно визнаними (в той же час (само)конструйованими як «дисиденти»; особливо це стосується О. Зінов'єва). Однак це не повинно вводити в оману об'єктивного дослідника.

Найбільш базове визначення суспільної свідомості було дане в розквіт брежнєвського «застою» А. Спіркіним⁶¹ і виглядало наступним чином: «Суспільна свідомість за родом свого буття локалізована нібито між організмом і зовнішнім світом, на кордоні цих двох сфер дійсності. Індивідуальна свідомість – духовний світ окремої людини, а суспільна – духовне життя суспільства, ідеальна сторона історичного розвитку людства, народу, класу» [121, с. 126], і в цьому сенсі «суспільна свідомість існує як факт свідомості тільки через своє прилучення до реально функціонуючої свідомості індивіда» [там же]. З цією думкою погодився б як Е. Гідденс, згідно з яким структури актуалізуються в практиках, так і П. Бурдьє, і будь-який інший сучасний «синтетичний» теоретик аж до Н. Лумана включно, оскільки «механізмом, який реалізує перетворення індивідуальної свідомості в суспільну, а громадської в індивідуальну, є *процес спілкування, комунікації*» [121, с. 127]⁶². Причому не є принциповим, здійснюється ця комунікація в рамках мистецтва (окремо ми розбирали це питання в [129]), науки, міфології, економіки або політики – будь-яка комунікація соціальна, будь-яка соціальність комунікативна. Однак тут виникає небезпека впасти в редукціоністські крайнощі, від чого нас застерігають

61 Автором, крім усього іншого, фундаментального підручника з філософії для ВНЗ, що репродукував загальну академічну філософську доксу в значенні Л. Пенто [128].

62 Нагадаємо, що саме комунікація розглядається Н. Луманом як метакод соціального [8].

дослідники суспільної свідомості: «Коли розглядають суспільну свідомість, то абстрагуються від усього індивідуального, особистого і досліджують погляди, ідеї, характерні для цього суспільства в цілому або для певної соціальної групи. Подібно до того як суспільство не є простою сумою складових його, так і суспільна свідомість не є сумою «свідомостей» окремих особистостей. Воно є особливою системою, яка живе своїм відносно самостійним життям» [121, с. 127].

Втім, марксистські соціологи при цьому розуміли, що суспільна свідомість є абстракцією, в якій чисто абстрактно покладаються різноманітні «духовні» феномени і епіфеномени людської культури, а точніше, феномени і епіфеномени соціальної комунікації, структуровані в «особливій системі», що живе «самостійним життям». Тому питання про суб'єкт суспільної свідомості є питанням, з нашої точки зору, термінологічним. Безумовно, можна поставити питання: чи є суспільство або клас, група або інститут суб'єктом, здатним вирішувати, сприймати, оцінювати, відображати (головна властивість свідомості, власне) соціальну реальність. Більше того, це питання є дотичним до таких гострих і неоднозначних тем, як класова свідомість (за К. Марксом), «реальний клас» і «класовий габітус» (за П. Бурдьє). Проте в цілому радянські соціологи слідом за ленінським теоретизуванням про класову боротьбу були схильні «класовізувати» і поняття свідомості. Цьому присвячені блискучі ескапади П. Бурдьє, який критикує не тільки ідеалістичний ухил в соціології, але і вульгарний (псевдо)марксистський редукціонізм.

Конгломерат (або, як вважають за краще висловлюватися інші дослідники, констеляція) когнітивних актів, який визначається як суспільна свідомість, може бути впорядкований за рівнями (перш за все на буденно-практичному і науково-теоретичному рівнях структурування суспільної свідомості, що і робили радянські соціологи – див., наприклад, [123; 130]). Ці спроби радянська соціологія і філософія здійснювали на відносно ранніх етапах свого існування, будучи «обтяженими» спадщиною 1930–1940-х років. Наука як інерційна система тут проявляє себе в повній мірі: 1950–1960-ті роки в радянській соціології відзначені саме таким своєрідно ієрархізуючим підходом. Правда, це не є властивістю виключно радянської соціології: згадаємо, що в західній соціології знання приблизно в той же період виникають спроби (на кшталт робіт Р. Мертон) довести онтологічну перевагу філософського і/або наукового знання над повсякденним, міфологічним, релігійним тощо, що були згодом стигмовані П. Фейєрабендом як «раціофашизм» [46]. Однак згодом радянська соціологія відмовляється від такого ієрархічного підходу: так, В. Лекторський нагадує, що важливо «розлучитися з “демаркаціоністським” підходом,

тобто поглядом на знання як на протиставлення науки і інших форм пізнавальної діяльності» [118, с. 9], оскільки, як точно зазначив Л. Виготський, «немає більш вірного способу штовхнути дитину на будь-який негативний вчинок, ніж детально описати останній» [131, с. 259]. Отже⁶³, не існує знання наукового як знання ієрархічно піднесеного над знанням повсякденним, однак існує знання праксеологічно втілене, а в цьому сенсі, репрезентативне для повсякденності і практик агента⁶⁴. У пізній радянській соціології починає фігурувати ідея, що «який би ми не сформулювали методологічний норматив раціональності, можна показати, що, з одного боку, йому задовольняє далеко не будь-яка наукова практика, а з іншого – цей критерій виявляється значущим для повсякденного життя і всіляких сфер суспільної свідомості» [132, с. 17]. Отже, виявляються значущими не інтернальні властивості знання (сформульованість, точність, епістемологічні властивості), а екстернальні – наприклад, практична релевантність знання як продукту виробництва реальності. Парадоксально, що радянська соціологія таким чином повернулася до власних витоків: класики марксизму вказували, що мораль або право також «суть лише особливі види виробництва і підкоряються його загальному закону» [133, с. 589], тобто виявляються тільки продуктом (більш-менш масової і безумовно соціальної) діяльності людини.

Незважаючи на опис нами системи виробленого знання як конгломеративної або констелятивної, вони більш-менш системні, послідовні і когерентні. Як вказують дослідники різних типів соціального знання, останні «відрізняються один від одного в першу чергу тим, що пов'язані з вирішенням різних пізнавальних завдань і відповідно до своїх пізнавальних можливостей відображають різні аспекти реальності. Тому вони доповнюють один одного <...>, подібно до того як доповнюють один одного в пізнавальному відношенні наука і мистецтво» [117, с. 32]. Цей момент ми схильні пояснювати цementsуванням радянської теорії форм суспільної свідомості вищенаведеною гіпотезою К. Маркса щодо співвідношення буття і свідомості.

Більш того, межі між різними формами суспільної свідомості рухливі, і віднести той чи інший епіфеномен однозначно і позаісторично до певної форми суспільної свідомості найчастіше проблематично і неможливо. Особливо ця думка стає широко визнаною і загальною в зрілій і пізній радянській соціології, а також серед «опозиції» до радянського «мейнстріму» (див. [132; 134; 135; 136]). Го-

63 Ось де знаходить свою повноцінну інтерпретацію теорема Томаса!

64 Тут ми скористаємося логікою репрезентативності, найбільш відомою з концепції репрезентативної культури Ф. Тенбрука.

ловне ж, що характеризує вироблене знання, незважаючи на те, що воно спирається на суб'єктивний досвід і індивідуальні (мікрорівневі) практики, – це те, що це знання формулюється категоріями та способами, характерними і соціальними виключно для тієї епохи і того суспільства, в якому живе індивід: «Колосальним резервуаром, з якого індивід бере знання, є історично сформована і весь час поповнювана сукупність уявлень і понять, як вона склалася і зафіксувалася за допомогою мови в науці, мистецтві, літературі тощо» [122, с. 13]. Саме тому зв'язки категорій мислення зі схемами сприйняття настільки для агента неproblemатичні і не вимагають специфічної соціальної і когнітивної роботи, що «матеріал мислення і способи зв'язку цього матеріалу зазнали соціальної обробки всією попередньою історією розвитку людства, історією науки, філософії, мистецтва, техніки, всієї людської творчості» [122, с. 15]. В цьому питанні радянські соціологи чимало уваги (в тому числі емпіричної) звертали на процеси реіфікації, натуралізації, уречевлення, емоціоналізації і включення біографії в історію⁶⁵ в буржуазному суспільстві, і куди менше в умовах соціалістичного суспільства. Це може бути, зокрема, пояснено самою специфікою соціальних практик філософування і теоретизування в радянському суспільстві (аж до публічних лекцій товариства «Знання») і пов'язаністю цих практик з державно продукуваними ідеологічними і когнітивними продуктами.

Серйозні дискусії тривали в радянській мейнстримній соціальній філософії та соціології і з приводу вичерпного переліку форм суспільної свідомості. Особливо критичним і дискусійним був статус мистецтва і ідеології. Так, А. Уледов аргументує, що «об'єкт відображення» (у випадку з мистецтвом – дихотомія прекрасного і потворного) описує процеси духовного життя, а не форми, в яких ці процеси протікають: «Мова повинна йти про “форми свідомості”, тобто про структуру продуктів усвідомлення буття, а тут розглядається питання про об'єкт відображення, про специфіку відображення. І форми є, скоріше, не формами свідомості, а формами пізнання» [123, с. 64]. Тут радянські соціологи часто залучали на допомогу аргументацію Г. Гегеля, згідно з яким мистецтво – «мислення в формах і образах» [137, с. 109], тобто паралельний реальному світ уяви. При цьому переважна більшість радянських теоретиків не брали до уваги, що не тільки світ збагачує людину художніми образами, не тільки краса світу відкривається людині, не тільки світ краси, добра й істини соціалізує людину, але і людина освоює цей світ через пропонувані

65 Тобто залучення «особистісних», мікросоціальних, апелюючих до безпосереднього життя і повсякденності аргументів.

категорії, вбудовує себе в соціальне, навчається способу погоджуватися (або приводам для того, щоб не погоджуватися) з іншими, повсякденно і практично досліджує, «що таке добре і що таке погано». Відмова від «гуманістичного» молодого К. Маркса привела почасти й до «дегуманізації» антропологічної концепції радянської соціології і філософії: людина у взаємодії з формами суспільної свідомості постає перш за все як об'єкт впливу⁶⁶.

Однак ці дискусії втратили провідну роль з приходом в радянську філософію і соціологію розуміння складності і багатовимірності суспільної свідомості. Так, В. Лекторський вказує, що «буденна свідомість навантажена науковими даними, моральними та естетичними нормами, ідеалами, релігійними віруваннями, які транслюються і культивуються в цій культурі, вона зумовлена різними виробничими і політичними практиками, в яких бере участь суб'єкт» [118, с. 10], мистецтво або філософія сприймається повсякденною свідомістю виключно крізь призму вже готових схем сприйняття, габітуалізованих способів культивування та рекультувація.

Це, звичайно, соціологічно не новий факт: ще К. Маркс стверджував, що сам твір мистецтва створює публіку, здатну сприймати мистецтво (і тут він зовсім не мав на увазі примат споживання і попиту над виробництвом і пропозицією, як це можна було б вульгарно економізаторськи інтерпретувати): культура сприйняття, за К. Марксом, характеризується мірою, в якій сприйняття – активний процес включення суб'єкта (як акту співпереживання) в процес творчості [139, с. 28]. Радянська соціологія переосмислила це у вигляді реінтерпретації самого співвідношення реальності і усвідомлення цієї реальності: «Навіть твори живопису, скульптури, при створенні яких мали на меті зобразити дійсність такою, якою вона зазвичай нами сприймається, можуть бути правильно “прочитані” лише в тому випадку, якщо ми володіємо мовою мистецтва, тобто, зокрема, враховуємо особливості даного стилю, прийняті в ньому способи зображення» [119, с. 248].

При цьому центральна і найбільш марксистська по суті гіпотеза, а саме гіпотеза класовості форм суспільної свідомості, а отже, їх ідеологічності [123, с. 161], ніколи не полишалася і не зникла. Незважаючи на всі застереження, які претендували на діалектичність і підвищення епістемологічної стійкості до критики роздумів радянських соціологів, подібних такому: «Далеко не весь зміст мистецтва може бути віднесений до ідеології. Мистецтво в художніх образах

66 І цього не уникли навіть такі найбільш гуманістичні, найбільш «активістські» концепції, як концепція Л. Виготського [131; 138]; втім, тут треба враховувати, що основна діяльність Л. Виготського припала на 1920–1930-ті роки.

відтворює дійсність, в тому числі і свідомість суспільства у всьому її різноманітті» [там же], дискурс радянської мейнстримної соціології цю гіпотезу, як і марксівську гіпотезу про предетермінацію суспільної свідомості людей їх суспільним буттям, ніколи не ставив під сумнів. Тут безумовно важливу роль відігравав як загальний ідеологічний фон, так і протистояння західній соціології⁶⁷, і ригідність, негнучкість радянського варіанта марксизму. Це призводило до зазначеної вище десуб'єктивації людини: так, головним завданням мистецтва або філософії вважалося «відповідне інтересам даного суспільства виховання людей, яке здійснюється через пізнання дійсності і емоційний вплив на суспільство» [122, с. 238] в рамках соціальної активності «за законами краси, що виражає собою естетичне ставлення до дійсності» і «оцінює емоційне осмислення дійсності», за яким можна було б «судити про естетичну свідомість людей цього суспільства», оскільки «мистецтво уособлює всю реальну суспільну свідомість певної епохи» [123, с. 126]. У цих тезах настільки різних, але об'єднаних епохою (1960-ті роки) теоретиків ми зустрічаємо десуб'єктивацію людини⁶⁸. Будь-яка з форм суспільної свідомості в такій картині світу виявляється залежною від буття, визначеною (*gestimmt*) ним: «Якщо для митця, що відтворює соціальний тип, важлива художня правда (в умовах соціалістичного реалізму – О. Г.), то вчений орієнтований на об'єктивну істину, пізнання якої вимагає випрацювання відповідних наукових категорій» [130, с. 164]. У такому баченні чималу роль відіграв розрив між емпірикою і теорією: радянські соціологи не мали всієї повноти соціологічного арсеналу для дослідження науки, мистецтва, ідеології або міфології на емпіричному рівні, а вузькість теоретико-методологічної бази цей розрив ще більш поглиблювала. Більше того, проекти дослідження таких процесів, як, наприклад, процеси архайзації та неоміфології (див. [140]) були в таких умовах принципово неможливими.

Саме тому мейнстримна радянська соціологія часто змушена була задовольнятися абстрактними і непевними фразами, наприклад, в питанні співвідношення різних форм суспільної свідомості, кожна з яких, на їхню думку, не може «замінити собою всі форми пізнання світу, всю культуру. І все, що вислизає з її поля зору, компенсують інші форми духовного осягнення світу – мистецтво, релігія, моральність, філософія» [134, с. 22].

67 Відзначимо, що навіть у пізньому СРСР огляд західної літератури міг бути можливий насамперед в критичному ключі; див. наведений вище приклад роботи З. Сокулер і В. Касавіна.

68 Достатньо порівняти з «Поверненням людини діючої» в західній соціології, з відродженням інтересу до мікросоціологічних, конфліктних, активістських концепцій соціального.

Саме ці серйозні недоліки радянської мейнстримної соціології та соціальної філософії в дослідженні форм суспільної свідомості – обмеженість теоретико-методологічної бази, світоглядна та ідеологічна редукованість і схематизування, розрив між емпірикою і теорією, ігнорування діалектичності на користь позитивістського спрощення, призвели, в тому числі, до виникнення кількох альтернативних гілок розвитку радянської соціології.

Різноманітність легальних способів філософствування і соціологічного теоретизування в радянській соціології далеко не заперечувала в тій чи іншій мірі теоретичної «вірності» радянських теоретиків марксистській методології. Мабуть, єдиним помітним винятком є член Московського гуртка В. Лефевр, та й то лише на пізніх етапах своєї творчості. На ранніх же етапах він, як і всі інші теоретики, цілком відповідав своєму коду, бравши активну участь у взаємному теоретичному збагаченні (на що вказують його колеги в своїх працях) і в практиці обопільних академічних посилянь.

В цілому ж це академічне поле, як ми вже зазначили, можна аналітично розділити на:

- «Московський методологічний гурток», куди насамперед варто віднести Г. Щедровицького, Б. Грушина, В. Лефевра і їх загальноновизнаного лідера О. Зінов'єва (який, втім, був пов'язаний не тільки з цією групою): «Провідну роль в логічному гуртку грав тоді Олександр Зінов'єв. Він був старшим, і в моїй свідомості він дотепер залишається старшим» [141, с. 122];

- «діалектичні станковісти» (О. Зінов'єв, Б. Грушин, М. Мамардашвілі);

- «група ґносеології» МГУ (Е. Льєнков, В. Коровіков), які вважали, що ядром філософії є власне теорія пізнання.

Втім, до питань свідомості і пізнання⁶⁹ зверталися всі ці теоретики. Так, Г. Щедровицький у своїх спогадах писав: «Зараз, після <...> років, я б міг сформулювати <...> основну тему, з якою ми зіткнулися: філософія, логіка, методологія і наука як соціальні інститути і як форми суспільної свідомості і разом з тим – свідомості індивідуальної і особистісної» [141, с. 56].

У дослідженнях всіх цих мислителів питанню форм суспільної свідомості не приділялося належної уваги – воно було, скоріше, другорядним і підпорядкованим головному питанню – питанню свідомості і пізнання. У центрі дослідження були питання рефлексії, совісті, (само) свідомості, взаємодії людей тощо; питання суспільної свідомості частіше за все не проблематизувалось. Як вказує Б. Грушин, посиляючись на

69 Зазначимо, що в деяких мовах – зокрема, в російській – слова «сознание» і «познание» є етимологічно дуже близькими, і ця етимологіка щезає в українській мові.

В. Леніна, «свідомість взагалі відбиває буття, це загальне положення всього матеріалізму. Не бачити його прямий і нерозривний зв'язок з положенням історичного матеріалізму: суспільну свідомість відображає суспільне буття – неможливо» (Ленін, цит. за [142, с. 29]). Це питання було досить однозначним для них усіх – про це свідчить і недвозначність вирішення важливого питання частки морального в людській дії Е. Ільєнковим:

«Саме тому Маркс і Ленін не покладали на мораль завдання, для неї об'єктивно непідсильного. Вони розуміли, що мораль хороша і дієва тільки в одному випадку, якщо її правила проявляються для індивіда (доводять до його свідомості) ті ж загальні принципи поведінки, які владно диктуються йому потужними силами соціального організму, умовами його буття. Якщо ці дві низки вимог узгоджуються між собою – прекрасно. Це означає, що свідомість узгоджується з буттям. А не узгоджуються, ніяка мораль не допоможе» [143, с. 274].

Важливим є те, що цей конформний до пануючого дискурсу текст був створений Е. Ільєнковим, який, дотримуючись ідей Б. Спінози, розвивав гіпотезу про «тотожність буття і мислення», маючи на увазі, що зміст мислення (і свідомості взагалі) характеризує не свідомість, а саму реальну предметність, і ця гіпотеза суперечила офіційній інтерпретації «ленінської теорії відображення». Коріння цього спінозіанства Е. Ільєнкова вбачають в ранній «філософсько-поетичній фантаσμαгорії» під назвою «Космологія духу», написаний в середині 1950-х років в аспірантурі, де розум існує в ім'я боротьби з вселенською ентропією.

Наслідком цього стала ціла гілка в радянській психології (від Л. Виготського і С. Рубінштейна до А. Леонтьєва). Таку ж оцінку Е. Ільєнкову дав і В. Лекторський:

«Ільєнківське вирішення проблеми, яке, по суті справи, було на диво витонченою спробою розв'язання давньої суперечки психологістів і антипсихологістів, було відразу ж неприязно зустрівлено величезною більшістю нашої філософської публіки. На автора оригінальної концепції ідеального відразу ж посипалися звинувачення в усіх смертних гріхах: в об'єктивному ідеалізмі (як же! Адже Евальд Васильович вважає, що ідеальне може існувати поза індивідуальною свідомістю!), у відході від істин марксизму-ленізму і т. д.» [144, с. 10].

Однак навіть ті, хто найбільш далеко просунулися цим шляхом (Е. Ільєнков і М. Мамардашвілі), залишилися в рамках марксистського погляду: так, Ю. Пущаєв вважає, що «основна проблематика [вільнюських] лекцій Мамардашвілі полягає в невід'ємній інтегрованості свідомості в соціально-історичний порядок», а також в розумінні свідомості як необхідної умови цього порядку, оскільки для автора як феноменолога «з соціальних та історичних явищ <...> неможливо виділити елемент свідомості» [145].

Ще одним сюжетом, що об'єднує всіх цих мислителів, є визнання рівноправного онтологічного статусу для форм суспільної свідомості. Так, М. Мамардашвілі підкреслює: «Люди дуже люблять ієрархію – що вище, що нижче; беруть нескінченні проблеми: що вище – художня істина або наукова? Мистецтво або філософія? Філософія або наука?» [146, с. 11]. Ця думка ніби підсумовує довгий шлях, по якому пройшли Е. Ільєнков і Г. Щедровицький: «Одну форму свідомості взагалі ризиковано перетворювати в критерій оцінки іншої форми свідомості – це завжди загрожує тяжкими “судовими помилками”. Науку (логічно-теоретичний інтелект) і продуктивну уяву, керовану принципом краси (тобто мистецтвом), в жодному разі не можна розглядати як вищий і нижчий за рангом щабель феноменології духу. Не можна розглядати одну з них як “недосконалий образ” іншої» [147, с. 327], «...релігія є «неймовірно важливою, принциповою формою суспільної свідомості. І ніяка наука, ніякі інші хитрощі її замінити не можуть» [141, с. 214].

Показовою в цьому плані є ніби підсумовуюча розвиток цього напрямку радянської соціології книга Б. Грушина, яка вийшла в 1987 році, в умовах пізнього СРСР, що демонструє нам цілу низку особливостей:

1) критичність в осмисленні досягнень західної соціології, в зв'язку з чим погано сприймалися і «прищеплювалися» категорії західних соціологічних теорій: «Масова свідомість була оголошена атрибутом так званого “масового суспільства”, стала розглядатися в якості історичної альтернативи класовій свідомості, нібито скасовуючи останню (звідси теза Д. Белла про «кінець ідеологій») і, отже, знаменуючи зникнення – вже в рамках сьогоденішнього капіталізму – самого класового суспільства» [142, с. 12]. Статус соціальних і філософських наук як учасників (гео)політичної боротьби накладав свій відбиток на теоретизування навіть про, здавалося б, абсолютно абстрактні проблеми;

2) радянська соціологія поступово змінювалася, «гуманізуючись» і мікросоціологізуючись: «Суспільна свідомість <...> об'єктивована, з одного боку, в дуже відчутних продуктах людської праці – фізичної і розумової, в тому, що зазвичай називають матеріальною і духовною культурою людства; вона, з іншого боку, реалізується в безлічі ледь вловимих, виявлених лише в «поточних» вчинках людей утворень, на кшталт традицій і настроїв, традицій і вірувань, соціальних симпатій і забобонів» [142, с. 24]. Тут спостерігається дуже своєрідна реінтерпретація думки К. Маркса, що люди самі творять історію своїми повсякденними діями, з м'якою відмовою від лінійних вульгарних побудов ортодоксального радянського марксизму. Однак при цьому, як зазначив істотно раніше Е. Ільєнков, «все те в моєму індивідуальному сприйнятті, що не піддається вираженню в слові, залишається моїм суто особистим надбанням, і не входить до скарбниці суспільної

свідомості» [148, с. 43]. Інакше кажучи, базова гіпотеза співвідношення ідеального і матеріального все-таки зберігається (цьому сюжету Е. Ільєнков приділяє особливу увагу);

3) пізній «старт» радянської соціології у вивченні традиційно соціологічних тем: «Труднощі, з якими зіткнулися філософи і соціологи-марксисты в процесі визначення та аналізу масової свідомості, мають кілька підстав. І перше з них звичайно ж пов'язано із загальною теоретичною та емпіричною нерозвідваністю цього явища... Хоча формально словосполучення “масова свідомість” зустрічалося в науковій літературі, в тому числі марксистській, вже в середині і особливо в кінці минулого століття, його більш-менш суворе вживання – в якості спеціального терміна – починається лише в 30-х роках нашого століття, а порівняно повне осмислення відбулося пізніше, приблизно два-три десятиліття тому» [142, с. 10];

4) важливе місце, як було зазначено вище, займала дискусія про співвідношення ідеалізму і матеріалізму. Як вказує Д. Бекхерст, «поглиблюючи цей матеріалізм і підносячи його до рівня самосвідомості, радянські філософи створили нову єдність теорії та практики» [149, с. 27], причому особливо на цьому ґрунті відзначився Е. Ільєнков, який «вірив, що конфлікт двох логік знайшов своє вирішення в соціальній теорії свідомості, теорії, що дозволить марксизму уникнути як Сцилли позитивізму, так і Харибди ідеалізму» [149, с. 56–57]. Мабуть, кульмінацією цього переосмислення стали праці М. Мамардашвілі, який вирішив відштовхнутися від самого стартового питання співвідношення буття і свідомості:

«Сказано: суспільне буття визначає суспільну свідомість. Спробуємо замінити слово “буття” словом “об’єкт”. Заміна не виходить. Оскільки відразу зрозуміло, що тут не мається на увазі, ніби свідомість, або відображення (використовуємо термін, який я, по-моєму, ще жодного разу не вживаю), залежить від об’єкта, що відбивається. Хоча відомо, що наукова думка або справжня формула залежить, звичайно, від предмета – повинна відповідати предмету чи об’єкту» [150, с. 147].

М. Мамардашвілі демонструє, що буття і об’єкт не тотожні, а отже, свідомість онтологічно самостійна і не залежить від об’єкта, що відбивається. Одним із наслідків цього стала легка, але помітна екзистенціалізація розгляду процесів мислення: «До свідомості можна застосувати термін існування» [151, с. 403]; «емпірична свідомість – це нарости на ядрі в точці перетину абсолютної реальності і абсолютного “Я”» [151, с. 378]. Це супроводжувалося поступовою відмовою від вульгарної моделі обумовленості свідомості буттям і поступовим «відвоюванням» для свідомості все більшого простору самостійної онтології;

5) релятивізація розгляду свідомості і буття. Якщо в 1950–1960-х роках основний акцент в діадичній категорії «соціальне відношення» припадав на прикметник як на маркер матеріальної онтології, то в зрілій і пізній радянській соціології акцент вже припадав на «відношення». Ця релятивізація проникає і в розгляд свідомості. М. Мамардашвілі пише наступне: «Ми не можемо свідомість (*в оригіналі* – «со-знание» – О. Г.), тобто ось цю частку «со-» перетворити на об'єкт. Це і є той самий додатковий вимір незнаного, невидимого, бо ми не бачимо свідомості. Ми бачимо зміст свідомості, але ніколи не бачимо свідомість» [151, с. 116]. При цьому він відтворює в базових категоріях цілком конформну риторику, визначаючи, наприклад, індивіда в пізнанні як суспільну істоту, а не як ізольованого суб'єкта [135], або вказуючи, що в рамках будь-якої форми суспільної свідомості знання виробляється на основі специфічних історичних і соціальних зв'язків людей, а не просто їх індивідуальної свідомості. Суб'єкт пізнання – це громадський суб'єкт, долучений до спеціалізованого виду духовного виробництва, складно пов'язаного з іншими, визначальними (матеріальними) сферами суспільного життя [135]. Ця логіка може бути обумовлена як техніками соціальної адаптації, так і path dependency самого М. Мамардашвілі.

Нестандартним для радянського теоретизування феноменом (в силу того, що далеко не всі ці тенденції в ньому відбилися) був В. Лефевр, який виходив з рефлексії як ключової особливості розумної істоти. Рефлексією він називав здатність суб'єкта спостерігати свою власну свідомість і спостерігати за своєю власною свідомістю (тут він де в чому передбачає майбутню концепцію М. Мамардашвілі). Рефлексія породжує совість як здатність оперувати категоріями «добро» і «зло» в ситуації вільного вибору. Відзначимо, що саме виходячи з аксіом рефлексивності і багаторазового відбиття людей у свідомості один одного В. Лефевр і розробляє формальну (псевдо)алгебраїчну мову для опису суспільства. Це неминуче призводило до релятивізації розуміння свідомості і, таким чином, своєрідного «відходу» від есенціалістського розуміння (форм) суспільної свідомості: «Що, якщо ця властивість – свідомість – є тою естафетою, яку ми, самі того не розуміючи, несемо? Свідомість – це зародок деякого майбутнього процесу, і така його структура необхідна не для нас, а для того, хто або що буде в майбутньому. Що якщо смисл свідомості полягає лише в тому, що розумні істоти, подібно лялечці метелика, повинні пройти деякі стадії свого розвитку і трансформуватися в результаті в величезні космічні теплові машини, акт усвідомлення яких – це особливий, технологічний процес створення величезних теплових двигунів і резервуарів тепла?» [152, с. 488]. При цьому, як і в пошуках раннього Е. Ільєнкова, у В. Лефевра простежуються космологічні

мотиви: «Той факт, що особливості етичної свідомості подібні до особливостей мікро-світу, наводить на думку, що в етиці людини відображені глибокі властивості Всесвіту, і тому її не можна розглядати як соціально-культурний епіфеномен» [153, с. 50]. Однак В. Лефевр ці космологічні мотиви розгортає в бік застосування квантової механіки і алгебраїчних прийомів для дослідження свідомості. Свідомість у нього при цьому інтерпретується мікросоціологічно, через протилежність прагматичі і через синонімічний ряд понять: «Ми асоціюємо моральну свідомість з такими категоріями, як совість, почуття провини, засудження, каяття і т. д. Ми інтуїтивно відчуваємо, що моральна свідомість певною мірою протилежна прагматичній свідомості» [153, с. 51–52]. В цьому він співзвучний з есенціалістською теорією моралі як форми суспільної свідомості, припускаючи, що «ядром етичної свідомості індивіда є бінарна структура добро-зло» [153, с. 53]. Таким чином, зрілий В. Лефевр йде від радянсько-марксистського розуміння співвідношення індивідуальної та колективної (суспільної) свідомості і приходять до ідей, досить близьких до англосаксонської моделі теорій раціонального вибору і обміну.

Емігрантську долю В. Лефевра десь наслідував, а десь заперечував О. Зінов'єв, чия «логічна соціологія», розроблена на базі власних досліджень (перш за все методом спостереження) в області логіки і методології науки, зокрема демонструвала і вищезазначені тенденції. Так, сформульовані ним «закони соціальності» як закони екзистенційного егоїзму (відмінного від зоологічного індивідуалізму) описують існування соціальних об'єднань, їх ієрархії, дії індивідів у цих ієрархіях спираючись на зайняті позиції, але не описують мораль, право або мистецтво як форми суспільної свідомості, які були створені та випрацьовані людьми для захисту від законів соціальності. Все це узагальнено в праці «На шляху до надсуспільства» (2000), проте фрагменти цієї концепції легко простежуються і в інших роботах.

Так, фундаментальним для О. Зінов'єва є поняття «людинник» як людське об'єднання. Воно описує складну соціальну структуру з розподілом функцій, автономну, територіалізовану, яка володіє ідентифікацією і проходить три стадії – «передсуспільство», «суспільство» і «надсуспільство» (перехід до якого відбувається в XX столітті). Ці об'єднання «утворюються і зберігаються завдяки дії численних і різноманітних факторів», і перш за все – завдяки факторам соціальним. У таких структурах «серед об'єднуючих факторів фігурує свідоме об'єднання людей як соціальних атомів для спільних свідомих дій. Для того, щоб об'єднання як ціле здійснювало свідомі дії, воно повинно як ціле володіти керуючим органом, свідомістю. Для цього має відбутися розподіл членів об'єднання на таких, які стають втіленням

мозку об'єднання, і таких, які стають керованим тілом об'єднання. Частина членів об'єднання повинна стати носіями і виконавцями функції свідомості об'єднання» [154, с. 188].

Цікаво, що така різка макросоціологізація (особливо в порівнянні з Г. Щедровицьким, М. Мамардашвілі або Е. Ільєнковим) зовсім не відвернула О. Зінов'єва від розгляду власне свідомості, в якій він виділяв «зміст (образи, думки, ідеї) і апарат (механізм)» [154, с. 10]. Головним принципом її дії він бачив встановлення відповідності «між різними явищами дійсності» і оперування «одними з них як своєрідними заступниками або двійниками інших». Згодом винаходяться або відбираються особливі предмети, зручні для цієї мети. Вони віддільні від людини, легко відтворюються, можуть накопичуватися від покоління до покоління. Винаходяться правила оперування знаками. Цим правилам навчаються з народження» [155, с. 16]. Інакше кажучи, О. Зінов'єв розглядав свідомість людей як результат їх колективної творчості, як «їх штучний винахід, що не передається новим поколінням за допомогою біологічної спадковості і не зберігається сам собою. Для цього потрібні штучні засоби, і вони виробляються» [154, с. 242]. Однак при цьому суспільна свідомість у нього існувала об'єктивно, масивно тяжіючи над індивідами, дюркгейміанськи фактично і багато в чому непереборно для індивідуальної свідомості. Особливу увагу О. Зінов'єв приділяв вивченню ідеології як форми суспільної свідомості, яка «характеризується певною метою щодо людських об'єднань і певними засобами її досягнення. Її мета – формування свідомості людей відповідно до вимог самозбереження об'єднання і маніпулювання поведінкою людей шляхом впливу на їх свідомість, а не пізнання реальності» [154, с. 164]; ідеологія з цією метою використовує медіа як «могутній інструмент формування свідомості, почуттів і смаків величезних мас людей і інструмент впливу на них у бажаному для когось дусі» [155, с. 247]. О. Зінов'єв, особливо в пізній період своєї творчості, впритул підійшов до визнання ієрархічності форм суспільної свідомості; в цьому він також відрізняється від інших «альтернативних» радянських мислителів.

На протипагу йому мікрооптику розгляду проблематики свідомості індивідуальної та суспільної пропонує культовий для радянського і пострадянського простору філософ, психолог і соціолог Г. Щедровицький. Він відштовхується від ідей діяльності та практики, які він прив'язує до свідомості і смислів, і йде до проблематики смислоутворення: «Призначення свідомості полягає в тому, щоб виробляти смисли, і виробляти їх досить довільно або вільно. Саме тому процеси смислоутворення залежать в першу чергу від позицій і позиційної організації діяльності. Важлива складова людського розвитку полягає якраз в тому, щоб виробляти якомога більше смислів і якомога більше розрізнятися» [156, с. 118].

Г. Щедровицький починає свій аналіз з обговорення трикутника «суб'єкт – річ – дія» і вказує, що свідомість у цьому трикутнику виконує інтегративну функцію:

«Якщо ви берете будь-які речі, які використовуються в практиці, то вони дуже швидко гинуть, руйнуються. Щоб продовжити діяльність, потрібно замінити вихідний, зруйнований об'єкт іншим, таким самим. Отже, відбувається безперервне функціональне заміщення об'єктів, задіяних в нашій практичній діяльності. Абсолютно незалежно від людської свідомості або мислення складаються ряди заміщення об'єктів, що не відрізняються один від одного з точки зору тієї діяльності, в яку вони включені» [157, с. 145].

Тут Г. Щедровицький істотно випереджає ідеї АНТ і, зокрема, Дж. Ло [158]. Сам Г. Щедровицький вказує, що, правда, на діяльність як на таке «інтегруюче» поняття: «Головною причиною, яка змусила створювати поняття діяльності та конструювати відповідний ідеальний об'єкт, була необхідність виправдати (спочатку в об'єктно-онтологічному, а потім у природничо-науковому, емпіричному плані) співвіднесення і зв'язок в думці таких різнорідних предметів, як знання, операції, речі, смисли, значення, цілі, мотиви, свідомість, знаки тощо» [159, с. 233]. Він посилається на марксівське позначення форм людської свідомості, пов'язане з категорією речі або об'єкта природи, використовуючи словосполучення «перетворені форми» [159, с. 279] і розуміючи їх як форми вторинні і похідні. У цьому сенсі Г. Щедровицький залишався цілком марксистським теоретиком, який бачив свідомість як похідну від буття в онтологічному плані і як службове поняття, необхідне для того, щоб обійти труднощі: «...впроваджується особливе явище свідомості («ідея», «концепт» або «поняття») – те специфічно уявне відображення сторін об'єктивного світу, яке становить значення слів мови, що не мають безпосередніх чуттєвих еквівалентів» [160, с. 44–45]. Він, таким чином, не виходить за межі переважно психолого-філософського розгляду індивідуальної і суспільної свідомості, їх співвідношення і властивостей. Водночас, виходячи з досить «жорсткого» поняття смислів (схожих на гофманівські фрейми або на структурно-функціоналістські пари «цілі – засоби»), можна припускати, що соціальну фактичність суспільної свідомості і її незвідність до набору індивідуальних свідомостей Г. Щедровицький не заперечив.

Однак найбільш відточені і повні формулювання запропонував Е. Ільєнков. Його концепцію найбільш лаконічно формулює Д. Бекхерст: «Свідомість не «дана» від початку і не спродукowana природою: свідомість є продуктом суспільства; вона виробляється» [149, с. 78]. Концепція Е. Ільєнкова дійсно найбільш докладно і послідовно

включає в себе питання співвідношення особистості, практик (діяльності), знання, свідомості, соціального тощо.

Е. Ільєнков, спираючись на могутній фон німецької класичної філософії (І. Кант, Ф. Шеллінг, Й. Фіхте, Г. Гегель) у зв'язку з К. Марксом і В. Леніним, здійснює дефінування ідеального, але не як індивідуально-психологічного, а як суспільно-історичного, такого, що «існує в різноманітних формах суспільної свідомості і волі людини як суб'єкта суспільного виробництва матеріального і духовного життя» [136, с. 165]. Тут він посилається на Маркса і його визначення ідеального як «пересадженого» в людську голову і перетвореного в ній матеріального. Саме тому, з одного боку, зникає заборонена неможливість вивчення людської особистості з усією її унікальністю і невимовністю в словах [161, с. 321], з іншого ж – до сфери ідеального долучаються структури суспільної свідомості: «Дуже часто поняття ідеального розуміється як простий (а отже, і зайвий) синонім свідомості... “Окрім цього, і поза свідомістю” існують, проте, такі явища, як несвідомі (“підсвідомі”) мотиви свідомих дій» [136, с. 7]. Саме тому артефакти форм суспільної свідомості існують не в конкретній свідомості, а соціально фактично:

«Поки під “ідеальним” розуміється все те, і тільки те, що є в індивідуальній психіці, в індивідуальній свідомості, в голові окремого індивіда, а все інше належить до рубрики матеріального..., ця класифікація змушена відносити і всі матеріально зафіксовані (опредметнені) форми суспільної свідомості, всі історично сформовані і соціально узаконені уявлення людей про дійсний світ, про об'єктивну реальність. Книга, статуя, ікона, креслення, золота монета, царська корона, прапор, театральне видовище і його драматичний сюжет – все це предмети, які існують звичайно ж поза індивідуальною головою, і сприймаються цією головою як зовнішні, чуттєво-споглядальні, тілесно-відчутні “об'єкти”» [136, с. 12–13].

Такі потужні передумови для аналізу потрібні Е. Ільєнкову, оскільки, як він сам зазначає, «питання про відношення матерії і свідомості ускладнюється тим, що індивідуальній свідомості свідомість суспільна («колективно-організований», «гармонізований», очищений від протиріч досвід) від самого початку передує як щось існуюче до, поза і незалежно від індивідуальної свідомості. Так само як і матерія. І навіть більше того. Ця суспільна свідомість формує індивідуальну свідомість набагато більшою мірою, ніж матеріальний світ» [162, с. 34]. Це дозволяє Е. Ільєнкову діалектизувати питання відношення матерії і свідомості, наголошуючи, що воно «зовсім не таке тривіальне, як це намагаються представити деякі критики Леніна» [162, с. 37].

В цьому випадку індивідуальна свідомість перетворюється на «відбитий» варіант «відображення» (якщо говорити ленінськими

категоріями). Інакше кажучи, в ньому відбивається реальність суспільної свідомості, і суспільна свідомість існує через нього: «Все те, що індивід не може перекласти мовою слів, він не може перевести і в сферу людського, суспільної свідомості, не може донести і до своєї власної людської свідомості» [163, с. 50]. При цьому індивідуальна свідомість може існувати лише в тій формі та через ті схеми, які приписані суспільною свідомістю: «Засвоюючи знання – загальні норми, поняття, категорії, схеми і форми діяльності “душі”, – індивідуальний “розум” має справу не просто з “дійсністю” в її матеріалістичному значенні, а з уже ідеалізованою дійсністю, з дійсністю, наскільки вона вже знайшла своє вираження в суспільній свідомості» [164, с. 89–90]. Тобто те, що різні форми суспільної свідомості – стереотипи, цінності, релігія, ідеологія – нав’язуються «як діюча ззовні сила – індивідуальній свідомості і активно формують цю індивідуальну свідомість за своїм образом і подобою, ще ніяк не робить їх матеріальними, або формами суспільного буття. Вони були і залишаються формами суспільної свідомості, тобто цілком ідеальними формами» [147, с. 30–31].

При цьому Е. Ільєнков багаторазово закликає пам’ятати, що суспільна свідомість як деяке «ціле» «зовсім не складається, як з цеглинок, з того однакового, що є в складі кожної з його частин (індивідуальних «Я», одиничних свідомостей)» [163, с. 33], що «розвиток суспільної свідомості не проста арифметична сума психічних процесів, а особливий процес, в цілому керований законами розвитку матеріального життя суспільства» [136, с. 185–186], і в цьому сенсі він наближається до французької традиції розгляду фактів колективного уявлення (а саме (пост)дюркгеймівської традиції). Це підкріплюється майже дюркгеймівською термінологією, коли він визначає суспільну свідомість як «історично сформовану та історично розвинуту систему абсолютно незалежних від індивідуальних примх свідомості і волі» об’єктивних уявлень», форм і схем «об’єктивного духу», «колективного розуму» людства. До неї він відносить «всі загальні моральні норми, правові встановлення», форми державно-політичної організації життя, ритуально-указані схеми діяльності, обов’язкові для всіх правила, жорсткі цехові регламенти тощо [163, с. 29]. Більш того, він робить і наступні кроки, не тільки встановлюючи соціальну фактичність⁷⁰, а й впритул підходячи до ідей, схожих на ідеї символічно-інтеракціоністських і феноменологічних об’єктивацій і інституціоналізацій – що характерно, на базі, логічно

70 Він прямо пише: «Факт є факт, з вимогами і обмеженнями, в ньому вираженими і узаконеними традицією, кожен індивід змушений з дитинства рахуватися куди більш обачно, ніж з безпосередньо сприйнятим виглядом зовнішніх “речей” і ситуацій або з органічними потягами, бажаннями і потребами свого одиничного тіла» [163, с. 30].

близькій до постструктуралістської: «У формі мови людина так само протиставляє самій собі свою власну свідомість, переводить на екран суспільної свідомості індивідуально сприйняті нею враження» [163, с. 48]. Як приклад такої форми суспільної свідомості і її взаємодії з буттям Е. Льєнков розглядає ідеал як «активну форму суспільної свідомості, що організує масу індивідуальних свідомостей і воль навколо рішення одного, історично актуального завдання, проблеми» [164, с. 212], або міф як «концентрат, квінтесенцію народної самосвідомості, а отже, і свідомості світу, світобачення» [147, с. 337], або стереотипи суспільної свідомості як ззовні діючу силу, що формує індивідуальну свідомість [163, с. 24].

Таким чином, в соціальному середовищі⁷¹ як сукупності взаємовідносин між реальними індивідами, що розчленована на локальні «ансамблі» аж до сім'ї [161, с. 350], існує мовна репрезентація цієї реальності, – але не тільки в мові, а й «у всіх інших формах уявлення» [там же]. Людина, залишаючись суб'єктом суспільного виробництва матеріального і духовного життя, при цьому оперує виключно в межах суспільної свідомості як суспільно-історичного факту [164, с. 212–213].

Отже, головне питання соціології пізнання – питання співвідношення буття і свідомості – у радянській філософії (а після неї соціології) було вирішено однозначно і позитивно. Дихотомія Маркса базису та надбудови суспільно-економічної формації в радянському вульгарному тлумаченні була редукована до повної детермінації надбудови (ідеологія, мистецтво, наука, моральність, право, релігія) базисом. Тоді як західна соціологія з часів К. Мантейма і М. Шелера, продовжуючи цю лінію через різні проекти соціології пізнання до феноменологічної та ANT (Дж. Ло, Б. Латур, М. Каллон), запропонувала різноманітні варіанти вирішення цієї проблеми, радянська марксистська соціологія в галузі знання та свідомості спиралася на ленінську інтерпретацію концепції К. Маркса, яка змістила перспективу соціології знань на другорядні позиції. Проте це не завадило виникненню об'ємної літератури з достатньо помітними результатами в дослідженні різних аспектів суспільної свідомості, хоча дослідники і були обмеженими марксистською ідеологією і, менше, – методологією.

Термінологічний, концептуальний та методологічний аналіз поняття «форма суспільної свідомості» в радянській соціології, його евристичний потенціал, соціологічні обмеження показали нам, як ця концепція виростає з загальної філософської аргументації радянського вульгаризованого марксизму.

71 Це середовище видається людям дійсним (матеріальним) світом, причому видається «в історично сформованій і історично змінюваній суспільній свідомості людей, в “колективному” безособовому “розумі”, в історично сформованих формах вираження цього “розуму”» [163, с. 14].

Це було однією з причин неможливості перебудови радянської соціології на зразок західної соціології знання: вся система факторів, екзогенних та ендогенних для радянської соціології, «обстоювала» саме цей варіант розвитку. Серед цих факторів головними є наступні:

- вульгарне тлумачення відповідності між базисом та надбудовою, успадковане від механістичної, недіалектичної інтерпретації марксистських побудов. Це було пов'язано з незнанням так званого молодого (гуманістичного) К. Маркса з його «Економіко-філософськими рукописами» (1844 р., російською мовою були повністю опубліковані лише в 1956 р. [165]);

- спрощення та схематизація розгляду внутрішньої структури та соціальних функцій форм суспільної свідомості. З нашої точки зору симптоматично, як такі радянські мейнстримні філософи, як А. Спіркін та А. Уледов, намагалися побудувати ієрархічну структуру суспільної свідомості, і що такі гуманістичні та не-мейнстримні філософи, як Л. Виготський та М. Мамардашвілі, не прийняли цю оптику;

- радикальний і механістичний матеріалізм, що ігнорував багато діалектичних можливостей марксової концепції суспільної свідомості. Наприклад, радянська соціологія майже не висвітлювала так званий зворотний вплив суспільної свідомості на соціальне існування. Марксистська аксіома «Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt» [166], затверджена К. Марксом як початкова точка для аналізу, була інтерпретована як остання його точка. Це призвело до того, що радянські соціологи потрапили у глухий кут лінійного детермінізму та ігнорували діалектичні взаємозв'язки людських практик, їх повсякденність, «важкі» соціальні структури та способи знання людей про них;

- маргінальний статус соціології та соціальних досліджень в СРСР визначав зовнішньо удавану абстрактність та ізоляцію радянського соціального філософування від реального життя та реальних соціальних проблем. Радянська соціологія була значно зведена до опитувань – не маркетингових чи електоральних, але все-таки інструментальних. Вона функціонувала насамперед як соціологія промисловості, соціологія молоді (як «спадкоємиці ленінської справи»), соціологія професійної діяльності, соціологія нерівностей, і в цьому соціально-ідеологічному плані соціологія знання могла існувати лише в двох модусах: як специфічний теоретичний фон та його аргументація або як маргінальний (для соціології), абстрактний та схематичний набір тем;

- методологічно та епістемологічно не існувало необхідності концептуалізації мікрорівня знань і, таким чином, дослідження

взаємозв'язку між соціальним існуванням та суспільною свідомістю. Радянська соціологія не запропонувала жодного варіанта соціології знання, оскільки не відмовлялася будувати цілком позитивістську і лінійну макромодель суспільства. Навіть у гуманістичних теоріях, таких як розробки Е. Ільєнкова, вона була методологічно та світоглядно позитивістською та цілісною;

– цей розрив між теорією та емпірикою трохи зменшувався у напрямку від теорії до емпірики, але був дуже жорстким – у напрямку від емпірики до теорії. Це стало причиною того, що радянська соціологія та соціальна філософія не зробили ніяких виправлень у теоретичних побудовах після величезного обсягу своїх емпіричних досліджень. Гегелівське «тим гірше для фактів!» [167, р. 31] було специфічно сприйняте в радянській соціології і стало соціальним правилом для гри в цьому полі символічного виробництва (з точки зору П. Бурдьє);

– відсутність альтернативних проектів дослідження форм знань та форм суспільної свідомості в радянській соціології. Ми можемо, звичайно, виділити так звані «альтернативні» дослідницькі проекти в області знань та свідомості, зокрема «Московський логічний гурток» (Г. Щедровицький, Б. Грушин, В. Лефевр), «група гносеологів» (Е. Ільєнков), «діалектичних станковістів» (О. Зінов'єв, М. Мамардашвілі), виходячи з їх неявної, здійсненої суто науковими засобами резистентності до домінуючого марксистсько-ленінського дискурсу в радянській соціології та філософії. Але цей опір не був антимарксистським або контрмарксистським, він був марксистським, акцентуючи увагу на різних варіантах діалектичної та матеріалістичної парадигми. Також цей опір був зосереджений на методологічних («московське коло», «станковісти») чи педагогічних та психологічних (Е. Ільєнков, Л. Виготський) питаннях, які визначали слабкість радянської соціології в галузі знань;

– «концентрований спектакль» радянського суспільного світу (за термінологією Г. Дебора). Дивлячись на хронологічний процес формування поняття форм суспільної свідомості в радянській філософії та соціології, ми можемо знайти, як це поняття змінювалося під впливом політичних процесів: «заморозків» у сталінському періоді, актуалізації під час хрущовської «відлиги», стабілізації та кодифікації радянського варіанта марксистської соціальної філософії під час «застою» Л. Брежнєва та ідеологічних зигзагів (умовна відстань від «чистого» марксизму, відмова від сталінської версії марксизму, подальша редукція марксизму до його економічного аспекту).

Отже, цілий комплекс невизначених та багатофакторних причин вплинув на формування, розвиток та падіння (останнє було детерміновано, звісно, насамперед занепадом Радянського Союзу і гарантованої

ним картини світу) радянської соціології та її дослідження форми суспільної свідомості, на її фундаментальну неможливість перетворення на західний варіант соціології знання, а також концептуальні досягнення та недоліки, що характеризують цей період її існування.

2.2.2. Магія, міф, священне в дзеркалі соціології знання

Об этом знании не знают. В практиках оно имеет статус, аналогичный тому, которым наделяются басни или мифы, — быть выражением знаний, которые не ведают о самих себе. В обоих случаях речь идет о знании, которое не рефлектируется субъектами. Они свидетельствуют о нем, не будучи способны его себе присвоить.

Мишель де Серто
«Изобретение повседневности»

Соціологія знання в останні 40–50 років свого існування була сконцентрована на вивченні перш за все повсякденних форм і практики знань, ніби у «протидію» і на контрасті з попереднім періодом, коли зусиллями таких помітних учених, як Т. Кун, М. Малкей, Р. Мертон, І. Лакатос вона була зосереджена перш за все на дослідженні науки. Але, як вказують сучасні науковці, «знання не обмежується сферою науки, знання в тій чи іншій своїй формі існує і за межами науки. Поява наукового знання не відмінила і не звільнила, не зробила непотрібними інші форми знання» [168, с. 157]. Розуміючи під пізнанням рефлексивне або нереклексивне прийняття рішення про подальше винесення судження в ідентичній або аналогічній ситуації, ми повинні визнати правильність цього зауваження і вказати, що в такому випадку магія, міф, релігія, мистецтво, звичайне знання, ідеологія, коротше кажучи, будь-яка форма суспільного знання та будь-яка форма суспільної свідомості підлягає вивченню інструментарію та методології соціології знання.

Так, магія історично розглядається або антропологами, або етнографами, або істориками з позицій перш за все викриваючих і десаκραлізуючих: наприклад, Дж. Фрезер вказав, що «магія – це асоціація ідей, між якими не існує реальної причини зв'язку; магія дозволяє розумній людині домінувати над іншими» [169]. Схожу ідею принципової нераціональності та навіть антираціональності (і, безумовно, антинауковості) «первинної думки» висунув і Л. Леві-Брюль [170]. Таке паретіанське бачення, при якому дослідник підноситься до статусу всевидячої і абсолютної інстанції, що володіє психіатричною

кваліфікуючою владою і паноптикує наміри і дійсні результати дій соціальних акторів більше та краще за них самих, уже в ранній антропології отримує гідну відповідь, наприклад, від Б. Малиновського, згідно з яким «магія – це специфічна і унікальна влада, яка належить тільки людині і виявляє себе тільки в магічному мистецтві, озвучується людським голосом і передається чарівною силою обряду. Магія має три функції – виробляти, захищати і руйнувати, і має три елементи – заклинання або піснеспіви, обряд і статус здійснює чаклунство, який зазвичай проходить процес очищення, який змінює стан його свідомості» [171, с. 67].

У сучасному світі ця тенденція доходить до своєї межі, втіленої в цитаті Б. Латура «Не довіряй тим, хто аналізує магію. Як правило, це чаклуни в пошуках помсти» (цит. за [172, с. 145]), а в світовій літературі навіть виходять книги, що виправдовують магію як феномен, стигмований «смітниковим поняттям», що збирає під одним «зонтом» досвід науки, релігії та моралі – причому, звичайно ж, перш за все негативні сторони цих досвідів [173]. Досить сильним прикладом, який ілюструє цей момент, є здивування Т. Адорно з приводу американської культури, в якій астрологія успішно легітимує себе через нумерологію цілком в логіці еволюційного симбіотичного пристосування і протистояння єдиному ворогу [174].

Тому ми обираємо для дослідження магії, міфу, релігії погляд, що сягає корінням в антропологічне допущення, схоже з допущенням Ф. Тенбрука щодо репрезентативності будь-якої культури [175]. Як ми вже вказували, цей погляд ґрунтується в ранній антропології, що десакралізує і демістифікує магію, міфологію, релігію, однак здійснює це не критико-викриваючим чином, а методолого-поведінськи та інтеракціоністськи. Так, Б. Малиновський пише, що «і магія, і релігія – це не просто доктрини або філософії, не просто системи розумових поглядів, а особливі типи поведінки, прагматичні установки, побудовані в рівній мірі на здоровому глузді, почутті і волі. Це і образ дії, і системи вірувань, і соціальні феномени, і особисті переживання» [171, с. 26]. Тут він протистоїть Л. Леві-Брюлю, як ми вже сказали, у тому, що останній уподібнює «дикуна» сп'янілому⁷², тоді як

72 «Леві-Брюль, якщо говорити в двох словах, стверджує, що тверезий стан духу взагалі не був властивий дикунам, що він був повністю і безнадійно занурений в містичні настрої. Нездатний до неупередженого й послідовного спостереження, що не володіє силою абстракції, скутий «рішучою відразою до раціоналізування», він не міг скористатися плодами свого досвіду і сформулювати або зрозуміти навіть найелементарніші закони природи. «Для розуму, орієнтованого таким чином, не існує чисто фізичного факту». Недоступне йому і чітке уявлення про сутність і ознаки, причини і наслідки, тотожність і суперечності. Світогляд дикунів – це плутанина забобонів і марновірності, «дологічна» суміш містичних «причетностей» («partiципаций») і «непричетностей». Я узагальнив

Б. Малиновський виходить з того, що «кожне примітивне суспільство володіє значним запасом знань, заснованих на досвіді і систематизованих розумом» [171, с. 28]. Англійський антрополог вказує на жорсткий і важливий для місцевої культури зв'язок магії, ритуалу, символу і локального світогляду, але водночас і на наявність в останньому специфічної раціональності:

«Однак чи означає це, що всі свої успіхи тубільці приписують вянцю магії? Звичайно ж, ні. Якби ви запропонували тубільцеві доглядати за городом за допомогою однієї тільки магії, залишивши роботу, то він просто посміхнувся б у відповідь на вашу наївність. Йому так само добре, як і вам, відомо про існування природних передумов і причин, і за своїми спостереженнями він знає, що, приклавши розумові та фізичні зусилля, він може керувати цими природними силами. Його пізнання, безсумнівно, обмежені, але в певних межах вони тверді і протистоять містицизму (курсив наш – О. Г.)» [171, с. 30].

У цьому сенсі магія постає для «дикуна» лише інструментом взаємодії з тими силами, сферами і інстанціями, які не підлягають його а) індивідуальним; б) фізичним; в) технічно можливим; г) пояснюваним фізичними або біологічними законами впливам. Цю специфічну раціональність описують згодом і М. Еліаде [176] і К. Леві-Стросс [177]. Отже, антропологі на цілком емпіричному матеріалі приходять до думки про те, що:

– по-перше, будь-яке знання має на увазі метазнання як знання про знання (на прикладі примітивних культур – це поділ на знання практично і фізично доступне і сферу «дій непояснених і непередбачених несприятливих впливів, так само як і великих і нічим не заслужених добродійних обставин»), причому це метазнання має на увазі практичні «висновки» («...і якщо з проблемами першого порядку намагаються впоратися за допомогою знань і праці, то з проблемами другого – за допомогою магії» [171, с. 30–31]);

– по-друге, знання означає практично сформульоване і здійснюване судження тотожності або розрізнення, здійснюваного незалежно від конкретного інструментарію і «упаковки» знання в різні форми суспільно існуючого (спів)знання: «Якщо сучасний моряк, озброєний наукою і розумом, забезпечений всілякими засобами безпеки, плаваючий на пароплавах зі сталевим корпусом, – якщо навіть він надзвичайно схильний до забобонів, що аж ніяк не применшує його знань і розуму і зовсім не робить його мислення дологічним, – хіба можемо ми дивуватися тому, що його дикий колега в куди більш ризикованих умовах чіпляється за безпеку і підтримку, які обіцяє йому магія?» [171, с. 32];

тут точку зору, найрішучішим і компетентним виразником якої, безумовно, є видатний французький соціолог, але її розділяє ще цілий ряд відомих антропологів і філософів» [171, с. 27].

– по-третє, «зв'язаність» знання не тільки повсякденними практиками конкретного актора, але і соціокультурним контекстом, минулим і сьогоденням цілої групи, інституційними та структурними умовами його практикування: «Цивілізаційний порядок вимагає суворого дотримання звичаїв і слідування знанням, отриманим від попередніх поколінь. Будь-яка недбалість у цьому послаблює згуртованість групи і наражає на небезпеку її культурний багаж – аж до загрози самому її існуванню» [171, с. 41];

– по-четверте, це знання, будучи знанням соціальним (не економічним, не технічним, не політичним), як ми і доводили в розділі 1 даної роботи, є знанням про Другого/Іншого, воно існує *відносно* Іншого/Другого, а тому практикується і відтворюється прагматично, тобто «величезну роль грає ідея дару, усвідомлення важливості обміну подарунками на кожній стадії будь-якого соціального контакту» [171, с. 44];

– по-п'яте, прото- або псевдоаналітична розділеність різних знань, принципове знання суб'єктом знання про метазнанняві аспекти застосовуваного ним знання: «...у людини примітивного суспільства емпіричні і раціональні знання, що становлять основу її мистецтв і ремесел, її господарських занять і будівельних здібностей, формують самостійну область традицій» [171, с. 59–60]. Актор розрізняє практиковані ним процедури і техніки настільки ж точно і чітко, як і знання, що стосуються цих процедур і технік: до них «приклеєні» схожі або ідентичні метазнаннєві «ярлики», і змішання неможливо в жодній формі суспільної свідомості і на жодному етапі суспільно-історичного процесу;

– по-шосте, знання крім чисто практичних «виходів» в реальність потребує а) знаково-символічних; б) ритуальних виходів: «Для тубільців знання магії означає знання заклинань, і при аналізі будь-якого акту чаклунства завжди можна бачити, що ритуал зосереджується навколо виголошення заклинання. Ядром магічної дії завжди є формула» [171, с. 74]. Таке втілення знання функціональне як для його трансферу (передачі), а також для його сакралізації, так і для його практичного відділення від практик. Але водночас обмежування дослідником себе виключно дослідженням мови Б. Малиновським характеризується як «оманливий провідник» [171, с. 78], і ключем до пізнання знання іншої культури він вважає аналіз насамперед поведінки;

– по-сьоме, знання, будучи одного разу сфабрикованим, ліквідує метазнання про власний генезис і вимагає особливих зусиль з розкриття пройденого шляху до цього знання: «Магія не походить зі спостережень за природою або знання її законів, а вважається основним надбанням людини, що знаходиться та отримується тільки через традицію» [171, с. 76]. Цей висновок цілком підтверджується

і посилюється підсумками досліджень сучасних науковців, які вказують, що «габітус включає в себе амнезію свого генезису» [65], що міць культури ефективна перш за все тому, що всі її результати залишаються в несвідомому [178], що процес цивілізації, втілюючись в таких нерелексивних і непереборних в силу цього речах, як манери, пристойності, звички, природності, саме цьому зобов'язаний становленню такої потужної інстанції, як інстанція самоконтролю [49];

– по-восьме, знання може втілюватися як в «універсальному досвіді повсякденного життя», так і в «специфічному досвіді емоційних станів», і в «грі емоцій з людським розумом», і в «ілюзії одкровенень», і в «вірі в те, що надія не може не збутися», і в «навчаннях логіки», і в «асоціації ідей під впливом бажання» [171, с. 85–87]. Все це може бути ієрархізоване епістемологічно та методологічно, але ніяк не онтологічно. Онтологія всіх цих форм знання принципово порівнянна і має на увазі схожі способи і принципи структурування, практикування і здійснення⁷³;

– по-дев'яте, міф чи магія (а отже, і будь-яка інша форма знання) можуть бути зрозумілі виключно контекстуально, тобто вони визначаються виходячи з функціональних потреб релевантного ним співтовариства і продукованих ними практик. Будь-яка форма знання, таким чином, «висловлює, зміцнює і кодифікує віру; виправдовує і проводить в життя моральні принципи; підтверджує дієвість обряду і містить практичні правила, що спрямовують людину» [171, с. 99].

Ці «сильні»⁷⁴ висновки були досить спокусливими, щоб породити цілу парадигму дослідження міфу (К. Леві-Стросс, Ю. Крістева, Р. Барт, У. Еко, Ц. Тодоров та ін.), яка поставила собі «сильну» мету виявити універсальні, безумовні і незмінні структури (безумовно, викривані всупереч маскуючим зусиллям самої свідомості) поведінки і реагування будь-якого актора.

Наприклад, К. Леві-Стросс, що став одним з фундаментальних для антропології, етнографії та ряду розділів соціології авторів ХХ століття, не надто цікавившись зімелівським питанням, аксіоматично постулює центральність в соціальному процесі обміну (одним з яких є комунікація), які внаслідок свого тривалого здійснення рано чи пізно виробляють правила і репрезентуючі ці правила знакові системи (в яких правила здійснюються і як речі, і як відносини). Це можуть бути знакові системи спорідненості, застілля,

73 Звернемо увагу на те, як часто майже століття після Б. Малиновського в працях П. Бурдьє або П. Фейєрабенда [46] проводяться аналогії між науковими практиками та практиками магії, спорту, повсякденного «навчання» тощо.

74 Користуючись метафорою, схожою з метафорою «сильної програми» в соціології знання [179].

тотемізму, шлюбу, манер, дорожнього руху, наукової гри: всі вони є «мовами», що мають ті ж правила (хоч і не настільки очевидні), що і «природні мови». Інакше кажучи, думка і знання наділяються «встановлюючим досвідом»⁷⁵, причому цей «встановлюючий досвід» характерний не тільки для міфу: «Умови виникнення міфів є, отже, такими ж, як і умови виникнення будь-якої думки, оскільки думка може бути тільки думкою про об'єкт, і об'єкт саме такий, яким би простим і відкритим він не задумувався, лише тому, що він заснував суб'єкта як суб'єкта, а саме свідомість – як свідомість якогось зв'язку» [171, с. 571]. Цей досвід засновує не тільки структури, що визначають суб'єкта, а й самого суб'єкта: «Ті суб'єкти, що говорять, виробляють і передають міфи, якщо і усвідомлюють їх структуру і спосіб дії, то лише частково і не безпосередньо» [180, с. 17], тобто «свідоме застосування», рефлексивність, осмислення міфу, як і природної мови, призводить до його руйнування. Суб'єкт, який займається осмисленням фонології і граматики свого говоріння, моментально втрачає зміст промови: «Точно так само використання міфологічного мислення вимагає, щоб його властивості залишалися прихованими; інакше людина виявиться в положенні дослідника, який не може вірити в міфи, оскільки займається їх аналізом» [180, с. 17]. Інакше кажучи, не люди мислять в міфах, а «міфи мислять в людях без їх відома» [180, с. 20]. Характерно при цьому, що такий погляд у К. Леві-Стросса цілком рефлексивний: він усвідомлює, що, якщо інтерпретувати міфи як коди другого порядку⁷⁶, то його власні розробки неминуче можуть бути розглянуті як «код третього порядку» (код встановлення взаємовіднесеності та взаємоперекладу міфів), або як міф міфології.

Цікаво, що при цьому леві-строссівський погляд на міф як на форму мислення базується на тому, що у нього є в наявності розрізнення «здорового мислення» і «патологічного мислення», тобто мислення, що лише осягає, і мислення, що апіорі осягло, мислення з нестачею означуваного і мислення з надлишком означуваного (тобто наявного) [53]. Інакше кажучи, К. Леві-Стросс, якщо його діагностувати засобами М. Фуко, не чужий психіатричній і об'єктивуючій лексиці опису міфу як мислення з надлишком означаючого, тобто мислення, в якому «все може бути». Втім, сам К. Леві-Стросс не забуває додати слово «здається», коли говорить, що події міфу не підкоряються логіці або причинності, правилам навішування предикатів або створення зв'язків. Він пояснює це тим, що «міф є одночасно і внутрішньомовним

75 Який, зауважимо в дужках, є «досвідом протиставлення “не мене” і “іншого”, але іншого, сприйнятого як опозиція... Якщо буття не можна вловити в якості відносини, воно стає рівноцінним ніщо» [177, с. 570].

76 Якщо природні мови складаються з кодів першого порядку.

і позамовним явищем» [53, с. 133], він має тимчасове місце дії і позачасове значення. Втім, автор тут же схоплюється за цю думку і вказує, що і політична ідеологія (не виключаючи того, що саме вона замінила міфологію в сучасному суспільстві) відрізняється цією багатоплановістю часу і (поза)мовністю статусу. Слідом за цим кроком ми можемо вказати, що і наука, і повсякденне мислення⁷⁷ мають схожі властивості як відносно часу, так і відносно статусу «не тільки мовності». Однак сама ідея відмінності між онтологічною структурою і структурою генезису, а також ідея зістикованості (в термінах Н. Лумана), зчленованості, гомологічності (в категоріях П. Бурдьє) мовного і позамовного проявів будь-якої форми суспільної свідомості, з нашої точки зору, є за своєю суттю важливою для подальшого розгляду.

Як ми зазначали вище, продовжує логіку структуралістського і постструктуралістського підходу до міфу Р. Барт, який поетично описував міфологічне знання як «неясне знання, утворене з невизначено-пухких асоціацій..., безформний, туманно-хиткий згусток, єдиний і пов'язаний лише в силу своєї функції», в якому «...поняття дається нам глобально, як певна туманність, у якій більш-менш хитко скублено знання» [181, с. 244, 257]. Тут він частково продовжує логіку Г. Зіммеля, протиставляючи форму як владне узагальнення і утримання змісту, і смисл як зміст: «Для форми смисл – це ніби підручний запас історії, він багатий і підкорений, його можна то наближати, то віддаляти..., форма постійно має потребу в ньому, як в укритті» [181, с. 243]. Пояснюючи логіку (поза)мовності міфу, Р. Барт говорить про подвійність функціональності міфу – і як означаючого/навіювання, і як інтенціювання/примусу діяти: «Міф є слово, в якому інтенція... набагато важливіша за буквальний смисл..., і в той же час інтенція тут нібито застигає, очищається, зводиться до вічності, робиться відсутньою завдяки буквальному змісту...» [181, с. 249]. Ось чому при розборі фразеології, семантики або граматики міфу, при спробі його дискретизації «міф як такий зникає, зате залишається ще більш підступне міфічне» [181, с. 15].

При цьому у Р. Барт не утримується від оціночно-ієрархізуючих номінацій на зразок «спотворення» реальності⁷⁸, «вихолощення деформацією первинних раціональних смислів», «підміни емоційно насиченими сугестивними смислами». Є у нього в даному випадку підозрювально-викривальний пафос самонатуралізуючих інтенцій міфу: «Міф – це семіологічна система, що претендує на те, щоб пере-

⁷⁷ Що структурує хронотоп актора в зв'язку з великими подіями, як вказує П. Штомпка [59].

⁷⁸ Чому досить протиставити не тільки концепцію репрезентативної культури Ф. Тенбрука, але і ще більш традиційно потужну в соціології «теорему Томаса».

творитися в систему фактів» [18, с. 101]. Інакше кажучи, міф прагне того, щоб «надати історично зумовленим речам статус природних, звести історично минулі факти до рангу вічних... Міф не заперечує речей, навпаки, його функція – говорити про них; але він очищає їх, робить нешкідливими, знаходить їм обґрунтування у вічній і незмінній природі, надає їм ясність...» [там же], тобто узаконює, легітимізує стан речей, співвідносить ідеальне і реальне (кажучи мовою М. Еліаде [176]). Для цього міф⁷⁹ агресивно вселяє, звертається «безпосередньо до мене, прагне дістатися до мене, я відчуваю на собі силу його інтенції, він нав'язує мені свою агресивну двозначність» [18, с. 90]. Саме так він «перетворює історію в природу» [18, с. 96], створюючи, як сказав би М. Еліаде, «сферу священних значень», звільнену від будь-якого критичного осмислення як істинно і реально існуючий порядок речей [176]. Інакше кажучи, судження в міфології сутнісно некритично як в модусі свого існування, так і у взаємодії з іншими формами суспільної свідомості. Це, втім, не означає, як з гіркотою підсумовує Р. Барт, що міф редукує повноту «реального досвіду», що міф знищує багатство реальності. Так, «в міфі речі втрачають пам'ять про своє виготовлення» [18, с. 111], так, в міфі світ «постає у вигляді гармонійної картини незмінних сутностей ...» [18, с. 112], але ж саме про це пишуть теоретики від К. Маркса з його категорією реіфікації [182] до П. Бурдьє з його амнезією габітуса. Таке «забування» натуральне для процесу натуралізації.

Так само не можна той факт, що «міф економить на розумових зусиллях, і осмислення реальності обходиться дешевше» [18, с. 124], інтерпретувати як убогість або бідність міфу. Будь-яка знаково-символічна система, взагалі будь-яка система суджень створюється саме з метою «економії на розумових зусиллях». Наукова модель є ніщо інше, як інструмент економії розумових зусиль, але це не параліч роботи свідомості. І вже тим більше не можна прирівнювати міф до паразита усередині організму: «Міфи наздоганяють людину завжди і всюди, відсилають її до того нерухомого прототипу, який не дозволяє їй жити своїм життям, не дає вільно зітхнути, немов паразит, що засів усередині організму, і окреслює діяльності людини тісні межі, де їй дозволено мучитися, не намагаючись хоч якось змінити світ» [18, с. 126]. Всі ці описані Р. Бартом властивості характерні для будь-якої системи суджень, будь-якого протоколу, будь-якого порядку. Якщо «відношення між міфом і людьми стосується не істинності, а користі»

79 Зауважимо, що ця ремарка добре відноситься і до ідеології, якщо продовжувати гіпотезу Р. Барта щодо ідеології як сучасного міфу. Втім, про це детальніше скаже Л. Альтюсер (див. підрозділ 2.2.3).

[18, с. 112], то будь-яка знаково-символічна система, будь-яка система суджень продукується з метою подальшого фабрикування зрозумілої, *корисно та ефективно* проінтерпретованої реальності, як би не розуміти користь – етично, естетично, прагматично, меркантильно, теоретично; яку б концепцію користі в рамках якого б то не було «режиму/граду справедливості» не обрати. У цьому сенсі куди більш гуманістичне, куди менш імперіалістське і, як би висловився П. Фейєрабенд, «раціофашистське» розуміння міфу пропонується М. Еліаде – міфу як реальності безпосереднього життя, як «найбільш значної форми колективного мислення в загальній історії думки» [176].

Зауважимо, що таке ставлення до міфу зберігається і в сучасній науці. Міф розуміється як атрибут «скоріше інволюції, ніж еволюції», що розуміється «як можливе повернення до колись втраченої єдності» [183, с. 138]. Саме тому в концепціях архаїзації [184] настільки часто згадується поширення міфологічного світогляду як один з індикаторів цього процесу. Втім, навіть ці теоретики не відкидають того, що разом з містифікаціями, здійснюваними заради «стабілізуючої функції» міфу, «в магічних уявленнях про світ існував і цілком реальний зміст, що збігається за своїм характером з науковим знанням про світ» [183, с. 141]. Саме про це говорив Б. Малиновський, нагадаємо, як про застосування міфу в тих областях, де невизначеність, випадок, помилка надмірно ризиковані і надмірно поза можливостями людського зусилля. Тут гарантом стають «соціальні факти» Е. Дюркгейма, «колективні уявлення» Л. Леві-Брюля⁸⁰, що не вимагають законів і закономірностей, але спираються на партиципацію, тобто співпричетність як до безпосереднього Іншого/Другого, так і до опосередкованого і узагальненого Третього (див. розділ 1.2), що і дозволяє Л. Леві-Брюлю назвати таке мислення «пралогічним» [170]. Ось чому О. Лосев називає міф «в словах даною чудовою особистісною історією» [185, с. 249]. Ось чому Ж. Дерріда у своїй практиці деконструкції підозрює в європейському логоцентризмі цілком міфологічні структури мислення та дихотомії («людина – тварина», «душа – тіло», «істина – брехня» тощо), пропонуючи замість збереження синтаксису при зміні лексики (а саме переході від одного поняття до іншого) зміну власне синтаксису, перевертання концептуального порядку понять та їхню експлікацію: «За реконструкції початковості (archie) вибір взагалі недоречний» [186, с. 188]. Ось чому М. Еліаде доходить до отождення людського і сакрального (цілком узгоджується в цьому з Колеж де

80 Як ідеї, моральні переконання, вірування, протиставлені безпосередньо і власноруч набутому життєвому досвіду людини через співвідношення цієї людини з навколишнім (насамперед соціальним) середовищем і інтерфейсами взаємодії з ним (виховання, ініціація, звичаї, ритуали, рутини) [170].

Сосіоложі), говорячи, що на найбільш архаїчних етапах і рівнях культурного буття життя «людське» – це і є релігійний актум, релігійне діяння, в якому священний статус та сакральну цінність мають як прийняття їжі, так і статеві відносини, так і праця, і буття людини означає буття релігійне [187].

Цей поступовий і тривалий відхід від презирливо-зверхнього ставлення до міфу увінчується фундаменталізацією статусу міфу в розгляді соціального. Так, великий дослідник Є. Мелетинський пише: «Міф – первинна модель будь-якої ідеології і синкретична колиська різних видів культури – літератури, мистецтва, релігії і, певною мірою, філософії і навіть науки» [188, с. 419], причому останній добре ілюструється знаменитим процесом «від міфу до логосу» в становленні раціонального знання. Але такою «вертикальною» фундаменталізацією справа не обмежується: крім зведення міфу до статусу фундаменту для будь-якої форми суспільної свідомості Є. Мелетинський наполягає і на рядоположеності міфу в сучасному світі будь-якому іншому, навіть найпотужнішому способу сприйняття і оцінювання, в тому числі і науці. Нішею міфу залишаються метафізичні питання, нерозв'язні проблеми, смисложиттєві питання і проблематики есхатології або історичності. Міф моделює минуле світу і його майбутню кінцівку, космізує безпосереднє життя людини, вписуючи її практики і мислення в історію, соціальність, структури, системи, інститути. Міф виявляється «соціологічною» і «історичною уявою» повсякденного діяча [188], причому не тому, що така його мета, а тому, що такі його онтологічні властивості (невиділеність людини з природи, дифузність мислення, невіддільність логічної сфери від емоційної і моторної, олюднення навколишньої природності і фізичності, метафоричне зіставлення/ототожнення природних і культурних об'єктів, загальна персоніфікація, уявлення загально-го як конкретночуттєвого, нерозрізнення предмета і знака, символу і моделі, речі і слова, надмірне зближення якості і кількості, простору і часу, генези і сутності, одиничного і множинного). Не дивно, що при зовнішній логічності міфічного концептування він суто символічно, громіздко і постійно використовує безліч «опосередковуючих» і «обхідних» засобів (як їх називає К. Леві-Стросс, «бриколаж» і «медіація»). Ось чому міф з легкістю інтегрується в сучасні ідеологічні, світоглядні, політичні моделі: не тільки тому, що, за Р. Бартом, він володіє технікою «приєднання» до вже існуючого денотату [18], але і тому, що його універсальна схема⁸¹ є легко перетворюваною в гра-

81 «Ранній час», «культурні герої», ритуали, енергія раннього часу, перевтілення, есхатологія, соціальні структури обслуговування міфу, ортодоксія і ересь.

матику будь-якого оповідання – від літератури до повсякденності, від мистецтва до науки.

Ця універсальна схема слугує міцним і легко практикованим шаблоном, в який можна вбудовувати ті емпіричні знання, ґрунтуючись на яких люди «регулюють процеси практичної діяльності. Для людини примітивної культури всесвіт в цілому – це моральний і соціальний порядок, який забезпечується не тим, що ми звемо законами природи, а скоріше тим, що ми повинні називати законами моралі або ритуалу. Визнання саме такої ідейної основи (нехай імпліцитної, а не експліцитної) у міфу і ритуалу буде одним з найбільш важливих кроків на шляху до правильного розуміння не тільки того, що іноді називають “примітивною ментальністю”, а й усіх явищ, які ми без особливої строгості групуємо під терміном “релігія”» [189, с. 153].

Особливе місце в такій структурі знання належить дихотомії «знання про світ» і «знання про знання». Перше – знання професіоналів і знання життєвих, повсякденних діячів є знання «онтологічне» [190, с. 32], і в міфологічній картині світу таке знання не розділене з містичним, яке, в свою чергу, є за своєю суттю важливою умовою його успішності. Воно найчастіше корпоративне, таємне, езотеричне, транслюється закритими мережами вчителів і учнів, чітко регламентоване хронотопом (для чого застосовуються різноманітні табу, розпорядження, вказівки, знання регламенту з особливими місцями, діями, покроковими процедурами), вкрай деталізоване і алгоритмізоване, систематизоване та сакралізоване аж до прирівнювання до магії. Це знання шамана і ремісника, чаклуна або кама, який взаємодіє з Іншим Світом (трансцендуючи з іманентності безпосереднього відношення з Іншим), це знання буденно-практичне (метеорології або календаря, господарства або природи, географії або соціальної компетентності), знання дітей і підлітків, чоловіче і жіноче, материнське і управлінське, знання ремісничі і професійні, промислове і природне, прикордонне й ідентифікаційне, сакральне і ритуальне, нумінозне (знання сакральних місць, практик, «професій», дій, статусів) та повсякденне [190, с. 32–35], знання нерелексоване та неекспліковане власне як знання, тобто таке знання може не мати супроводжуючого його метаопису «знання про знання».

Е. Дюркгейм таку особливість (граничного приховування метазнання) пояснює тим, що міфологія як історично перша форма суспільної свідомості породжена нездатністю людини зрозуміти, осмислити і усвідомити всі зв'язки людини, природи і суспільства, а отже, і зв'язки самого знання з буттям [191]. Застосовуючи схожу логіку, Л. Леві-Брюль каже, що соціальна природа знання (що відрізняється від простої реакції) обумовлює нерелексивне нав'язування цих форм

знання суспільством, пускання коренів в емоційну і практичну сферу, жорстку фактичність цих знань при суб'єктивованому практикуванні [192, с. 9–11]. Ось чому, як вказує Б. Малиновський, міф неможливо переказати: метазнання, незважаючи на його невіддільність і граничну камуфльованість, «говорить» володіючому ним і здатному зчитувати його як принципи соціальної організації, як репрезентацію тканини соціальності, і водночас залишається недоступним для зовнішнього спостерігача. Міфологічне магічне слово само по собі не буттєве, але, одного разу викликане до життя, на основі всеєдності життя, його цілісності і унітарності, завдяки своїй «соціальній владі» стає природною і навіть надприродною силою» [105, с. 569]. Цим словом може бути заклинання шамана, сакральна формула вченого, освячена міжнародними інстанціями термінологія ідеології.

Отже, різниця не в структурі, а в формі вираження: «Міф як особлива форма пізнання є зображенням донаукової картини світу і висловлює своє знання не в наукових поняттях або філософських категоріях, а в системі художніх образів, що вказують на внутрішній моральний зміст тієї або іншої події» [193, с. 91]. Саме такому, цілісному і природному, «живому» і «гарячому» практикуванню знання Ж. Бодрійяр протиставляє масове суспільство, суспільство холодного обміну, заморожених смислів, безглузких, але розумних і практичних актів [194]. І хоча логіка «дикуна» і «цивілізованої людини», як вказує К. Леві-Стросс і як підтверджує в своїх постетнографічних студіях П. Бурдьє, магічне/міфологічне і наукове мислення структурно можна порівняти⁸², проте інструментарій та матеріал оперування розрізняються. Така структурна зчленованість речей і мислення, за К. Леві-Строссом, як бриколаж⁸³, як уже очевидно в двадцять першому столітті, цілком застосовна не тільки в міфологічній картині світу і способі мислення. Бриколює наука в сучасному світі⁸⁴, бриколює політична ідеологія (порівняння стає одним з найпоширеніших прийомів у політичній ораторії, причому порівняння з виразно надуманих або випадкових приводів), бриколює філософія і естетика (чим, якщо не бриколажем, є сучасне мистецтво інсталяцій або перформансів?). Бриколаж перетворюється в один з найбільш вдалих і зручних інструментів з виробництва ймовірностей і випадко-

82 На основі, як можемо сказати ми, структурної сумісності суджень, з яких вони організовані, і способів організації цих суджень – того, що в першому наближенні Л. Болтанськи і Л. Тевено називають «градами».

83 А саме виявлення несподіваної цілісності для різних, часто випадкових, підручних засобів і об'єктів діяльності; бриколер завжди калейдоскопічно рекомбінує об'єкти діяльності, ставлячи до них нові питання в принципово нових ситуаціях.

84 Чи не цим пояснюється розгорнута на повну потужність метафора в постнекласичних теоретизуваннях в соціології?

востей, тобто з виробництва соціального порядку, фабрикація якого, як точно помічає Е. Коблева, «пов'язана з маніпуляцією ймовірністю події» [195, с. 191] як маніпуляцією ймовірністю інтеграції та регламентації (тобто співвіднесення і зчленованості). Саме бриколаж стає найпростішим інструментом конструювання символічного світу, тому саме міф, як вказує Е. Кассирер [105], є способом конструювання такого. Саме в бриколажі річ перетворюється в дію, сутність – в слово, думка – в знак⁸⁵. І це лише одна з технік/інструментів (в залежності від кута зору – динамічна практика або стаціонарний алгоритм цієї практики). Але ж до міфологічних відносять і сакралізацію⁸⁶, і авторитарну монополію на істинність⁸⁷.

Розуміючи, що «міф жевріє при ускладненні соціальних систем» [197, с. 45], ми вказуємо і на те, що при цьому міфом може бути і уявлення про світ, і сюжет⁸⁸, і образ (художній або стереотипний), і спосіб поведінки, і дискурсивні шаблони/кліше. Їх всіх об'єднує не форма онтології, а спосіб знання існування. Міф достовірний, міф транслює свою достовірність, міф концентричний⁸⁹, міф протистоїть формально зрозумілій раціональності, міф чуттєвий і апелює не до світобачення, а до світовідчуження, міф дуже добре синтезується з іншими формами суспільної свідомості та (спів)знання. Саме цим пояснюється така висока схожість «чистого» міфу з «чистим» повсякденним знанням, знанням, яке «перебуває в перехресті рамок відповідності людей» (Осгуд і Шрам), знанням, яке «вважається в суспільстві “знанням”, незважаючи на обґрунтованість або необґрунтованість (за будь-якими критеріями) такого “знання”» [127, с. 13]. Саме тому набагато частіше в соціології знання аналізується не міфологія, не міф, а міфологеми⁹⁰ або навіть леві-строссівські міфеми⁹¹.

85 Що повністю відповідає природі синкретичності міфу, як її розуміє О. Фрейденберг [196].

86 Як навіювання думки, «що в житті є непорушні заборони, дотримання яких природно необхідно...; в сучасних міфах ідея страху трансформувалася в санкції, норми, механізми примусу».

87 «... Що сприяє звільненню від будь-яких сумнівів. ... без відповідного критичного аналізу...» [195, с. 194].

88 К.-Г. Юнг би сказав – архетипний.

89 Причому центр цієї концентричності є ексцентричним відносно суб'єкта-носія міфологічного знання і розгортається навколо сакрального центру, через публічне до інтимної території, за нею – «своя» територія релігійності, суміжності, обрядовості, кладовищ або місць апофеозу, за якими, нарешті, починається лімес і кордони.

90 Як «образно-символічні одиниці міфу, що визначаються як «загальне місце, ідея»; «будь-який образ, що відповідає завданню первинної систематизації реального життєвого матеріалу»; «твердження, що лежить в основі картини світу нашої культури, що, не будучи присутнім у свідомості як таке, спрямовує діяльність і тіла, і почуттів, і свідомості, дозволяє людині описувати себе, відчувати свої почуття та зміни, що з нею відбуваються» [197, с. 55].

91 Як одиниці структури міфу великого обсягу, виокремлені на рівні фрази посередники оперування опозиціями і образами [53].

Інакше кажучи, як історично перша система світогляду міф в сучасному світі актуалізується виключно в контексті проблематики архаїзації, досить часто піднімається і аналізується сучасними дослідниками. Міф же як система уявлень, як структура знання, як сума суджень, що сам передує «сакральному логосу», як спосіб «глобального запитування» фундаментальних основ буття, що не виокремлений з власного «образу Я» (а тому, гранично драматичний і актуальний⁹²) і не виокремлений із заздалегідь заданої і наполегливо відстоюваної відповіді, запитування первинного (а не останнього, есхатологічного, що характеризує релігію), вкрай близький до того, що П. Бурдьє називає «доксою»⁹³. Сакралізація (характерна не тільки для міфологічного знання), «недоторканність», неосмислюваність, універсальність, внутрішня несуперечливість, амбіційна заява на єдину та монопольну істинність – це характеристики знання як такого, знання як способу редукції комплексності (інакше ця редукція не буде ані успішною, ані «заспокійливою», ані комфортною у використанні). Міфологічне знання за своєю суттю, як і будь-яка інша форма знання, з нашої точки зору, відрізняється розподілом потужності в інстанціях соціального Другого і Третього (див. з цього приводу відповідний підрозділ даної роботи).

Ми висуваємо гіпотезу, що міфологічне знання передбачає слабкі інстанції як Другого, так і Третього якраз в силу, як ми з'ясували, вищеописаної міфологічної синкретичності, злитості, нерозчленованості мікрокосму і макрокосму, знака і означуваного, матеріального і духовного. Забігаючи наперед, зазначимо, що з традиційно або периферійно виділених форм суспільної свідомості всі так чи інакше підлягають типологізації за цією ознакою. Так, ми виявляємо, що, окрім міфу, така форма суспільної свідомості, як філософія, також відрізняється слабкістю обох інстанцій; ідеологія і релігія відрізняються слабкістю соціального Другого і міццю соціального Третього; повсякденне знання – силою Другого і слабкістю Третього; мораль, як і право, – міццю як Другого, так і Третього; і нарешті, на рівень абсолютної могутності (і, відповідно, абсолютної інстанції) претендують як Другий, так і Третій в науці і мистецтві, які, як можна зрозуміти з нашого підрозділу 1.3, розрізняються не порядком, але режимом реалізації порядку. Це характеризує будь-яку з пар форм суспільної свідомості в нашій схемі; гіпотетична ж різниця всередині

92 «Світ міфу – драматичний світ: світ дій, зусиль, сил, що борються. Сутичка цих сил вбачається у всіх явищах природи. Міфологічне сприйняття завжди просякнуте цими емоційними якостями» [105].

93 Що як форма знання, нагадаємо, протиставлялась давніми греками епістемі як знанню достовірному та об'єктивному.

цих пар, як ми можемо припускати, протікає по (не дихотомічній, а континуальній) осі розбіжності між рефлексованим і нерефлексованим. Так, філософія, як і наука, як і ідеологія, як і право наближаються до полюса рефлексивності, тоді як повсякденне знання, міф, релігія, мораль і мистецтво – до полюса нерефлексивності/практичності.

Це протиставлення є традиційним в соціології: так, дослідники вказують, що «...при переході до рефлексивної діяльності розуму, але в силу художніх можливостей людини, обмеженості крутозору і суспільної практики, прагнення до опори на ірраціональні підстави... інтелект не застрахований від традиціоналістськи прийнятих міфів» [198, с. 1/3]. Або ж, наприклад, «міф, у свою чергу, можна вважати тим життєвим світом, пошуками якого довгий час займалася наука (Л. Г. Іонін), міф стає категорією протосоціального (П. Бергер, Т. Лукман)» [199, с. 6]. Піажетівський «сенсомоторний інтелект» виявляється насамперед у тих формах суспільного (спів)знання/свідомості і характерних для них практик, які ми вище віднесли до нерефлексивних і практичних. Цим же пояснюється те, що так звані «громадянські міфи», які «створюють основу для утворення держави і забезпечують повноваження уряду, об'єднуючи всіх громадян за допомогою загального символізму» [198, с. 2/3], мають на увазі перш за все дію, а не рефлексію або осмислення (з цього приводу блискуче і гірко пройшовся С. Жижек [200]). Цим же пояснюється поширеність такого, здавалося б, унікально релігійного способу переживання, який змусив Р. Отто узагальнити його в категорії «священного» [201]. Саме «нумінозне почуття священного – початкове елементарне почуття, що лежить в основі будь-якого релігійного досвіду» [202, с. 13]. К. Леві-Стросс називав це ізоморфізмом структур усіх рівнів, «порядком порядків» [53, с. 330–335], що виявляється в істинно антропологічному і структуралістському дослідженні як пошуку константних механізмів мислення. Проблема лише в тому, що, як засвідчили минулі два століття, крім універсальних міфологічних структур мислення людство виробляє й інші режими і порядки здійснення мислення, які, хоч і сприймаючи (Г. Гегель сказав би – «знімаючи») техніки і способи мислення міфу, окремі атрибути і артефакти міфу, при цьому борються з ним, протистоять йому, викривають його і войовничо атакують його.

Міф в сучасному світі повертається заново, в тому числі тому, що кризові процеси суспільства розхитують впевненість повсякденного актора в своїй силі, правомочності, можливості, тоді як саме міф, як би сказав Р. Барт, за допомогою механізмів натуралізації, реіфікації, сакралізації, освячення ідеї забезпечує... викрадення, оприроднювання історичного, «приховування створеного під позачасовою маскою очевидності» [199, с. 6]. Ці натуралізація і реіфікація, вкажемо,

можливі саме завдяки слабким інстанціям Другого і Третього: бо саме в такому випадку міф, як пише Р. Барт, перетворює антифізис (людські правила і дії) на псевдофізис (тобто щось схоже на природне, але що не є таким) [18]. І знову-таки завдяки цим же слабким інстанціям Другого і Третього в поєднанні з низькою рефлексивністю і високою практичністю знання міфу «скручене» з багатьох соціальних і культурних форм: «Відносин (як способу існування соціальності), раціональності (як оповідної структури), теоретичності (у формах споглядальності)» [203, с. 29], і все це синкретизується, поєднується, узагальнюється в єдиній формі, перебудоване та деконструйоване в постмодерних умовах. Раціональність, що мала б «розкласти» міф, підкріплює його, оскільки вбудовується у його порядок співвіднесеності суб'єкта, Другого і Третього, рефлексивності та практичності. Неісторичність (як втеча від історії, як виключення себе з історії) також пояснюється саме слабкістю інстанції Третього (яким може бути й історично інший Третій). Синкретичність об'єктивного і суб'єктивного, знаку та означуваного пов'язана, в свою чергу, зі слабкістю інстанції Другого/Іншого, що є сильним способом перевірки реальності, її аналітики та синтетики. Нарешті, стійкість та конструйованість міфології визначаються низькою знанневих властивостей міфу, перш за все тим, що міф нерелексивний, не вимагає зусиль зі спряження його з Третім та зі взаємодії з Другим/Іншим, саме тому «як міфологія монархічної Російської Імперії, так і радянська міфологія відрізняються високою стійкістю» [204, с. 31]. Точно так же такий сучасний рекламний феномен, як міфодизайн⁹⁴, який об'єктивує, реіфікує і натуралізує смисли, стереотипи, образи, ідеї, тим самим «відключаючи» контроль інстанцій Іншого і Третього.

Такий погляд на міфологію ставить її в один ряд з іншими формами знання і знищує будь-яку ієрархічність в погляді на міфологічні форми і механізми знання. Позитивістська і постпозитивістська модель пізнання відходить у минуле, і, як сформулював молодий І. Кон, «соціальне знання не обмежується рамками наукових формул. Задово до того, як та чи інша проблема стає предметом наукового дослідження, вона ставиться і осмислюється людьми на рівні, так би мовити, буденної свідомості... Хоч яка велика роль науки, вона далеко не охоплює всього багатства і різноманіття соціального досвіду. І сама наука, хоче вона того чи ні, відштовхується, особливо на ранніх стадіях свого розвитку, від проблем практичного життя, поставлених “донауковим” способом» [206, с. 217]. Міфологія виявляється лише

94 Як «відтворення універсальних художніх образів, що стають свого роду способом відображення і освоєння навколишньої дійсності» [205, с. 86].

одним з «символічних універсумів» або «концептуальних механізмів підтримки порядку», соціально фактичних для кожного окремого актора [127, с. 170–210]. Інакше кажучи, «істина міфу», як висловився К. Хюбнер [207], цілком можлива в його функціональності, соціальній конструктивності, фабрикації колективності, конструюванні ідентичностей, концептуальному описі соціального простору і часу, розстановці і розмітці цінностей.

Ці функції не були б унікальними для міфу, вони цілком можливі для релігії або повсякденних форм і модусів знання, але М. Еліаде підказує нам істотну різницю між міфом (як простором синкретичності) і релігією (як місцем священного). Саме священне, за М. Еліаде, є продукт орієнтації на Третього і обмежуючий людину фактор. Саме священне пригнічує та репресує людину. Тому людина «стане самою собою лише тоді, коли витравить з себе все містичне. Вона стане дійсно вільною, лише убивши останнього бога» [208, с. 351], і саме тому в сучасному світі спостерігається таке жорстке і повсюдне протистояння адептів і носіїв нерелігійного (іноді навіть антирелігійного, секуляризованого) знання знанню священного⁹⁵. При цьому, помітимо, така секуляризована людина далеко не завжди опонує міфу, а часто і сама опиняється в структурах міфологічного мислення (тут ми цілком можемо погодитися з Р. Бартом і К. Леві-Строссом). Масова культура тут виявляється союзником такої секуляризованої міфосвідомості. Так, кіно, ця «фабрика снів», за визначенням М. Еліаде [209], фабрикує і експлуатує архаїчні і неоархаїчні міфологіки та символики. Однак ці міфологіки та символики не «вписуються» в категорію священного (саме в силу відсутності або слабкості інстанції Третього), тому неоміфологічні сюжети, персонажі, стереотипи, «меми» з легкістю бриколюються, монтуються, колажуються, на відміну від сюжетів або персонажів, фактів або стереотипів сакрального, абсолютного, релігійного одкровення. Інстанція соціального Третього не дозволяє носію відповідної форми суспільного (спів)знання/свідомості поставитися байдуже до нехтування правил, заданих самим фактом існування цього Третього.

Ось чому міщанин, цей втілений образ обивателя, носія суто і виключно повсякденного знання, є настільки індіферентним до будь-якого священного: він в нашій типології є контрادیкторним адепту сакрального, будь це людина ідеології або людина релігії. Замість слабого Іншого/Другого у міщанина (представника повсякденності) сильний Інший/Другий, замість сильного Третього – слабкий Третій. Символічні універсуми власнику повсякденного знання [210]

95 В чому б це священне не виражалося – в священності релігії або священності традиції.

запропоновані не для рефлексивного співвіднесення себе з Третім, але з метою «осмислення, інтерпретації та легітимації» (комфортабельних і комфортостворюючих операцій) по відношенню до повсякденності суб'єкта. Лукманівське визначення релігії, що наводиться О. Руткевич, визначення через вказівку на світ, трансцендентний повсякденності, є визначенням через не завжди комфортні для повсякденного діяча категорії і дискурсами священного, сакрального, трансцендентного, об'єктивації, (по)(за)межного. Т. Лукман, правда, в даному випадку, як роблять багато соціологів з метою унікалізувати і абсолютизувати свій предмет дослідження, монополізує можливість релігії у сфері «звернень до трансцендентного»⁹⁶ і прив'язує інші області і системи значень до повсякденного досвіду. А саме трансцендування тут є винятковим процесом виробництва універсуму смислів, тому будь-яке виробництво смислів є фундаментально релігійний процес⁹⁷. Т. Лукман приходить до висновку, що будь-який світогляд є елементарною соціальною формою релігії і виконує «за своєю суттю релігійну функцію» і, слідом за З. Фрейдом, – до висновку, що релігії, приватизуючись (абсолютно в логіці ліотарівського розпаду метанаративів на мікронаративи), залишаються неминучими. Ці «саморобні» релігії, при всій їх суб'єктивності та неомістичності, виконують головну функцію релігії, а саме звільнення від структурних насильств, від примусів до людської самореалізації. Людина не може уникнути сакрального, воно їй настійно необхідно. Якщо за М. Хайдеггером або К. Ясперсом прикордонні ситуації є запорукою справжнього існування, то згідно з пізніми феноменологами їх тяжкість якраз таким чином полегшується. Теодицея стає універсальною ознакою будь-якого людського буття, і ми пропонуємо розширити цю категорію до *соціодицеї*, оскільки функціонал релігії, як ми вже зазначали вище, збігається з функціоналом ідеології в силу структурно-генетичної схожості їх як форм суспільного (спів)знання/свідомості. Соціодицея через «включення» людей в колективність природним і стихійним (точніше, рефікованим як таким) чином здійснюється як протиставлення сакралізованого вищого сакралізованому низькому (використовуючи типологію Колеж де Сосіоложі [212]).

Особливо важливою соціодицею виявляється в умовах малої кількості відмінностей (географізованих, історизованих, окультуре-

96 Тоді як для сучасних дослідників, які найчастіше порівнюють саме за цим параметром ідеологію з релігією, цілком очевидно, що як мінімум ідеологія – в усякому разі, в модерному розумінні цього терміна – також фабрикає знанняву конституцію світу саме як розділеного на трансцендентне і іманентне.

97 Порівняти з ідеями М. Шелера, у якого людина сутнісна саме своєю здатністю до трансцендування [211].

них) і високої потреби в розрізненні. Така соціодицея, включаючи в себе емоційний, когнітивний, традиційний, практичний, тілесний, інституційний, поведінковий аспекти, полікодує своєрідні «паролі», захисні коди для соціальної системи, побудовані з більшою або меншою мірою умовності і довільності. Це, як показав рефлексивно-іронічний П. Бурдьє, сакралізує умовності абсурду, ритуалізує, хронотопізує (причому особливо вони включаються в простір, в суму місць), інституціоналізує (з виникненням цілої соціальної групи, що наглядає і панує над практикуванням соціодицейного знання, що особливо добре видно на прикладі церкви).

Така соціодицеяльність⁹⁸, з одного боку, є досить селективною (інакше кажучи, вона історично, епохально і географічно здійснюється з урахуванням конкретного об'єкта розрізнення соціальної системи, тобто того або тих, від кого і як потрібно відрізнятися), з іншого ж – є досить спрямованою (тобто не є історично циклічною або оборотною в повній мірі). І, як це правильно вказують Е. Дюркгейм або М. Вебер, Р. Жирар або Р. Кайюа, саме священне стало важливим інструментом соціодицеяльності. Саме священне піднімає минуле, робить його соціально значущим, інвертує його з хронологічної площини (події в часі) в топографічну (місця, пов'язані з подіями). Саме священне кодифікує минуле, укладаючи його в тексти (комфортно упаковані для конкретних споживачів, користувачів і носіїв знання). Саме цим пояснюється те, що священне було затребуване в модерній структурі суспільного (спів)знання/свідомості, тоді як міфологічне знання – у постмодерній. Святе/сакральне успішно співіснувало з державним і національним порядком організації політичного простору, державним способом капіталізму в модерні, тоді як глобальний світ, світ «текучих ідентичностей» (З. Бауман), світ «гардеробних самоінтерпретацій» і «клаптикових біографій», «неономадів» (М. Маффесолі) і «соціальних ефемерид» викриває, принижує і знищує будь-яку сакральність. «Спільне минуле», єдність «місць здійснення пам'яті» [213], способи «спогадів спільнотами» (П. Коннертон [214]) перестають бути затребуваними. Саме цим пояснюється поширення лібертаріанської переконаності⁹⁹ в остаточності та безповоротності глобальності світу, карнавалізації етнічного, «приватизації» релігійного.

98 Слово-портмоне з «соціодицея» і «діяльність».

99 Навряд чи цю систему поглядів можна назвати ідеологією з ряду причин, головною з яких є наше сутнісне визначення ідеології як форми суспільного (спів)знання з сильним Третім.

2.2.3. Форми суспільної свідомості Модерну: наука і ідеологія

*Всё это направлено на то, чтобы люди разучились узнавать друг друга: благодаря **галлюцинаторной организации общества** возникает ложное сознание, «иллюзия встречи». В обществе, в котором никто не может **отличить** одного человека от другого, индивидуум уже не способен осознать свою реальность. Идеология, наконец, может чувствовать себя как дома. Её мир воздвигло разделение.*

Ги Дебор «Общество спектакля»

Останні триста років розвитку соціального подарували людству не тільки гіпотезу про розкладання і остаточне зникнення соціального, як це пропонує Ж. Бодрійяр [62], але і принципово інші порівняно з попередніми історичними епохами форми суспільного (спів)знання/свідомості. Це, безумовно, пов'язано з тим, що «ефективність, раціональність, користь стали для просвітницької ідеології сукупним мірилом позитивності всіх сторін життя» [215, с. 119]. Наука виробила те, що американський соціолог К. Болдуїн назвав «суперкультурою»¹⁰⁰.

Зникнення традиційної культури (оспіване науковим чином в ностальгічних концепціях Ф. Тьонніса, Г. Зіммеля, Т. Гайгера, Х. Фрайера, Р. Кьоніга та інших європейських соціологів) не тільки десакралізувало культуру, а й виробило секулярні, модерні форми осмислення людством самого себе. Головна «лякалка» капіталізму у вигляді «відчуження» в такій модерній машині раціональності переробляється в ідеал соціальної, знаннєвої, інтеракціоністської організації суспільства. Н. Вінер це назвав «інтелектуалістським феодалізмом», сказавши, що він «від щирого серця» співчуває «сучасним молодим вченим, багато з яких, хочуть вони цього чи ні, приречені через “дух часу” служити інтелектуальними лакеями або табельниками, що відзначають час приходу і відходу з роботи» [216, с. 700–701]. У цій цитаті біографічно зафіксований той історичний факт, що соціальні форми організації досвіду (як індивідуального, так і соціального) історично минулі, мають безліч підваріацій і можуть бути реалізовані метризовано, сакралізовано, традиціоналізовано, рутинізовано – і саме наука й ідеологія в XVIII–XXI століттях претендують на те, щоб монополюсно окупувати когнітивні, епістемологічні, аксіологічні та навіть смислоконструюючі можливості.

¹⁰⁰ Немислимий раніше розвиток сфери речей, глобалізація відносин, мондіалізація (англійської) мови і перетворення науки в єдину світову ідеологію.

Показовим в цьому сенсі є еволюція друкованого слова взагалі і літератури зокрема. Девальвація слова¹⁰¹ проявляється не тільки в (уявній) простоті доступу до каналів масової комунікації, але і в тому, що, як вказує А. Моль, «доктрина знання», що сформувалась з епохи Відродження і Просвітництва, претендує на універсальність своїх «загальних понять», на абсолютну ієрархічність знання. Знання з мономірно традиційного або релігійного, міфологічного або архаїчного «древа»¹⁰² перетворюється в складну мережу, виткану «з основних, другорядних, третьорядних і т. д. ліній; це... ніби мережа маршрутів думки зі своїми вузловими точками знань» [20, с. 37].

Особливу роль в цьому зіграла наука, її сакраломорфна соціальна організація (де експерт є жерцем знання), її постійні аутолегітимуючі зусилля (одна мертонівська метафора «вежі зі слонової кістки» чого варта в цьому сенсі). Вона виявилася одночасно функціональною великий кількості модерних інститутів і винаходів соціального: «Зробивши постійні інновації у всіх сферах суспільного життя своєю відмінною рисою, індустріальний капіталізм з властивим йому культом “формальної раціональності” (М. Вебер) був приречений на союз з науково-технічним розумом, який в повній мірі реалізувався лише на витку створення інформаційного суспільства» [217, с. 11].

Однак саме новаторська, постійно оновлювана функція науки, затребувана, як ми бачимо вище, порядком соціального в Модерні найбільшим чином, підточила те, що М. Розов називає «соціальними естафетами» [218]. Ці «естафети» передачі «соціальних програм», відтворюючи зразки поведінки/діяльності, зберігали «зв'язок часів» завдяки певній схожості трансльованого знання і пов'язаного з ним досвіду і способу дії. Однак специфіка науки і ідеології як модерних форм громадського (спів)знання/свідомості¹⁰³ в тому, що крім осмислення (світу, людини, їх співвіднесення в діяльності і свідомості і т. п.) вони пропонують і перетворення (світу, людини, їх співвіднесеності і т. п.). Діяльність як практичне оперування, на відміну від більш-менш універсального і шаблонного сприйняття, є більш гетерогенною і диференційованою основою для конституювання знання. Якщо пізнання, як писав Л. Карсавін, є процес «з'єднання з інобуттям», а прагнення до знання – досягненням цієї єдності з інобуттям в досконалості [43], то діяльність означає зміну відносин з інобуттям (тобто з речами), не в операціях встановлення сутності або існування цієї

101 Ф. Ніцше: «Журналіст переміг професора».

102 Якщо користуватися системною метафорою Ж. Дельоза і Ф. Гваттарі.

103 І внутрішньо-структурно гомологічних, як ми показали раніше, домодерним мистецтва і релігії, відповідно.

сутності, не в операції виявлення властивостей або продукування судження, але в операції зміни і перетворення цього інобуття, а отже, в елімінації його «іно»-статусу.

У тому числі саме тому Ю. Хабермас вказує на те, що наука може бути зрозуміла в певній мірі як «ідеологія» [219]. Реінтерпретуючи веберіанську ідею раціоналізації сучасного світу (перш за все на базі переглянутих Ф. Шеллінга і Е. Гуссерля), він веде діалог насамперед з тезою Г. Маркузе, що «звільняюча сила технології [...] перетворюється на пута звільнення, стаючи інструменталізацією людини» [219, с. 7]. Інакше кажучи, Г. Маркузе розширює розуміння раціональності М. Вебера за допомогою ідеї «прихованої ідеології», в якій техніка стає ідеологічним компонентом, а наука – пристосуванням для здійснення «технічної ідеології», оскільки «теоретичний операціоналізм в кінцевому рахунку відповідав операціоналізму практичному» [219, с. 55]. Базарівсько-нігілістичне панування над природою перетворюється в панування над людиною, і трагедія проекту Науки і проекту Техніки в тому, що, як показує Ю. Хабермас з опорою на А. Гелена, «якоїсь якісно іншої техніки» бути не може [219, с. 60]. Саме тут і виростає протиставлення інтеракції (як комунікативної дії) і праці (як дії цілераціональної), причому історично раціоналізація починає виглядати як поступовий вихід субсистеми цілераціональної дії за «межі легітимізуючої дієвості» культури, традиції та комунікативності взагалі [219, с. 73].

Такий соціологічний погляд на істотну відмінність, розширюючи постановку задачі, між дією соціальною і дією суто технічною, вкажемо, нам цілком імпонує. По-перше, тим самим елімінується ряд можливих протиріч і проблем, що зароджуються в надрах акторно-мережевої теорії саме в силу цього нерозрізнення (зокрема, проблеми експансіоністської і всюдисущої соціальності, яка виявляється надмірною і універсально існуючою скрізь і в усьому). По-друге, тим самим вирішується ряд проблем, висунутих «сильною програмою» Д. Блаура, яку дуже щільно і змістовно критикують (див., наприклад, [220]) аж до уїдливих слів: «Нова соціологія науки, мабуть, слугує єдиним підтвердженням її власної тези, що наука не спирається на міркування об'єктивності, логіки або раціональності» [220, с. 337]. Блаурівська гіперексплікація аргументів К. Поппера на знання будь-якого типу, як правильно вказують дослідники, не може бути поширена на будь-яке знання будь-якого виду або типу без особливих аргументів і доказів цієї експлікації. Виявляється, що блаурівська теза, що «і в теоріях, що впливають на сприйняття, і в самому сприйнятті присутній виразний і непереборний соціальний компонент» [220,

с. 342] при здійсненні розрізнення між технічною і соціальною діями (а отже – фундуєчим їх знанням), має бути уточненою. Якщо «жодне вірування не виходить за межі сфери компетенції соціолога, будь-яке знання містить в собі соціальний компонент» [220, с. 342], то це не тому, що «соціологічні дослідження несуть загрозу сакральному характеру наукового знання» [220, с. 349], як це самовпевнено і звинувально вважає Д. Блур, а лише тому, що далеко не всі «наукові теорії, методи і прийняті результати є соціальними конвенціями» [220, с. 348]. Об'єктивність безумовно може бути розглянута як соціальне явище і як соціальний конструкт, але лише в певних межах. І якщо правильна заява П. Бурдье, що немає нічого більш соціально конструйованого, ніж відношення між суб'єктом і об'єктом (наукового дослідження) [69], то вже відносно низки наук заява Д. Блура, що «соціологічні чинники обумовлюють відбір фізичних моделей і пояснюють рівень їх авторитетності» [220, с. 356], безумовно, є надмірною. П. Слезак саркастично підсумовує, що «програма соціального конструктивізму не тільки неправдоподібна, але її відрізняє ще й крайній екстремізм – в комбінації ці два фактори утворюють потужну суміш, що, очевидно, і становить формулу академічного успіху» [220, с. 360], і ми схильні погодитися з цим.

Все-таки наука як форма громадського (спів)знання/свідомості опирається не так соціальному конструктивізму в його радикальних формах, скільки редукції самої себе до виключно процесів соціальної гри або соціального конструювання. Це не означає радикальної неправоти радикального конструктивізму: зустрічаються і цілком релевантні дослідження (див., наприклад, [221]), які розглядають – зовсім не в стилістиці квантової гіпотези «спостерігач впливає на спостережуване» – те, яким чином соціологічне або психологічне інтерв'ю драматизує науку і наукове дослідження як соціальний акт; те, яким чином «культурні обставини» продукують інтерпретації; те, яким чином формулюються гіпотези «раціональності» або «ірраціональності» в залежності від соціокультурних особливостей суспільства, до якого належить гіпотезант; те, яким чином потім «ціннісно насичуються» практики наукової діяльності; те, яким чином різні практики отримують різну «підтримку» або «негативну стимуляцію»; те, яким чином в «соціальному несвідомому» науки переломлюються, здійснюються і втілюються моральні, політичні та ідеологічні цінності [222]; те, яким чином інтерпретація продукується «читачами», як передструктура розуміння у читача функціонує, створюючи «горизонт розуміння» [223]; те, яким чином інституціоналізуються і конституюються практики і правила, норми

і цінності [224] з цілком релігіоморфними практиками¹⁰⁴; те, яким чином наука взаємодіє з іншими підсистемами суспільства [225] – такими, як система політики, права, церкви¹⁰⁵ і навіть еліасівським «процесом цивілізації»¹⁰⁶ і фуколдіанським «дисциплінуванням тіла»¹⁰⁷, і навіть техніки трансляції, збереження та переходів знання в різних формах¹⁰⁸.

Однак всі ці тематики залишаються дослідженнями науки в інституційних, інтеракціоністських, структуралістських або системних методологіях. Тоді як, наголошуємо, нашою амбіцією є дослідження різноманітних форм громадського (спів)знання/свідомості з позицій соціології знання. А саме з цієї позиції можна і потрібно визначити науку (так само як і інші форми суспільного (спів)знання/свідомості) як специфічне співвідношення в свідомості знання про Другого/Іншого і про Третього. Саме при використанні цього теоретичного прийому виникає системна картина того, чим, наприклад, може відрізнитися наука від лже- і псевдонауки (питання, що активно піднімається в сучасній соціології та філософії). Адже інституційний, системний, інтеракціоністський або структуралістський підходи «пробуксовують» при спробах аналізу псевдонаукових форм:

-
- 104 «Члени (Лондонського Королівського) Товариства поклонялися Бекону і звеличували колективні досліди, бо при колективному експериментуванні обережні стримують нетерплячих і всі разом уникають помилок... Один відвідувач засідань Товариства 1663 року розповідав, що там збираються по середах, щоб робити нескінченну кількість дослідів, про які ще не заглиблюються в міркування, а тільки доповідають про них, що знають, і секретар записує результати незалежно від того, вдався дослід чи ні, бо це теж цінно – звільнитися від помилок, що виходять з помилкових передумов, це не менш цінно, ніж отримати користь з правильних» [224, с. 59].
- 105 «Церква претендувала на владу у всіх інтелектуальних матеріях, включаючи навчання, і заперечувала авторитет світської влади по відношенню до шкіл і учнів. Внаслідок цього учні залишалися без управління. Для внесення порядку в неспокійну масу школярів і регулювання їх відносин з навколишнім суспільством і були створені корпорації» [225, с. 48].
- 106 «В Парижі принаймні вимога ввічливості – (в наукових суперечках) часто поєднувалася з похвалою жіночній м'якості суперечок в салонах» [226, с. 52].
- 107 Як вказує Р. Штіхве, етимологія терміна «disciplina» сходить в середньовіччя, де він позначав специфічні характеристики поведінки учня, які є запорукою і основою для оволодіння знанням [227].
- 108 Як вказує М. Вебер про очікування від науки: «Якщо ви згадаєте висловлювання Сваммердама: "Я доведу вам існування божественного провидіння, анатомуючи вошу", то ви побачите, що своїм завданням наукової діяльності, яка перебувала під непрямым впливом протестантизму і пуританства, вважали відкриття шляху до Бога. У той час його більше не знаходили у філософів з їх поняттями і дедукціями; що Бога неможливо знайти на тому шляху, на якому його шукало середньовіччя, – в цьому була переконана вся пієтистська теологія того часу... Бог прихований, його шляхи – не наші шляхи, його думки – не наші думки. Але в точних природничих науках, де творіння Бога фізично відчутні, були надії натрапити на слід його намірів щодо світу» [228, с. 717].

«Лженаука небезпечна як будь-який обман, тому що вона прикидається наукою, використовує її авторитет, її "бренди", не будучи здатною виробити нове знання, відволікаючи сили і засоби. Прояви лженауки – це численні "техніки" і рецепти для оздоровлення "аури" або очищення "карми", пояснення особливих властивостей води запам'ятовувати інформацію. У ЗМІ неодноразово поширювалися повідомлення про повну розшифровку генома людини, синтез штучного життя, створення мислячої машини. Можна тільки здогадуватися, які гроші витрачаються (а кимось отримуються) на унікальні "випромінювачі", "резонатори", книги, що розповідають про "контактерів" з представниками сусідніх галактик, про "подорожі в часі" [229, с. 534].

У цьому можна бачити сліди процесів архаїзації, «наростання глобального невігластва», ефекти від вибухового зростання обсягів наукових досліджень та інформації, плоди неоліберальної культури ведення дискусії або постмодерністського погляду на проблематику істини, – але все це, з нашої точки зору, не є сутнісним. На відміну від процесу краху та занепаду соціального Третього, який є окремою тематикою в нашому розгляді.

Оскільки все це, як ми знаємо, не призводить до тотального заміщення науки своїм успішним соціальним субститутом у вигляді лже- або псевдонауки¹⁰⁹. Але так само абсолютно очевидно, що недостатнім є визначення науки як «сфери людської діяльності, головна мета якої – отримання нових знань» [229, с. 536]. Будь-яка форма суспільної свідомості пропонує своєму носієві «нове» «знання»¹¹⁰, яке релевантно практикам носія «описує» кожен «новий» фрагмент реальності – або навіть і конструює його. Тому запропоноване В. Стьюпіним «інтуїтивне розуміння» того, що є науковим або позануковим [134], нам уявляється не тільки помилковим і розпливчастим, а й соціально небезпечним.

Ми ж припускаємо, що, продовжуючи логіку, викладену нами в попередньому підрозділі, наука (так само як і мистецтво) відрізняється від інших форм суспільного (спів)знання/свідомості тим, що як інстанція Іншого/Другого, так і інстанція соціального Третього в такому знанні присутні не сильно, не слабо, а абсолютно. Інакше кажучи, кожна з цих двох інстанцій не потребує свого підтвердження, вона безумовна, вона присутня щосекундно і щоактно. Саме тому можна вступити в серйозну дискусію з П. Бурдьє, чи є стратегічні політичні дії, що реалізуються за допомогою «світського» варіанта наукового

109 Як тут не згадати кеплерівське саркастичне порівняння астрономії та астрології як високомудрої матері і дурненької дочки, причому завдяки другій перша не голодує [230].

110 Лапки тут застосовані нами виключно для нагадування про соціальну відносність і соціально релевантність обох предикатів.

капіталу [33], діями строго науковими (або в рамках науки). Саме по цій осі можна розрізнити науку, лженауку і псевдонауку: для лже- і псевдоформ науки виявляється, що інстанція або Іншого, або Третього (а найчастіше – обидві) не є абсолютною¹¹¹. Саме тому ідеологія і наука як форми суспільного (спів)знання/свідомості, що проявляють себе в тому чи іншому тексті, піддаються відмінності і розрізненню. Ідеологія зовсім не є «камерою обскура», і вона зовсім не «спокушає наукове мислення, перешкоджаючи формуванню позитивної науки про суспільство» [231, с. 59], як про це пишуть дослідники.

Справа не в цьому.

Конкуренція між ідеологією і наукою в Модерні за посередництво «між пізнаючим суб'єктом і пізнаваним об'єктом» [231, с. 59–60] пояснюється саме принциповою несумісністю структурного співвідношення інстанцій Іншого і Третього у, відповідно, ідеології і науці. І якщо ідеологія дійсно, як зауважують багато дослідників, приходить на зміну релігії, несучи з собою могутнього Третього і ослабленого Іншого/Другого, то саме цим пояснюється бартівська алузія «гулу мови» [18], що описує прихованість, спонтанність, конотативність, неартикульованість (тобто не-денотативність) того, що дещо раніше М. Бахтін назвав «соціально-ідеологічними крутозорами» і «соціально-ідеологічними мовами» [232]: адже посилення Третього вимагає приховування механізмів його могутності, а ослаблення Іншого – приховування механізмів його могутності саме від нього. Або – ще один приклад – цим же можна пояснити, чому ліберальна демократичність поглядів самого Т. Парсонса, як зауважує Л. Козер, не заважає тому, що «його теоретичні побудови часто були привабливі для інтелектуалів з тоталітарним стилем мислення. Думаю, його теорія досить серйозно вивчалася інтелектуалами – захисниками сталінської тоталітарної системи» [233, с. 26]. Ось чому виявляється недостатньо «рецепта Мангейма» у вигляді тріумфуючого реляціонізму (як граничної неупередженості в пізнанні) для переходу від ідеологічного до наукового, хоча сам К. Мангейм (так само як і до нього М. Вебер або Е. Дюркгейм) думав інакше [234]. Ось чому і П. Бурдьє взагалі знімає сакраментальне питання про ідеологію, відштовхуючись від фуколдіанського редукування ідеології до суто інтересу, заміщаючи ідеологію доксою.

111 Причому наше розрізнення є плідним ще й в тому, що завдяки йому ми бачимо різницю між псевдонаукою і лженаукою. Псевдонаука існує в абсолюті інстанції Третього (нехай і зрозумілого специфічно), хоч і при неабсолютному Другому/Іншому, тоді як лженаука виключає будь-яку абсолютність як Іншого/Другого, так і Третього. Точніше і розгорнуте доведення цієї тези занадто широке і вимагає занадто великої кількості емпірики, щоб поміститися на полях цього тексту.

Ми, безумовно, не плануємо такої радикальної відмови – як і не плануємо гіпертрофовано-марксистського погляду на ідеологію як на «форму суспільної свідомості, сукупність певних поглядів, ідей, понять, уявлень. Формами ідеології є політичні погляди, наука, філософія, мораль, мистецтво, релігія тощо» [235, с. 2]. Рамки ідеологічного (спів)знання/свідомості нами виділені вище, і саме в силу цих рамок ідеологія – так само як і релігія, відзначимо, але з великою присутністю раціонального компонента – є «засобом проектування дійсності», який «конструює і перетворює картину світу – той внутрішній вимір реальності, який заломлюється крізь призму ідеології» [236, с. 124]. Могутня інстанція Третього вимагає від носія ідеологічної свідомості своєрідної «картини світу» як у макровимірі (історичному чи макроструктурному), так і в мікрОВимірі (повсякденному житті або практичному). В силу своєї могутності ця інстанція здатна на конструювання емоційних образів, ідеальних моделей, ціннісних утворень, які, як і такі в релігії, мають дещо іншу природу цінності або ідеальності, емоційності або раціональності, ніж в міфологічному або повсякденному (спів)знанні/свідомості, що характеризується слабким Третім. Аналогічно цілісність ідеологічного погляду істотно відрізняється від синкретичності міфології. Безумовно, ідеологія «дозволяє кожному окремому індивідууму, класам, соціальним верствам, стратам або всьому суспільству в цілому розглядати кожен конкретний факт як прояв цілісного світу політики» [236, с. 125], вона фабрикує символічні форми артикуляції, конституювання та прояви реальності, вона «задає і визначає ті способи, в яких значення, мобілізовані за допомогою символічних форм, слугують встановленню і підтримці певного порядку. Феномен ідеології базується на специфіці відображення світу і практично унікальних способів здійснення владної конкуренції і комунікації» [236, с. 127].

Але здійснюється це в безпосередньому виробництві Іншого/Другого і самого Актора – і саме на це вказує Л. Альтюсер [237], коли говорить, що виробництво своєю необхідною умовою має відтворення самих умов виробництва – розширеного чи простого. Саме марксістське виробництво (як щось, що здійснюється в практиці) Л. Альтюсер ставить в центр свого розгляду ідеології. Звідси з неминучістю у нього виникає питання інфраструктури виробництва, тобто «відтворення засобів виробництва». Відносно знання це може бути інфраструктурою (від)творення знання, інфраструктурою (від)творення симулякрів (або, більш етично і формально висловлюючись – виробництва брехні), інфраструктурою (від)творення продуктивних сил виробництва знання (чим, по суті, є мережа експертів або комплекс медіаканалів) тощо. При цьому і інфраструктура, і супроводжуюча

її робоча сила повинні бути, за Л. Альтюсером, «компетентними», тобто здатними «функціонувати в складній системі виробничого процесу» [237]. Саме цим пояснюються дедалі більші процеси продукування і відтворення знання: читання, письмо, математика, література, наука, інженерні навички, «правила» служби, пристойності, мовлення, мораль, громадянська свідомість, правила праці, «а в кінцевому рахунку, правила порядку, встановлені панівним класом» [237].

Інакше кажучи, знаннева інфраструктура соціального, за Л. Альтюсером, є відтворенням підпорядкування суб'єктів правилам встановленого порядку – в тих формах (шкільних і церковних, армійських і державних), які «забезпечують підпорядкування панівній ідеології або заволодіння “практикою” такого підпорядкування» [237]. Сам французький дослідник приписував ідеологію державному апарату (тобто розглядав ідеологію як його функцію) – розуміючи останній, правда, розширено – і як бюрократичний апарат, і як поліцію, і як суди, і як в'язниці, і як армію, і як уряд, і як адміністрацію – коротше, все те, що «набуває сенсу тільки в зв'язку з державною владою». Держава, крім цього переліку апаратів, виробляє «ідеологічні апарати держави» (ІАД), які істотно відрізняються від репресивного державного апарату, який діє насильством або на межі такого. Інакше кажучи, Л. Альтюсер пропонує ототожнити ідеологію як таку і ідеологію, підтримувану або спродуковану державою.

При цьому під ІАД він розуміє «кілька таких реальних явищ, які постають безпосередньому спостерігачеві в формі різних спеціалізованих громадських інститутів» [237], і розрізняє серед них релігійний, шкільний, сімейний, юридичний, політичний, профспілковий, медійний, культурний ІАД. Визначення ІАД автор дає, безумовно, досить туманне, а вичерпність переліку викликає сумніви¹¹², однак коли Л. Альтюсер переходить до аналізу властивостей ІАД, його викладки стають більш стрункими. Так, він згадує про латентність ІАД, заміну насильства ідеологією, а також про можливість приватизувати ІАД (в сенсі приналежності до приватної сфери) – причому «відмінність громадського від приватного є внутрішнім розходженням буржуазного права і належить до тих (підлеглих йому) сфер, в яких буржуазне право здійснює свою «владу» – і формально «сфера держави не підпадає під це право, тому що вона знаходиться “за межами права”»: держава, яка є державою панівного класу, не є ані приватною, ані громадською – вона є умовою будь-якого розрізнення між громадським та приватним» [237]. Інакше кажучи, ідеологія функціонує через ІАД

112 Так, цілком можна поставити питання про віднесення до ІАД архітектури, семіотики та граматики простору, дозвільної індустрії, індустрії спорту тощо.

у виробленому просторі з виробленими розрізненнями, і знаннєві відмінності, а також будь-який знаннєвий артефакт, за Л. Альтюсером, є або продуктом, або інструментом ІАД.

При цьому ідеологія продовжує зберігати постійний зв'язок з матеріальним світом, з якого вона виходить, – на прикладі насильства Л. Альтюсер поетично пише, що «(репресивний) державний апарат і ідеологічні апарати держави плетуть між собою тонку мережу явних або неявних відносин» [237]. Тим самим Л. Альтюсер – і він сам це визнає – перетворює ідеологію з суто продукту Модерну на продукт позаісторичний, що супроводжує людство стільки ж, скільки супроводжує його сама держава. Інша справа, що його інструменти (а точніше, їх панівний або підлеглий статус) історичні, і в сучасному світі таким панівним апаратом є шкільний¹¹³ – що «тихо співає свою пісню», що замінив у своєму пануючому статусі церкву і тісно пов'язав себе з сімейним ІАД. Саме шкільний ІАД позбавляє ідеологію історії, реіфікує цю приватну систему ідей як а) універсальну (або таку, що як мінімум претендує на універсальність); б) позаісторичну. Л. Альтюсер тому відкидає марксистсько-позитивістську візію ідеології як чистої ілюзії, як ніщо, як уявну конструкцію (*bricolage*) (найбільш повно представлене в [238]), в якій позаісторичність ідеології означає щось інше – а саме, що вона є ніщо, «чиста мрія», вона є лише «блїде відображення реальної історії». Сам французький соціолог стверджує протилежне: ідеології мають свою історію (хай і похідну від історії соціальної боротьби).

Інше визначення, вже позитивне й історичне, яке Л. Альтюсер пропонує для ідеології, також надзвичайно широке. Він розуміє ідеологію як «...уявлення про уявні стосунки індивідуумів з реальними умовами їх існування» [237], уявлення, яке вірить самому собі у висунутій ним же самим тезі, уявлення, що перетворює на об'єкт уявлення не людину і не світ, але ставлення самої людини до цього світу і його пропозицій, що і робить людину як суб'єкта (тобто усвідомлюючого себе самого і своє місце відносно об'єкта).

Не заперечуючи другого висновку¹¹⁴, вкажемо, що перший висновок – а саме таке визначення ідеології – також є надзвичайно широким і, якщо апелювати до теореми Томаса, описує абсолютно будь-яке феноменологічно прочитане (тобто в рамках концепції П. Бергера і Т. Лукмана) знання [127]. Що не виключає того, що ідеологія в тому числі дійсно описує ставлення реально існуючих суб'єктів (і тим самим

113 Тут Л. Альтюсер став одним з найпотужніших імпульсів для П. Бурдьє в його викривальній риториці по відношенню до школи – «цієї цариці класифікацій» [69].

114 У наукових процедурах так може бути, коли помилкова процедура призводить до істинного результату.

їх суб'єктивації) до уявлених ними умов на основі їх сприйняття реальних умов, але це стосується не тільки ідеології, а може – і не стільки.

Третій цікавий висновок, до якого підводить нас Л. Альтюсер (і саме тому він не остаточно виходить за рамки «традиції підозри» К. Маркса), – це всепроникна сутність ідеології, що існує завжди в будь-якій практиці і будь-якому апараті. Він бачить ідеологічність у судженнях релігії, науки, міфології, повсякденності – і навіть в думках про ідеологію. Л. Альтюсер називає це «ідеологічним уявленням про ідеологію», яке безпосередньо пов'язане з фабрикацією суб'єкта (тобто самовиправданням суб'єкта і його власної волі) – і фабрикацією його практик, що призводить до «зникнення ідей як таких», оскільки ідеї виявляються лише ритуалами ідеологічного апарату у практиці. Так, соціальність перетворюється в соціальність діючого суб'єкта, на якого діють «вірування». Найважливішим компонентом цієї моделі є суб'єкт, який здійснює практичну – а тому, за Л. Альтюсером, завжди ідеологічну – діяльність. А в силу логічної синонімії практики і суб'єкта виявляється, що «ідеологія існує тільки в суб'єкті і для суб'єкта», тобто «ідеологія звертається до індивідуумів як до суб'єктів» [237] або «ідеологія існує тільки в суб'єкті і для суб'єкта». Інакше кажучи, тут суб'єкт історизується – оскільки суб'єкт є конститутивним для будь-якої ідеології, а ідеологія є есенціальною для будь-якого носія суб'єктності. За цією логікою, міф конститує учасника (а ще точніше – включеного, і ця ідея потребує подальшого опрацювання), релігія ж – при- та посвяченого (точніше – адепта).

Саме суб'єкт, а не адепт або учасник, здатний до «ідеологічного впізнавання» (ані адепт, ані учасник не сумніваються, а отже, не потребують «впізнавання») або до «невпізнавання» (ані адепт, ані учасник не здатні не визнати щось – вони просто «не побачать» цього). Ось чому сектант відрізняється від ідеологічного суб'єкта, а повсякденний діяч (який не є ні адептом, ні учасником, ні ідеологічним суб'єктом) – від них усіх¹¹⁵.

Отже, ідеологія «вербує» суб'єктів серед індивідуумів¹¹⁶, звертається до них (тобто інтерпелює їх) так само, як і повсякденного діяча окликають «Агов!». Ані учасник, ані адепт, ані філістер не потребують такого окликання – воно потрібне для суб'єктивації, оскільки реакція на окликання і є суб'єктивацією (з «виходом», зауважимо, за межі фреймів виключно філістера, фланера, туриста, спостерігача, палом-

115 В цьому відношенні ми не збігаємося з Л. Альтюсером і припускаємо, що хоча б чисто аналітично, але розведення цих форм суспільного (спів)знання/свідомості все-таки можливо.

116 Тут дуже цікаво римується думка Н. Лумана про найгірший сценарій розвитку соціального в двадцять першому столітті – коли переважна більшість буде виключена з суб'єктів і зведена суто до статусу індивідів [3].

ника (використовуючи метафори З. Баумана), ченця або учасника). І саме тому ж суб'єкт ніколи не визнає себе ідеологічним: це позбавляє суб'єктності, флеру свободи навіть фундамент його самоідентифікації як суб'єкта, а саме реакцію на акт інтерпеляції.

Таке «розширене» розуміння свободи і суб'єкта, зауважимо, суперечить в неомарксисті Л. Альтюсері самій історіографії Г. Гегеля (який, нагадаємо, бачив історію як історію поширення свободи). Адже якщо ідеологія позачасова, вічна і позаісторична, якщо вона можлива в будь-якій системі панування, то і гегелівська ідея нерівності розподілу свободи між історичними епохами помилкова. Крім того, Л. Альтюсер тут починає впадати в класичний тардіанський гріх пошуку виявленого дослідником феномену всюди, де б не впав його погляд. Як Г. Тард бачив у всіх актах соціальне наслідування, так і Л. Альтюсер виявляє ідеологічну суб'єктивацію в християнстві, в релігійній формі знання як такої, – не замислюючись над тим, що існування абсолютної інстанції Третього (у випадку з релігією – Бога) саме і децентрує світ відносно суб'єкта (якого автор навіть називає з великої літери).

Інший варіант розширення категорії ідеології, з нашої точки зору, демонструє Д. Белл, згідно з яким громадські процеси виробництва діляться на первинний, вторинний і третинний сектори – відповідно, ресурсне виробництво, обробне виробництво і виробництво самої людини (мистецтво, наука, освіта, медобслуговування тощо) [239, с. 223]. Сучасні дослідники вказують, спираючись на цю досить примітивну і лінійну типологію, на «суспільство знань» як на теоретичний ідеал (або, як мінімум, один з ідеалів) організації виробництва (кажучи постмарксистською мовою). Ідеологія в цій теорії є одним з механізмів забезпечення системних властивостей і здібностей організації/соціальної системи, а також залучених до неї людей. Знання значимі лише в розпорядженні не тільки тому, що вони повинні бути насичені енергією безпосередньої праці робочої сили, оживляючої їх собою, а й тому, що знання конвертуються в лояльність, солідарність і єдність.

У порівнянні з цим розширення, яке пропонує К. Мангейм, виглядає цілком помірним. Так, він розуміє знання двояко – і як результат пізнання (форма, що результує процес), і як екзистенціальну обумовленість пізнання [234, с. 219]. Саме структура мислення, що виявляється «в певних напрямках мислення і в різних колективних суб'єктах» [234, с. 220], а також її визначеність фактом існування в суспільстві стає центром роздумів К. Мангейма. І якщо К. Маркс співвідносив ідеї з класами, то Мангейм зіставляв їх з позиціями взагалі¹¹⁷, в тому числі і з такими важкосоціологізованими, як, на-

117 Тенденція, яка досягає свого апофеозу в ідеї габітусу у П. Бурдьє і «градах величч» в постбурдьєвістській теорематиці.

приклад, поколіннєва позиція: «Належність до певного покоління зумовляє принцип вибору, формування і поляризації теорій і поглядів» [234, с. 223]. А це автоматично ставило перед Мангеймом питання типологізації і моделювання знання, звідки і виникає в моделі К. Мангейма ідеологія (протиставлена утопії) як знання, структуроване як «приховування справжнього з позиції минулого» (тоді як утопія «ховала» сьогодення, переступаючи через нього з позиції майбутнього). Інакше кажучи, розширення К. Мангейма стосується такої вузької властивості ідеології, як її внутрішня консистентність з точки зору фабрикації хронотопу, в якому живе суб'єкт.

Одну з можливих меж лінії Л. Альтюсера демонструє С. Жижек, який, за словами Т. Іглтона [240], відроджує ідеології і метанаративи і, не захищаючи конкретні практики реалізації сталінізму або маоїзму, намагається, як сказав Т. Іглтон, похитнути самовпевненість і спокій ліберальних міщан, які злочинно легко відмовляються від таких тем для роздумів. І дійсно, ідеологію С. Жижек описує не просто як «хибну свідомість», ілюзорну репрезентацію реальності, але як «саму цю дійсність, яка вже має розумітися як «ідеологічна», – «ідеологічною є соціальна дійсність, саме існування якої передбачає не-знання з боку суб'єктів цієї дійсності, не-знання, яке є сутнісним для цієї дійсності. Тобто такий соціальний механізм, сам гомеостаз якого передбачає, що індивіди «не усвідомлюють, що вони роблять». «Ідеологічне» не є «хибною свідомістю» (соціального) буття, але саме це буття – тією мірою, в якій це буття має підставу в «хибній свідомості» [241, с. 28]. В такому випадку інтерпелююча суб'єктивація існує, але і до неї суб'єкт існує – лише як суб'єкт питання [241, с. 182]. Інакше кажучи, як вказує відомий дослідник С. Жижека, суб'єкт завжди є «брак, перманентний брак суб'єктивності. Будь-яка знакова репрезентація з необхідністю «здає» суб'єкта. Вона щоразу спотворює, деформує те, що цілком щиро прагне зробити явним. Суб'єкт ніколи не володіє власним означачим» [242, с. 98].

Інакше кажучи, парадоксальним чином ідеологія, породжуючи суб'єкта, актуалізує його як втілену недостатність. Особливо це актуально в сучасному світі, в якому модно говорити про «неусвідомлені, але зримі ідеології» [243, с. 245] і відносити до них що завгодно – від культу тіла (слідом за Ж. Липовецьки) до «американської мрії» (услід за Ж. Бодрійяром [244]). Крах сучасності (modernity) як епохи ідеологій, епохи конфліктів і війн ідеологій [245] призвів і до краху ідеології, причому інтерпретованої часто неприпустимо розширено і всеосяжно. Той же А. Фурсов вказує, що зараз говорять і про ісламську ідеологію, і про шовіністичну ідеологію, і про ліберальну ідеологію – все перетворюється на ідеологію, навіть те, що прин-

ципово (як ми показуємо вище через вимірювання співвіднесення інстанцій) бути таким не може. Погоджуючись з цими аргументами А. Фурсова й інших теоретиків, вкажемо, що це зовсім не виключає множинності проявів ідеології. Інакше кажучи, ідеологія не обумовлена суто порядком Модерну (хоча, безумовно, пов'язана з ним – саме тому вона є а) раціоналізованою; б) формою буття сильної інстанції Третього), однак її розквіт як форми суспільного (спів)знання/свідомості дійсно припадає на Модерн. Але, вкажемо, розквіт явний, експліцитний, очевидний. Тоді як з «катастрофою метанаративів»¹¹⁸ ідеологія і ідеологічне починає проявляти себе в досі нерелексованому як ідеологія, і, можливо, тільки такими теоретиками, як Л. Альтюссер, подане як ідеологічне.

Так, дуже мало як ідеологічне в соціології, за нашими спостереженнями, рефлексується заборонююче або осміююче (і, до речі, – відповідно, заборонене і осміюване), стигмоване або засуджуване. З легкістю можна побачити, який ефект викличе використання слів «план» або «експлуатація» – в контексті будь-якої дискусії про економіку, слів «подвиг», «жертва», «героїзм» – в контексті дискусії про специфічні регіони минулого, слів «обов'язок», «відповідальність», «совість», «справедливість», «борг» – в контексті дискусії про «права людини» і «соціальні моделі» тощо. Безперечної й очевидності в історичному, економічному, політичному регіонах суспільного (спів)знання/свідомості настільки глибоко просочують зовні вільний і звільнений дискурс¹¹⁹, що навіть мінімальне відхилення в бік ідеалів або дискурсу, що претендують на абсолютність або вічність¹²⁰, викликає різку реакцію, яка видає ідеологічність маніфестативно позаідеологічної відмови від цих дискурсів¹²¹. Втім, саме про цю прихованість і пише Н. Луман, коли говорить, що «опора будь-якої ідеології полягає перш за все в некоммунікованості проблеми, з якою ідеологія пов'язана, в зашифровці того, що її надихає, в невидимості її вихідного пункту» [247, с. 199], і навіть класики в особі К. Маркса і Ф. Енгельса, згідно з якими «ідеологія – це процес, який здійснює так званий мислитель, хоча і зі свідомістю, але зі свідомістю хибною. Справжні рушійні сили, які спонукають його до діяльності, залишаються йому невідомими, в іншому випадку це не було б ідеологічним процесом» [248, с. 83].

118 Цікаво, наскільки метанаративом є наратив про катастрофу метанаративів? Наскільки ламає власну заборону гасло «Заборонено забороняти»?

119 Особливо, зазначимо, в умовах периферійної країни капіталістичної світ-системи.

120 Будь це дискурсами справедливості, пожертвування заради майбутнього, пріоритету суспільного над особистим, історичної епохальності, відповідальності перед суспільством, великих проектів тощо.

121 Тут, на наш погляд, досить характерною є думка Ф. фон Хайека, що отожднює будь-яке порозуміння і будь-яку однаковість думки з тоталітаризмом [246].

На дуже схожі речі вказувала і відома українська дослідниця І. Попова [249], яка акцентувала увагу насамперед на «належній поведінці, незалежно від того, чи мають ідеології повсякденний характер, чи привнесені вони релігією, чи являють вони собою трансформацію наукових знань у “програму поведінки”» [250, с. 5]. І. Попова визначає ідеології функціонально¹²², причому виконує вона це легітимізуючим чином, а саме мотивуючи і узагальнюючи приватний інтерес як загальний, апелюючи до авторитетності або віри, абстракцій на кшталт свободи або справедливості. І робиться це все в постійній спряженості «писаного» і «неписаного», інтелектуалістських образів і практик тіла, культури високої і культури низької. Саме тому для опису такого складного комплексу спряженості І. Попова пропонує використувати категорії «соціальних уявлень» (з відсиланням до методології Л. Фестінгера) і «переконань» (belief), за допомогою яких, з її точки зору, повсякденні актори раціоналізують і пояснюють дійсність, конституюючи ідеологічну функцію буденної свідомості.

Правда, в подальшому шановний український соціолог здійснює деяку термінологічну плутанину, прирівнюючи до феномену «повсякденної ідеології» згоду з ринковою економікою, ставлення до підприємців, прихильність принципу верховенства права або визнання можливості хабара. З нашої точки зору, всі ці судження, дійсно реалізуючи ідеологічність (і конституюючи суб'єкта), проте ж не обов'язково відносяться до того, що І. Попова позначає як «повсякденні ідеології». Втім, надалі вона здійснює дуже точний аналіз суперечливості ідеологічних аспектів повсякденної свідомості, у тому числі і різнорівневих концептів цієї свідомості (концептів абстрактних («цінностей-ідеалів») і концептів конкретних («інструментальних уявлень», «конкретних способів діяльності»). Вона показує, що пострадянська свідомість, що вийшла з ідеології марксизму, структурно залишилася цілком марксистською (оскільки структурувалася навколо ідеї праці і визнання цінності праці), і в цьому сенсі, протиставляючи себе марксизму або демонстративно «забуваючи» про К. Маркса, вона залишилася ідеологічно з ним пов'язаною. В результаті І. Попова робить висновок, що така свідомість може бути віднесена до «виродженого “випадку” ідеології – вона не є скільки-небудь цілісним утворенням», що виявляється і в ідентичності: «...люди переважно ідентифікують себе з групами “повсякденних практик” (перш за все з сім'єю і “близькими”), а не з “конструйованими спільнотами”» [250, с. 19].

У розрізненні цих рівнів концептів, у тому числі й ідеологічних, цілком може бути функціональною типологія рівнів легітимації

122 Як те, що має об'єднувати і орієнтувати соціальні спільноти, їх поведінку і дії [249].

у П. Бергера і Т. Лукмана [127, с. 155–157]. На вищому рівні знаходяться символічні універсуми, абстрактні відносно реалій повсякденності, на другому зверху – спеціалізована легітимація рівня чистої теорії, на третьому – теоретичні твердження, пояснювальні схеми, моральні максими, казкові образи та зразки, і на найнижчому – звичайні і примітивні мовні позначення, що створюють простір нерівності і диференціації – саме цей аспект культурного капіталу впливає на різні аспекти нерівностей та диференціацій [251; 252]. Саме для дослідження ідеології¹²³ питання легітимації особливо важливе, оскільки наявність Іншого/Другого безсумнівна, не потребує доведення або легітимації, тоді як наявність і сила Третього завжди потребує такої аргументації. Саме тому неможливе дослідження ідеології та суб'єктивації без легітимації суб'єктивації легітимною ідеологією, і саме тому неможливий легітимний суб'єкт в умовах відмови в праві існування іншій ідеологічній точці зору.

2.2.4. До повсякденності: «практичні» форми суспільної свідомості

Привычка не является препятствием для работы мысли, но задает для нее определенные рамки. Мышление обитает в зазорах привычек... Да и само мышление становится привычкой, движущейся по заданной колее, оно превращается в занятие особого рода.

Дж. Дьюи «Общество и его проблемы»

Розгляд класичних форм суспільного (спів)знання/свідомості в сучасній соціології вкрай рідко здійснюється в порівняльно-узагальнюючій або системній перспективі. Набагато частіше цей розгляд здійснюється як експлікація «суб'єктивного фактора в історичному процесі» [253, с. 4], а саме потреб, мотивів, інтересів і ціннісних орієнтацій. Саме тому суспільна свідомість найчастіше як категорія використовується, по-перше, в службових функціях, а по-друге, без конкретного визначення, як синонім дюркгеймівських «колективних уявлень» або марксівської «суспільної свідомості» в залежності від методології конкретного дослідника.

Так, Ж. Тощенко розглядає його як інерційне сховище суспільних цінностей (як уявлень про справедливість), що включає історичну пам'ять, народні традиції, історичні оцінки та соціально-психологічні

123 Як форми суспільного (спів)знання/свідомості з потужною інстанцією Третього.

переваги, а також моральні орієнтири, норми моралі, уявлення про цінності, про пріоритети духовного розвитку [253, с. 5]. Інерційність у цьому визначенні досліднику потрібна, щоб розрізняти суспільну свідомість і громадську думку. Однак, незважаючи на цю інерційність, він вказує як на важливий процес на «диверсифікацію суспільної свідомості» (логічний еквівалент ліотарівського «краху метанаративів» і бауманівського «становлення плінності») і на її динамічність. Саме це поступово зміщує оптику розгляду форм суспільного (спів)знання/свідомості до розгляду повсякденнісно значущих¹²⁴.

Так, у підручнику «Essentials of Research Methods in Psychology» (1994) Джон Шонессі (J. Shaughnessy) з колегами запропонували властивості повсякденного мислення в зіставленні з науковим. Уже сама установка на порівняння повсякденного мислення з науковим (загальновизнаною формою суспільного (спів)знання/свідомості) нам здається показовою. Так, повсякденне мислення характеризується інтуїтивністю характеру, випадковістю спостережень, суб'єктивністю і упередженістю свідоцтв, невиразністю і надмірністю понять, неточністю інструментів, ненадійністю вимірювань, нетестованістю гіпотез і некритичністю/конформністю установок¹²⁵ [254]. Інші психологи додають, що предметністю повсякденного мислення є окремі (а не системні) явища (а не ознаки або властивості), воно вивчає предмети, а не вираженості або міри їх якостей; воно суб'єктивне (або, як би сказали феноменологи, центроване на суб'єкті (пі)знання); воно селективне і селективне стосовно своєї селективності (або, як сказав би Бурдьє, габітус включає в себе тактики з підтримки самого себе) в підтримці власної імпліцитної теорії; воно прагне до абсолютизації та універсалізації суджень (бо, як ми показували вище, саме така техніка істотно спрощує, а також економить час і енергію); його теорії суто імпліцитні¹²⁶; їх висновки (як судження узагальнюючі і підсумкові) необмежені, неконкретні, невиразні; вираження (як форма судження) нестрогі та нечіткі [256, с. 133–136].

Буденну свідомість (або мислення) дослідники називають історично однією з перших: «В процесі історичного розвитку буденна свідомість знайшла певну цілісність, сформувала власні (переважно традиційні) механізми функціонування. У той же час з моменту виникнення

124 Відзначимо, що в цьому підрозділі ми не ставимо собі величезного завдання описати рутини, повсякденність, практики – для цього див. окремо підрозділ 3.3. Нашим завданням тут буде швидше аналітичне подання еволюції дискусій в бік тематик повсякденності, а також можливості розгляду форм суспільного (спів)знання/свідомості в дослідженні повсякденного мислення.

125 Виходячи з цього переліку, легко виділити контрадиторні характеристики наукової форми.

126 Тобто неявні, неозвучені, несформульовані, латентні – див. з цього приводу думки Е. Гідденса про роль рефлексивного моніторингу дійсності у повсякденних акторів [255].

спеціалізованих форм духовної діяльності буденну свідомість не можна вважати такою, що розвивається і функціонує абсолютно стихійно» [257, с. 55]. Як вказується, масоване, конвеєрне, індустріальне духовне виробництво, фабрикація смислів і суджень здійснює ідеологічний, смисловий, художній вплив, естетизуючи його, вносячи до цієї форми (спів)знання/свідомості етичні, логічні, епістемологічні та інші мотиви. При цьому вона все одно залишається хронотопно обмеженою тим сегментом практики, в якому воно буттєве, соціокультурною специфікою більш широких соціальних каналів (ре)трансляції знання, предметністю матеріального світу, з яким воно стикається, позицією в соціальному просторі¹²⁷. Естетизація, етизація або онаучування повсякденної свідомості ще не має на увазі припинення його онтології як буденності або переходу в іншу форму. «Матеріалом» для операцій мислення (тобто матеріалом для суджень) може бути науковий, етичний, естетичний, міфологічний, релігійний, проте, з одного боку, розподіл «сили» між вищевказаними інстанціями Іншого і Третього, а з іншого – інтенціональність свідомості¹²⁸ залишають його повсякденною свідомістю.

Інакше кажучи, повсякденність як сфера людського досвіду з особливою формою сприйняття і осмислення світу на основі трудової діяльності, що володіє низкою характеристик (головною з яких є впевненість в об'єктивності та самоочевидності світу і соціальних взаємодій, тобто «природна установка») [35, с. 49–50], відтворює себе в знанневих патернах такої форми суспільного (спів)знання/свідомості, як повсякденне знання. Воно, як ми продемонстрували вище, протистоїть і не збігається з іншими традиційно виділеними формами суспільної свідомості, і цей факт ігнорувався дослідниками лише тому, що традиційний феноменологічний розгляд універсалізує повсякденність, яка «постає як усеохватна сфера людського досвіду, орієнтацій і дій, за допомогою яких люди здійснюють свої плани, справи та інтереси, маніпулюючи об'єктами і спілкуючись з іншими людьми» [210, с. 104]. Виявилось, що будь-який соціальний суб'єкт, з одного боку, включений в певну універсальну, «всеосяжну» сферу, з іншого ж – що ця сфера не вимагає жодної спеціальної форми знання (в силу того, що вона самоочевидно узгоджена з діяльністю Іншого/Другого).

Адже саме цей напрям (особливо підкріплений французькою школою Анналів Ф. Броделя і активним розвитком історії повсякденності

127 І спродукованими цією позицією повсякденнісними уявленнями про відносини, ідеологічними наслідками цих відносин, систематизації і класифікації, продуктованими наслідками і самими відносинами.

128 А саме якщо воно «має на меті вирішення реальної практичної проблеми, реальне перетворення конкретної ситуації» [257, с. 58].

в Німеччині в останні 30–40 років) отримав особливий розвиток і зумів підійти впритул до ідеї особливої форми знання, що супроводжує повсякденність. Так, згідно з А. Хеллер, сутністю повсякденності є її відтворення діями індивідів: «...повсякденне життя є сукупністю діяльності індивідуумів з їх відтворення, які відповідно створюють умови і для суспільного відтворення» [258, с. 250]. Однак ця гілка теоретичної думки залишилася в суто описовій і ескізній фазі. Показовим в цьому сенсі є цілком енциклопедичне, але при цьому виключно дескриптивне визначення Н. Козловою повсякденності як «природної», самоочевидної умови людської життєдіяльності [259, с. 254–255]. Ми схильні це пояснювати, крім вищенаведених факторів, ще й тим, що «теорії та ідеології самі знаходяться в певній залежності від свідомості, безпосередньо складаються в соціальних структурах», але водночас «духовне виробництво організовує буденну свідомість, вносить до неї ідеологічні і теоретичні начала, вироблені на рівні цілеспрямованого виробництва людей» [257, с. 55], що призводить як до важковіддільності повсякденної свідомості від інших форм суспільного (спів)знання/свідомості, так і до спокуси не порівнювати онтологічно їх один до одного.

Тобто буденну свідомість можна визначати, з одного боку, через співвідношення сил Іншого і Третього, як ми це зробили вище, а з другого боку, через «генетичний і функціональний взаємозв'язок з повсякденним буттям людини і суспільства» [260, с. 110], зв'язок, не звільнений від безпосередньої практики. В силу цього повсякденна свідомість, як пише П. Челишев, володіє «інтегральною функцією»¹²⁹, а також перманентно підпадає під «вплив» тієї форми суспільної свідомості (або форм), які в даному суспільстві і хронотопі є «домінуючими» (будь це етична, естетична, наукова або релігійна форми свідомості), що вносить в повсякденну свідомість, відповідно, різноманітні екстернальні принципи структурування. Тобто крім ключового «бінарного коду» (кажучи мовою Н. Лумана) повсякденності, а саме коду «нормальне – ненормальне» (або «природне – неприродне», «звичне – незвичне», що для повсякденного діяча є синкретичними синонімами), в повсякденній свідомості з легкістю можна знайти «сліди», в постмодерністській термінології, або навіть струнки кодування інших форм суспільного (спів)знання/свідомості.

Саме такі, що істотно відрізняються від властивостей інших форм, властивості повсякденної свідомості заклали складності в аналізі

129 «...Коли перетворювальне, пізнавальне, естетичне, етичне і релігійне ставлення до життя об'єднані на основі практичного інтересу» [260, с. 110]. Це, зазначимо в дужках, вкрай складно розділяється і аналітично відрізняється від міфологічної синкретичності, що ставить низку питань до точності визначень і простоти розрізнення цих форм суспільного (спів)знання/свідомості.

повсякденної свідомості в філософії і соціології. І якщо І. Кант говорив про самоцінність і автономність повсякденної свідомості (звідки і походить ціла неокантіанська лінія в соціології) і звільняв легітимне місце для віри як форми знання, то Г. Гегель, історизуючи форми суспільної свідомості, «підіймав раціональне знання» [261, с. 201], що автоматично відкидає повсякденну свідомість на рівень приватної окремої думки. Лише понятійна робота породжує справжню загальність, протиставлену ним у «Феноменології духу» невизначеності й убогству здорового глузду, його поверховості, однобокості, скоростиглості.

Вже Г. Гегель вловлює, що повсякденне синонімічне звичному і «власним бажанням», проте інтерпретує це як форму, і «оскільки повсякденна свідомість з цією формою пов'язує істину, то вона вважає, що разом зі зміною форми втрачається і зміст, і самий предмет; тому буденна свідомість і сприймає подібне перетворення як знищення» [262, с. 326]. І навіть наявність серед носіїв буденної свідомості володарів «справжнього здорового глузду», що явно перевершують володарів «нерозвиненого здорового глузду», не «рятує» здоровий глузд в цій оптиці.

Таке зверхнє ставлення характерне для класичної епістемології і вкрай мало характерне – для сучасної епістемології, яка не вважає логічну обґрунтованість, раціональність або відповідність виключно бінарному коду істини-брехні універсальними критеріями вивчення різних форм суспільного (спів)знання/свідомості. Безумовно, з позицій такої жорсткості повсякденна свідомість буде і фрагментарною, і помилковою (або як мінімум потенційно помилковою), і нерелексивною, і обмеженою, і тілесно відтвореною (а отже, існуючою швидше у формі навичок і «диспозицій тіла», як сказав би П. Бурдьє), і чуттєво сприйнятою (за Демокритом), і схожою з думкою (якщо спиратися на платонівський діалог «Теетета»), і невизначеною в своїй напівпрозорості (як про це говорив Макіавеллі в «Государі»), і нижчою¹³⁰, і нашпигованою беконівськими «ідолами свідомості», і фіхтенанські суб'єктивною [264] в сенсі персональності її стану і уявлення, і гегелівськи «забобонною» [265], або, як її стигмував Л. Фейєрбах, вульгарною і безглуздою в силу своєї очевидності, і спродукованою самим положенням соціального тіла в суспільстві¹³¹.

В англосаксонській традиції осмислення повороту сталося зі становленням прагматичної парадигми взагалі і теорії Ч. Пірса зокрема. Так, останній вловлює схожість між вірою і звичками, типами пове-

130 Які не мають відношення до вічності, але мають – до речі в її справжньому відношенні до теперішнього часу, за Арістотелем [263].

131 Інакше кажучи, «свідомість ... з самого початку є суспільний продукт і залишається ним, поки взагалі існують люди» [238, с. 29].

дінки людини і тваринними інстинктами. Він розуміє віру насамперед як установку на поведінку, яка є істинним – в межах судження володаря цієї віри – знанням. Більше того, він показує, що саме тверда віра, абсолютно не цікавлячись бінарностями істини і брехні, дає повну комфортність і задоволення в спокої. Істинністю віри є здатність перемогти сумнів і дискомфорт [266]. Ця парадигма, а також парадигма «практичного повороту»¹³² розширили поняття буденної свідомості до «практичного розуму», «практичного здорового глузду» або «практичної практики» (за Н. Еліасом і П. Бурдьє). Виявилося, що ці знання можуть бути і зібраними (хоча і не систематизованими), і колективно виробленими (хоча і не кодифікованими), і теоретизованими (хоча і не рефлексованими), і типізованими (у формі мови, перш за все¹³³), і сформульованими¹³⁴, і мовно осмисленими: так, за Р. Бартом, знання є смыслом тільки за умови, що «дії або предмети названі. Світ знаків та значень є світом мови» [18, с. 72].

Саме це дозволяє нам по-іншому зрозуміти етнографічні та антропологічні спостереження К. Леві-Стросса, що стали одними з базових у формулюванні в XX столітті концепції повсякденності. Вони були прочитані структуралістськи, прагматистськи, з презумпцією рутинізації (виключаючи з великих теоретиків в даному випадку хіба що Е. Гідденса, який спробував зберегти рефлексивність за агентом). Однак сама гіпотеза буденної свідомості як особливої форми суспільного (спів)знання/свідомості потребує дещо іншого розуміння повсякденної свідомості.

Так, К. Леві-Стросс насправді вказує зокрема на наявність потужних повсякденних класифікацій (ідея, підхоплена П. Бурдьє і розвинена в бік нерелексивних класифікацій). Він вказує, що навіть найпростіші звичаї і дії повсякденності первісного мислення потребують складних типологій: «Настільки простий звичай, як жування бетеля, передбачає у хануну Філіппін знання чотирьох різновидів горіхів арекової пальми і восьми замісних продуктів, п'яти різновидів бетеля і п'яти замісних продуктів: вся або майже вся діяльність хануну вимагає інтимної невимушеності в поводженні з місцевою флорою і тваринного знання ботанічних класифікацій» [270, с. 113]. Сам дослідник говорить прямо, що така систематичність, розвиненість

132 Лінія від М. Хайдеггера і Л. Вітгенштейна до М. Мосса, Н. Еліаса, П. Бурдьє, М. Фуко, М. де Серто і А. Макінтайра [267].

133 Тут можна згадати фуколдіанську концепцію знання як сукупності «елементів, сформованих закономірним чином дискурсивною практикою і необхідних для утворення науки, хоча їх призначення не зводиться до створення такої» [268, с. 181].

134 Сфера, в якій суб'єкт може сформулювати позицію і міркувати про об'єкт, з яким він перебуває в дискурсі. Знання може бути комплексом загальноприйнятих істин і практик [269, с. 168].

і складність знання не може бути функцією лише практичного вжитку [270, с. 117–119]. Він порівнює практичні пізнання мисливця-пенобскота і експерта-зоолога, – але так само успішно (на користь першого, звичайно) він порівнює і строгість спостережень і систематизації фактів. Причому це стосується і тих випадків, що не становлять жодного інтересу – матеріального або економічного – на кшталт рептилій: «І, проте, ...індіанці Північного Сходу розробили справжню герпетологію з термінами, різними для кожного роду рептилій, і іншими – для видів і різновидів» [270, с. 118]. К. Леві-Стросс виявляє цілі репертуари і арсенали медичних засобів з природних продуктів, з чого робить майже латуріанський висновок, що «види тварин і рослин відомі тубільцям не тому, що вони корисні: навпаки, їх оголошують корисними або цікавими, оскільки раніше вони були вже відомі» [270, с. 119].

Що ж тоді відрізняє первісне мислення (а слідом за цим ми можемо поставити аналогічне питання і про повсякденне мислення) від мислення наукового? – «...не стільки незнання або зневага детермінізмом, скільки вимога більш владного і більш прямолінійного детермінізму, який наука може вважати безрозсудним або поспішним» [270, с. 120]. Леві-Стросс визнає нерівність цих форм суспільного (спів)знання/свідомості за результатами (як теоретичними, так і практичними), але не за родом операцій мислення, що розрізняються не за процедурами або характером, а за об'єктами докладання. Він знаходить цю паралель в практичній завзятості окультурення рослин і тварин, створення повсякденних предметів, розробки технік іригації або інсектициду, і говорить, що для всього цього потрібна «воістину наукова установка розуму, старання і завжди пильна допитливість, апетит до пізнання заради задоволення пізнавати» [270, с. 122–123]. Тобто не запитування як техніка, не систематичність як властивість, не коригування як установка на помилку, не інвентаризація як прийом огляду наявного перед тим, як щось робити, але виключно фокус інтересу розрізняє повсякденне мислення і науку. К. Леві-Стросс говорить, що вчений веде діалог не з «чистою природою», а з «конкретним станом відносин між природою і культурою». Абсолютність відмінності між звичайним і науковим мисленням, таким чином, зникає. Оперування знаками або поняттями, речами або їх властивостями, конкретикою або абстракцією не ліквідує самої сутнісної ідентичності оперування. Оперування як виробництво суджень залишається тотожним самому собі. Ефекти і результати (отримує оператор в результаті поняття або знак, образ або символ) можуть відрізнитися, поняття дійсно прагне до прозорості, тоді як знак вимагає інтеграції в саму тканину соціального, або, як каже Ч. Пірс, «адресації комусь» [266]. Але це не

означає, що прозорість, логічність або верифікованість є підставою для пріоритетності. Фейерабендівський «раціофашизм» забуває про те, що трансляція морфології або граматики речі може здійснюватися не тільки діаграмами, кресленнями, схемами, абстракціями. Кінцевий результат оперування (конкретна річ) залишається тотожним самому собі незалежно від конкретної техніки, якою здійснено оперування. Інакше кажучи, укладання плитки, здійснене ремісником або інженером-технологом, відрізняється знаннєво лише з точки зору процедур, але не практично – якщо, звичайно, не враховувати статусні, економічні, соціоструктурні аспекти.

Річ може викликати, наприклад, естетичну емоцію, яка «виникає з цього об'єднання – порядку структури і порядку події, – впровадженого в річ, створену художником, а потенційно також і глядачем, який відкриває для себе таку можливість через твір мистецтва» [270, с. 133]. Для цього вона повинна відповідати «практичним умовам конкретного пізнання, його засобам і методам, афективним цінностям, що просочують його» [270, с. 141], і, як показує автор далі на прикладі епістемологічного дискомфорту одного з учених, теоретичні знання цілком сумісні і з почуттями, і з цінностями, а об'єктивність – з суб'єктивністю. «Таксономія і ніжна дружба» цілком співіснують в одній – нешизофренічній і нормальній – свідомості як вченого, так і повсякденного діяча. Безумовно, при цьому повсякденні класифікації виглядають менш методичними, менш пов'язаними з теорематикою, але при цьому їх цілком можна порівняти з техніками класифікацій в науці.

Інша справа, що не варто плутати статику з динамікою, онтологію з процесуальністю (хоч би яким чистим аналітично було це розрізнення). Найчастіше в соціальних науках ті процеси, процедури, техніки і прийоми (що є прийомами трансляції перш за все) покладаються як такі онтології (або продукування, виведення, формулювання, вираження) знання. Типовим прикладом є категорія звичаю, який в знаннєвому сенсі є виключно технікою трансляції, а зовсім не «поведінковою програмою», як це формулює відомий дослідник А. Флієр. Щоправда, він тут же виправляє сам себе, додаючи процесуально-ретранслятивне слово «відтворює» стосовно «зразків правильної поведінки в пам'яті соціального досвіду спільноти» і вказуючи, що звичай успадковується навчанням і через усвідомлення того, що «так прийнято» (така традиція)» [271, с. 282]. Так само не модусом, а процесуальністю/трансляцією є раціональність (або певна інтерпретація раціональності). Якщо розуміти раціональність, як це робить той же А. Флієр, – як

«поведінкову програму, яка передбачає порівняно вільний вибір людиною варіантів і форм акцій своєї соціальної активності. Його рішення ґрунтується на раціональній оцінці як цілі, так і сукупності обставин, що супроводжують майбутні дії, і вибори варіанта поведінки, найбільш відповідного переслідуваній меті і адаптивного відносно наявної сукупності обставин» [271, с. 282].

З огляду на це «раціональна поведінка» (як і «раціональність» у вузько зрозумілому соціологічному сенсі) є ніщо інше, як наукова рецепція механізму повсякденного мислення. У цьому сенсі виявляється, що М. Вебер, вносячи пропозицію по категорії раціональності, не вніс нічого нового в соціологію: будь-яка поведінка в рамках її розуміння раціональна (проблема в підставах раціональності, у внутрішній аксіоматиці і подальшій та вивідній з неї теорематиці раціональності) і, як показав П. Бурдьє на прикладі габітусу, будь-яка поведінка передбачає порівняно вільний вибір варіантів і форм активності; власне, за репертуар і широту цього вибору якраз габітус і відповідає [65].

Отже, не можна представляти повсякденну свідомість як «...наївну картину світу, тобто той комплекс знань, уявлень, який складається в процесі повсякденної взаємодії зі світом» [272, с. 85]. Знання практичне і знання повсякденне багато в чому перетинаються, але не повністю збігаються. Емпіричний досвід, траєкторія соціалізації, концентричність знання навколо пізнаючого суб'єкта – все це атрибутивність практичного знання, проте повсякденна свідомість не вичерпується в своєму змісті практичним знанням (відзначимо, що і П. Бурдьє, і Е. Гідденс, і Н. Еліас добре розуміли цю різницю, судячи з їх слововживання). У повсякденну свідомість входить і соціокультурна специфіка, і ціннісні установки, і (нерефлексовані, але від цього не менш дієві) знаннєві і лінгвістичні механізми. Практичне, а не повсякденне, знання дійсно «відрізняється діяльнісним характером», воно дійсно «має сприяти ефективній життєдіяльності групи людей в певному природному і соціокультурному середовищі; воно покликане забезпечувати успішну адаптацію членів спільноти до умов конкретного довкілля» [272, с. 86], однак практичним знанням¹³⁵ воно не вичерпується. Саме колективне виробництво, легітимація і встановлення знання, а також «зворотний зв'язок» у вигляді участі знання в фабрикації соціального не дозволяє суто психологізувати або біхевіоризувати концепт знання, перетворити його на щось, що «має психологічну реальність, формується за законами когнітивно-психічної і афективної діяльності людини» [272, с. 87].

Перше ж заперечення проти такого (біхевіоризуючого, мікросоціологізуючого і інтеракціонізуючого) спрощення висуває Х.-Г. Гада-

135 Як і знанням технічним, власне, – від грецького *tekhne*, нагадаємо, тобто «знання того, як саме щось зробити».

мер, який нам нагадує: «Людина, що живе в світі, не просто забезпечена мовою як певним оснащенням – але на мові засновано і в ній виражається те, що для людини взагалі є світом. Однак це тут-буття світу є буттям мовним» [223, с. 512]. Слідом за ним Е. Сепір каже, що мова є «скоріше заздалегідь підготованим шляхом або шаблоном», в якому здійснюється мислення [273, с. 36].

Інакше кажучи, знання завжди репрезентоване, репрезентується і репрезентативне. Імпліцитні смислові структури, схеми регламентації (слова, що апелює до кореня «гех», тобто влада), системи систематичних переваг в повсякденності структуровані і регульовані (слово, що апелює до кореня «гех», тобто влада) мовою, в якій, в свою чергу, можна структурно виділити концепти як одиниці знання (або «упаковки» для завершених і операційно закритих суджень). Таким чином, колективне знання суспільства, як і імпліковане ним суб'єктивоване знання, структуроване на концепти/судження, між якими організована мережа зв'язків. Відповідно, всю суму цих концептів можна умовно розділити на ядро і периферію, центр і околиці, на регіони (чи не про ці регіони досвіду писав А. Шюц [35]?) і підмережі зі своїми «масками підмереж», протоколами (вкрай важливе для нас поняття в подальшому) взаємодії між цими «підмережами» концептів. У цьому сенсі суб'єктивним виміром виділених нами форм суспільного (спів)знання будуть саме ці «підмережі» концептів, які можуть бути впорядковані по різних осях: осі часу, осі простору (див. з цього приводу підрозділ 3.1), осях людських відносин, осях цінностей, осях інститутів, осях поняття про справедливість (див. з цього приводу підрозділ 3.2 детальніше), осі «чуттєвість»–«розрахунок»¹³⁶, рукотворне – природне (або, як мінімум, що характеризується в системі суджень як таке), авторське – безавторське¹³⁷, «вольове – інерційне» (якщо творець має волю, то безсуб'єктність волею не володіє), «утопічне – ідеологічне» (в мангеймівській дихотомії [234]) тощо.

Другим запереченням є той факт, що спів-знання (свідомість) є знання су-путнє, розділене, спіль-нотне, су-спільне, навіть якщо це знання іншої речі. Так, можна визначити свідомість як процес «зіставлення уявлення, що опосередковує діяльність, з відображенням її продукту» [275, с. 135]. У цьому сенсі свідомість завжди суспільна не тільки в силу навчання суб'єкта знання, а й в силу того, що суспільство як адресат, як спів-присутній завжди є в наявності (навіть якщо це слабкий Третій, в нашій типології – див. вище), людина в силу цього завжди ексцентрична, як кажуть німецькі ан-

136 Категорії, використані В. Бурлачуком для аналізу абсолютно інших феноменів, але, як зазначив сам дослідник, «раціональне і чуттєве не протистоять одне одному, як це можна припустити з першого погляду» [274, с.108].

137 Так, «мистецтво – це те, що вироблено, те, що в якості умови свого виникнення передбачає свого майстра, творця» [274, с.110].

тропологи (див. з цього приводу підрозділ 1.1), вона завжди знаходиться в центрі нерелексованого, але виключена з центру власної рефлексії.

Нарешті, третім запереченням є багатий арсенал інструментів і прийомів, за допомогою яких нібито «наївна» і «ситуативна», «реагуюча» і «діюча за стимулами» свідомість протистоїть навколишньому світу. Вона:

- генералізує і редукує;
- ієрархізує та реієрархізує;
- ітерує (тобто багаторазово повторює інформацію, перетворюючи її в домінуючу) і амнезує (див. з цього приводу [276]);
- ритмізує (як створення коливань, в тому числі ритуалами і техніками хронотопу) і деритмізує;
- зіставляє і протиставляє;
- тезує і антитезує;
- іменує і перейменовує.

Таким чином, англійська мова з її словом «ethnoscience», що означає «народна прикмета», не така вже й далека від істини: звично «наукові» категорії і способи організації знання характерні не тільки для науки. Соціологія знання півстоліття тому спростувала науку, показавши (на прикладі з етнографії того ж К. Леві-Стросса) подобу мислення вченого «первісному» і «звичайному» мисленню – чи не час зробити зворотню дію, піднявши друге?

Отже, ми пропонуємо розуміти судження як твердження про тожність і/або відмінність, вираз як форму твердження, а думку як продукт порівняння двох вражень. Ці враження розрізняються за хронотопом (в першу чергу) – саме тут спрацьовує те, що психологи називають індивідуальною пам'яттю, і саме враження здійснюють роботу з реєстрації та диференціації часу і простору. Індивідуальна робота з реєстрації, вимірювання та диференціації хронотопу необхідна в разі ненасиченого («порожнього» або одноманітного) часу або простору, і саме з цим пов'язана «втома від очікування» або «втома очікування» в різних повсякденних або художніх контекстах.

Саме тому будь-яка форма суспільного (спів)знання/свідомості є процесом і продуктом виробництва, постачання, розподілу та споживання певним чином структурованого часу, простору і наповнюючої їх діяльності. З розвитком соціального в широкому сенсі цього слова, з зародженням і збільшенням щільності діяльності інстанції Третього така фабрикація структурованого хронотопу стає все більше і більше затребуваною. Саме з цим пов'язана наростаюча диференціація форм, модусів, процесів і структур знання, знаннєвих одиниць (дискурс, міфологем, ідеологем тощо). Це індустріалізує не тільки дозволя або культуру, як це помітили франкфуртці, але це індустріалізує і вироб-

ництво структурованого хронотопу і діяльності. Найчастіше (саме про це говорять теоретики, коли говорять про «інформаційний потоп») така індустріалізація перевершує суб'єктні можливості зі сприйняття, переробки і суб'єктивного упорядкування «потoku знання», що призводить до множинних ефектів (починаючи від відчуження в політиці і закінчуючи «перевиробництвом досліджень»¹³⁸).

Інакше кажучи, будь-яка форма суспільного (спів)знання/свідомості є певним знанневим режимом встановлення ідентичності, схожості або відмінності в рамках одного судження. Це встановлення здійснюється в різних аксіоматиках (і вивідних з них теорематиках), що розрізняються як хронотопом¹³⁹, так і структурою (прийнятної і правильної) діяльності. Якраз структура діяльності залежить від того, наскільки в тканині соціального в тому чи іншому «граді» представлені Інший/Другий і Третій.

Ми також з'ясували, що форми суспільного (спів)знання/свідомості можуть бути впорядковані по осі представленості Іншого/Другого і Третього і що їх перелік не є випадковим. Їх співвіднесеність при цьому безпосередньо пов'язана з тим процесом, який Н. Еліас описував як процес цивілізування і порівнював з дорослішанням (нехай і в цивілізаційних масштабах). Саме тому зародження науки чи ідеології здійснюється в модерному світі, на певному етапі розвитку соціального.

У сучасному ж світі форми суспільного (спів)знання/свідомості як різні порядки соціального і режими здійснення цих порядків постійно взаємно накладаються, конфліктують, суперечать. Будь-який агент одночасно включений у безліч порядків, що призводить до дисфункціоналізації багатьох його дій, до хаотизації в певних регіонах цих порядків, що обумовлюється зворотним боком вищезгаданої індустріалізації виробництва упорядкованого хронотопу. Зокрема, звичайна в сучасному світі ситуація зіткнення лібертаріанської етики контр- і антиінституційного змісту (наприклад, войовниче невизнання зобов'язань і обов'язків, обмежень і правил) з соціальними порядками традиції, обов'язків, обмежень і потреб блискуче ілюструє, що відповідальність є перш за все відповідальністю за сфабрикований і перефабрикований порядок соціального, за монотонне (а тому таке, що потребує окремих зусиль і інвестицій в упорядкування хронотопу) і зовні сіре і непривабливе відтворення його в постійному перепідтвердженні режимів його функціонування.

138 Наукове дослідження, проведене групою вчених з США та Фінляндії, показало, що наукових досліджень стає забагато. Серед наслідків цього згадуються брак часу й інформаційне перенасичення (Matyszczuk Ch. There are too many scientific studies, says scientific study. Technically Incorrect: Researchers suggest there are so many scientific papers that their contents are being rapidly forgotten. URL : <http://www.cnet.com/uk/news/there-are-too-many-scientific-studies-says-scientific-study/> (11.08.2018))

139 Для цього достатньо порівняти хронотоп релігійної людини й ідеологічної людини, граду ринкового та граду репутатії.

2.3. ЗНАННЯ І ВЛАДА: КОНСТРУЮВАННЯ ТА БОРОТЬБА

*Только подлинный талант
Превращает прозу в сказку:
Арестант, надевший маску –
Это снова коммерсант!*

І. Штраус «Летюча миша», арія Фалька

2.3.1. Знання у владі соціального

Соціологічна концептуалізація зв'язку знання і влади в другій половині ХХ століття здійснюється, перш за все, з позицій двох протилежних точок зору – марксистської та ніцшеанської. Цікавий синтез цих точок зору пропонує, мабуть, найчастіше згадуваний автор в цьому контексті – М. Фуко, чия творчість буде проаналізована нами нижче.

На початку ХХІ століття погляд на зв'язок знання і влади, соціального і знання, соціального і влади істотно диверсифікується. Тут свою роль відіграли і розробки зв'язку влади та сакрального [201], і розробки влади і біополітики [39], і аналіз співвідношення влади і насильства [200]. Зворотною стороною цього стало розмивання поняття «знання». Про це пише когнітивний психолог з Гарварду С. Пінкер (Steven Pinker) [277], який спробував вийти за межі мікропсихологічної обмеженості своєї методології та стверджує, що держава не просто здійснює процес цивілізації, про який пише Н. Еліас, і, таким чином, фабриковані державою порядки знання не просто цивілізують, виховують і соціалізують, але й створюють принципово нову психологію – психологію альтруїстичну, що враховує Іншого й Інших. Тут він вказує на демократію, масову грамотність, глобалізацію і глобальну комерційну діяльність як ключові фактори перетворення «ворогів на покупців». Новий світ – світ «мінімізованого насильства» і світ «без глобальних військових конфліктів», що почався після Другої світової, за С. Пінкером, робить статистично недостовірним початок порівнянних з ХХ століттям конфліктів (що доводиться ним знову-таки статистично). І навіть сирійсько-лівійські події, виникнення ІДІЛ і терор в Європі не посприяли корекції його погляду [278].

Відомий англійський філософ Дж. Грей (автор блискучої роботи «Поминання Просвітництва», зокрема) не забув дорікнути С. Пінкеру, що той перетворює науку на інструмент віри. Ця ситуація (що зумовила тривалу і розгорнуту дискусію) ілюструє для нас просту тезу: знання, з одного боку, перетворюється на «порожній», «зонтічний» термін, який збирає під свою «парасольку» надзвичайно гетерогенні феномени, а з іншого – стає просто частиною владних процесів, але і місцем бою за владу. Сам опис знання як частини владної структу-

ри перетворюється на владну стратегію. Проведена дискусія за участю відомого дослідника Н. Талеба¹⁴⁰ лише підкреслила цей аспект. Виявляється, що насичення порядків соціального знанням і його фрагментами в усіх описаних П. Бергером і Т. Лукманом формах і природах ще не гарантує ані добровільності, ані природності, ані самовідтворюваності соціального порядку.

Нагадаємо, що виділені П. Бергером і Т. Лукманом етапи типізації, об'єктивації та легітимації є етапами насичення порядків соціального знаннями фрагментами в узагальненому вигляді:

«Будь-яка людська діяльність підлягає габітуалізації (тобто узвичаєнню). Будь-яка дія, яка часто повторюється, стає зразком, згодом вона може бути відтворена з економією зусиль та ipso facto усвідомлена як зразок його виконавцем. Крім того, габітуалізація означає, що розглянута дія може бути знову вчинена в майбутньому тим же самим чином і з тим же практичним зусиллям» [127, с. 89–90].

Інакше кажучи, габітуалізація є механізмом економії зусилля, часу, дій з прораховування і проектування своєї діяльності, тобто механізмом економії на метакомунікації та метаактивності. Габітуалізація пропонує готові фрейми комунікації й активності замість розробки нових, щосекундних і витратних.

Однак ця габітуалізація була б неповною, постійно заперечуваною і, як сказав би Н. Луман з приводу комунікації, неймовірною без легітимації, яка 1) впорядковує; 2) експлікує; 3) інтерпретує; 4) пояснює; 5) узаконює; 6) виправдовує вже габітуалізоване, впорядковане й озовнішненне. Як самі П. Бергер і Т. Лукман називають її, легітимація є «об'єктивацією другого порядку» [127, с. 103], і здійснюється вона на чотирьох рівнях.

Цікаво, що всі рівні легітимації здійснюються в знаннях видах і модах – від первинного знання¹⁴¹ через рудиментарні теоретичності¹⁴², явні теоретичності (інтегровані в суспільні інститути, пов'язані з експлікованими теоріями й аргументами) і до «символічних універсумів» [281, с. 124–127], які претендують на універсальність і всеохоплюваність.

Сучасна соціологія, втім, переносить акцент на «критику очевидних самих по собі знань» [282, с. 302] як на «денатуралізацію» таких уявлень (Е. Лакло, Ш. Муфф, Дж. Маркус, Р. Фішер, Дж. Браун, Ю. Батлер, П. Бурдьє). Іншими словами, «запрограмоване» П. Бер-

140 Який доводив, що зниження насильства не відбувається, що ця гіпотеза статистично недостовірна, і тривалості спостереження недостатньо, щоб робити будь-які висновки.

141 Дотеоретичного континууму моральностей, цінностей, вірувань, правил поведінки.

142 «Прислів'я, моральні імперативи, народна мудрість, казки, легенди, що часто передаються в поетичній формі, – приклади цього рівня» [127, с. 155]; в сучасному світі – меми (див. з цього приводу детальніше [280]), демотиватори, анекдоти, жарти, цитати.

гером і Т. Лукманом як найбільш простий і «низький» рівень легітимації сучасною соціологією розкривається як найбільш потужний і стійкий легітимуючий конструкт.

Такий феноменологічний, конструкціоністський варіант дослідження легітимації не є монополістичним. Так, зовсім інакше питання легітимності та легітимації (а також знаннєвих компонентів цих процесів) в умовах глобалізації піднімає У. Бек [283]. Зокрема, він виділяє демократичну легітимацію як легітимацію через громадянськість і реалізовану принципово в межах націодержав. І саме ця легітимація виявляється в кризі, що призводить до поширення «інших способів легітимації». Зокрема, всі ідеї, що з утіленням їх люди пов'язували свої потаємні сподівання на добробут, мир, рівність, свободу, безсмертя, пізнання істини тощо, здатні генерувати віру і бути підвалинами легітимації» [284, с. 68]. Будь-яка легітимація, таким чином, базується на будь-якій ідеї: так, в сучасному світі «такою ідеєю, за Беком, є права людини, що перетворилися на мегасоціальний інститут... Інститут прав людини домінує над національно-державними конституціями та законами. Мегасоціальна легітимність та легальність цього інституту похідні від очевидної універсальної важливості прав особи для кожної окремої людини та всього людства загалом» [284, с. 68]. Правда, тут же У. Бек вказує на те, що, крім ціннісно-ідейної бази легітимності, можна висунути і практичне виправдання існування чого-небудь¹⁴³. Така аутодицея через практики і встановлення етичного, емпіричного і прагматичного самообґрунтування, проте, апелює до чогось «самоочевидного», «загальнозрозумілого», того, що може бути не прийняте виключно через «недомисел» або «недорозвиненість». Такий підхід, як бачимо, ставить знання в службове становище в процесах легітимації порядків соціального.

Втім, знання тривалий час у соціології та суміжних галузях розглядається як службова категорія в розгляді питань влади. Так, коли А. Редкліфф-Браун розглядає реалізацію влади, він основний акцент робить на ритуалах: «Видима мета обрядів, безумовно, міститься у свідомості виконавців, але також у ній міститься і складний набір космологічних уявлень, завдяки пов'язаності з якими обряд наповнюється смислом» [189, с. 169]. Знання в цьому випадку є лише встановленою спряженістю, деяким віднесенням актуальної дії до актуалізованих нею уявлень або суджень, але не самою тканиною дії. Тим же самим є помічене А. Редкліфф-Брауном уник-

143 Як приклад наводяться соціальні рухи, які виправдовують себе завдяки «надійній інформації», яку вони «довго правдиво виробляють» [283].

нення імені¹⁴⁴ для померлих, ініційованих або молодят, адже «особисте ім'я – символ соціальної особистості, тобто позиції, займаної індивідом в соціальній структурі та суспільному житті. Уникнення особистого імені є символічне визнання факту, що людина тимчасово не посідає нормального становища в суспільному житті» [189, с. 170]: ім'я залишається в структурі знання, більше того, тільки лише як відоме воно може бути табуйованим: інакше кажучи, знання табу передбачає знання табуйованості; щоб забути Герострата, необхідно пам'ятати ім'я Герострата як щось, приписане до забуття.

Посилив цю тенденцію в соціології фуколдіанськи помічений факт, що порядок соціального є перш за все «система безперервного й ієрархізованого контролю» [285, с. 69]. Висування на перший план контролю і дисциплінування в порядку соціального остаточно поховало мінімальні паростки гуманістичного погляду на порядки соціального, в яких носій знання наділяється шансом на суб'єктність відносно цього знання – так, як це пропонував, наприклад, Г. Маркузе: «Самовизначення реальне, коли якась маса індиферентних особистісних цілепокладань розподіляється на особистості, звільнені від будь-якої пропаганди, залежностей та маніпуляцій, здатні знати і розуміти факти і оцінювати альтернативи» [286, с. 330].

Людина, таким чином, починає розглядатися як об'єкт «технік панування», як об'єкт впливу влади, об'єкт знаннєвого конструювання, який «через повну “заглибленість” в соціальну “наповненість” просто “не помічає” “неявного” впливу і впливу на нього з боку “системності” і “залежності”» [287, с. 75]. Це призводить до того, що виробництво самою людиною значимостей, значень і смислів, осмислення нею свого життя і світу, продукування власного цілепокладання, коротше кажучи, саме рацію людини стає лише інструментом пасивної адаптації до соціально фактичної системи раціональності й порядку, за рамки розгляду якої виводяться і речовість, і тілесність, і матеріальність, і позасоціальні людські дії. На перший план виходить «насильство» – символічне (як у П. Бурдьє), когнітивне (як у Г. Почепцова), інтелектуальне: «За допомогою постійного “системного” впровадження елементів інтелектуального насильства без зайвих пояснень і легітимацій досягається безумовне підпорядкування певним вимогам, “зразкам” соціальної дії. У цій ситуації легітимація влади передбачається як єдино істинна інтерпретація світопорядку, перетворюючись на “софізми помилкової конкретності”, які тільки

144 Цікаво та іноді смішно спостерігати, як ці ж фігури замовчування відроджуються та функціонують і в куди більш «розвинутих» суспільствах, в фейсбук-просторі або в «ідеальних комунікативних спільнотах» Ю. Хабермаса.

підсилюють протиріччя в соціумі» [287, с. 76]. При цьому найчастіше плутається процес (легітимація) та результат (легітимність як єдино правильна інтерпретація), боротьба і наслідки (а саме знаннєві структури, сфабриковані у ході або після цієї боротьби).

У так інтерпретованому соціальному світі виникає радикальне протиставлення «легітимної влади» й «інакомислення» (або «законодавчого розуму» і «інтерпретаторів» [48]), а порядок соціального набуває рис інтенційного, цілераціонального, централізованого і в чомусь навіть конспірологічного конструювання, а не стихійного конституювання.

Саме тому в рамках цього дослідження ми вводимо (і вже неодноразово використовували) категорію фабрикації, яка, з одного боку, вказує на визнання нами існування більш насичених владними атрибутами і можливостями вузлів у просторі порядку соціального, з іншого ж – на функціонування в просторі цих вузлів (користуючись просторовою метафориною А. Грамші, «між» ними) «робітників», які беруть участь у фабрикації. Інакше кажучи, на «фабриці» соціального порядку поєднується рамкова, фреймована, обмежена свобода дії «робітника» з конвеєрним розпорядком системи; конструювання – з конституюванням; становлення – з виробництвом і продукуванням.

Наприклад, один з таких «вузлів фабрикації» виявляє Т. Адорно [288], який на диво постструктуралістськи¹⁴⁵ помічає владний потенціал «соціальних діалектів», які «зараховують того, хто говорить, до соціальної групи», які відтворюють ідеології та ідеологеми «аж до піднесеного красномовства депутатів від господарства та адміністрації» [288, с. 10]. І хоча сам Т. Адорно розглядає жаргон поза безпосереднім зв'язком з владними відносинами¹⁴⁶, не так вже й складно зробити наступний крок і зрозуміти, що «емпірична мова» є не тільки місцем і способом фабрикації влади і владних відносин – але й продуктом таких. Влада в цьому випадку розуміється в лінії Н. Еліаса – М. Фуко: як стратегічна ситуація, властива будь-яким людським стосункам.

Зокрема, так перечитаний Т. Адорно дає нам цікаві варіації для розуміння повсякденної взаємодії.

Наприклад, коли говориться, що жаргон конститується «жестом унікальності»¹⁴⁷, він тим самим виводить нас на гіпотезу владності будь-якої метакомунікації. Тут знову прослизав невольова схожість з Р. Бартом, а саме погляд на акт конституювання жаргону як на

145 Куди більш логічно й очікувано було б знайти таке спостереження у Р. Барта або Ю. Кристеві!

146 Час цього розгляду приходить дещо пізніше: йому цікаві, швидше, відповідності між лексемами і класовою приналежністю, а також між лексикою і сферами смислів.

147 «Елементами емпіричної мови ... маніпулюють так, немов вони належать чомусь істинному, даному в одкровенні мови» [288, с. 11].

міфічний. Інакше кажучи, метакомунікативний і метасоціальний момент несе в собі виразно більше влади і владного, ніж власне комунікація та соціальне. Чи не це мали на увазі бурдєвісти, аналізуючи владу доксичних структур?

Іншу цікаву ідею Т. Адорно підказує нам, вказуючи на зв'язок жаргону (як специфічної мови) зі священним, запозиченим з інстанцій ієрархічності. У постсекулярному світі ця думка набуває особливого значення, оскільки, як очевидно з нашої схеми інстанційної структури форм суспільного (спів)знання/свідомості, судження або категорія можуть бути релігійними або ідеологічними, міфологічними або повсякденними незалежно від сфери, місця і способу виробництва цього судження або категорії – важливіше інстанційне наповнення цих суджень або категорій. Т. Адорно в цьому сенсі цілком компліментарний до наших побудов: він вказує, що ідеологічне за формою судження може бути релігійним за своєю природою (і, додамо, – за своєю інстанційною структурою).

Інша ітерація цієї думки, актуальна в сучасному світі, – це зміна самої структури влади, яка перетворюється з заборони на пораду, з насильства – на спокусу [289], на нелінійність, але гнучкість, на неявність, але непомітність. Влада поліморфізується, стає різноманітною, реалізується в медіа, рекламі, архітектурі, ритмі праці, насолоді, дозвіллі, моді, освіті, категоріях мислення, цінності, установках – всьому тому, що ігнорує критичне осмислення, озвучування в хабермасівському *Öffentlichkeit* [78].

Тут, звичайно, великою є спокуса уявити цю владу буттєвою на рівні формальної організації рутинних практик (як це робить, наприклад, І. Гофман [97]), мовних практик, життєвого досвіду, актів перцепції, індивідуальних зусиль. У всьому цьому рутинно репродукуються «сходи фреймів» – континуум з'єднання довільно обраної одичної дії з універсальною соціальною системою інститутів і структурою суспільства. Ця спокуса пропонує найширший набір викриваючих стратегій – від демонстрації науки як гомологічної повсякденним практикам [290] до десакралізації релігійного [291], від постановки під сумнів добровільності «оживлення» людиною свого хронотопу, інституційних структур і соціальності взагалі до викриття «істинного» змісту комунікації, з демонстрацією конструйованої «щирості»¹⁴⁸ та «ввічливості»¹⁴⁹. Всі ці стратегії, особливо доповнені давним-давно ба-

148 Як прямої кореляції змістів мислення та висловлювання, тобто тотожності суджень мислення і висловлювання, в нашій термінології.

149 З демонстрацією когнітивної обумовленості її, тобто існування остільки, оскільки про неї знають, зв'язуються з нею і інтерпретують її в певних категоріях.

налізованими ескападами з приводу, наприклад, стереотипів¹⁵⁰, давно вже входять у «джентльменський набір» соціолога-теоретика.

Набагато рідше в знанневому контексті помічають джеймсівську «бахрому» іншомовлень, іносказань, метафор, природностей, цитаций, інтерпеляцій, кон-, під- та інтертекстів, які динамічною хмарою з'єднують будь-який знак мови «з минулими і майбутніми елементами дискурсивного всесвіту, з одного боку, а також з невимовними емоційними ореолами і несвідомими імплікаціями» [292, с. 276]. Дивним чином ця думка, природна для герменевтики і семіотики, постструктуралізму та лінгвістики, в соціології знання не отримує достатнього розвитку. Образ знання як редукування тотально витісняє на периферію луманівське зауваження, що редукція комплексності при цьому породжує нову комплексність. Так, в тому, що стосується такого внутрішньо й генетично простого (порівняно з іншими) знаннєвого концепту, як стереотип, це проявляється в тому, що поряд зі спрощенням соціального простору через категоризацію Іншого/Другого відбувається істотне ускладнення цього ж соціального простору завдяки конституюванню кордону, трансформації гомогенності в гетерогенність, постановці завдання пізнати Іншого як Чужого або інакшості, розташувати його на певній дистанції і комунікувати це розташування Іншому в прийнятній для нього формі¹⁵¹.

Особливо парадоксальною ця фігура умовчання є на тлі постійного самоакцентування соціологами себе як учасників постмодерної ситуації, в якій «демократично-орієнтовані соціальні експерти та інтелектуали частіше вбачають свої функції у продукуванні та розповсюдженні соціального знання, яке демократизує суспільні інституції через надання альтернативності бачень» [293, с. 82] аж до пафосної метафоричності Е. Гоулднера, що визначив соціологів як «партизан громадських інтересів» [294].

Не менш важливим аспектом, що виникає з такого неомарксистського теоретизування, є «імперіалістський розум», про який пишуть П. Бурдьє і його учень Л. Вакан [295] як про здатність і вміння будь-якого соціального середовища «нав'язувати» судження і категорії, соціально продюковані, але при цьому як дієторизовані, уречевлені, природні, універсальні і деконтекстуалізовані відносно ситуації їх генезису. П. Бурдьє і Л. Вакан аналізують насамперед академічні конструкти і категорії в специфічно англосаксонській науковій

150 Як маркерів знайомства/популярності/зустріченості/очевидності й як маркерів ступеня незнайомства, невідомості, дивності, нетривіальності одночасно.

151 Вимога прийнятності виникає з необхідності матеріалізувати свої зусилля з виробництва суджень і категорій у реалізовану поведінку, тим самим наповнивши змістом сам факт цих зусиль і витраченого на них часу і ресурсів.

культури і матеріальних контекстах виробництва цих конструктів і категорій. Однак, користуючись паралелізуючим етосом і пафосом, описаним нами вище (на прикладі аналогій між наукою і ненауковими формами знання і практиками), ми з легкістю виявляємо «матеріальну інфраструктуру» виробництва конструктів і категорій і поза академічними контекстами. Виявляється, що «здатність до універсалізації партикулярного» завдяки «невизнанню зв'язку з конкретно історичністю» характеризує не тільки наукове знання, а «імперіалістський розум», що нейтралізує контексти історії та матеріальності, фабрикує множинні «загальні місця».

Ця блискуча категорія, прицеплена авторами з просторової метафорики соціологічній проблематиці, описує, використовуючи цю ж просторову метафорику, «місця загального користування» в знаннєвому ландшафті спільноти для випадку з академічної спільноти. Цими «загальними місцями» є «фіктивні аксіоматизації», «ігри попередніх визначень», «видимості логічних потреб», «соціологічні проблематики» (точніше, те, що «відтепер» називається такими) – все це автори називають «новою великою глобальною Вульгатою», «універсальним здоровим глуздом», який завдяки нескінченному повторенню конститується як модель і як міра речей. Причому ці «загальні місця» найпотужніше проявляються не в могутніх систематизаціях, великих теоріях і упорядкованих світоглядах – їх міць там ослаблена надмірною явністю. П. Бурдьє і Л. Вакан показують, що підступність сили такого знання проявляється в «технічних термінах», які, антиципуючись і перцептуючись як «ізольовані», «технічні», «незалежні», «об'єктивні», водночас інкапсують у собі цілісні універсуми суджень (дослідники наводять приклади категорій *flexibility* і *employability*, глобалізації та політкоректності), нейтралізують не-нейтральності (так, у понятті глобалізації категорії сили постають нейтральними і необхідними) і підривають підривні інтенції (як це робить поняття політичної коректності, специфічно заломлюючи марксистський дискурс), універсалізують партикулярне (як це робить протиставлення «комунітаристів» і «лібералів»), узагальнюють присвоєне¹⁵², і навіть захищаються за допомогою захисту свого опонента, як це робить параноїдальний епістемологічний пошук расизму або сексизму, потрапляючи в принципово нерасистські соціокультурні середовища, що французькі соціологи показують на прикладі Бразилії, країни «трьох бідних рас».

Усі ці гіпотези й узагальнення має сенс перевіряти на ширшому, з нашої точки зору, матеріалі, ніж суто академічні конструкції. Мож-

152 Як це робить Дж. Роулз, який постачає учасників аналізованої ним соціальної ситуації власними ідеалами [296].

на припускати, що якщо відмовитися від надмірно широкого визначення ідеологічного (яке в різноманітних постмарксистських розробках постає як *de facto* синонім заангажованого або партикулярного, але при цьому претендує на об'єктивне й універсальне), то ми виявимо цей «імперіалізм», з усіма перерахованими вище його атрибутами і техніками та поза академічними дискурсами і практиками. Якщо П. Бурдьє і Л. Вакан вказують на глобалізацію расистської соціодидеї¹⁵³, то ми можемо говорити про поширення лібертаріанських тактик соціодидеї, наприклад. Якщо вони говорять про матеріальну інфраструктуру, яка сакралізує процеси консекрації¹⁵⁴ або фінансування дослідницьких програм, інтернаціоналізацію книговидавання в науці або комерціалізацію «проміжного друку» (*crossover press*), то ми можемо говорити про матеріальну інфраструктуру повсякденного мислення або релігійної свідомості, ідеологічної або міфологічної форми суспільної свідомості. Якщо вони досліджують створення «цілих дисциплін», які зобов'язані вдалій інфраструктурі або ідеологічному обґрунтуванню і забезпеченню, і феномени гегемонії символічної продукції на академічному ринку, то ми можемо аналізувати створення «областей (регіонів) смислів», на яких відбувається конкуренція (боротьба, протистояння) за осмислення, концептуалізацію, категоризацію, (за)судження. Якщо вони пишуть про класифікуючі практики вчених, виготовлення та винахід груп, відтворення (помилкових) проблем, то в знанневому підході (*Wissensanalyse*) ми можемо вивчати типологізуючі і класифікуючі практики повсякденного мислення і міфологічної свідомості, носія релігійної або ідеологічної форми суспільної свідомості; конструювання точок у соціальному просторі та фабрикацію проблем або природностей.

Зокрема це дозволяє істотно розширити типології ресурсів і видів влади в сучасному суспільстві. Якщо А. Етціоні виділяє утилітарні ресурси¹⁵⁵, нормативні ресурси¹⁵⁶ і примусові ресурси¹⁵⁷ [297, с. 470], то ми пропонуємо внести в цю типологію ще й знаннєві ресурси.

Не можна сказати, що ця пропозиція принципово нова: в сучасному світі, що інструменталізує і політизує історію, минуле, ціннос-

153 Нагадаємо, що цю категорію ми пропонуємо для знаннєвого дослідження фабрикації суспільного порядку за аналогією з терміном «теодидея».

154 Обряд метафізичного уособлення плоті та крові Христа у хлібі й вині під час євхаристії, заснований на вченні про прездійснення (трансубстанціації) хліба і вина на Таємній вечері при збереженні акциденцій хліба і вина в перцепції учнів Христа.

155 «Матеріальні та соціальні блага населення, що безпосередньо пов'язані з повсякденною діяльністю людей».

156 «Те, що здійснює вплив на внутрішній світ, цінності та норми поведінки людей».

157 «Представлені заходами адміністративного покарання та використовуються у разі відсутності результату від застосування утилітарних ресурсів».

ті, ідентичності, це вже досить активно розроблена тема. Так, у світі «пробудження пам'яті» (див. [213]) особливо актуальним є розгляд обмеженого ресурсу під назвою «минуле» [298]. Минуле є одним з тих ресурсів, який використовується для архітектури «об'єктивної реальності» (точніше, впізнаваний як такий). Знання про минуле (про що особливо детально пишуть І. Савельєва й А. Полетаєв [299]) перетворюється на легітимацію і інструмент історизації (і тим самим діалектично позаісторизації) владного становища. Іншими словами, «апелюючи до минулого» (історизуючи), носій «законодавчого розуму» (в термінології З. Баумана) тим самим позаісторизує (тобто позбавляє права «інтерпретаторів» на апеляцію до історичної відносності, минулості і умовності) своє владне становище. Додавання до цементу раціональної (бюрократичної) легітимності історичного знання призводить до зміцнення будівлі арматурою харизматичного або традиційного панування. Знання при цьому виконує не тільки інструментальну функцію, а й перетворюється на капітал, об'єктивується як щось санкціоноване державою (або іншим претендентом на легітимне знання насильство¹⁵⁸). Безумовно, метакапітал держави [101] тут відіграє першорядну роль: держава тут створює цілий «холдинг», акціонерне товариство, виходить на IPO при видачі замовлень або ліцензій, вимог або програм «освоєння» «ресурсу» минулого. Держава тут діє цілком у логіці економіки символічного, описаної Ж. Бодрійяром [62]: «Основні продукти суспільної діяльності – вже не кристалізована праця, а кристалізоване знання», – описує цей перехід до «економіки знання» один з провідних теоретиків когнітивного капіталізму [300, с. 41].

Минуле, як і майбутнє, як і «просторова точка», як й інституційний порядок, з легкістю перетворюється на інструментальний ресурс, застосовуваний для досягнення абстрагованих і часто далеких від самих цих ресурсів цілей. Хорошою для цього властивістю будь-якого знання ресурсу є його реіфікація, субстанціоналізація, уречевлення: саме при реіфікації легше відбувається сакралізація самої речі, при реіфікації простіше відбувається фабрикація «суб'єкта» реіфікованого (будь це річ, минуле, реальність, місце в просторі, нормативний порядок тощо) – групи, класу, нації, народу. Але ця ж реіфікація призводить до обмеження будь-якого знання суб-

158 Цю категорію ми взагалі пропонуємо виділити як окрему категорію, що близька, але не співпадає з категорією символічного насильства. Знання насильство може здійснюватися як з використанням символічного насильства, так і без нього, і також символічне насильство може як призводити до зміни знання конституції порядку соціального, так і не призводити до неї (тобто розпізнаючись як символічне насильство і викликаючи в тому числі укріплення існуючої знання конституції порядку соціального).

страту (необмеженого, за визначенням, як знаннєвого), до того, що він стає дефіцитарним й активно присвоюваним¹⁵⁹. З іншого боку, саме в умовах такої дефіцитарності ярлики, що накладаються разом з актом присвоєння¹⁶⁰, стають додатковим фактором диференціації знаннєвих субстратів. Ці ярлики перетворюються на товарні знаки – або, ще частіше, на грошові знаки, конвертовані в соціальні статуси, траєкторії, плани, експектації тощо.

Треба сказати, що для концептуалізації такого підходу в соціології знання чимало зроблено за межами самої соціології знання, перш за все в конструктивістській, структурно-конструктивістській, акторно-мережевій, постструктуралістській та інших парадигмах. Цікаво, що при цьому підіймаються зовсім інші тематики та проблематики: зокрема гегемонії, глобалізації, неолібералізму, соціальної захищеності, влади, ієрархічності тощо. Так, вже згаданий Л. Вакан [301] співвідносить незахищеність, що обмежує трудову політику (workfare) і експансію каральної політики (prisonfare), природно, пов'язуючи все це з міфологізованим концептом welfare (що видно навіть за способом словотворення). Тут він спирається насамперед на аналіз в'язниці у М. Фуко і вказує, що покарання, техніки покарання та дисциплінування диверсифікуються, видозмінюються, перетворюються на «павутину контролю» і втілюються в докладних розкладах, спостереженні зблизька, ієрархічній класифікації та «суворій дисципліні тіла». І тут Л. Вакан звертає увагу перш за все на знаннєві аспекти¹⁶¹, а саме на те, що пройшла своє становлення «ціла галактика» соціокультурних практик, форм, знаннєвих фрагментів (зокрема репрезентацій), пов'язаних з правом і правопорушниками. Неоліберальна держава, просочена комерційними стратегіями (або, як це називає Л. Вакан, відсилаючи до Дж. Гарленд, «апарат пізнього модерну»), виховує цілий досвід колективного сприйняття і оцінювання права, злочину, незахищеності.

Розглядаючи всю цю, здавалося би, суто фуколдіанську, проблематику, Л. Вакан виходить на проблематику цілком Wissensanalyse – наприклад, на виникнення, розвиток і домінування «культури особистої відповідальності», що сфабрикувала та пропагандивно нав'язала «словник мотивів» для конституювання суб'єктивності, моделювання типового «Я» по фігурі підприємця¹⁶². І цей підхід, не-

159 «Наше минуле», «мій народ», «наша земля», «наші цінності», «наша духовність» тощо.

160 Або умовного «усупільнення», коли привласнення здійснюється «від імені й за дорученням» колективу, групи, нації.

161 Те, що М. Фуко якщо не ігнорував, то підпорядковував більш важливій для нього самого проблематиці.

162 Зокрема такого підприємця, якого німецькі соціологи називають Ich-AG, тобто АОЗТ «Я».

зважаючи на відсутність експліцитного відсилання до проблематики знання, уявляється нам куди більш перспективним і змістовним, ніж експлікована термінологія знання в широко поширеному аналізі «суспільств знання» і нерівностей, що виникають у них¹⁶³. Справа в тому, що другий з цих підходів набагато частіше акцентується на організаційних трансформаціях (наприклад, на декларативній і (структурно очевидній) «відмові» такого «суспільства знань» від ієрархічних структур, управління і організування), на становленні «горизонтальних структур», «самоорганізаційних процесів», на розпаді «традиційних структур індустріального світу»¹⁶⁴, звідки робиться абсолютно неправомочний і надзвичайно розширюючий висновок про «нову соціальність, засновану на знанні» [302, с. 202], тобто таку соціальність, в якій «знання на відміну від інформації містить значні неявні, неформалізовані пласти, які можуть передаватися лише через особисті контакти в різних соціальних групах», і в якій домінуючою структурою і організацією є «соціальні мережі знання як “генератори нових соціальних форм життя”» [302, с. 202]. У такого підходу є досить потужний представник в особі М. Грановеттера, який досліджував, як відомо, соціальну вкоріненість слабких зв'язків [304], проте навряд чи це можна визначити як знаннєвий підхід.

У цій термінологічній плутанині винна перш за все історично і соціокультурно зумовлена, але все-таки структурно константна спряженість, поєднаність статусу і знання, соціоструктурної позиції і габітуальної диспозиції, втіленої в естетичних смаках [305; 306], в ставленні до здоров'я і практик відносно нього [307], в підходах до комунікації з дитиною і виховання її [308], в принципово різних культурних практиках як таких [45; 309], в ціннісних відмінностях [310; 311; 312], в пануванні когнітивних принципів, що пропонуються панівним класом. Тут стала вже тим самим теоретичним «загальним місцем» диктативність нормативності як форми здійснення влади (див., наприклад, теорію культурної гегемонії А. Грамші; теорію «законодавчого розуму» З. Баумана; теорію відтворення П. Бурдьє і Ж.-К. Пассерона).

Саме тому, що така лінія дослідження неминує веде в бік соціоструктурних вимірювань проблематики і елімінує суб'єктність, представляючи його суб'єкта як виняткового репродуктора і як суто репродуктор говоріння порядку соціального, ми, спіраючись на теорематику соціології знання, в подальшому відмовляємося від неї, переймаючи лише окремі напрацювання, гіпотези та ідеї.

163 Див., наприклад, огляд у [302]; емпіричне дослідження одного з вимірів таких нерівностей представлено в [303].

164 Класів, профспілок, партій, «соціальної держави», на «запустінні агори», «смерті соціального», на «постсоціальності» [302, с. 202].

2.3.2. Соціальне у владі знання

Nomen est omen.

Знаннєвий підхід до проблематики влади, ієрархії, домінування, гегемонії, зокрема, допомагає по-іншому зрозуміти проблематику відчуження, яка в кінці ХХ століття знаходить в європейській соціології нове народження – в своєму нинішньому вигляді або у вигляді категорій «соціальне виключення», «ексклюзія», «відторгнення». Обмеження доступу, виключення з соціальної структури [313, с. 205], відхід людини від колективності силами самої колективності [там же] в оптиці пропонованого нами варіанта соціології знання постає як відмова суб'єкту в соціальній підтримці його дій, приречення цього суб'єкта на те, щоб залишитися з ризиками, ресурсними і тимчасовими витратами наодинці, без опори на традиційні соціальні способи і засоби економії, в тому числі й знаннєві способи і засоби. Більше того, наш підхід підказує, що залучення/виключення в тому вигляді, в якому нам ці процеси відомі, є продуктом модерну, і це підтверджується відомими нам історичними прикладами технік виключення або залучення, що за своєю суттю відрізняються від технік модерну. Більш помітний акцент на застосуванні матеріальних і просторових інструментів залучення /виключення, менша латентизованість, релігійна чи міфологічна формалізованість і, найголовніше, соціальна нішевість (тобто навіть для виключеного в традиційному суспільстві існувала своя специфічно облаштована ніша) – це характеристики залучення/виключення до модерну.

Тоді як модерн як кратична структура (термін запозичений у [1]) з його реалізацією «принципів розуму (раціональності), які породжують блага суспільство» в поєднанні з «репресивними інституціями, що продукувалися законодавчим розумом» [1, с. 26], як каже Дж. Александер, є цілою метамовою, яка вчить і практикує, як людям існувати, жити і впорядковувати себе. Інакше кажучи, цілий спектр теоретиків незалежно від їх методологічної орієнтації¹⁶⁵ бачать в модерні владну інтенцію руйнування автономії суб'єкта, проникнення в його приватність, підпорядкування інтересів індивіда інтересам цілого, чим би це ціле не було.

Важливу роль у цьому процесі в знаннєвому сенсі відіграє руйнування традиційної сакральності – сакральності релігійної, соціальної, громадянської, інституційної. Світ перетворений на світ предметів, десакаралізованих, знедушених і раціоналізованих, маніпульованих та

¹⁶⁵ Від З. Баумана до А. Турена, від Дж. Александера до Ф. Фукуями, від Р. Мюнха до Е. Шилза, від Ю. Хабермаса до Ж. Липовецьки.

технізованих, раціоналізованих і об'єктивованих. Бог замінений наукою, релігія зведена до приватності (про що писав і Т. Лукман), божественне втрачає право на інстанційність і субстанційність моральності, суджень, критеріальності поведінки.

А. Турен у «Критиці модерну» з усіх цих процесів робить висновок, що «центральною роль у становленні модерну відігравали не капітал і праця, а розум, позаяк суспільства, в яких кшталтувалися дух та практики модерну, тяжіли до впорядкування та організації за одночасної критики традицій, табу і привілеїв» [1, с. 27], і на місце святого Павла приходять Н. Макіавеллі і Ж.-Ж. Руссо, на місце святого Августина (в концептуалізації суб'єкта) – Р. Декарт і Б. Паскаль (чий суб'єкт домінований, експлуатований, відчужений, але все ж потенційно позитивний, він трудиться й існує), які визначають суб'єкта через заперечення трансцендентальності та ствердження мікросвободи і мікровідповідальності. А. Турен з усього цього робить контрвеберіанський висновок про конфлікт раціоналізму (тотожний у нього капіталізму) і суб'єкта (тотожний духу буржуазності); для нас же важливіше, що владні відносини навколо знання в світі модерну неминуче пов'язані з суб'єктом і суб'єктністю, що виникають і повстають в практиках опору централізації влади.

Саме дискурс опору (логічно і методологічно цікаво продовжує діалектику Раба і Пана у Г. Гегеля) і займає в теоретизуванні модерну і про модерн найважливіше місце. Так, помітний автор, який досліджує практики опору, повстання, і в широкому розумінні моральної економіки – Дж. Скотт – концептуалізує схожим чином системи етики, структури повсякденного життя, економіку виживання, основи бунтів і повстань як неприйняття соціального порядку (а отже, як невизнання знаннєвої основи порядку соціального) [314]. Цікаво, що Дж. Скотт в основу ставить саме знаннєві аспекти соціального порядку, а саме знаннєво ґрунтоване усвідомлення членами спільноти універсальності свого права на виживання та харчування, знаннєво укорінені цінності як фундамент для пристойності, для взаємної допомоги. Надалі Дж. Скотт концентрує, розвиває і конкретизує ідеї «моральної економіки» [315], аналізуючи фольклор селян (класичним прикладом є його аналіз приказки «підпорядковуюсь, але не підкоряюсь» як приклад реалізму слабких перед владою), практики безперервного опору¹⁶⁶ – саботаж, уникнення, невеликий кримінал, демонстративна «дурість», інструменти гумору, мови, ритуали підпорядкування при фасадності підпорядкування. Причому ці практики є не тільки за-

166 Які, як розуміє вже більш зрілий Дж. Скотт, досить рідко і в крайніх випадках перетворюються на бунт через надмірність його ціни.

собами опору (тобто діяльного не(ви)знання порядку соціального), а й інструментами самоповаги (тобто діяльної самосуб'єктивації) в умовах тиску переважаючого супротивника. Надалі саме «the arts of resistance» стає його центральним об'єктом дослідження, а суспільство постає як простір співвідношення сил, слабкостей, інструментів контролю [316], і все це репрезентовано в постійній процесуальності, в своїй неповноті, у своїй типологічності й аналітичності. Ритуали, цінності, практики, культура описуються лише як куліси і маски, ролі й інструментарій для драматичного відіграшу. Дія описується як продукт вже узмістовлених сценаріїв: так, повстання є лише проявом вже існуючих «таємних смислів», їхнього «проступання на поверхні», смислів, вкорінених в значеннях, цінностях, символах, а не просто в структурних нерівностях або бідності.

Дослідження зв'язку практик опору, соціальної легітимності (й, відповідно, легітимації), домінування та гегемонії здійснюється і в українській соціології (див., наприклад, [317]), яка, вкрай рідко застосовуючи «етнографічні» техніки, подібні до технік Дж. Скотта, спирається значно частіше на кількісну методологію, дослідження «фактологічних суджень», уявлень і сприйнять питань суверенітету, державного устрою, «сфер життя індивіда, що стосуються його взаємодії з державними та правозахисними установами» [317, с. 51]¹⁶⁷. Тут розглядається протилежний аспект співвідношення знання (про порядок) і самого порядку: «Процес легітимації державності як соціальний аспект інституціоналізації в першу чергу передбачає формування згоди громадян з політико-економічною та адміністративно-територіальною структурою і системою задоволення їх соціокультурних потреб. Виходячи з цього, державність може вважатися легітимною, якщо: 1) суспільство в цілому визнає соціальні правила для економічних відносин, взаємин між центром і периферією, порядку задоволення соціокультурних потреб (а значить, не протидіє цим правилам); 2) в суспільстві домінує ідентифікація з власною країною і наявна громадянська солідарність» [317, с. 51]. Інакше кажучи, знання не легітимність порядку соціального фундується в даному випадку на, по-перше, домінуючій системі суджень з приводу співвідношення цілей (правила визначення потреб) і засобів (правила задоволення таких) (висловлюючись структурно-функціоналістською термінологією), по-друге, на існуванні успішно діючої системи «геопозиціонування» окремих суб'єктів у соціальному просторі даного порядку. Перша, з нашої точки зору, є спробою пояснити конституювання суб'єкта, друга – конституювання простору практикування цим

¹⁶⁷ Див. з цього приводу більш детально наші емпіричні дослідження [318].

суб'єктом. Для радикально релятивістського способу теоретизування такого вузького переліку знанневих підстав соціального порядку, швидше за все, буде цілком достатньо, проте ми можемо припустити, що в нашому підході (який передбачає все-таки певну реальність знання) цього буде недостатньо.

Надалі автор здійснює попередню класифікацію суджень¹⁶⁸, за допомогою яких здійснюється дослідження знанневої легітимації порядку соціального, на раціонально-оціночні (думки про доцільність в режимі згоди, оцінки правильності тощо), емоційно-оціночні судження (почуття індивіда з приводу країни), декларативно-настановні (готовність діяти певним чином в певних обставинах) [317, с. 52–55], проте це питання, з нашої точки зору, належить не до проблематики знання в легітимації порядку соціального, але до проблематики внутрішньої консистентності самого знання.

Якщо виходити з того, що «всі соціальні форми і структури являють собою об'єктивовані інтерактивні значення, тобто знання..., першоджерелом соціальної реальності... визнаються інтерактивні значення» [319, с. 41], дослідження ролі, можливостей і функцій знання в легітимації порядку соціального (а так само в його встановленні, поваленні, зміцненні, фабрикації, репродукуванні тощо) може здійснюватися виключно через «співвіднесення знань з існуючою практикою (соціальною реальністю)» [там же]. Безумовно, при цьому не варто впадати ані в ціннісний редукціонізм¹⁶⁹, ані в раціоналістський редукціонізм¹⁷⁰. Інша справа, що ідеї, ідеології, цінності, цілераціональності, розглянуті як різні порядки організації суджень, перетворюються на рядопокладені об'єкти дослідження в соціології знання, а техніки трансформації якісних меж суспільства в габітуалізовані кордони самої людини (чим, по суті, є «процеси цивілізації», як це довів Н. Еліас) в різних соціокультурних просторах і спільнотах – в порівнянні й зіставленні.

Це завдання стає особливо актуальним у сучасному світі, світі жорстко і глибоко диференційованих систем, в яких «неймовірно збільшення різноманітності в рамках глобальних систем і зростання можливостей, звільнених функціональною диференціацією і технологічним розвитком, веде до реакції на семантичному рівні суспільних самоописів» [247, с. 97]. На «семантичному рівні суспільних самоописів» з'являються різні знанневі конструкти – релігійні,

168 Відзначимо використання саме цієї категорії.

169 Стверджуючи, наприклад, що «всяка влада має підстави в системі легітимних цінностей» [319, с. 42].

170 Розглядаючи людину, як це вказує А. Ашкерів, як засновану на суто раціоналістському BIOS'і [320].

ідеологічні, юридичні, ідейні, звичайні, наукові, моральні, а також усі їх псевдоформи і лжеформи, які панують або претендують на панування, і не просто пригнічують домінованих, а й заперечують сутнісне право іншого дискурсу на існування¹⁷¹. І помічені А. Туреном у зв'язку з цим проблеми, що домінуючі дискурси заважають окремим людям «роз'яснити свої проекти, визначити свої власні цілі та безпосередньо включитися в ті конфлікти, дебати та переговори, яких вони бажають» [322, с. 31], належать ще до найменших проблем, породжених таким дискурсивним і знаннєвим фундаментом порядку соціального.

Значно глибше цю проблему описують франкфуртські марксисти, які, нагадаємо, розширюють поняття раціональності, кажучи в тому числі й про дотехнологічну раціональність як раціональність. Найважливішим аспектом такої раціональності виявляється трансцендування як «...тенденції в теорії та практиці, які в даному суспільстві» переходять кордони «ствердженого універсуму дискурсу та дії» [286, с. 8], що призводить до вибудовування будь-якого універсуму суджень як системи абстракції¹⁷², звільнених від конкретних контекстів, але і тим самим сковує мислення в реіфіковані натуралізації. І саме це трансцендування, ця маніфестація трансцендентного – поетично або буденно, *sacralis* або *sacer* – принципово нездійсненні в технологічній раціональності індустріального суспільства, в якому завдяки «тотальній мобілізації всіх засобів масової інформації для захисту існуючої дійсності» [286, с. 101] здійснюється мислення окремої людини як оперування судженнями і категоріями, зіставлення нею об'єктивованої відносно знаннєвого оператора реальності. Таким чином, домінуючі дискурси індустріального суспільства пригнічують усі інші, виключають їх з «соціально нормального» – представляючись як природні та безумовні, як це робить аристотелева логіка, яка також «набуває політичного змісту» [286, с. 180], насправді будучи лише одним з етапів еволюції інструментів універсальної аналітичності соціальності, її контрольованості та зліченності: «Було вироблено розрізнення між загальним, що злічується, “об'єктивним” і особливим, незліченим, суб'єктивним виміром мислення; це останнє змогло увійти в науку, тільки пройшовши через низку редукцій» [286, с. 186]. Претензію будь-якої такої форми – не тільки формальної аристотелевої логіки – на універсальність, загальнозначимість, єдиність можливого істинного мислення відомий американський постмодерніст П. Фейєрабенд позначив як «раціофашизм».

171 Окремо про це ми говорили в [321].

172 Сам Г. Маркузе з цього приводу говорить, що абстракція – це і є саме життя судження, ознака його справжності [286, с. 181].

У поєднанні постмодернізму і марксизму народжується концепція Ф. Джеймсона, що розуміє соціальну реальність постсучасного світу як бездонну поверховість імітації, плоску (апеляція до маркузеанської «одновимірної людини»), афективно дефіцитарну, деісторизовану, втрачену між минулим, сьогоденням і майбутнім (апеляція до постмодерністського «кінця історії» і «кінця соціального»), отупілу від імплізівних технологій виробництва соціального (до яких Ф. Джеймсон, зокрема, відносить телебачення) [323].

У такому світі торжествуючої неоліберальної ідеології, як пише Ф. Джеймсон, виникає «загальне відчуття безсилля» і «глибока впевненість у фундаментальній неможливості реальних системних змін» [323]. Парадоксальними похідними цього відчуття є радикалізм і псевдорадикалізм знаннєвих субститутів «меганаривів» у вигляді націоналізмів, фундаменталізмів і навіть «ревної участі в місцевих ініціативах і діях (й політиці “єдиного виходу”», а також прийняття неминучого, що виражається в істеричній ейфорії з приводу якогось неймовірного плюралізму пізнього капіталізму з його нібито визнанням соціальних відмінностей і “мультикультуралізму”» [323]. Іншими словами, таке не тільки змістовне (дискурсивне), але і сутнісне (формальне) панування дискурсів¹⁷³ загрожує тим, що на місце автономії приходить «ілюзія автономізації» з супроводжуючим її почуттям безсилля; на місце рефлексії капіталізму – «уявлення капіталізму про самого себе, яким би йому хотілося думати самого себе», на місце різноманіття культурних явищ – «технологічний фасад», за яким стоїть конвеєрне виробництво і супермаркетний вибір культурних явищ.

Тут ми опиняємося перед обличчям тих анонімних, могутніх і великих сил, які К. Шюес позначила як «анонімні сили габітусу» [324] і які ховаються за нетематизованістю рефікованого світу і, перш за все, нетематизованістю тілесності і досвіду конкретного «Я», його «до-особистісним» відношенням, за пасивністю тактик рутинізації і габітуалізації. Свідомість є лише полем битви об'єктивної реальності й об'єктивно ж існуючих практик інтерпретації цієї реальності, або, ще більш приречено виражається К. Шюес, «доля свідомості – в тому, що все, з чим вона стикається (experience), стає її “історією” – габітусом» [324, с. 171]. «Наївність» досвіду, що міститься в габітусі, з одного боку, є прагматично комфортною (оскільки підстава дії повинна бути надійною і непорушною), постійно вишукує (і знаходить, що найголовніше) свої підтвердження в новому досвіді (і його передчутті), але з іншого, є «місцем сили» для анонімної влади,

173 При якому не тільки стверджується монополія суджень одного з дискурсів, а й монополія способів виробництва суджень – будь це релігійний, ідеологічний, раціоналістський тощо.

втіленої в габітус. К. Шюес, звичайно, набагато більше концентрується на мікропрактиках розчарування, обману, самообману, реінтерпретації поточного сприйняття і минулого досвіду, конфлікту смислів, сумнівах (безумовно, гранично гідних об'єктах дослідження для соціології знання), проте і акцентується на тому, що умовна свобода агента «обмежена, оскільки, коли я сприймаю що-небудь певним чином, я не можу за допомогою суто вольового зусилля сприйняти це по-іншому» [324, с. 174], в тому числі й обмежена спрямованістю до об'єкта¹⁷⁴, здатністю (точніше, навченістю) людини відчувати інтерес, бути мотивованою, осмислювати світ до певної мотивації або потягу (attraction). Влада знання в тканині соціального тут втілюється як у конституюванні «розуміючої сили» досвіду, так і в його трансформаціях, як в інтенціональності¹⁷⁵, так і в конституюванні не-буття (як селекціонуванні не-об'єктів потягу, мотивації або інтенціональності в широкому розумінні). Вже зараз очевидно, що запропонована О. Резніком дихотомічність концептуалізації (ви)знання порядку соціального в такому світі виявляється недостатньою і надмірно раціоналістичною.

Перш за все тому, що габітус як «осадження досвіду в “глибині” тілесної свідомості, підстава для подальшого досвіду і місце агента в світі» [324, с. 176] передбачає не тільки раціонально сформульоване судження, але й позараціональні і навіть позаособистісні трансгресії досвіду на базі співіснування системи і навколишнього середовища (за Н. Луманом), тіла і світу (за К. Шюес). Ось чому тіло як «принцип детермінації і принцип трансценденції фактичної ситуації», як «спрямованість до світу тією мірою, якою тіло є реальним тілом і тілом звичок» [324, с. 177] стає особливим об'єктом дослідження в нашому проекті (див. підрозділи 3.3; 4.1). Ось чому різні судження в різних «регіонах смислів» вимагають абсолютно різних зусиль з виробництва: зокрема, інвестовані в минулому зусилля з виробництва (і, відповідно, освоєння субстрату, на якому виробляються судження і категорії) спрощують кожне наступне виробництво судження (до певної, звичайно, межі та міри).

У цьому розумінні і соціологічно-знаннєво спогад (як доведене до максимальної простоти виробництво суджень) не є простим пасивним актом репрезентації в пам'яті, але є соціально санкціонованим, історично виправданим і біографічно здійсненим

174 Інтересом, який К. Шюес, до речі, семантизує по-французьки і розбиває на два слова – *inter* («між») і *esse* («сутність»), підкреслюючи тим самим, що інтерес є якоюсь взаємодією сутностей.

175 А отже, створенні спрямованості, селекції можливих повідомлень, кажучи мовою Н. Лумана; інакше кажучи, інтенціональність є безумовним визнанням буття.

перед-виробництвом судження і/або категорій, яке стає очевидним ззовні пізніше, ніж сам акт перед-виробництва.

Так само звички виявляються не набором практичних схильностей або практично набутих навичок (суто механістична і баналізована інтерпретація), але тілесно втіленим судженням знання, що опосередковує взаємодію між тілом, агентом і світом. Це рельєфно видно на прикладі розвитку звичок у ході онтогенезу: якщо тіло новонародженого не є «тілом звичок», то подальша габітуалізація досвіду поступово закріплює повторення дій, (пере)(о)смислення досвіду, причому ускладнення звичок відбувається паралельно з освоєнням ролей, технічних навичок, тілесних властивостей (які позначаються категоріями здорового глузду типу «спритність», «обережність», «вмілість», «дбайливість», «вправність» та іншими синтетичними, але нічого не описуючими поза контекстом і ситуацією, категоріями), побудови абстракцій (так, одного разу побудована абстракція «стіл» в подальшому не потребує побудови заново, але застосовується нерелексивно і беззастережно, на підставі «смислового призначення» або, що знаннєво те ж саме, практичної інтенціональності).

Ці мікросоціальні описи потрібні, щоб уточнити класичну модель «дисперсної» влади, «непрямого» здійснення, влучно описану М. Фуко (і засновану ним потужною фуколдіанською лінією) і девізовану ним в словах «між техніками знання і стратегіями влади немає жодного проміжку» [325, с. 199]. У сучасній соціології, розмовляючи про знання (і, відповідно, про знаннєвий субстрат владної ситуації), неможливо обійти цю фігуру мовчання: сама фігура умовчання в даному випадку буде визнанням поразки. Саме тому, далеко не в усьому погоджуючись з М. Фуко, ми, тим не менше, окремо зупинимось на його способі аналізу співвідношення знання і соціального.

Зокрема М. Фуко, в першу чергу, звертає увагу на ті пласти (користуючись його археологічною метафорикою) знання, які містять легкодоступні для аналізу «поклади» потенціалів влади: наприклад, «науковий дискурс» як «присутній науковому пізнанні ідейні механізми і певного роду положення в науці, пов'язані з утворенням об'єкта пізнання і формуванням способів опису дослідження» (наводиться за [326, с. 294]). Таке визначення, яке, звичайно, не є саме по собі чисто фуколдіанським (з ним могли б погодитися і П. Бурдьє, і М. Малкей, і Л. Пенто), впирається у М. Фуко насамперед у судово-пенітенціарні лексеми експертизи як продукту «наукового дискурсу». Повчальність, (несвідома) апеляція до страхопороджуючих понять, глибинна небезпека і психіатричне перекручення лежать в основі «дискурсу експертизи» як підвиду «наукового дискурсу». Саме цей кейс дозволяє М. Фуко вводити цілу категорію «влади-знання»: виявляється, що на-

ука є центральним елементом складної системи контролю: «Наука контролює суспільство через дисциплінарні техніки, моделювання ситуацій, облік і збір інформації» [327, с. 331], перед обличчям яких «пізнавана людина є об'єктом-наслідком аналітичного захоплення і панування-спостереження» [327, с. 450]. Крім цього, така позиція релятивізує істину, але не постмодерністськи-критично, дезавуюючи, звинувачуючи, а постструктуралістськи-релятивізує, аналітично, історизуючи: «Насправді під істиною я розумію не загальну норму і не низку пропозицій. Під істиною я розумію сукупність прийомів, що дозволяють кожній миті і кожному вимовляти висловлювання, які будуть розглядатися як справжні» [328, с. 290]. Це цілком зрозуміло: якщо для Н. Лумана «істина» є лише половина «коду науки» (поряд з «неістинним»/«брехнею»), то для М. Фуко «істина» є лише спосіб виробництва висловлювання (тобто «судження»).

М. Фуко остаточно, як здається, встановлює не-нейтральність, необ'єктивність знання (а ще далі йде П. Бурдьє, який показує не-нейтральність, необ'єктивність і ставлення до знання, причому як до виробленого, так і до процесу його виробництва [69; 75; 101; 222]), «звинувачуючи» в цьому перш за все владні відносини, а в них – перш за все «владу інтерпретації»¹⁷⁶, а в силу тотожності для М. Фуко (як і для багатьох інших постструктуралістів) мислення (як оперування судженнями) і мови¹⁷⁷ – і владу «нав'язування способу мислення», над чим працює й індустрія культури, й індустрія дозвілля, й відчуження власного досвіду самого індивіда, разом з чим відчужується і мова для розуміння цього досвіду, що може бути порівняно з концепцією ідеології як «помилкової свідомості».

Правда, є й епістемологічна небезпека: при цьому свідомість редукується суто до тексту: «Постструктуралісти готові уподібнити самосвідомість особистості якійсь сумі текстів у тій масі текстів різного характеру, яка, на їхню думку, і становить світ культури» [329, с. 20], та й сам світ перетворюється на деррідівський текст. Така паномовна і пантекстуальна позиція десуб'єктивує особистість, по черзі «вбиває» автора, читача, суб'єкта, причому робить це куди більш приречено і остаточно, ніж найбільш структуралістські та системні теорії. Характерно, що для аргументації цього залучаються тексти тих авторів, письменників і художників, які допускають максимум свободи інтерпретації, двозначності та багатозначності. Релятивізація взаємодії тексту з читачем, що прийшла слідом за есенціалістським

176 Зводячи боротьбу за таку до боротьби між ідеологіями, в чому М. Фуко може «звинувачувати» свій марксистський бекграунд.

177 Як континууму можливих суджень як поєднань категорій, операцій і правил їх поєднання.

пошуком істини в, всередині або за текстом, релятивізує і практики, пов'язані з текстом: практики відтворення, поглинання, читання, інтерпретації. На місце пасивного споживання приходить перформація як активність, знак перестає бути стабільним і стійким, на місце аналізу означуваного приходить аналіз означуючого, «коротше кажучи, постструктуралізм означає критику метафізики, концепцій каузальності, ідентичності, суб'єкта й істини» [329, с. 50].

У такій картині світу розпадається не тільки стійкий текст, стабільний знак, ідентичний самому собі. Читач, розпадається і влада: як пише Ж. Дельоз у своєму аналізі фуколдінських викладок, «структура Іншого починає розпадатися» [330, с. 411]; існує лише «простір номадичного розподілу сингулярностей (Топос)» і «час розпаду, за який цей простір ділиться на підпростори» [330, с. 166]. Що повністю узгоджується з децентрованістю влади, її делокалізованістю, розподіленістю за безліччю «осередків» і «джерел» влади, лише одним з яких є держава [327; 328]. Саме тому замість макровлади у М. Фуко центральною стає «мікрофізика влади», диверсифікованої як (внутрішньо)державно (на армію, медицину, освіту, право, поліцію), так і позадержавно (гендерно, знаннєво, поколінськи, сімейно, раціоієрархічно (наприклад, «душевнихворі» та «здоровий глузд»), так і практично¹⁷⁸, так і хронотопно (влада може репрезентуватися як структура; як інститут; як вузол відносин; як місце зіткнення сил), так і процесуально (влада може належати, здійснюватися, відправлятися (як правосуддя або молебень), затверджуватися, аргументувати, долатися тощо). Все це вимагає складної знаннєвої інфраструктури, що забезпечує як владу, так і релятивістські аспекти взаємодії з нею.

У цьому розумінні той же бунт є однією з *можливих* у межах певної знаннєвої інфраструктури практик. Як про це говорить М. Фуко, бунт є лише однією з форм влади, як і будь-яка інша з множинних точок опору¹⁷⁹. Влада, як і будь-яка інша форма відносин, виявляється множинною та динамічною не тільки за своєю структурою, але і за інфраструктурою. У цьому аспекті цікавим напрямком дослідження в соціології знання буде дослідження різноманітних фаз відносини влади – від політичних бунтів до дитячих примх, різноманітних форм влади – від насильства і репресування до стимулювання і спонукання (див. «бажаюче виробництво» у Ж. Дельоза і Ф. Гваттарі або «мікрополітику і мікробажання» у Ж. Бодрійяра).

178 Оскільки влада репрезентує себе у всій множинності силових відносин – тут М. Фуко дуже схожий на Н. Еліаса, – стратегій, ігор, співвідношень.

179 Констатуємо, що ту ж думку підмічає ще Дж. Оруелл у 1948 році, коли через свого персонажа говорить, що за неможливості помислити бунт його нездійснення гарантоване.

До специфічної межі цю точку зору доводить Р. Барт, згідно з яким не буває панівної ідеології: ідеологія єдина, і вона й є панівною, бо пригноблені не мають і не можуть мати ідеології, і сама наявність ідеології є однією з форм насильства. Ця гіпотеза дещо центрує першопочатково децентровані викладки М. Фуко, «перемикаючи» їх з реєстру обговорення дисциплінарності та розподіленості насильства в реєстр класовості, структурності (або постструктуральності), інстанційності. Тоді як у М. Фуко, нагадаємо, дисципліна неінстанційна (тобто не апелює до конкретного інституту), але є одним з видів «з'єднуючої тканини», яка пронизує і зв'язує різні інститути та апарати влади [327; 328].

І незважаючи на акцент М. Фуко на дисциплінарному суспільстві (за останню чверть століття сильно (б)аналізований в соціологічному дискурсі), ми все-таки звернемо увагу на інший аспект його концепції. Нам важливіше співвідношення влади і знання, де влада як стратегічне ставлення одночасно породжує знання (а саме перш за все знання про суб'єкта) і пригнічує знання¹⁸⁰ як отримання і як висловлювання судження. М. Фуко це викладав насамперед в концептуалізації дискурсів (як «покладів» знання в пластах археологічно розкопуваного соціального). Так ось, виявляється, що така специфічна тканина соціального, як дисциплінарне соціальне, створює і відтворює специфічні ж правила фабрикації знання – знання психіатричного, педагогічного, архітектурного (для в'язниць, клінік, шкіл, словом, паноптикумних споруд).

У цьому світлі зовсім іншою постає думка, що «істину виробляють. Такі виробництва істини не можна відокремити від влади і механізмів влади, як тому, що ці механізми влади уможливають і продукують ці виробництва істини, так і тому, що ці виробництва істин самі здійснюють владні впливи, які нас пов'язують і сковують» [328, с. 286], зокрема, пов'язують і сковують явно (архітектурно або дидактично) на тих же освітніх просторах і в освітніх практиках. Наприклад, «іспит поєднує техніки наглядаючої ієрархії і нормалізуючої санкції. Іспит – нормалізуючий погляд, нагляд, що дозволяє кваліфікувати, класифікувати і карати. Він робить індивідів видимими, завдяки чому їх можна диференціювати і карати» [327, с. 270].

Саме в стосунках з такою практикою конститується суб'єкт – суб'єкт владний або домінований, суб'єкт раціоналізуючий або раціоналізований дискурсами, суб'єкт систематизуючий або систематизований відносно певних способів вираження істини. Цей суб'єкт, у нашій концепції, є продуцентом (а точніше, фабрикантом або

180 Тобто визначає ставлення цього суб'єкта до будь-якого знання (за Н. Луманом, селекціонує, а тим самим актом і санкціонує) повідомлення.

підприємцем, в обох значеннях цього слова) судження, але знання лише в певній, як виражається М. Фуко, епістемі – епістемі вимірювання, порівняння, зіставлення, опитування, дізнання, огляду, обстеження (що являє собою принципово різні епістемічні процедури). Інакше кажучи, суб'єкт «звільняється» від безпосереднього нагляду, але це не полегшує його долю. Держава (як і будь-який інший «осередок влади»), яка «не є якоюсь цілісною структурою і не володіє ані жодною індивідуальністю, ані суворою функціональністю. Вона, як би сказав, не має тієї значимості, яку їй приписують» [331, с. 162–163], не просто не позбавляє суб'єкта від свого нагляду, але, навпаки, посилює цей нагляд, вбудовуючись в «анонімні сили габітусу», в процеси фабрикації порядку соціального (зокрема фабрикації в процесах виробництва рішення, судження, «реальної поведінки»). На місце держави, цього шедевр та майстерного виробу європейського модерну і веберівської раціональності, приходить дисципліна, що конструє підданих, трансформує владу з надбання в стратегію, зі структури в мережу напружених відносин, з привілейованого володіння у відправлювану та здійснювану дію. Влада не тільки «розмивається», «ерозується», а й концентрується в «*gouvernementalite*» («управлінстві»), з'єднує (у)правління і мислення. Попередній поділ контролю тіла політикою і контролю душ духовенством заміщається говернменталістським мистецтвом нагляду над тілом і душею того, кого можна назвати одночасно громадянином і суб'єктом (суб'єктивним в міру суб'єктивуючого дискурсу, звичайно). Тут М. Фуко виявляється перед тим же висновком, що і Н. Еліас – тільки для останнього до з'єднання індивідуального самоконтролю і зовнішньої гегемонії привів процес цивілізації, а для першого – процес становлення дисциплінарної держави, втілений в «говернменталіте».

Крім індивідуального суб'єкта, така тканина соціального істотно впливає і на демографічний субстрат. Як вказує М. Фуко [331], відтепер анонімна маса населення стає фіксованою в часі, контролюваною у просторі, упорядкованою у структурі, забезпеченою безпекою з боку держави. Населення стає куди більш аналітичним у своєму порядку, а його стан, кількість і якість стають важливим мірилом будь-якої (в тому числі й біо-) політики (державної) влади. Знання інституціоналізується, формалізується, інструменталізується, перетворюється на раціональний інструмент управління, балансування у зовнішній і внутрішній політиці, а диференціація знання¹⁸¹ раціоналізувала, бюрократизувала (кажучи веберіанською термінологією) і говернменталізувала (за М. Фуко) технології влади.

181 Становлення спеціалізованих форм знання, розвиток різноманітних форм суспільної свідомості; див. з цього приводу підрозділ 2.2.

Класичним прикладом таких «сучасних» технологій влади вважається поліція як спосіб прямого примусу – поряд, звичайно, з іншими силами примусу, спонукання, контролю, посилення, нагляду, організації і множення сил самої влади. Поліція цікава М. Фуко насамперед різноманітністю і непередбачуваністю її потенційного функціонального навантаження, точніше, можливих функцій «поліціювання» (термін О. Філіппова), що доходять аж до щастя підданих. Як ми знаємо, така логіка підозри підводить М. Фуко до гіперполітизації своєї концепції і побудови досить впливової концепції «поліцейської держави», в якій вже не залишається або майже не залишається місця соціології знання, з одного боку, і в якій практично елімінується власне (нео)марксистський елемент його концепції.

На це, зокрема, вказує і великий опонент М. Фуко Ж. Бодрійяр, який нагадує, що політекономія К. Маркса не торкнулася політекономії знака, і в цьому сенсі вона залишилася незавершеним проектом. Це дуже елегантний спосіб повернутися до знаннєвої проблематики (див. з цього приводу підрозділ 2.1), а разом з тим і відродити на базі тематики відчуження марксистську основу. Тією мірою, якою у Ж. Бодрійяра знак як фікція/симулякр прикриває насправді відсутність смислу, а мова є не просто об'єктивною системою, але самодостатньою системою, більше пов'язаною з дійсністю, то знаннєвим субстратом відчуження є знак як передумова і як репрезентація сили, що впливає на безпосередню поведінку людини і її тіла в школах, в'язницях, казармах, на заводах або в сім'ї¹⁸², в цих різних системах знань, складових «політичної анатомії людського тіла» [62], знак є деталізацією і конкретизацією норми, загрозою в разі відхилення. Не дивно, що в модерному світі імплується кількість знаків відхилень (у медицині, юриспруденції, педагогіці, психіатрії), вони знаходять внутрішню диференційованість (показовою в цьому сенсі є градація ідіотії, протиставленої здоровому – від слова «здоров'я» – глузду), вони поєднуються з самою антропологією модерну, з антропологічним проектом суспільств модерну. Відчуження як концепт відчужується у марксизмі і освоюється всією дисциплінарною владною системою модерну, в якому безумець більше не юродивий, не божественна людина класичного безумства, безумець тепер відчужується і медикалізується: «В цьому сенсі відтворити історію вигнаності з суспільства – значить створити археологію відчуження... Сучасна людина позначила безумця як відчужену, божевільну істину про себе самого» [332, с. 100]. Правда, відразу ж зазначимо, проект протистояння цим про-

182 Відзначимо, що ці способи дисциплінування – школа, сім'я, армія, в'язниця, партія, конвеєр і, ймовірно, перелік не закритий – потребує додаткового аналізу.

цесам, який пропонується М. Фуко (проект індивідуалізуючий, проект «турботи про себе»), є виразно утопічним, бо те саме «Я», яке повинно ставитися до самого себе в режимі опору політичній владі, вироблено і суб'єктивовано цією ж владою; бо та сама істина, пізнання якої є частиною «турботи про себе», є результатом соціальної техніки встановлення чогось як істинного (ми б сказали, ярликування якогось судження або категорії як істинних, або присвоєння їм статусу істинних); бо, врешті-решт, саме втілений за останні три десятиріччя років у неолиберальному ключі заклик М. Фуко на практиці призвів до «диктатури меншин» на шкоду нормальності та більшості, до нарцисичного і егоїстичного «плекання відмінностей» на шкоду єдності і схожості, до безвідповідального «пробудження пам'яті» на шкоду сьогоденню та майбуттю.

З огляду на все це вимога Ж. Бодрійяра «забути Фуко» отримує абсолютно нового забарвлення. Крім бодрійярівського акценту на відчужуючих впливах реіфікації (матеріалізації) соціального відношення (аж до симулякризації), ми отримуємо від Ж. Бодрійяра ще й знаково-симулякричну концепцію владних відносин знання в тканині соціального. Якщо знак об'єктивний, об'єктивований, незалежний і відчужений від конкретної людини і її активності, то «...фундаментальний код наших суспільств, що є кодом політичної економії (форма/товар і форма/знак), не діє шляхом відчуження свідомості в змістах: він просто раціоналізує і впорядковує обмін, він змушує вступати в комунікацію, керовану законом коду і контрольовану змістом» [333, с. 179], і саме таким чином знак відчужує як знання, так і знаннево фундовані практики. Ці практики постійно стоять перед викликом позначити себе і свого фабриканта в якості одиниці смислу в системі відносин, тобто «щоб буття одного-для-іншого існувало раніше, ніж один і інший існують самі по собі» [333, с. 75], що перетворює індивіда на суто історичний продукт, «ідеологічну структуру», історичну форму, конгруентність товару (як мінові вартості) і предмета (як споживчої вартості): «Індивід – це лише суб'єкт, мислимий в термінах економії, суб'єкт, спрощений і абстрагований цією економією. Тому вся історія свідомості та моралі... – це лише історія політичної економії суб'єкта» [333, с. 159]. У цьому світлі будь-яке постбодрійярівське теоретизування про знаково втілене знання неможливе без тематики відчуження в умовах постійного обміну (як суми актів виробництва благ і знаків).

Зокрема, саме таким постбодрійярівським теоретизуванням про знаково втілене знання як владну тканину соціального є побудова С. Жижека, його критика всепроникності ідеології, ідеології, яка

злилася з реальністю до невіддільності, до стану симптому¹⁸³ на «тілі мови», його альтюсерівськи-лаканівська концептуалізація Суб'єкта як відповіді Реального (травматичного ядра) на питання/запит Іншого (див. з цього приводу у нас підрозділ 1.2): «Будь-яке питання викликає у свого адресата ефект сорому і провини, воно розщеплює, істеризує суб'єкта; ця істеризація і конститує суб'єкта... Суб'єкт конститується своїм власним розщепленням, розколотістю відносно об'єкта в ньому. Цей об'єкт, це травматичне ядро і є той вимір... травматичного дисбалансу» [241, с. 182]. Ця концептуалізація не застосовується нами перш за все в силу її насиченості психоаналітичними і, перш за все, лаканівськими мотивами, проте не відзначити цю лінію ми не могли, в тому числі й тому, що вона багато в чому відсилається до проблематики Іншого, а отже, зайвий раз нагадує про неможливість як порядку соціального, так і його знаннєвого субстрату без Іншого/Другого і, як ми це вже доводили в підрозділі 1.2, відповідно, Третього, тією чи іншою мірою й інтенсивністю представленого як постійна інстанція.

183 Симптом у С. Жижєка лаканівськи є чимось, структура й існування чого ґрунтується на суб'єктному не-знанні – тобто «така дійсність, сама онтологічна стійкість якої передбачає визначення не-знання з боку своїх учасників: якщо нам вдасться “дізнатися занадто багато”, збагнути істинні закономірності соціальної дійсності – ця дійсність може виявитися зруйнованою» [241, с. 27].

Розділ 3

ХРОНОТОП ПОРЯДКІВ ЗНАННЯ

3.1. ХРОНОТОП ЗНАННЯ ТА ЗНАННЯ ПРО ХРОНОТОП

- А где находится это отделение?
- На Беговой, против магазина тканей, – сказала Лаврова, посмотрела на меня и спросила:
- Вы чего усмехаетесь?..
- Да-а, ерунда. Просто подумал о том, как избирательны ассоциации у разных людей. Если нужен ориентир, женщина скажет – против магазина «Ткани», пожилой человек – рядом с Боткинской больницей, мальчишка – наискось от стадиона Юных пионеров. Ну а человек, одолеваемый страстями, – что он скажет?
- Лаврова засмеялась:
- Наверное, скажет – рядом с ипподромом.
- А. и Г. Вайнеры «Визит к Минотавру»**

3.1.1. Простір соціального: неортодоксальна соціологія знання

Слідом за гуссерлівською хроно토픿зацією свідомості як її розміщення у часі та просторі через категорію «кінцевої когнітивності» ми переходимо до аналізу знаннєвої природи хронотопу соціальної дії, з одного боку, і хронотопної природи будь-якого знання, – з іншого.

До цієї тематики нас підштовхують самі тенденції сучасного світу. Сучасний простір стає все більш «вузьким», «важкопрохідним». Саме про це свідчать і все більш популярні «фішки» на дорогах і доріжках, і становлення цілої індустрії лімінальності, і способи розподілу простору через регулювання політик погляду¹, і наростання соціальної

1 Ілюстративним прикладом чого є тонування на автомобілях чи сонячні окуляри навіть не в дні, що явно вимагають цього.

диференціації сегментів фізичного простору, і семіотичні способи конструювання непрозорості в просторі (про що ми писали в [1]), і становлення та зростання «внутрішніх» кордонів різноманітних субпросторів². З одного боку, цілком можна погодитися з Дж. Агамбеном [3], що мікрофізика простору відтворює себе в ритуалістиці і семіотиці безпеки. Але з іншого, багато маловиправданих³ в цьому сенсі дій, а також незрозумілих з суто інфраструктурних або безпекових точок зору дій, так само як і багато процесів, виразно принципово не підлягають поясненню з цих позицій, що дозволяє говорити Д. Норту про існування порядків відкритого і обмеженого доступу [4]. І хоча Д. Норт призначав цю типологію до куди більш широкого і позаісторичного застосування (відносячи, наприклад, до порядків обмеженого доступу т. зв. «природні держави»), сама ця ідея видається нам дуже плідною в аналізі хронотопу і його знанневої конституції. Особливо якщо враховувати множинність інтерпретації простору, наприклад, як це пропонує типологізувати О. Філіппов [5], на а) простір взаємодії акторів (де ключовим стає поняття соціальної дистанції, сприйняття, значення простору); б) простір як місце і порядок соціальних позицій, тобто простір дистанцій всередині соціальної структури; в) простір як місце, вмістилище місць, сума розташувань тіл або фізичних об'єктів.

Соціологія простору, як експлікує сам О. Філіппов, сягає корінням ще в дюркгеймівський погляд на суспільство як на те, що «складається з маси людей, яка володіє певною щільністю, яка розташована на території певним чином, розсіяна по селах або сконцентрована в містах і т. д.; вона займає більш-менш велику територію, розташовану тим чи іншим чином стосовно морів і територій сусідніх народів, більшою чи меншою мірою перерізану річками, всякого роду шляхами сполучення, які більш-менш тісно пов'язують між собою її мешканців» [6, с. 276]. Пізній Е. Дюркгейм⁴ уточнює свою категоризацію через аналіз сприйняття: «...Просторовим сферам були приписані різні емоційні цінності. А оскільки всі люди однієї і тієї ж цивілізації уявляють собі простір однаково чином, потрібно, очевидно, щоб ці емоційні цінності і залежні від них відмінності також були загальними для них, що майже з необхідністю передбачає їх соціальне походження» [7, с. 188].

2 Будь це «збільшення ваги» дверей метро, збільшення кількості стін і дверей, зменшення пропускної здатності «пляшкових шийок простору» у вигляді кас чи дверей тощо (див. окремо з цього приводу [2].

3 Зокрема й становлення цілої «резервної армії праці» у вигляді охоронців та інших представників «індустрії безпеки», які у випадку виникнення справжньої небезпеки в переважній більшості випадків є явно нерелевантними загрозами сучасного світу.

4 Куди більш рефлексивний, куди менш жорстко-позитивістський, який навіть наблизився до синтетичного проекту.

Практично паралельно з Е. Дюркгеймом простір і саму природу суспільства пов'язував Г. Зіммель, який головною властивістю соціального простору вважав його «винятковість» [8], тобто неоднорідність соціального простору як унікальність кожної його точки, які по-різному зазнали усупільнення. Ця ідея винятковості соціального простору, протиставлена гомогенності і порівнянності кожної точки фізичного простору з будь-якою іншою точкою, згодом лягає в основу відомої роботи Р. Мертона і П. Сорокіна щодо часу [9]. Головне ж, що, за Г. Зіммелем, простір конститується виключно у взаємодії людей, не відділяється від нього і не може бути відокремленим. Саме так конституються специфічні простори (Г. Зіммель, зокрема, аналізує місто, церкву і королівський двір), їх межі та внутрішні неоднорідності.

Дещо позитивізує цю релятивістську модель, і, отже, йде шляхом раннього Е. Дюркгейма, П. Сорокін, який бачить простір як набір статусів (див. типологію концепцій простору вище), а будь-який зі статусів визначає як «сукупність зв'язків його [індивіда] з усіма групами населення, всередині кожної з цих груп, тобто з її членами» [10, с. 298–299]. Цей погляд, як бачимо, «прив'язує» простір до натуралізованих і уречевлених груп, існування яких не ставиться під сумнів, а відмінності між якими здаються досліднику (і тим, хто йшов услід за ним методологічним або світоглядним шляхом) природними.

З такого погляду на соціальний простір соціологію виводить, мабуть, тільки синтетична методологія, перш за все зусиллями П. Бурдьє [11] й Е. Гідденса. Зокрема, останній контекстуалізує соціальну дію в просторі за допомогою двох категорій – «місце дії» і «наявність-присутність», тобто «використання простору з метою забезпечення середовища протікання взаємодії» [12, с. 185]. Після цього процес релятивізації простору став масовим, і до кінця XX століття простір перетворюється на місце перш за все потоків, обмінів, актів, інформації. Тут ключовими дослідниками стають М. Кастельс [13], що протиставляє «місце» і «поток», і Дж. Уррі [14], який взагалі перетворює категорію «потоків» у парадигматичну, універсальну і методологічно амбіційну.

Паралельно аналітика простору розвивалася в інших науках, де особливо варто відзначити успіхи географії та її напрямку, який отримав назву «постгеографія», що виходить з гіпотези, що «будь-який простір є сам по собі географічним образом; подальше є лише проблемою вираження і репрезентації» [15, с. 4].

Для нас успіхи цієї дисципліни цікаві перш за все тим, що, незважаючи на постійне використання предиката «географічне», концептуалізація в ній здійснюється перш за все через локальні об-

рази тіла⁵, і це переплетення цілком може бути поєднане з напрацюваннями Ж.-Л. Нансі, М. Мерло-Понті, Ж. Дельоза, Ф. Гваттарі.

Другою причиною нашого інтересу є центрованість постгеографічного підходу на проблематиці тілесності, «просторово уявлюваної чи не уявлюваної» [15, с. 7], в чому постгеографія може спертися на такі цілком соціологічні імена, як М. Мосс або Н. Еліас.

Третьою – вміле поєднання тілесного і дискурсивного підходів, причому на базі досліджень Ж. Дельоза, Ф. Гваттарі і О. Філіппова постгеографічний підхід ототожнює дискурсивну географічну тілесність зі «зрілим Модерном» [15, с. 8], в якому, за Д. Замятіним, розгортається «криза традиційних способів бачення, уявлення та мислення простору», в якій «виявляється необхідним поняття співпросторовості», покликане «фактично заповнити онтологічний провал між простором тіла і тілом простору», а «соціальні взаємодії утворюють зростаючу ментальну тканину, яку ми цілком можемо називати “простором-на-продаж”, “простором-товаром”» [15, с. 8–10]. Це призводить до того, що постгеографічний підхід починає оперувати принципово когнітивними, епістемологічними категоріями типу «капітал(ізм) географічних образів», «процес упросторовлених громадських репрезентацій», «план вираження репрезентацій», «план змісту репрезентацій», «просторові уявлення», причому явно не в феноменологічному ключі, який є виразно дуалістичним в репрезентації простору (сюди, очевидно, вписується і бурдьєвістський погляд на простір як співвідношення фізичного і соціального простору).

В кінцевому підсумку постгеографія приходить до відомої тези, що по-своєму описує головне питання соціології знання, а саме тезу «карта не є територія» (по-різному сформульовану в [16]): опис реальності не є сама реальність.

Отже, в сучасних дослідженнях простору він першопочатково є епістемологічним: «...Помислити рух вже може позначатися як акт початкового онтологічного породження простору» [17, с. 20], причому епістемологія простору неможлива без епістемології руху: «...Умовою можливості помислити простір є необхідність початку будь-якого руху; поряд з цим рух виступає як онтологічна “процедура” опросторовлення, спеціалізації уяви і мислення» [там же]. Якщо для П. Бурдьє простір зафіксовано відмінностями позицій (хоча переміщення між точками відмінностей можливі, безумовно), то постгеографія в цій епістемологізації простору йде ще далі. Фіксації відмінностей тут сприймаються тільки як «безпосереднє виражен-

5 Наприклад, «місце в контексті постгеографії можна визначити як локально онтологізоване тіло простору» [15, с. 4].

ня, актуальна репрезентація самого руху» [17, с. 21], в якому суб'єкт розміщує себе в просторі, «співбуттєвує» і «уподієвляє» йому і руху.

Тобто в дихотомічну пару «рух – простір» Д. Замятін вводить категорію місця (і семантично пов'язану з нею категорію «розміщення»), розуміючи рух як «досвід розміщення», як «процес усвідомлення себе в/на місці», як практику самоогляду, «аутопаноптикуму». І центральне місце він відводить концепту «місця»: «Місце як одночасно по-дія і подія (*переклад наш* – О. Г.) щоразу стає новим, оновлюваним простором під час руху подорожуючого, або ж, інакше, в розвитку множинної за своїми рухами (фізичним і метафізичним) подорожі» [17, с. 23]. Через категорію подорожі Д. Замятін виходить на ідею сакрального: виявляється, що сакральність «згущується» завдяки зупинкам або уповільненню подорожі, переміщення: «згущується» в точці, будівлі, образі, ландшафті, вигляді і, додамо, потім іконізується в фотографії або (спів)фотографуванні. І хоча повсякденному актору простір репрезентовано саме цією сумою місць (в тому числі і місць сакралізованих), не можна плутати онтологію цих явищ. Насправді простір лише реалізується і актуалізується постійним конституюванням сакральних точок/місць, конституюванням-у-русі, в русі самого тіла. Простір, врешті-решт, спираючись на Ф. Ніцше і М. Мерло-Понті (а саме на його «Феноменологію сприйняття»), Д. Замятін концептуалізує як «тілесний досвід руху» [17, с. 26].

Такому дещо містичному і спіритуалістичному погляду багато в чому протистойть постмарксистська традиція дослідження. Так, Г. Сукопп і Р. Віттіг демонструють, як по-різному структурується простір людською діяльністю і, зокрема, влаштуванням соціальної системи. Вони показують спряженість просторів екологічних і економічних, соціальних і економічних (особливо на матеріалі тісного порівняння соціалістичного і капіталістичного міста) [18], з демонстрацією ролі в конституюванні соціального простору «громадянського суспільства», з описом місця процесів джентрифікації, з розподілом нерівності. Також здійснюються і міжнародні порівняння залежності між економічним добробутом людей і способом структурування міського простору в країнах ядра світ-системи та її периферії [19].

Найважливішим напрямком у сучасній соціології (Дж. Уррі, З. Бауман) є аналіз нових просторових практик, оскільки «сучасна епоха “масової гостинності” характеризується активним розвитком туристичної індустрії» [20, с. 126]. Простір знаннево конститується як щось подолане, щось перетворене в артефакти (речі) або в тілесні практики, щось субстратне для виробництва нової «універсальної ідентичності», для розмиття суб'єктної індивідуальності й особливості. Навіть традиційні підходи до туризму як до демонстративного споживання вже відходять на задній план перед концептуалізацією «спо-

живання простору»⁶, споживання «ув'язнених», поміщених у просторі смислів або хронологій⁷, споживання сакральностей (причому не адміністративно певних, а символічно обмежених), споживання інакшості і власної ідентичності.

Так, світ услід за диференціацією значень диференціюється і просторово. Слідом за виникненням «регіонів смислів» виникають «регіони простору», причому вкорінені, як ми розуміємо, діяльнісно, тілесно-осіло. Знанню це може приймати будь-яку форму, і тут ми частково можемо погодитися зі знаменитим: «Якщо ми визначилися в світі, то ми визначилися в ньому естезисно» [21, с. 184]. Справа не в тому, що ми «освоюємо світ естетично», не в тому, що наша взаємодія зі світом завжди є «акт естетичного інтуювання» [22], а в тому, що наші звички, судження і категорії неминуче пов'язують себе і один з одним як естетична конструкція, створюючи етичні, естетичні, світоглядні, релігійні і т. п. аутодицеї⁸. Саме в цьому сенсі стає зрозумілою думка Ж. Дельоза, що «пам'яті протистоїть не забуття, а забуття забуття, що розчиняє нас в зовнішньому і утворює смерть» [23, с. 55]: естетичне переживання людиною своєї належності до фізичного або соціального, екологічного або економічного визнання здійснює виправдовування цього факту належності через забування альтернативи, забування генезису цього факту, забування практичної вкоріненості і детермінованості досвіду цієї вкоріненості.

Саме в комплексі цих аутодицей – естетичної, етичної, історичної, генетичної, біографічної, міфологічної, релігійної і т. д. – здійснюються практики ієротопії як продукування сакрального простору (термін А. Лідова, детальніше див. [24]). Однак в сучасному світі, як ми вже зазначали, правильно говорити не про ієротопії як продукування або конститування, але про ієротопії як про фабрикацію. Так, цю ідею можна проілюструвати на прикладі концепції М. де Серто і його аналізу міського простору, який включає в себе одночасно фізичну територію і вміщену в ній інфраструктуру міста, а сумарно є паноптичною системою макроструктур влади, – влади епістемологічної і влади просторової, влади архітектури та влади політичної [25; 26]. Інакше кажучи, ні про яке стихійне конститування або суто практичне продукування мова не йде: порядок урбосу *фабрикує* то, що М. де Серто називає «правильним» простором, тобто таким місцем, в якому все, що заважає або непотрібне, усунуто.

6 «... "Мистецтво жити" і "мистецтво подорожувати" все більшою мірою виступають в якості синонімічних поведінкових конструктів» [20, с. 126].

7 Де місце інтерпретується повсякденними акторами як «меморіальний ціннісний проект», тобто проект, пов'язаний одночасно з пам'яттю і цінностями, згадуваннями і оцінюваннями.

8 Інтуїтивно зрозумілий термін – достатньо порівняти з, наприклад, теодицеєю.

Технологічно або технічно способи й інструменти цих контролю, регламентації та впорядкування (як і мікростратегії протистояння їм) можуть відрізнитися, еволюціонувати аж до геолокаційних сервісів, навігаторів, сервісів рекомендацій, мереж споживачів, проте головною залишається одна думка: влада, яка паноптикується в просторі міста, знаходиться в динамічному протистоянні стабілізуючого макрозусилля⁹ в макростратегіях¹⁰ і дестабілізуючих¹¹ мікротактик, які виробляють «безлад історії» [25, с. 26]. Якщо стратегія засновує стійкість і місце, то тактики підривають їх практикою і часом, якщо стратегія стверджує владу, то тактики заперечують владу. Якщо стратегія в конкретному втіленні – це дизайн, архітектура, карта, планування¹², то тактика – це практика використання простору: «По-перше, просторові практики так само маніпулюють, “перевертають” елементи якоїсь структури ; по-друге, як і риторичні тропи, вони є відхиленнями від “буквального значення”, визначеного системою урбанізму» [25, с. 30].

Тобто, виробленого стратегічно порядку виявляється недостатньо: стратегічний порядок, кажучи мовою Н. Лумана, виявляється лише набором можливостей і неможливостей, тобто контингентністю; учасник міського простору здійснює (тобто робить їх існуючими) лише деякі з цих можливостей, але і винаходить власні, імпровізуючи, актуалізуючи і деактуалізуючи точки в просторі і практики в цих точках: «Тіла цих пішоходів, дотримуючись всіх вигинів міського “тексту”, записують його, але не здатні прочитати – вони пізнають місто наосліп (немов коханці – тіла один одного). Таким чином, в прозорий текст спланованого міста вторгається місто кочове, місто метафоричне» [25, с. 25].

Тактики і практики проживаються, але не усвідомлюються, і це важливий момент. Виявляється, що фабрикація простору і знання про простір (на прикладі міського простору) залишаються неусвідомлюваними навіть тим, хто формально і технічно «вимовляє» ці простори і знання. Повсякденний актор, залишаючись компетентним «присвоювачем» топографії (як і компетентним «присвоювачем» мови), «гравцем» у просторі, практиком у різних місцях цього простору¹³, при цьому не рефлексує власну техніку споживання простору, риторику його споживання.

9 Що продукує місця як об'єкти а) стійкі; б) впорядковані.

10 Якщо, звичайно, враховувати, що стратегією у нього є «розрахунок відносин сил (або маніпулювання ними), що стає можливим в тому випадку, коли виділяється суб'єкт волі і влади (підприємство, армія, місто, наукова інституція)» [26, с. 109].

11 Які сумніваються, чинять опір, деконструють, реінтерпретують.

12 Коротше кажучи, знакові репрезентації місця або простору.

13 Пов'язуючи місце і відносини, місце і висловлювання.

Інакше кажучи, соціальне конструювання міського простору (в якому бере участь досвід конкретного актора, його інтенції, цінності, ідеологічні конструкції спільноти або регіону) фабрикється із застосуванням складної соціальної і технічної машинерії і компетентного користувача цієї машинерії¹⁴. У їх синтезі відбувається фабрикація речових опредметнювань простору¹⁵, специфічних інтерпретацій цього простору¹⁶, різних «шарів» (користуючись термінологією інтернет-сервісів просторового опису) опису простору¹⁷.

Багато дослідників, захоплених розвитком і диверсифікацією технічних засобів співвіднесення людини з простором, радісно рапортують про перетворення повсякденних акторів на співконструкторів (а то і без префікса «спів») простору, про активізацію суб'єктивного фактора. Однак ми не схильні до таких радикальних заяв. Швидше, мова йде про зростання множинностей простору (збільшення кількості та різноманітності його «шарів»), в якому відбувається стратифікація значущих і незначущих шарів. У цьому процесі найбільш капіталізовані актори (влада, бізнес, медіа, корпорації, організації, інституціональні гравці) окупувають і захищають найбільш значущі «шари» простору¹⁸. Мікроактори можуть чинити опір цій анексії й окупаційному адмініструванню¹⁹, однак владне співвідношення від цього не змінюється. Постфуколдіанське розуміння влади у М. де Серто не заважає ні йому, ні нам усвідомити той простий факт, що навіть всепроникна природа влади ще не означає її рівність в розподілі або однакову результативність її використання. Тактики опору проникнуті капіталістичною технікою одержання вигоди з цього опору²⁰, тож тактичне освоєння новітніх просторових технік (будь це інтернетні техніки або техніки карти, вже вище нами обговорені) супроводжується ненав'язливим, неочевид-

14 «Робітника» біля соціальних «верстатів», в якому інтерпретації або практики, цінності або стереотипи являють собою лише нитку або фрагмент у тканині соціального.

15 Віртуальних або матеріальних речей, предметів, фотографій, інтернетних «check-in»-ів і т. п.

16 В експлікованому вигляді стереотипізацій або візуалізацій, в імплікованому вигляді очевидностей або непроговорюваних правил просторового буття або буття простору.

17 Шар речей, шар (не)безпеки, шар практик, шар дитячого та дорослого, шар знаків, шар дозволеного і забороненого і т. п.

18 Справді, досить важко уявити собі повноцінну та ефективну державу, яка поступилася незначному соціальному актору владою над такими символічно і практично значущими «шарами» міського простору, як меморіальний шар, шар правил, шар безпеки тощо.

19 Будь це, як пропонує М. де Серто, реінтерпретацією правил поведінки в просторі, різноманітністю виборів маршрутів або «риторикою пересування» і «розігруванням простору».

20 Як блискуче з іншого приводу зауважує С. Жижек [27], капіталізм перетворює Че Гевару в суміш із «типової постмодерністської ікони» і «грубої комерціалізації».

ним, нерerefлексованим використанням цих тактик з метою вмонтування в них практик споживання, державної лояльності, політичної ідеологізації, комерціалізації тощо. Тактики переінтерпретації простору (будь це стихійні практики меморіалізації або графіті), тактики освоєння простору (за допомогою навігаторів або інших GPS-приладів), тактики підвищення мікропрозорості простору (див. про загрози цього процесу окремо [28]), тактики спрощення і приборкання простору – все це стає плацдармом для інтервенції системи в просторовий життєвий світ повсякденного актора, для вмонтування в його знання, в його судження і категорії комерційних або політичних, ідеологічних чи споживчих «міфів» (в значенні Р. Барта). Тактики «пов'язання місць у систему відносин» не тільки формують «своє» місто для кожного (з мережі знайомих (від слова «знак») регіонів, місць, місцезнаходжень, локусів, лімес, маршрутів, людей), не тільки «колонізують» його зі «свого» імперського центру (або декількох центрів, наприклад, будинок, місце роботи, місце проживання родичів), але і піддаються «колонізації» з позицій «центр – периферія», з позицій стигматизації²¹. Ціною за «збірку» простору стає використання специфічних «протоколів збірки», на які в подальшому експліцитно або імпліцитно орієнтуються практики і знаннєві структури (категорії і судження).

В радикально марксистському дусі цю логіку описує ціле гроно дослідників – від визнаних класиків типу А. Лефевра до сучасних (див., наприклад, огляд питання в [29]). Марксистські і постмарксистські теоретики виявляють, що категорії на кшталт «виробництво», «продукт», «вартість», «мінова вартість», «споживча вартість» цілком можна застосувати до простору не тільки як до «сукупності місць виробництва» або «території ринків», як це у К. Маркса, але і як до системи знань про простір, повсякденно концептуалізованих у повсякденній практиці – практиці відносин, власності, експропріації, нерівності, відчуження, боротьби. По відношенню до всіх цих практик простір і просторові феномени є, за К. Марксом, лише «формами прояву» (*Erscheinungsform*) (як очевидне й емпіричне вираження істотного й закономірного, як матеріалізація й уречевлення релятивного і відносного). Для нас найважливішим епістемологічним ходом тут виявляється діалектичний перехід у сучасних дослідженнях від аналізу суто форм прояву до форм приховування відносин, з одного боку, і до форм прояву часу, яку часто концептуалізують як протилежність часу

21 Наприклад, регіональної або районної ідентичності в тому чи іншому місті – див., наприклад, ідентичність «житель Салтівки» або «житель Нових Будинків» для Харкова – докладніше про такі ідентичності пише [28].

(проте з цим ми не погоджуємося) – з іншого. У знанневих порядках соціального, як це можна виявити, в тому числі, і в порядках знання наукового, на прикладі зіставлення класичних текстів про соціальні час і простір (Р. Мертон; П. Сорокін; Е. Дюркгейм [6–10]), час і простір пов'язані не тільки чисто (гносео)логічно, але і практично.

А ось дослідження простору як форми «приховування» відносин епістемологічно дуже важливо для знаннєвої концептуалізації хронотопу практикування суб'єкта. Простір виявляється не тільки місцем практикування (або виробництва в марксистській термінології), не тільки формою прояву (яка робить очевидними, вимірюваними, наочними і примусовими, за Е. Дюркгеймом, соціальні нерівності, відчуження, відмінності), але і формою приховування. Однак ця концептуалізація, з нашої точки зору, надмірно об'єктивована і реіфікована. Забуваючи про те, що простір, як вказує М. де Серто, є продукт співвідношення стратегій і тактик, конструювання та конституювання (додамо від себе), інакше кажучи, продукт фабрикації, ми ризикуємо уявити цю схему надмірно спрощено і механістично. Тоді як простір не просто «дає основу для формування ідеологічних містифікацій, правових уявлень та ін.» [29, с. 10], але:

а) реіфікує артефакти соціальних відносин, «укладаючи» в них знаннєві фрагменти соціального, за допомогою яких суб'єкти «розшифровують» світ, порівнюють свої бачення світу, зіставляють(ся) і порівнюють(ся);

б) легітимує будь-яку містифікацію, наділяючи її «магією соціального», як це позначає М. Мерло-Понті [30];

в) пов'язує знання, практики, структури і час; і навіть революціонування транспорту або зв'язку, глобалізація або універсалізація, макдональдизація або вестернізація не є підставами для твердження про знищення часу простором або, навпаки, простору часом. Змінюється зміст суджень і категорій із приводу простору і часу, їх співвідношення, їх значимості, їх структурне або інституційне підґрунтя – все це безумовно; змінюється не структура, не форма категорій, а їх ситуаційний зміст; змінюється співвідношення між категоріями, але незмінним залишається сам факт існування категорій простору або часу, знаннєві відтворення суджень, в яких фігурують або які детерміновані хронотопними структурами детермінації соціального;

г) є рамкою і метакатегорією (а також найчастіше мегаметафорою і метаметафорою) для оперування категоріями і судженнями: вкрай рідко буває так, щоб суб'єкт рефлексував і категоризував сам простір, як і час, проте його мірила, його продукти і його аспекти, безумовно,

постійно знаходяться то в центрі «картини світу», то в її «рамці» – незалежно від того, в якій формі громадського (спів)знання ця картина існує. У цьому сенсі дослідник знаннєвої конституції «картин світу» і форм громадського (спів)знання цілком може знаходити абсолютно несподівані гомології, які видають про ту чи іншу «картину світу», той чи інший універсум суджень набагато більше, ніж він хотів би, щоб про нього знали, чи ніж в ньому самому про нього самого міститься;

г) розподіляє, закріплює, узовнішнює відмінності. Зокрема тому досить суперечливою є позиція, в якій марксистське або постмарксистське теоретизування здійснюється з відтворенням істотно (нео)ліберального міфу про знищення простору (який не дарма займає таке важливе місце в міфології глобалізації). Всі ці порядки і режими (розподілу, закріплення, узовнішнювання) можуть відтворюватися в речах або в стосунках, у знаках або в правилах (інститутах, стереотипах, цінностях, неважливо в цьому випадку, як їх позначити, але мова йде про стійкі умовності структурування взаємодії), але саме через це постійне відтворення простір не можна редукувати тільки до часу. Безумовно, в сучасному капіталізмі спостерігається тенденція, яку постмодерністські теоретики вхоплюють у категорії миттєвості та плинності [31], однак при цьому простір діалектично «відновлюється», «відтворює» себе, перш за все саме в цій, п'ятій своїй функції.

Мабуть, символічним є те, що саме на цю функцію звертає увагу такий нетривіальний постмарксистський мислитель, як М. Фуко (див. детальніше [32]), який ще в 1967 році в спеціалізованій аудиторії прочитав лекцію про місця, що «розривають» природну безперервність, удавану безшовність і нормованість повсякденності – місця, які сам М. Фуко назвав терміном «гетеротопія». Цей текст, виданий значно пізніше (див. [33]), заклав цілу гілку досліджень простору в сучасній соціології.

Гетеротопії були виявлені як місця, в яких інші місця повсякденності або культури відображаються, оскаржуються, делегітимуються, імажинуються (тобто «представляються» й «уявляються»), місця, які завжди відкриті і замкнуті одночасно, ізольовані і піддаються проникненню. Як гетеротопії були описані хоспіси і в'язниці, музеї і театри, борделі і готелі, коротше кажучи, всі місця, в яких немає «своїх», всі є суто і безумовно «чужими», всі місця, в яких режим істотно відрізняється від повсякденного, місця, в яких «зустрічаються» публічне і приватне, розмиваються і поєднуються²², і навіть як місця постхабермасівської «колонізації» публічного простору ринком і капіталізмом. У них ви-

22 Детальніше про наші погляди з приводу розрізнення інтимного, публічного, приватного, особистого і т. п. див. у [34]

явилися процеси гібридизації публічного і приватного, гетеротопії та табору (категорія «табору» тут агамбенівська [3]), звичайного і незвичайного, агори і ойкосу, місця і не-місця (з точки зору мережевої спільноти). Це набуло лавиноподібного характеру, і, як зауважують багато дослідників, гетеротопічним стає сам простір, розглянутий у гетеротопічні окуляри, особливо з розширенням цього поняття (наприклад, крізь призму тернерівських «комунітас» [35]).

Отже, досліджуючи просторові аспекти знання, ми знову-таки виходимо на питання свободи, виховання (див. підрозділ 2.3), знання в тканині влади, і все це вже в співвідношенні загального і приватного, священного і світського, гри Р. Кайюа і таборів Дж. Агамбена.

Невипадковість цього виходу ми бачимо, порівнюючи постмарксистський шлях М. Фуко і фуколдіанської лінії з розробками П. Бурдьє, який, намагаючись подолати те, що Е. Кассирер назвав субстанціалізмом²³, досліджує проігноровані або непомічені (в силу методологічних обмежень) іншими дослідниками імплікації простору. Так, він висвічує «стратегії поблажливості» як техніки поведінки суб'єктів вищого статусу в «об'єктивній ієрархії соціального простору», що втілюються в символіці і семіотиці заперечення цих самих дистанцій і ієрархій, що призводить до «схвалення оточуючих», хоча насправді саме це схвалення є визнанням цієї соціальної дистанції, і тоді стратегія конкретного агента є стратегією отримання прибутку через визнання завдяки чисто символічному запереченню. Такий напівінтеракціоністський підхід до соціального простору, втім, у П. Бурдьє досить швидко долається: дослідник демонструє, що це йому потрібно лише для синтетичного здійснення ряду гофманівських інтуїцій²⁴, які апелюють насамперед до а) актів сприйняття; б) актів (від)творення соціальної реальності. Ці інтуїції самі по собі виявляються надзвичайно легковажними і безструктурними, і П. Бурдьє вводить у виведене ним рівняння а) структурні обмеження; б) структуруючі структури когнітивної природи; в) соціальну структурованість цих структур (те, що називається генезисом габітусу) [37].

Простір у цій концепції ув'язується з соціальною позицією (і співвіднесеними їй інтересами і капіталами), зі структуралістського боку, і габітусом – з конструктивістського боку. Саме габітус залишає для бурдьєвістської парадигми інтерфейс для взаємодії з соціологією знання, оскільки габітус визначається, зокрема, як

23 А саме визнання «реальністю тільки заснованих на інтуїції знання, які використовуються в індивідуальному або колективному досвіді» [36, с. 139].

24 Наприклад, «відчуття свого місця», яке призводить до того, що під час взаємодії так звані «прості люди» задовольняються своїм становищем, а решта «тримають дистанцію», «цінують себе» і «не допускають фамільярності» [36, с. 141].

«систематизовані моделі сприйняття і оцінки, а також когнітивні і оціночні структури, які є результатом тривалого досвіду суб'єкта і обумовлені певною соціальною позицією. Габітус одночасно являє собою систему моделей: відтворення поведінки і систему моделей сприйняття і оцінки поведінки ... габітус продукує піддавані класифікації і об'єктивно диференційовані зразки поведінки і уявлень; проте їх негайне сприйняття доступне тільки суб'єктам, які володіють кодом, тобто класифікаційними моделями, що дозволяють зрозуміти соціальну значимість конкретної поведінки і уявлень. Габітус дозволяє суб'єкту не тільки "відчувати своє місце", але і визначати місця інших суб'єктів» [36, с. 143].

Інакше кажучи, на головне питання соціології знання в контексті просторової проблематики П. Бурдьє, незважаючи на всю свою діалектичність і синтетичність, дає досить певну відповідь: смак продукується соціальними детермінантами, тобто є результатом віднесення суб'єкта себе до соціальних категорій, співвіднесення себе з варіантами, запропонованими цієї категорією, з наборами її символів, стилістики, практик, дозвілля тощо. І навіть самі «класифікаційні судження» (тобто категоризація інакшості) демонструють специфіку здорового глузду і сприйняття належного у носія певного габітусу. Це показується на прикладі офіційної риторики, в якій: а) оцінюється суще (тобто пропонується певна епістемологія); б) вказується належне (тобто пропонується інтенція, цілепокладання); в) описується минуле²⁵.

П. Бурдьє є одним із найвідоміших і цитованих соціологів із проблематики соціології простору. Однак в останню чверть століття (і особливо в пострадянській соціології) активно розвивається гофманівська і постгофманівська методологія в дослідженні простору і його модусів, в тому числі і в відверто екзотичних варіаціях (див., наприклад, [39]). Тут простір концептуалізується через погляд суб'єкта, який «вибірково виключає іррелевантні обставини зовнішнього контексту» [39, с. 72], до яких можуть належати факти соціального або фізичного простору, іррелевантні для суб'єкта і його особистих переживань (тобто простір порожній і/або транзитний). Тим самим (пост)гофманівські дослідники де-факто відмовляються від структуралістських інтенцій і перетворюють простір в набір правил, «за допомогою яких незначні для ситуації елементи контексту з неї виключаються, при цьому сама ситуація зберігає свою стійкість», тобто «правилами іррелевантності» [39, с. 76]: наприклад, шахова партія або футбольний матч вимагає відкидання «непотрібних елементів контексту», перетворення ранців у штанги воріт, а пробки від шампанського – в відсутню шахову фігуру. Тут на повну силу працює до-

25 Тобто здійснюється конструювання минулого – те, що ми запропонували назвати ретроектуванням [38].

силь проблематична у багатьох інших (менш конструктивістських, більш структуралістських або речових) ситуаціях «теорема Томаса».

Саме тому в таких концепціях заново актуалізується проблематика меж або прикордоння (див. з цього приводу наші роботи [40]). І якщо спочатку ця проблематика встановлюється в роботах соціологів (Г. Зіммель), з одного боку [8], і антропогеографів (Ф. Ратцель) і геополітиків (К. Хаусхофер), і іншого [41], то згодом соціологія відходить від такої есенціалізуючої і матеріалізуючої точки зору. Справа в тому, що антропогеографія Ф. Ратцеля виходила з однієї з варіацій географічного детермінізму в визначенні й описі соціокультурних процесів і феноменів, а в цілому вона оперувала такими категоріями, як «край» або «земля», «регіон» або «територія»²⁶, а політична географія К. Хаусхофера співвідносила соціальний простір з фізичним, але не так релятивістськи, як це робив П. Бурдьє, а через концептуальне конструювання об'єктивних сутностей (народів або держав, спільнот або «соціокультурних форм»), які здійснюють взаємодію через кордон, перш за все в формі боротьби.

Такий підхід до простору, який матеріалізує кордон, загрожує сучасними варіаціями такого надмірного узагальнення, наприклад, введена С. Медведевим метафора «загородженості» в соціальному просторі, де «обгороджено все, що можна, і часто навіть те, що абсолютно не треба огорожувати» [43]. Типовим прикладом надмірної владності цієї метафори є, наприклад, узагальнення в одній категорії дачних профнастильних парканів і «головної огорожі країни» (у вигляді, звичайно, кремлівської стіни). Такий прийом, що епатує і привертає увагу, при цьому категорично і категоріально розмиває понятійний ряд, практично виключає проблематику простору як таку, залишаючи проблематику «безпеки», «ворожості», «населення», «покарання», «відгородження», «недоторканності», «дисциплінування», «власності», «порядків доступу», «боротьби» – коротше, всього того, що описує конкретні політичні стратегії і фігурації відносин, але не конституйовані ними простори.

Щоб акцент на просторі був достатнім, але не надмірним, для нашого варіанту соціології знання надалі обираємо для поняття простору в якості емпіричного і концептуального репрезентанта категорію місця.

Це поняття в сучасній соціології багато в чому окуповано проблематикою «громадянського суспільства» та спільноти взагалі. Так, вже класична робота Р. Ольденбурга [44] заснована на кейс-стаді і описує «третє місце» як «приватизоване хороше життя», яке можна купити

26 Що втім породило досить плідну гілку дослідження фронтиру як феномену – див., наприклад, роботу Ф. Тернера «Фронтир в американській історії» [42].

в приватному порядку, при цьому вона немарксистськи інтерпретує суто марксистську проблематику придбання, покупки, відчуженого споживання «третіх місць» за межами спільнот. Незважаючи на його відносно «ліву» позицію, він при цьому описує «треті місця» як точки (від)творення суспільства (поряд з домом і виробництвом), як точки (від)творення публічності (в протиставленні приватному і корпоративному світу, відповідно, дому і заводу/офісу). В ольденбургівських розробках простежується вплив і проблематики дозвілля, і теорематики Ю. Хабермаса, зокрема, коли він вважає «розмову» тим, що вирівнює відмінності, дозволяє комунікувати «представникам різних верств», «перезібрати» суспільство з атомізованих приватних конкретних одиниць у барах або магазинчиках, кафе або пивних, перукарнях або ресторанах, і критики пізнього капіталізму²⁷. Як ми бачимо, в претендуючій на глибину і фундаментальність розробки книзі геть відсутня серйозна дефінітивна робота з опрацювання «місця» взагалі і «третього місця» зокрема. І вже точно важко знайти скільки-небудь розгалужену розробку проблематики «місця» з позиції соціології знання.

Саме тому в подальшому ми будемо виходити з розуміння місця як «точки кристалізації» уявлень про простір у процесуальному сенсі, як категорії в системі повсякденних суджень про простір у функціональному сенсі, і як способу перетворення простору в обчислювану/зліченну множину у змістовному сенсі. Місце є щось²⁸, що зіставляється в момент фабрикування (операції/відображення) фрагменту недискретного простору. Континуальний простір не може містити місць: місце є продукт операції розчленування простору, тобто операції «нумерації», проведення взаємно однозначної відповідності. З місцем зіставляється вищезгадане «щось», чим і пояснюється мікророзв'язок або макроінститут «природної речі», «пересування речі», «переміщення знаку», «звичного погляду на годинник». Наука може сумніватися у взаємній однозначності цієї відповідності²⁹, у здатності речі взагалі займати будь-яке місце або зіставляваності речі та місця в принципі³⁰ і в зв'язку, який для повсякденного мислення видається природним і незаперечним – а саме зв'язку місця, речі і сутності. Зрештою, саме соціальні «речі», кажучи дюркгеймівською мовою, добре

27 Так, він виключає «конвеєрні» місця на зразок моллів або мережевих закусокних зі списку «третіх місць».

28 Абсолютно неважливо, що саме – річ або знак, людина або процес, практика або інститут.

29 Легко показати, що місце може бути гомологічним, простіше кажучи, схожим, але не ідентичним, однак така точність судження доступна і принципова для, наприклад, наукової або філософської форми громадського (спів)знання/свідомості (див. підрозділ 2.2), але це не так для повсякденної практичної свідомості, яка оперує більш грубими дихотоміями на кшталт «той же – інший».

30 В. Гейзенберг міг би багато з цього приводу сказати в масштабах квантової механіки.

десакралізують цей потрійний зв'язок: важко вказати «природне», «незаперечне» і «безумовне» місце для сім'ї або релігії, міфології або моралі³¹. Легко зрозуміти, звернувшись до наших минулих роздумів, що розмірність соціального не просторова, але часова³². Однак при цьому³³ соціальні «речі» функціонують, сприймаються, соціально і повсякденно інтерпретуються як просторові (релігія може бути просторово інтерпретована як церква, сім'я – як будинок, міфологія – як місце оракула або язичницького храму тощо), матеріально втілені³⁴ або антропологічно і релятивістськи втілені («місцем» для науки може бути соціальна мережа вчених, «невидимий коледж», науковий колектив або латурівськи описана лабораторія).

При цьому місце як один з пунктів в «нумерації», в дискретизованому встановленні взаємної відповідності обмежень (в силу обмеженості людських практик, біографії і досвіду) множині речей, знаків або інститутів зберігається в своїх проявах (тих самих марковських «формах прояву»). Саме цим пояснюється в такому випадку просторова різноманітність регіонів повсякденності: екзистенціали «дрімаючої бадьорості, розсіяної зосередженості, нестійкого забуття автентичності, пасивної суб'єктивності» [45, с. 61] з легкістю транслюються і відтворюються речами, знаками, відносинами і структурами (інститутами, правилами, цінностями), «зіставленими» тому чи іншому місцю в знаннєвій системі того, хто сприймає. Так само пояснюється вся міць «захованих ідеологічних конотацій, базова структура соціальної міфології, метатекст і метамова буденної свідомості» [там же], розпорошені і розлиті по повсякденності в її різних просторових і смислових регіонах, але сконденсовані в точках реіфікації (якщо це річ), означування (якщо це знак), тілесного втілення (якщо це Я-сам), тілесної чужості (якщо це Інший), соціальної фактичності (якщо це соціальний інститут).

Саме тому, незалежно від форми суспільного (спів)знання/свідомості, ми виявляємо, що оперування простором (або, як ми це називаємо далі, «протокол хронотопу»), як і оперування часом, в епістемологічному сенсі структурно мало різниться в різних фор-

31 З цього приводу саркастичним чином висловлюється С. Лем, який в одній зі своїх книг візуалізує категорію «наука» величезним натовпом вчених, зайнятих своїми безпосередніми справами (обчисленнями і роздумами).

32 Саме про це пише Н. Талєб в «Антиламкості», коли говорить, що речі діляться на «ті, що псуються» і «ті, що не псуються» від часу, і фізичні об'єкти (прив'язані в своєму місці до простору) належать до перших, тоді як соціальні («прив'язані» до часу) – до других.

33 Ось тут і спрацьовує описана нами вище «пастка», яку реальність ставить надмірно радикальним марксистам.

34 «Місцем» для праці може вважатися верстат, плуг або письмовий стіл, де б вони не стояли.

мах і регіонах сенсу. Виявляється, що «самодостатність» і «для-себе-наочність» в оперуванні простором і часом відтворюються незалежно від цих факторів. Протокол хронотопу виявляється відносно автономним для впливу ззовні: часом і простором за рідкісним винятком співставляювано і однаково розпізнавано оперує і вчений, і священик, і електрозварник. Набагато більш значущі відмінності виявляються залежно від соціокультурної та історичної ситуації (цьому присвячена ціла плеяда досліджень, на яких ми не будемо додатково зупинятися, оскільки вони, по суті, доводять одну і ту ж значиму для нас тезу – тезу відмінностей «протоколів хронотопу» в різних культурах). Так само можна шукати і знаходити десятки технічних і процедурних відмінностей у здійсненні просторової дисципліни або конструюванні просторової винятковості в супермаркеті або лабораторії, церкві або школі, проте ж важко не помітити, що самі по собі протоколи хронотопу структурно схожі, і дисциплінований школяр більш вміло працює з простором в церкві або лабораторії, ніж недисциплінований (у фуколдіанському сенсі цього слова).

Таким чином, для дослідження епістемологічної природи соціального простору нам необхідно звернутися до дослідження порядку соціального часу, що ми і здійснюємо далі.

3.1.2. Час порядку соціального і порядок соціального часу

- ... Полудень, нарешті.
- Ні, ні. Полудень міняти не будемо. Хочемо ми того чи ні, в світі існує певний порядок. Один день змінює інший. Не можна порушувати хід часу.
- Це не добре.
- Це недопустимо! Люди перестануть розрізняти свята і будні.
- Найсумніше, дорогий мій, що парафіяни не зможуть точно знати, коли Різдво, а коли Великдень. Виникне плутанина, що надягати: діловий сюртук або ошатний камзол?

Г. Горін «Той самий Мюнхгаузен»

Дослідження знанневої структури часу не може пройти повз традиційні і банальні в сучасному науковому дискурсі концептуалізації психологічного часу як відображення «в психіці людини системи часових відносин між подіями його життєвого шляху» [46, с. 81]. Перш за все тому, що, на відміну від фізичного часу (детальніше це співвідношення описується в [9]), психологічний час характеризується тим, що:

– по-перше, структурований не об'єктивно, а оціночно (тобто вису-ненням судження про співвідношення, рівність, тотожність, схожість або несхожість фрагментів часу);

– по-друге, зіставляє (оцінює) такі аспекти подій, як
одночасність або неодночасність,
тривалість або короткостроковість,
послідовність або паралельність,
швидкість або повільність,
дискретність або континуальність,
обмеженість або нескінченність;

– по-третє, є універсумом загальнозрозумілих суджень і категорій, в яких фундаментальними є категорії минулого, сьогодення, майбутнього, віку (відповідно, разом з усіма похідними від цього категоріями дитинства, отрочтва, юності, молодості, зрілості, старості, дряхлості тощо), життя і смерті, історії та біографії, поколінь і т. п.;

– по-четверте, як вказують українські дослідники Є. Головаха й А. Кроник [47], він неминуче пов'язується з пам'яттю, уявою, мисленням; в цих процесах інтегруються і агрегуються конкретні акти перцепції і антиципації, оцінки і судження;

– по-п'яте, час (якщо перевести на знаннєву термінологію) є судження про детермінації між подіями (інакше кажучи, не просто послідовність, але і специфічну пов'язаність) – причому детермінації як минулим (тобто причинами, речами, структурами), так і майбутнім (цілями, мотивами, очікуваними результатами).

Саме тому очікування (див. [48]) знаннєвим чином ніяк не інтерпретується людиною як (корисний) час, але розглядається як витрати часу: навіть в умовах багато в чому катастрофічних пострадянських трансформацій як позитив дослідниками виділяється «зникнення черг насамперед за товарами і багатьма видами послуг», оскільки «пропорційно до їх скорочення зріс продуктивний час, який можна витратити на роботу, самореалізацію і відпочинок» [48, с. 123]. В очікуванні, власне, не відбувається природної, послідовної, незалежної від «спостерігача» і не вимагаючої від нього додаткових ресурсів і зусиль організації навколишнього світу (матерії), який може бути класифікований, (о)суджений або інтерпретований «тільки через аналіз конкретних процесів руху або саморозвитку матеріального» [49, с. 128]

Однак сказати, що «соціальний час є ніщо інше, як форма або спосіб організації (тобто не сутність і не субстанція) чуттєво сприйманого нами речово-атрибутивного світу» [49, с. 128], не можна. Справа в тому, що соціальний час, на відміну від фізичного, містить альтернативні сценарії, а отже, можливості порівняння і оцінки як наявного, так, щоб (не)можливого, як належного, так і неналежного (див. детальніше [50]),

що породжує суттєві «темпоральні неузгодженості» як мікро-, так і мегарівня, пов'язані і з різноманітністю людських форм діяльності, і з суб'єктивним фактором, і з різноманітністю знанневих компонентів у тканині соціального, і з різноманітністю біографічних траєкторій, і з різницею конкретних технік селекції того інтервалу часу, який отримує назву «справжнього» (а отже, селекції минулого і майбутнього). Великою помилкою є панівне в неоліберальному глобальному світі стигмуюче ставлення до цих темпоральних неузгодженостей як до чогось мутантного, неприродного, минушого або умовного. Сприйняття часу (акти темпоральної перцепції і практикування) вкорінене в куди більш потужних знанневих агрегатах і знанневих конгломератах, тобто воно пов'язується, узгоджується і фабрикується у співвіднесенні з потужними пластами знання, «ув'язненими» як у культурних продуктах або практиках (які ми позначаємо як «знаннєві агрегати»), так і в формах суспільної свідомості, складних пластах «археології знання» і дискурсах (ми і позначаємо знанневими конгломератами).

Інакше кажучи, помилково думати, що, як вказують багато дослідників, всі відносини людей, груп, спільнот, інституцій, систем, товариств «мають темпоральний аспект» (див., наприклад, [51]). Наявність у будь-якої системи або порядку соціального часової структури ще не означає підлеглої субординованості часу відносно соціального. Швидше треба говорити про соціальний час як один зі знанневих артефактів, як один з універсумів суджень. Точно так же саме тому не можна інтерпретувати соціальну пам'ять як «пережитки в свідомості» [там же]: «соціальна пам'ять», проінтерпретована в знаннєвій аксіоматиці, є ніщо інше, як самоцінний, безумовний і невід'ємний елемент певного універсуму суджень. Навіть у найбільш «презентистській» свідомості (як це позначає П. Штомпка [52]) містяться як судження, що описують і інтерпретують минуле, так і метасудження (наприклад, про правило виробництва судження про минуле; судження про статус суджень про минуле тощо).

Не меншою помилкою буде говорити і про те, що соціальні події (в термінології того ж П. Штомпки) «розміщуються» в соціальному потоці: актор здійснює розміщення цих соціальних подій, беручи участь у продукуванні знання про минуле, в координатах інституції як системи стійких очікувань (див. з цього приводу детальніше у Н. Лумана [53]), беручи участь у фабрикації порядку соціального, – але не самої події. «Подія» не є нейтральною насамперед у силу знаннєвої природи самої події (як по-дія – див. з цього приводу додатково підрозділ 1.2), вона може бути вироблена виключно в процесі у-свідомлення³⁵ себе, Другого, Третього, фактичності (взаємо)відносин і їх

35 В російській мові виходить ще більш естетичне слово-портмоне: «о-со-знание».

реіфікації. Рівно з тієї ж причини не-нейтральною є і «соціальна/історична пам'ять», як би її не називати. Цей факт, здавалося б, остаточно встановлений ще М. Хальбваксом [54], в сучасному світі (в контексті реіфікації і натуралізації пам'яті (див., наприклад, [55])), тим не менш, інтенсивно ігнорується в ідеологічних, методологічних чи світоглядних цілях.

Отже, безумовною опорою часу як знаннєвого артефакту є сприйняття минулого (але не часу: сприймати час неможливо, він сприймається лише ретроспективно і навіть ретроективно). Саме так час «освоюється», саме так він знаходить «образ», саме так він «переживається» і «оцінюється». Саме так час перетворюється в досвід, наділяється емоціями, подієво або смислово насичується, означається і осмислюється, «читається» і «перечитується». Минуле виявляється фундаментом, матеріалом, мірилом, ставкою, інструментом і об'єктом практик взагалі і боротьби зокрема (або, як сказав би більш прагматично орієнтований теоретик, засобом і метою дії). Саме тому минуле є об'єктом різноманітної і різної за методологією уваги соціологів (див., наприклад, [56–58]).

У визначеннях минулого соціологи вкрай рідко проблематизують саму теорематику знання, перераховуючи через кому знання, висловлювання, поняття, пояснення, інтерпретації, сприйняття, звертаючись насамперед до функціонального навантаження знання, а також до середовища циркуляції цього знання (у вигляді спільнот, груп, взаємодій, практик), до специфіки селективності цього знання³⁶, до феноменології часової неоднорідності (що ґрунтується перш за все на ідеях А. Шюца про поділ соціального світу актора на світи [60]). Соціологи [там же] пропонують низку локусів знання минулого (мемуари; спогади; іспити з історії³⁷; результати опитувань).

Безумовно, центральним питанням завжди в цьому залишається питання про функціонал знань про минуле. Починаючи зі знаменитої репліки О. фон Бісмарка про битву при Садовій та майже одночасної констатації Е. Дюркгеймом справжнього призначення освіти [6] трюїзмом, хоча й інтенсивно розроблюваним в глибину і ширину, вважається твердження про роль уявлень (знань) про минуле в конструюванні груп, об'єднань, організацій, спільнот, націй (починаючи від питань team-building в управлінні сучасними корпораціями і закінчуючи конструюванням націй [62]). Відлік проектування май-

36 Тобто увага дослідників концентрується не просто на «минулому», а на «значущому минулому» [56].

37 Ми ж розширили цю ідею до вивчення взагалі програм з історії, в тому числі – в тих аспектах, на які мейнстрім дослідження соціальної або історичної пам'яті, а також уявлень про минуле вкрай рідко звертає увагу – див. [61].

бутнього, пояснення сьогодення, формулювання інтересів, оцінювання цінностей починається саме з (само)опису минулого як цілісної системи, і навпаки, перемога в дискурсі про майбутнє починається саме з утвердження свого ретроекту³⁸ подій, постатей, процесів, груп, образів; символізується інституціоналізацією практик вшанування або згадування³⁹, груп інтересів або нагляду, місць у просторі або точок в соціальному ландшафті; закріплюється і цементується ідеологізованими трактуваннями і міфологізованими інтерпретаціями, онаучненими аргументаціями. Універсалізація партикулярного є тут одним з головних прийомів, і, власне, об'єктом боротьби стає навіть не саме знання, а поширення партикулярної інтерпретації.

Цей функціонал традиційно політизується, і боротьба за сьогодинішнє неминуче починає задіювати знаннєві інструменти встановлення та зупинення минулого. Відносно поля науки це блискуче описує П. Бурдьє: «Є певний шанс правильно зрозуміти ставки наукових ігор минулого, якщо тільки усвідомлювати, що минуле науки є ставкою сучасної наукової боротьби. Стратегії реабілітації часто приховують стратегії символічної спекуляції» [63, с. 5]. Відносно політики політичного або політик ідентичностей це релевантно нітрохи не менше: групові інтереси прив'язані до універсалізації партикулярного, – як партикулярного інтересу, так і партикулярного образу, як проективного, так і ретроективного. І наука є в цій діяльності лише однією (і далеко не завжди найвагомішою або найпотужнішою!) інстанцією, учасником символічної боротьби. По-перше, трансфер наукового знання в загальнодоступні уявлення – це процес тривалий, складний і внутрішньо непрозорий; по-друге, сама конституція знання в різних формах суспільної свідомості, як ми показали в підрозділі 2.2, за своєю суттю відрізняється; по-третє, процес трансферу / трансляції призводить до пошкоджень і спотворень трансльованої інформації; по-четверте, в цей процес включені багато суб'єктів, інстанцій та учасники (ЗМІ, держава, політичні актори, економічні актори, мікросуб'єкти, сім'я, локальні спільноти тощо).

Ось чому система знання, яка об'єктивно могла б бути визначена як «історичне невігластво», соціально або суб'єктивно є цілком функціональною, внутрішньо когерентною, консистентною, природною і комфортною. Ось чому, до речі, визначення «історичного невігластва» через незнання дат, імен, фактів або подій є неповним і логічно тенденційним, з «висоти» (точніше кажучи – з позиції) наукової форми суспільного (спів)знання/свідомості. Соціально функціонально ж

38 Хрономологія проекту.

39 Знов-таки, російська термінологія дає можливість поєднати «упоминание» та «помянуть».

ретроективне знання є картографуванням хронотопу, тобто способом орієнтації в соціальних часі і просторі. Для цього зовсім не обов'язково володіти точними знаннями, верифікованими у фактах або одиницях зберігання цієї інформації, достатньо володіти загальним «фреймом сприйняття», причому загальним як у сенсі його розпливчастості, неточності, буденності, так і загальним у сенсі розділеності з іншими соціальними акторами. Головне ж, що дає цей «кадр сприйняття», він же смисловий горизонт, – це здатність до (ре)інтерпретації невідомого досі, причому до такої (ре)інтерпретації, яка дозволила б зберегти в подальшому неproblemатичну комунікацію з членами того ж співтовариства. У цей «кадр сприйняття», який краще, мабуть, назвати «протоколом історичності», можна включити в якості постійних величин закони історії⁴⁰, структуру і співвіднесеність минулого, сьогодення і майбутнього, внутрішні закономірності хронотопу; в якості змінних – дати, факти, імена, фігури⁴¹.

Ось чому зміна природи хронотопу неминуче передбачає зміну знанневої конституції соціального, що і зазначив, наприклад, Г. Люббе, який говорить про «скорочення нашого перебування в сьогоденні» [65]. Баналізоване в сучасній науці положення про «утоплення» людини з її обмеженою можливістю сприйняття, природною тривалістю життя (в макромасштабі) і дня (в мікромасштабі), все більшою випадковістю відбору культурних благ, довільністю переваг та пререференцій, розпадом традиційних і стійких систем авторитетів, зростанням гетерогенності публіки в морі споживання культурних продуктів у Г. Люббе доповнюється ідеєю «тиску культурних інновацій», що згущуються на вузькому хронотопі і що «скоротили сьогодення». Водночас Г. Люббе, займаючись начебто виключно цим, доходить також висновку про скорочення дистанції до того, що сприймається як безнадійне минуле, застаріле, нерозпізнане, чуже і незрозуміле.

Крім усього іншого, це означає не тільки просторове, але і часове скорочення надійності, зменшення постійного і передбачуваного, природного та сталого. Німецький історик і антрополог Р. Козеллек з цього приводу заявив про неконгруентність «горизонту майбутнього» та «життєвого досвіду» [66]. Показово в цьому сенсі повсюдно спостережуване скорочення історичної пам'яті як протоколу оперування

40 Ось, до речі, чим пояснюється той факт, що навіть після випалювання марксистських категорій мислення розпеченим залізом у структурах мислення в тому числі наукових співтовариств збереглися виразно марксистські структури мислення як освоєні тілесно закони: вони належать не до змінних, а до постійних величин протоколу.

41 З цього приводу вельми показовими є дані досліджень кафедри соціології ХНУ імені В. Н. Каразіна, згідно з якими спостерігається диференціація відносин до історичних постатей залежно як від часу проведення дослідження, так і від приналежності до соціальної групи – див. детальніше по відношенню до носіїв радянської ідентичності [64].

актуальними фрагментами знання і співвідносними з ними діями. Можна згадати, наскільки великим було справжнє у Плутарха або К. Маркса, А. Тойнбі або Т. Моммзена – всіх тих, хто цікавився минулим як інструментом і картою для локування і оцінювання актуального, тих, хто визначав можливі майбутні дії (те саме нефеноменологічно проблематизоване «а-як-я-можу-знову?») в масштабі минулого. Широта справжнього (оскільки актуалізація фігур або подій в цьому контексті робить їх нічим іншим, як справжнім, це легко довести як один з наслідків теореми Томаса) мала на увазі і широту минулого.

І навпаки. Гамлетівський «розпад зв'язку часів» привів до того, що все ближчі фрагменти хронотопу музеєфікуються (див., наприклад, [56; 67; 68]), і питання, поставлене Р. Абрамовим про ностальгію як новий об'єкт соціології, в дизайні соціології знання вирішується з легкістю. Виявляється, що ця «ностальгія» є ніщо інше, як один з ефектів розпаду звичного горизонту майбутнього і не менш звичного простору досвіду. Знання хронотопу, знання часу перестає конструювати знайоме в культурі або суспільстві, місці або часу, а слідом за «розпадом зв'язку часів» приходить вандалізуюча не-сакральність пам'ятників і пам'яті, посилює емерджентне почуття чужості, відчуження, що не-ідентифікує себе з тим, що відбувається, тоне у невідповідності себе тому, що відбувається, або хронотопу. А це, в свою чергу, унеможлиблює утопію⁴² як проект згоди, ідеологію як проект згоди, спільне бачення майбутнього як проект згоди.

У світі ліотарівських «мікронаративів» виявляється знаннево неможливою «історія майбутнього» (Zukunftsgeschichte), чим би вона не була в суспільній уяві, ідеологією або утопією [69]; нешанованим, небезпечним і навіть засудженим стає будь-яке проектантство майбутнього, крім проектантства неоліберально-постмодерністського спрямування, з опорою на мікронаратив і без будь-якого шансу на спільну інтерпретацію і прочитування минулого і майбутнього; легендування цільної соціальної «системи знаннєвої безпеки» у вигляді складного історичного і пов'язаного з ним ідеологічного або утопічного макронаративу, – а отже, і конструювання значущої для всіх системи соціоструктурного захисту від складнощів і наслідків соціальної динаміки. Зрештою, неможливим і навіть божевільним виявляється проект «історичного примирення», запропонований на рубежі тисячоліть, у вигляді формули «пробачаємо і просимо пробачення»: адже навіть об'єкти вибачення перестають бути взаємовпізнаними, вза-

42 Бо, як ми знаємо, модерна утопія принципово темпоралізована і навіть, всупереч своїй назві, топізована, що не передбачалося літературним жанром, але передбачалося ідеологічним чи політичним проектом утопій.

ємно однозначно інтерпретованими і позначуваними⁴³. Процеси «переробки смислів» стають настільки різними, різнопротокольними, гетерономними, що Хронос замикається топологічно. Хронос виявляється некогерентованим з Христом і його милосердям. Виявляється, що той чи інший Хронос є релевантним виключно в певній топології і топографії. Якщо і можна говорити про «експансію минулого», то виключно тому, що це минуле дробиться.

Парадоксальним чином час, одна з перших форм і інструментів об'єднання спільноти в єдиній діяльності, відокремлення цієї спільноти від навколишнього середовища, стає в сучасному світі формою та інструментом розчленування спільнот. Дробиться і розчленовується не тільки зміст знання часу (і знання історії як один з видів цього знання), але і його внутрішня структура і природа. Якщо скористатися гуссерлівським розрізненням праїмпресії⁴⁴, ретенції і протенції [70], що обертаються навколо «тепер-точки» (*Jetzt, der Jetztpunkt*) як вихідного темпорального акту утримання свідомості (тобто саме навколо неї вирастають і конститууються як ретенція, так і протенція), то ми побачимо, що навіть в одному і тому ж суспільстві в глобалізованому світі спостерігаються принципово різні (причому статистично значимо представлені) акти ретенції і протенції. Час більше не є форма упорядкування (*Ordnungsform*). Швидше тут підходить кассирерівська діагностика часу як «нескінченного безперервного потоку подій. І в цьому потоці ніщо не повторюється в тій самій формі» [71], причому не повторюється як хронологічно, так і топографічно. У цьому сенсі, використовуючи типологію С. Мейена [72], можна сказати, хоча і не про біологічні феномени, що все менше стає темпофіксаторів і темпосепарантів, і все більше темподесинантів⁴⁵. Простору темподесинантів куди більше відповідає повсякденна концепція та ідеологія «дискретного часу», яка репрезентує процесуальність як набір та послідовність дискретизованих станів з локалізацією в певному хронотопі, що передбачає а) відсутність перехідних станів (зовсім в логіці апорії Зенона Елейського); б) рухоме або ще, або вже зна-

43 У цьому сенсі дуже показові постійні інтенції сучасних «вчених» від історії до перегляду, ревізійонізму і пафосного «перечитування» «традиційних замшлених схем». Це «перечитування», поставлене на службу соціокультурним або політико-кон'юнктурним потребам, в результаті робить багато історичних подій, постатей, проблем принципово «невпізнаними» і, відповідно, неможливими для здійснення «гладкого на папері» проекту вибачення.

44 Die Urimpression – перше чуттєве враження; die Retention – тільки-що-минуле, яке при цьому ще існує у свідомості; die Protention – очікування або передбачення.

45 Темпофіксатори – об'єкти, що зберігають сліди своєї мінливості; темпосепаранти – об'єкти, що відокремлюють себе від свого минулого, яке, тим не менш, зберігається в якомусь вигляді; темподесинанти – змінювані і «ті, хто забувають» про свою мінливість».

ходить у певній точці; а отже, це передбачає згаданий нами процес краху системності знання про порядок соціального. У такій структурі знання зникає і такий винахід модерну, як «анахронізм»: адже, нагадаємо, саме поняття «анахронізму» виникає з раннім Модерном, з його лінійною шкалою часу, з якісною диференціацією сьогодення і минулого, з ізолюванням, дезактивуванням, архівізацією минулого на протигагу сучасному, справжньому, сьогоденному⁴⁶.

А враховуючи, що така аморфна структура знання про час стикається з тим, що «міжчасовий кордон» є нічим іншим, як «силовими полями» (Вальтер Беньямін) темпоральних трансформацій, (пере)творень і взаємних заражень, то на зміну сучасності⁴⁷ приходить постмодерн, постсучасність, в якому репрезентація і реальність, кажучи бодрійярівські, більш не так розірвані, як на всесвітніх виставках.

Суспільство «перевідкриває» час, як висловився І. Пригожин, тобто відмовляється від незворотності часу, від об'єктивності часу і інтегрованих в них соціальних законів, і приймає час як вузьку стежку між двома концепціями, які неодмінно ведуть до відчуження: світ під дією законів і під заборорою новації і творення, і світ, уособлений божеством, що грає в кості, де сама каузальність під заборорою, а абсурд є законом. Такий час нелінійний, такий час легкоконвертований в капітал, такий час може бути навіть «позачасовим часом» (М. Кастельс), тобто часом, який, в протилежність власній природі, звільняє і позбавляє, а не нав'язує і вмонтовує, від контекстів існування людини, дозволяє долати фертильні обмеження і біографіко-історичні (не) можливості, розділеність роботи і дозвілля.

До речі, саме тому навіть аргументація найбільш сучасних соціологічних теорій, які ігнорують фактор часу, виявляється надмірно сутнісною, реіфікованою, есенціалістською. Так, Джон Ло [73], пояснюючи автентичність речі, фактично спирається на цілком есенціалістську концепцію вимірювання об'єкта через його дії, тобто концепцію, засновану на презумпції того, що «об'єкт залишається тим же, чи змінюється і стає іншим об'єктом, відмінним від вихідного» [74, с. 82], а сам час постає набором інтервалів, які потребують тільки усвідомлення, тобто репрезентування у вигляді віяла можливостей, цілей, засобів, практикувань, підсумків, інакше кажучи, відтворюється в суто модерністському

46 Тут, зауважимо, вельми показово спрацьовує такий знаннєвий конгломерат, як гумор, який давним-давно приписав фразу «Головна проблема фраз в інтернеті – це те, що всі відразу їм вірять» чи то Леонардо да Вінчі, то чи В. І. Леніну.

47 Що за самою логікою модерну передбачає специфічний хронотоп, в якому простір репрезентується, виражається та описується через час, а час – через простір, причому обидва виміри були і залишаються вестернізованими з інтегрованою в вестернізованість логікою домінації.

дискурсі, де центральна влада взяла «на себе всю відповідальність за формування структури соціального простору і часу... Час соціальних систем в таких умовах починає стискатися настільки, наскільки це заплановано стратегіями соціально-економічного розвитку» [75, с. 75]. Нітрохи не менш модерністською є й ідея Т. Лукмана, згідно з якою темпоральність конструюється в процесі синхронізації соціальної та суб'єктної темпоральності [76], перш за все як формулювання одночасності і пов'язаних з нею когнітивних конструкцій, що, якщо додати з позиції Н. Лумана, перш за все відокремлює можливе від обов'язкового, неможливе – від ймовірного (тобто, врешті-решт, – контингентне від неkontингентного).

Деесенціалізуючий погляд на час передбачає «своєрідні умови побудови соціальних уявлень», тобто «розуміння того, що соціальні події і соціальні дії відбуваються в рамках підпорядкування єдиної соціальної дії, природно, в контексті реального часу» [77, с. 127]. Надалі, безумовно, час може упредметнюватися, реіфікуватися, натуралізовуватися, він стає об'єктом навчання, структурування в подіях і інтервалах між ними, він укладається в послідовність (а також похідну від цієї послідовності каузальність), низку, мінливість. Однак, описуючи соціальну дію як структуровану послідовність подій або станів, не можна забувати, що (проективно або ретроективно, свідомо чи несвідомо) в будь-якій соціальній дії знаннево присутні ці події, причому присутні, якщо дивитися на час есенціально, – одночасно.

З тієї ж причини безглуздою є типологізація Е. Гідденса таких рівнів соціального часу, як звичайний досвід, життя індивіда, інституційний час (які, відповідно, характеризуються оборотністю, необоротністю і знову-таки оборотністю) [12, с. 82]. Хоча дескриптивно-знаннево ця типологія може бути корисною⁴⁸, однак тим самим ігнорується практична, діяльнісна вкоріненість часу, його апеляція до безпосередніх звичностей і природностей актора. Хороший приклад цієї вкоріненості для знанневого протоколу такої форми суспільної свідомості, як наука, пропонує Ж. Рансьєр, який на прикладі істориків знаходить аналогію між наукою, поезією, розповіддю, технікою⁴⁹, філософією. Посилаючись на книгу Ж.-Б. Боссьє, він розповідає історію про учня, якого вчили «розрізняти різні часи, тобто, перш за все, відрізняти, що належить до часу закону природи, що – до часу писаного закону, а що – до

48 Наприклад, на рівні виділення дескрипцій різних відрізків часу, які використовуються в знанневих протоколах часу, наприклад, «поїздка», «дорога на роботу», «прогулянка з дитиною», «старість», «зрілість».

49 Як «умінням створити якийсь сюжет, продумати його композицію і належним чином висловити словами (тобто з трьома традиційними функціями *inventio*, *dispositio* і *elocution*)» [78, с. 203].

часу закону Євангелія» [78, с. 206]. І якщо Л. Болтанські і Л. Тевено, які активно задіяли фігуру Ж. Боссюе, відводять з цієї точки нас у бік «градів справедливості», то ми вкажемо, що різноманітні режими істинності фабрикуються сумою складно узгоджених і здійснюваних у контингентній комплексності дій.

В такому випадку типологія Е. Гідденса виглядає виключно умовно, а виділені ним характеристики оборотності часу виглядають суто умовно. Адже і синхронність, і каузальність, і діахронія, і послідовність, і структури часу, і регламентація часу, і виділення подій тоді постають перед нами лише як діяльні вузли, певним чином оформлені знаннєво.

Ось чому, як пише М. Блок, «люди більше схожі на свій час, ніж на своїх батьків» [79, с. 23]. Причому «оформленість» вузлів знаннєво означає насамперед незнання самого суб'єкта про цю оформленість, оскільки сам суб'єкт, перебуваючи в дії, тим самим складається з власного часу як продукту і фабрикату цієї дії, і проблематизувати самого себе дорівнює обрушити сам порядок соціального, в якому живе і функціонує суб'єкт.

Ось чому повсякденні актори з такою легкістю і вдячністю приймають сертифіковану допомогу фахівців, які строго завіряють або спростовують судження історії, природність часу, безумовність віри, героїзм фігур: «І те, що знову і знову стверджує порядок, поставлений під загрозу, – це віра, в найбільш сильному значенні цього слова: такий стан людини, в якому вона не може не думати того, що її час дається їй в якості єдино можливого» [79, с. 216].

Більш популярно і менш абстрактно цю саму думку висловлює сучасний публіцист Н. Кляйн, яка свою «доктрину шоку» будує в тому числі на хронотопних «розривах», стверджуючи, що шок виникає в амнезичності історії, минулого, орієнтирів, і навпаки, що саме історія дає орієнтир в дорозі, русі, шанс тверезо мислити, що саме історія опирається будь-якому шоку [80]. Отже, час стає предметом і інструментом боротьби в пізньокapіталістичному суспільстві, способом і місцем «покупки» уваги або дії, статусу або ресурсу, порядку в широкому сенсі цього слова.

Це конкретно-історичне явище, а зовсім не іманентна властивість часу. Так, медієвіст А. Гуревич, «базуючись на порівнянні традиційного і буржуазного ставлення до часу, зазначає, що традиційні суспільства не знають утилітарної та інструментальної цінності часу, і в цьому сенсі байдужі до нього і його не цінують саме як споживаний і практично використовуваний об'єкт» [81, с. 52] (див. з цього приводу наш аналіз проблематики дару і Третього – підрозділи 1.1–1.2). Час, еквівалентизований в соціальному сприйнятті до дії, її цінності,

її смислів, вимірюється не цінністю продукту-товару, а корисністю, добротністю, якістю, красою дії⁵⁰. Саме тому, як вказує А. Гуревич, час традиційної спільноти не абстрактний, не універсальний і не механічний – він розділений на природні відрізки пір року, доби, відпочинку, повсякденності, життєвих етапів. Такий час не утилітаризований, не інструменталізований, не квантифікований і не бухгалтеризований. Такий час іманентний самому соціальному буттю, він неаналітичний, незліченний, а тому нескінченний (а як відомо, найпростіший спосіб нескінченності – це цикл), онтологічно гомогенний (тобто не має онтологічно неоднорідних фрагментів), органічно пов'язаний і принципово неаналітичний, як ми зазначали вище.

Однак а) розвиток капіталізму; б) розвиток точних наук (перш за все астрономії і механіки); в) становлення ринкової квантифікації соціального взагалі і соціального часу зокрема; г) розвиток грошових відносин (або, як сформулював би Маркс, грошей як *Gemeinwesen*, агресивного *Gemeinwesen*, що прагне підмінити собою інші форми) призвели до того, що час дискретизується (див. з цього приводу детальніше [82, с. 63]), стає соціально проблематичними, десакралізованим і оцінюваним.

Така диференціація того, що соціологи ситуативно називають «установками на час» або «сприйняттям часу» (а насправді того, що є в нашій термінології знанневою конституцією часу), для нас важлива тому, що «окупність часу», «скорочення» або «подовження» часу на ту чи іншу діяльність, меркантилізація або прагматизація часу, наповнення часу інструментальними і ринково виправданими діями – це, заперечуючи позицію Г. Зіммеля, зовсім не є онтологія самих грошей і часу, це онтологія, як ми зазначили вище, дії, яка конститує час. Точно так же (продовжуючи логіку К. Маркса чи Ж. Бодрійяра) сам по собі «рух вартості» не відбувається, однак він можливий виключно як діяльний «рух».

З цієї ж причини ми змушені не погодитися з гіпотезою атемпоральності [84], виявленої Ж. Бодрійяром перш за все в радикальних явищах на зразок тероризму або революції. Можна припускати, безумовно, що під час реінсталяції соціального можуть спостерігатися хронотопні завихрення і неоднорідності, флюктуації й індукування, ущільнення і розущільнення, згортання і розгортання. Однак, на відміну від Ж. Бодрійяра та Е. Гідденса, ми не будемо робити висновок про остаточність того чи іншого процесу, його невідворотність і незворотність, універсальність і вселенськість. Ми схильні швидше

50 Тут цікаво порівняти з ідеями Аласдера Макінтайра з приводу того, що «чеснота» в середньовічному суспільстві відрізняється від того, що розуміємо під нею ми [81].

говорити про те, що соціальне конституюється не «само собою», не «часом природним», хоча, звичайно, «багатьом досі подобається думати, що історичне минуле виникає саме по собі з плином часу – так само природно, як осінь змінює літо, доросле життя – юність» [85, с. 8], а в рамках політик часу, здійснюваних як макроагентами (державами, які (пере)креслюють кордони минулого і сьогодення; організаціями, які засновують і встановлюють⁵¹ події і героїв; спільнотами, що пропонують і описують час і його фрагменти), так і мікроагентами⁵². Це не тільки політики інтерпретації, а й політики актуалізації: адже сам факт винесення тематики в публічність, дискурсування і промовляння, формулювання суджень або категоризація потребують зусиль, специфічних тактик і технік практик, дискурсів і оперувань знаками і речами. Ці політики часу ніколи не дозволять остаточно «знищити» або «згорнути» час: оскільки «політекономія відносин» неминуче включає в себе час, його розпорядження, пропозицію, використання, оперування.

Цю тематику висвітлюють такі сучасні автори, як Дж. Фабіан, К. Девіс і П. Осборн, чийі ідеї потребують додаткової розробки. Втім у рамках нашої проблематики вони менш цікаві, оскільки знаннєві аспекти часу ними хоча і зачіпаються, проте куди менше, аніж проблематика співвіднесення (особливо у випадку з П. Осборном) часу і Модерну або проблематика влади і часу (як у випадку з медієвістом К. Девіс).

Нас же куди більш цікавить те, що внаслідок здійснюваних різнорівневими, алохронічними і алот(р)опними акторами політик часу порядок соціального наповнюється настільки різними пластами часу, що говорити про скільки-небудь єдиний час для системи суспільства неможливо. П. Штомпка [52, с. 66–84] взагалі вважає за краще говорити про загальні схематичні властивості часу, про ідеальні типи часу, проте не про універсальний і єдиний час.

Саме тому, з нашої точки зору, подальший розгляд часу має концентруватися навколо того хронотопу, де єдино і можливе безпосереднє співвідношення часу і знання – а саме в повсякденності. І тут справа не тільки в тому, що «виростає з повсякденності буденне знання випереджає реального раціональності, починає його дійсні кордони, вказує на реальні можливості їх розширення» [86, с. 185]. Ми показували [87], що ця профілактика розпаду раціональності може бути неостаточною або неефективною. І не в тому, що, як вважали антропологи і феноменологи, повсякденність є простором безпосереднього пізнання через конкретно-предметне і чуттєве зіткнення,

51 Є таке загальнослов'янське слово – «учреждают».

52 Окремими людьми, які сприймають або не сприймають ззовні запропоноване судження; супротивниками «законодавчого розуму» або авторами інтерпретативних зусиль.

усвідомлення, з'єднання (А. Шюц, П. Бергер, Т. Лукман, Г. Гарфінкель), а в тому, що повсякденність фабрикиється в спільному виробництві безлічі акторів навколо одного з них (того, кому, власне, згодом соціолог і сам актор і «приписує» цю повсякденність) з «цеглинок» (або кварків) специфічно селективного минулого як субстрату, за допомогою «цементу» (або глюонів) специфічних правил, принципів, детермінацій (тобто протоколу оперування часом). Минуле є операндом сьогодення, тим субстратом і матеріалом, над яким здійснюється операція обробки його як матеріалу і субстрату часу. Повсякденність, її ритуали і правила, свята і рутини, очевидності і сумніви, практики і знаки завжди тимчасовим чином вкорінені і знаннево агреговані (тобто зібрані в знанневих агрегатах на кшталт фільмів, книг, фольклору, афоризмів, цитат тощо).

Це спостереження властиве не тільки соціології як такій або соціології знання зокрема. Це помічає блоківсько-броделівська лінія в історичних дослідженнях, це помічає історична соціологія (див., наприклад, [88], або [89]), яка здійснює «розширення масштабу (score extension)», тобто «застосовує до історичних ситуацій техніки, моделі або узагальнення, створені соціологами під час вивчення сучасного життя суспільства» [88, с. 97]; нарешті, це помічають і різноманітні політичні і соціальні філософи, вивчаючи, як, наприклад, Х. Арендт, «тимчасові розломи культури», ті «щілини між минулим і майбутнім», в яких безпосередньо буттєвує людина [90].

Наприклад, з останньої групи досліджень ми отримуємо підказку від П. Рікера, що час людський (читай – соціальний) незрівнянний і неспівставний з «космічним» (тобто об'єктивним) перш за все в тому, що людський, проживаний, повсякденний час – це час якісний (а не кількісний), час нинішнього⁵³ і в якому є сьогоднішнє (на відміну від космічного, що постійно переходить з минулого в майбутнє). Це час множинний, це час ритмів і темпів, час комунікацій та практик [91]. Е. Левінас, підхоплюючи цю ідею, нагадує, що ця множинність і ритми фіксуються і «замерзають» в текстах, правилах, ментальності, дюркгеймівських соціальних фактах, в соціальних проєктах і взагалі «тотальності нинішнього» [92].

У соціетальному вимірі, як вважають соціологи, можна говорити про три форми соціального часу (не торкаючись його внутрішньої неоднорідності і структурування):

- історичний («віль часу», або лінійний) час;
- структурний (у формі розподілу часу між видами діяльності та соціальними групами, системами, або площинний час) час;

53 В деяких мовах «справжнє» та «сьогоднішнє» є омонімами, що теж є показовим.

– системний час (структурний час за основні періоди існування соціальної системи, або об'ємний час) [93, с. 15].

Так, хорошим прикладом внутрішньої гетерогенності структурного часу є емпірично легко спостережуваний факт, що в періоди тривалих свят (наприклад, новорічних) повсякденні актори часто масово перестають «пам'ятати», який на даний момент день тижня, зате добре пам'ятають дату, хоча зазвичай, в тривіальній рутині, пам'ять людини в оперуванні знанневими артефактами часу розподіляється в зворотній пріоритетності. Саме тому Ф. Бродель характеризує соціальний час наступним відомим афоризмом: «Якщо він існує, то може бути тільки напівміфічним» (цит. за [94, с. 236]), а М. Кастельс підхоплює, що сприйняття часу буває різним – залежно перш за все від «структурування життів» людей [13].

Отже, час у знанневій парадигмі не розглядається нами як есенціальна сутність, об'єктивно структуруюча акти діяльності повсякденних акторів. Час є лише одна зі знанневих рамок, один із способів «економії зусиль» під час структурування і редукування комплексності навколишнього середовища (в силу того, що будь-яке знання є перш за все спосіб «економії зусиль»). У сучасному світі він зазнає множинних трансформацій, зокрема і своєї функціональності, проте це не дозволяє говорити про його «згортання», «розпад» або «зникнення». Протоколи оперування часом хоча і змінюють свою внутрішню структуру (протяжний трансфер у просторі більше не розглядається як такий, що вимагає великої кількості часу; тоді як освоєння складного тексту розглядається як таке, що вимагає більшої кількості часу, ніж у багатьох епізодах в минулому), проте не змінюють власної екстернальної ролі, продовжуючи існувати як впізнавані протоколи оперування часом. Час продовжує існувати як фабрикат безлічі зусиль поліцентричного простору, в якому одночасно борються безліч інстанцій, змінюються лише власне «частки в акціонерному товаристві» з фабрикації часу в порядку соціального.

3.2. ПОРЯДКИ ОНТОЛОГІЇ ЗНАННЯ ТА МОЖЛИВІСТЬ ЕПІСТЕМОЛОГІЇ УПОРЯДКУВАННЯ

— Вы славные люди, — тихо сказал Саул. — Но сейчас я не знаю, плакать или радоваться, глядя на вас. Вы не мечаете того, что совершенно очевидно для меня. И я не могу вас винить за это. Но послушайте одну маленькую притчу. В незапамятные времена какие-то пришельцы — возможно, это были ваши Странники — забыли на Земле такой автоматический прибор. Он состоял из двух частей: из робота-автомата и из прибора для управления этим роботом на расстоянии. Причём управлять роботом можно было при помощи мысли. Эти вещи провалялись в Аравии несколько тысячелетий. А потом аппарат для управления нашёл арабский мальчик по имени Аладдин. Историю Аладдина вы, наверное, знаете. Мальчишка принял аппарат за лампу. Он тёр её, и со страшным грохотом прибежал неведомо откуда чёрный и, может быть, даже огнедышащий робот. Он улавливал несложные мысли, в которые были оформлены несложные желания Аладдина, и он разрушал города и строил дворцы. Вы представляете себе — нищий, грязный, невежественный арабский мальчишка. Его мир — это мир ифритов и волшебников, и робот для него — это, конечно, джинн, раб аппарата, похожего на лампу. Если бы кто-нибудь попытался втолковать ему, что джинн — дело рук человеческих, мальчишка сражался бы до последнего издыхания, отстаивая свой мир, стремясь остаться в плоскости своих представлений. И вы поступаете так же. Отстаиваете целостность своего мировоззрения, стремитесь отстоять достоинство разума. И никак не хотите понять, что здесь мы имеем дело не с катастрофой, не с каким-то стихийным или техническим бедствием, а с определённым порядком вещей. С системой, молодые люди. И это так естественно. Всего два с половиной века назад половина человечества была уверена, что чёрного кобеля не отмоешь добела, и что человек как зверем был, так так зверем и останется, и было достаточно оснований думать именно так.

Стругацкие А. и Б. «Попытка к бегству»

3.2.1. Осьове упорядкування знання про порядок соціального

Наші думки про майбутнє впливають на те, як ми бачимо минуле і сьогоднішнє.

Карл Ясперс

Соціологія протягом тривалого часу сприймала (і до цих пір багато в чому сприймає) знання продуцентів і фабрикантів порядку соціального як складноупорядковуваний, феноменологічно (і найчастіше не-

аналітично, нетипологічно, суто дескриптивно) описуваний універсум. Одну з небагатьох ранніх спроб типологізації цього універсуму робить А. Шюц [60], який виділяє різні «універсуми смислів». Іншу спробу (розібрану нами в [95]) здійснює Т. Парсонс, який приходить внаслідок цього до ідеї, дуже подібної до ідеї осового упорядкування соціальної дії.

Ситуація дещо змінюється до кінця ХХ – початку ХХІ століть. Цікаву спробу виокремлення різних «кодів підсистем» робить Н. Луман [96], яку, звичайно, не можна розглядати як спробу в рамках соціології знання, проте яка істотно допомагає зрозуміти, що внутрішня конституція і зовнішня репрезентація знання в різних сферах людського життя та соціальної практики можуть (і повинні в ім'я як інтересів соціальної системності, так і в ім'я релевантності індивідуальних дій у специфічних контекстах) відрізнятися. З іншого флангу соціологічного теоретизування – постбурдєвистського, цілеспрямовано автономізуючого⁵⁴, – це здійснюють Л. Болтанськи й Л. Тевено [97], які називають виділені ними знаннєві суперконгломерати «градами справедливості» і «порядками величі». Але такий підхід, на протигау феноменологічному, зосереджує увагу не стільки на знанні, скільки на системних ефектах і проявах знання, на його порядкових репрезентаціях (у вигляді ієрархій, правил, інститутів, практик тощо).

Саме тому ми ставимо окреме питання про способи не тільки повсякденного, але і наукового, соціологічного упорядкування (тобто насамперед упорядкування типологізуючого) всього універсуму знання людей про соціальні, знаннєві репрезентації порядків тощо.

Ця проблема в соціології зустрічається в найрізноманітніших варіаціях. Так, перетворена на маргінальну суто соціально-філософська ідея «атракторів» як «гуманітарних інваріантів, цілераціональних абсолютів, фундаментальних цінностей, рушійних сил поведінки індивіда» [98, с. 31]⁵⁵, по суті, є самою спробою типологізації форм знання. Звичайно, дивним є змішання «рушійних сил», «цілераціональних» і «ціннісних» елементів, однак саму по собі інтенцію типологізації форм знання про порядок соціального в цій спробі заперечувати неможливо. Втім багато в чому вона дезавується подальшою логікою автора, який на базі цих інваріантів виділяє два полярних порядки соціального: «дисциплінуючий» та «ініціюючий» соціум (у порядках якого він протиставляє «контингентування» і «самостимулювання» у виробництві, «казарменність» і «свободу» в громадянськості, відчуженість і самореалізованість – у життєвій сфері) [98, с. 32].

54 На протилежність гетеронормуючій теорії Н. Лумана, який послідовно інтегрує в соціологічний дискурс несоціологічні категорії та прийоми епістемології.

55 Серед яких виділяють соціально-цільові, соціально-інструментальні, персонально-інструментальні, суб'єктивно-цільові та загальнолюдські.

Іншими словами, В. Ільїн приходить до того ж історично першого протиставлення типів порядків соціального і специфічних для них форм знання – протиставлення, що простежується у Г. Спенсера в його розрізненні військового та індустріального товариств, у Ф. Тьонніса – в різниці між *Gemeinschaft* і *Gesellschaft* [99], у Е. Дюркгейма – між органічною і механічною солідарністю [6]. У XX столітті ця дискусія була продовжена номіналістами і реалістами, індивідуалістами і комунітаристами, і обертається вона навколо однієї і тієї ж осі легко помітних полярностей, а саме системності і одиничності. У XX столітті дискусія була жорстко перервана ненауковим аргументом: прихильники позиції системності були багато в чому несправедливо звинувачені в тоталітаризуючій інтенції, хоча, як показав Е. Левінас,

«...саме ізольованість і відсутність спільного простору, співрозмовників є причиною панування тотальності. Подолання тотальності й розбивання системи ж, на думку Е. Левінаса, відбувається через Обличчя, тобто "співрозмовник як буття й стосунок із буттям співрозмовника, тобто мовлення, ставить нас над тотальністю"» [100, с. 323].

Тобто гранична позиція одиничності (як би вона не називалася – номіналізм, індивідуалізм, ліберальна позиція в соціології) неминуче підводить нас до критично неможливої комунікації саме в силу загальної (*communalis*) природи комунікації. До цієї осі диференціації форм, агрегатів і конгломератів знання ми ще будемо неодноразово звертатися, наразі ж зафіксуємо факт, засвідчений самою історією соціології: форми знання, яке буттєве соціально, можуть бути впорядковані по осі «системне – одиничне» не дихотомічно, а континуально, причому це впорядкування може мати різноманітні прояви. Так, цінність як форма знання очевидно куди більш системна (не-одинична) за своєю онтологією, наприклад, ніж ідеологема, однак куди більш одинична за своїм переживанням (практикуванням), ніж та ж ідеологема (яка набуває під час практикування цілком системні, колективні репрезентації у вигляді гасел, тілесних дій тощо).

Іншим прикладом такої осі упорядкування (і також внутрішньо гетерогенної) може бути вісь насильства і насильствування. Порядки соціального по-різному співвідносяться з ідеєю насильства, більше того, сама ідея ненасильства, як показують дослідники, є суто історичною, контекстуальною [101; 102]. У модерному і постмодерному суспільстві виникають об'ємні ніші ненасильницької взаємодії, конститутивно ненасильницького знання про соціальне⁵⁶, хоча соціологічна увага до

56 Або знання, в якому ідея насильства принципово виключена, і про нього не може бути навіть помислів.

«природності» насильства в будь-яких ієрархіях і порядках змушує поставитися до цієї думки з певною часткою підозри⁵⁷:

«...Уявлення про те, що особливістю політичної свідомості є твердження про "вроджену" репресивність політичних механізмів, вельми поширене. Причому, якщо раніше цей аспект відзначався, в основному, політологами (Р. Даль, М. Вальцер, Д. Істон, Дж. Фишкін, І. Шапіро та ін.), то на сьогодні він став предметом розгляду сучасних соціологів (Х. Арендт, П. Бурдьє, Е. Вятр, Е. Гідденс, А. Горц, Н. Михальченко, Е. Райт, М. Фуко, П. Штомпка та ін.)» [101, с. 76].

Ці осі порядків соціального і, відповідно, осі упорядкування знання про соціальне нами розглядаються лише як безперечні⁵⁸ приклади, за допомогою яких ми входимо в проблематику. Однак для власне дослідження осей упорядкування знання необхідно зробити невеликий відступ у питання множинності порядків соціального і репрезентативного їм знання.

Соціологічні зусилля уніфікувати соціальне закінчилися досить давно, і зараз досить самоочевидним є те, що «соціальне слід розглядати як багаторівневу дійсність, яка існує в безлічі форм і проявів, в т. ч. ідеального та реального, природного (спонтанного) і штучного (раціонально організованого), об'єктивного та суб'єктивного і т. д.» [103, с. 476], де «соціальне» має конкретизуватися не тільки в стандартно і звично системних категоріях на зразок «дійсності», «реальності», «простору», «структури», «системи», а й у більш «тканинних» категоріях (тобто таких, що апелюють до того, що ми конептуалізуємо як «тканина соціального») на кшталт «практик», «знання», «протоколів», «універсумів суджень», «роботи з розрізнення», «актів сприйняття» (що розуміється найпростішим чином як реєстрація змін станів порядку) і т. д. Саме тут погано застосовуваними виявляються як веберіанські категорії на кшталт категорії смислу (в силу монополізуючої інтенції цієї категорії), так й інтеракціоністські категорії⁵⁹. Однак множинність у визначенні нами соціального ще не передбачає прийняття нами «широкого» розуміння соціального як такого, що проникає повністю в людське життя. Ми гіпотезуємо, що людина в житті стикається зі значною кількістю зовні соціальних дій і аспектів, які при цьому не вимагають специфічної роботи над порядком соціального, із застосуванням інструментарію знання про порядок соціального. Ці знання можуть виглядати як соціальні, можуть

57 Ми не дарма слідом за П. Рікером вживаємо саме це слово, яке відсилає до «школи підозри» К. Маркса, З. Фрейда, Ф. Ніцше, які і навчили нас «підозрювати» насильство, в тому числі в очевидно або експліцитно ненасильницькому.

58 І то лише в силу легітимованого історико-соціологічного статусу.

59 Наприклад, «фрейм» виявляється надмірно структуралістським і механічним; «визначення ситуації», навпаки, надмірно хитким і плінним.

ретранслюватися соціально (це стосується будь-якого знання, яке ми слідом за Ю. Хабермасом [104] можемо назвати технічним), проте їх здійснення не включає актора в соціальну тканину порядку. Саме так з тканини соціального послідовно виключаються порядки політичного або економічного (чий порядки вимагають окремого вивчення за окремим дослідженням відповідних знанневих протоколів), технічного або фізіологічного. Відзначимо, до речі, що при цьому в знанні соціального порядку може (від)творюватися репрезентація, відображення, «відлуння» цих технічних або економічних, політичних або фізіологічних практик (і окремо ми їх також вивчаємо – див. [105]), що втім не означає, що цього «відлуння» буде досить для успішного функціонування в економічній або політичній сферах⁶⁰.

До речі, тому ж неприйнятним є концепт або метафора «мережі»: всі можливі «мережеві» метафори механічно описують суспільство як виключно набір зв'язків і відносин, як суму точок та співвідношень між ними, одним словом, як принципову соціальну неоднорідність простору. Всі ці метафори ігнорують множинність соціального. Тому ж обмеженим і редукуючим постає «комунікативний» або «практичний» повороти в соціології: аргументом проти цього може бути й атомарна множинність соціального.

Справа в тому, що соціальне як історично конкретний спосіб спільності (причому, як доводять етологи і біологи, характерний не тільки для людей) здійснюється не тільки в практиках (на чому постійно наголошують прихильники «прагматичного повороту» [107]), не тільки в комунікаціях (про що пишуть апологети комунікативної парадигми в соціології від М. Вебера до Ю. Хабермаса, від Дж. Міда до Н. Лумана), але і в речах і в знаках. Соціальне здійснюється в співвіднесеності як мінімум з чотирма типами субстрату соціального: практики, комунікації, речі, знаки⁶¹. Актори в соціальному виробляють довгостроково існуючі знаннєві конгломерати і агрегати щодо будь-якого з цих субстратів, і навіть близько пов'язані субстрати потребують специфічних тільки їм знанневих конгломератів і агрегатів. Так, очевидно, що «смісл» відображає виключно знаннєву природу «прак-

60 Така інтерпретація, наприклад, дозволяє дещо інакше зрозуміти дихотомію «сакральної» і «світської» влади, запропоновану П. Бурдьє [106] під час клінічного аналізу поля науки, і саме як дихотомію, відповідно, технічного і специфічно соціального.

61 Безумовно, знаки можна розглянути як опосередковуючу ланку між комунікаціями, практиками та речами. Однак їх онтологія настільки складна, що, будучи генетично похідними від цих трьох субстратів, онтологічно вони дійсно виділилися в окремий субстрат соціального. Докладніший аналіз сутності знака в знанневих процесах і феноменах ще чекає свого дослідника. Відзначимо в дужках, що в «Трактаті з соціології знання», наприклад, майже повністю ігнорується роль знаків і символів у соціальному: приділеної П. Бергером і Т. Лукманом уваги явно недостатньо.

тик» та «комунікацій», тоді як «значення», будучи близьким за змістом, тим не менш, належить до «знаків» і «речей». Точно так само можна проаналізувати специфічність «вартості», «значущості», «цінності», «важливості», «змісту», «користі», «блага», «хорошого», «щастя» тощо.

Отже, утилітаризм у такій формі суспільної свідомості, як філософія і наука, виявляє свій малопомітний зв'язок з тим фактом, що саме в європейській філософії речі концептуалізуються саме як об'єктивації людини. Або можуть бути розглянуті такі моделі співвіднесення себе з навколишнім світом, як участь, служіння і прагматичний заробіток, саме з позицій різної вагомості субстратів соціального, а також породжених ними знанневих конструкцій. Так само ця методологія показує нам, що «персональний простір» (або «особистий простір»), не дарма винайдений модерним вестернізованим суспільством, був би неможливим у разі іншого розподілу вагомості субстратів соціального.

Саме і лише відносно цих субстратів визначаються і визначені такі вимірювання актора, як присутність⁶², обмеженість⁶³, вміщення⁶⁴, простягання (або протяжність⁶⁵), активність, суб'єктність⁶⁶. Встановлення достатнього і вичерпного переліку цих вимірів актора не входить в нашу задачу, нашою метою було, швидше, визначення релятивності цих вимірів і їх знанневого способу існування.

Тобто в різноманітному соціальному як множинності універсумів актор постійно здійснює вибір за допомогою судження відмінності. Один і той же рух тіла може бути проінтерпретований, зрозумілий і практикований як поштовх (тобто речово-матеріальний вплив на субстрат речовності) або як жест (тобто символічний вплив на субстрат знаковості), і – рефлексивно або нерефлексивно – «моніторингу дійсності» (за Е. Гідденсом [12]), або «визначенню ситуації» (за У. Тома-

62 Судження про щось (знак, річ, Другого (Іншого) як співнаявне до того, хто здійснює судження. Зауважимо, що для цього а) зовсім не обов'язково бути співнаявним, співіснуючим або співприсутніми в одній точці хронотопу (цілком в межах теореми Томаса); б) досить взаємодіяти тим чи іншим чином. Ось чому в сучасному світі присутність фізична значить куди менше присутності «онлайн», цифрової, інформаційної тощо.

63 Що в знанневому сенсі являє собою постійно існуючу, але не постійно визначену (як за суттю, так і за формою) рамку судження, що задає виробництво будь-якої знанневої конструкції незалежно від субстрату оперування.

64 Яке Ю. Резнік визначає як характеристику «обсягу присутності людини в конкретному просторі або точці знаходження. Такий обсяг визначається, перш за все, наявністю у суб'єкта відповідних ресурсів, завдяки яким він може облаштовувати своє життя, створювати і розширювати штучне середовище проживання, збільшуючи тим самим ступінь своєї присутності в соціальному світі. Практично кожна людина (навіть «бомж») прагне до розширення свого матеріально-речового та символічного середовища існування» [103, с. 489].

65 Тобто практичний, операційний та знанневий (само)розподіл актора в соціальному.

66 Про що ми говорили окремо в [109].

сом [108]), неминуче передуює «сканування» з метою способу визначення ситуації. Найбільш базові, фундаментальні і значущі відмінності в структурі знання стартують саме з цієї точки. «Різне ставлення» людей до ситуації/факту/речі/поведінки, виражене соціокультурно або цивілізаційно, практично або знаково, функціонально або епістемологічно, категоріально або парадигматично, спирається, перш за все, на різні визначення способів ставлення. А ці способи (аж до, мабуть, згаданих «порядків величі») ніколи не ставали об'єктом дослідження соціологів, як пише зі схожого приводу Ю. Резнік, на прикладі розрізнення суб'єктів за парадигмою соціального буття, «...більшість з нас втягнуті у "тонку розвитку", не підозрюючи про існування парадигми становлення» [103, с. 490].

Так само, як ніколи або майже ніколи не ставали об'єктом дослідження (само)розрізнення акторів, авторів, суб'єктів і агентів; (само)розрізнення творців, «коректувальників» і консерваторів; обивателів і публічностей; «провінціалів» і «принципалів», «професіоналів» і «дилетантів». Будь-яке з таких суджень потребує встановлення специфічної осі, за якою здійснюється категоризація, і, як ми зазначили вище, така установка осей може бути здійснена в тому числі за відповідного «налаштування» співвідношення вагомості субстратів соціального.

Так, існує логічна проблема, яку описує О. Мурадян у розрізненні індивідуалізму і ізоляції, а саме:

«Є декілька особливостей соціальної ізоляції, які властиві і соціальному індивідуалізму. Перша особливість – байдужість до комунікації... Це не означає повної відмови від комунікації, але означає її добровільне обмеження. Друга особливість – байдужість до логіки... Соціальні індивідуалісти... часто роблять те, що вони хочуть зробити. Те, що інші люди думають про них, їх не хвилює. Третя особливість – політичний індивідуалізм, тобто ізоляція від представників офіційної влади» [110, с. 257].

Ця проблема вирішується саме зверненням уваги на різні вагомості субстратів соціального в знанневих агрегатах індивідуалізму й ізоляції, де в першому виявляється більша «вагомість» практичного субстрату, а в другому – речового та комунікативного. Індивідуаліст не обмежує комунікативне з'єднання і співприсутність себе з навколишнім середовищем або спільнотою, на відміну від ізольованого або ізоляціоністів (тобто незалежно від того, хто є автором ізоляції).

Так само вирішується і дилема, поставлена ще політичними філософами (починаючи від Арістотеля і закінчуючи Т. Гоббсом) – дилема громади і політичного союзу. Ця дилема є далеко не очевидною

для агентів повсякденного мислення⁶⁷. Держава, політичний союз, партія тощо перетворюють речі (а часто і знаки) на суто об'єкт взаємодії, «рафінуючи» свою тканину до стану майже повної складеності з комунікативного (більшою мірою) і практичного (меншою мірою) субстрату. У цій же парадигмі добре пояснюється «парадокс слабких зв'язків» (М. Грановеттер), виявлений емпірично в кінці ХХ століття, але прозріливо описаний ще А. Смітом, який в книзі першій «Дослідження про природу і причини багатства народів» показує, що дружба в житті осуспільненої людини в цивілізованому суспільстві менш значима, ніж обмін, заснований на егоїзмі⁶⁸.

Крім усього іншого, такий погляд на соціальне дозволяє піти від радикального критицизму, коли в будь-який соціальності ми змушені підозрювати результати реіфікації, натуралізації та легітимації. Причому зауважимо, така підозра властива не тільки «школі підозри» або її послідовникам: так, навіть Г. Зіммель за символами, інститутами, законами, колективним взагалі бачив «загальне», піднесене над «індивідуальним» і віддалене так, що воно здається самостійним, об'єктивним і антагоністичним до індивідуального [8]. І якщо правильно, що практики можуть бути відтворені виключно постійним зусиллям з їх відтворення, людською активністю і відповідною установкою, то заперечувати об'єктивність речей, знаків, комунікацій (які, безумовно, знаходять знаннєві репрезентації і знаннєві репрезентанти *виключно завдяки інтерпретативній роботі з продукування судження, але все ж*) неможливо. Але, підкреслимо, вони існують лише як субстрати соціального, з якого дотик читача або пішохода, інтерпретатора або законодавця виточує «живе соціальне» – те, що Е. Дюркгейм і Г. Гарфінкель назвали «повсякденним, безсмертним суспільством» [112].

Відзначимо, що у виділених нами субстратах соціального⁶⁹ є два, які ми (слідом за М. Вебером) позначаємо як необхідні, і два, які необхідними не є. Необхідними субстратами є практика і комунікація, тоді як знаковий і речовий субстрат є контингентним, але не є необхід-

67 Добре відомі в публічному дискурсі постійні метафоризації, порівняння й моделі пояснення функціонування держави або державних процесів через образи й рутини родини, дружніх стосунків, сусідської спільноти тощо.

68 In civilized society he stands at all times in need of the co-operation and assistance of great multitudes, while his whole life is scarce sufficient to gain the friendship of a few persons. (У цивілізованому суспільстві він постійно потребує співпраці та допомоги великої кількості людей, в той час як всього життя недостатньо для досягнення дружби кількох людей) [111, р. 21].

69 Наскільки б не здавалися апіорі соціальними практики або комунікації, знаки або речі, ми повинні розуміти, що вони можливі як поза соціальним, так і в ньому – прикладом цього є несоціальні і навіть нелюдські комунікації, технічні або механічні знаки/символи тощо – саме цьому розрізненню ми окремо присвятили дослідження [113].

ним. Інакше кажучи, комунікація та практика присутні в будь-якому соціальному, тоді як знак і річ можуть бути і відсутніми.

Таким чином, ми фактично здійснили те, що Р. Коллінз три з половиною десятиліття тому назвав «стратегією мікрообґрунтування макросоціології» [114]. Показово, до речі, що сам Р. Коллінз квантом соціального вважав короткострокові «когнітивно-емоційні процеси» усередині однієї людини (те, що ми позначили як «судження» або «виробництво судження»). Можна взяти за приклад такого судження судження про цікаве (див. нетривіальний розбір в [115]) і побачити, що політекономія інтересу, інститути інтересу, практики і комунікації, знаки і речі, топологія і геополітика інтересу здійснюються навколо одного і того ж «когнітивно-емоційного процесу», а саме навколо співвідношення між достовірним і ймовірним, пов'язаними, відповідно, прямо і зворотно пропорційно з «цікавим». Можна побачити, як в різних «порядках величі» цікаве категоризується як щось значуще (якщо це порядок величі, властивий філософії або мистецтву, наприклад) або як щось дивне⁷⁰. Цікаве не припиняє бути собою, воно може бути сфабриковано як таке виключно в специфічних знанневих, субстратних та соціальних умовах.

Більше того, опиняючись в різних знанневих контекстах, «інтерес» стає прагматичним, меркантильним, естетичним, допитливим, дослідницьким. За тим, що лінгвістам відомо як «синонімія», стоїть насправді структурна гомологія соціальних ситуацій, утворених різними поєднаннями субстратів: так, «інтерес» підприємця також утворений пропорцією, тільки замість «достовірного» знаходяться витрати, на місці «ймовірного» – потенційний прибуток; «інтерес» художника – пропорцією, відповідно, знайомого і незнайомого тощо.

Це «мікрообґрунтування макросоціології» дозволяє по-іншому, в інших осях впорядкувати дослідження багатьох інших феноменів. Наприклад, знаннева картина влади, обмежена (в найбільш синтетичних і складних варіантах) декількома вимірами, обростає зовсім іншими, знанневими компонентами влади. Якщо М. Манн у своїй моделі ІЕМР [116, с. 24–25] звертається до ідеології, економіки, силової (або військової) і політичної складових влади, то ми змушені нагадати, що будь-яка з цих складових потребує перш за все «обробки субстрату» так, щоб учасники ситуації влади сприймали її як ситуацію влади, щоб ідеологічне обґрунтування влади ставало ідеологічним обґрунтуванням (водночас камуфлюючи свою ідеологічну природу, а без цього камуфляжу і обґрунтування стає вкрай уразливим), силова складова – собою⁷¹ і т. д.

70 Яскравий приклад цього наводиться в книзі Р. Баха «Чайка на ім'я Джонатан Лівінгстон», або ж у «Житті Галілея» Б. Брехта в діалогах матері та сина Сарті.

71 У цьому сенсі ілюстративним є будь-який комічний епізод у продуктах сучасної візуальної культури, в якому ефект комічності досягається за рахунок додаткового «засвідчення»

Звичайно, можна розуміти знаннєву конституцію влади як «силу морального тяжіння», як «потребу впливу однієї душі на іншу», яка «з'єднує людей у суспільство. Вона ж змушує шукати іншу людину, до якої можна приєднатися, кого слухатися» [117, с. 57]. Однак такий майже містичний розгляд влади, що антропологізує соціально фабрикований феномен влади (складний як в силу багатоскладності його субстрату, так і в силу багаточисельності знаннєвої конституції), мало того, що здійснює легітимацію досліджуваного (а отже, ставить соціологію в підлегле становище), так ще й є аналітично безвихідним.

Тоді як наша теорія мало того, що аналітично більш перспективна, так ще й більше, на наш погляд, відповідає ситуації «рефлексивної модернізації» [118], яка поставила перед людиною багато досі невідомих їй, ідентифікаційних, ціннісних, когнітивних проблем⁷². У такій моделі більш багатовимірно може бути представлена сучасна соціальність як постійне переплетення і перетин безлічі «біографічних проєктів», які найчастіше суперечать навіть у рамках практик одного суб'єкта, як, наприклад, може суперечити інституційна і мікросоціальна біографія, онлайн-біографія і біографія реальна. Конструювання людиною артефактів своєї біографії може бути в такому випадку розглянуто як фальсифікацію/фабрикацію ним знакового, речового або комунікативного субстратів (у вигляді фотографій, статусів, «слідів» тощо). Ідентичності перестають бути природним і безумовним феноменом, стаючи продуктом складних технік⁷³. Не тільки функціональна (тобто приналежність до групи виконавців схожих функцій – матерів, робітників, автомобілістів) ідентичність, в термінології А. Хана [120], але і сегментивна (група «своїх») ідентичність є в цьому сенсі знаннєвим конструктором і об'єктом знаннєвої аналітики. Сучасну ідею знаннєвої структури ідентичності репрезентує Р. Брубейкер [121; 122].

У такому випадку будь-який знаннєвий агрегат, незалежно від образності, яскравості, використовуваних засобів трансляції, стає практично, комунікативно, речово, знаково фундованим, і, відповідно, суб'єктивно впливовим і репрезентованим. І слова В. Флюссера, сказані про фотографії, цілком можна застосувати до будь-якого знаннєвого агрегату або конгломерату:

силового аспекту влади, наприклад: «Вибачте, це не той самий пістолет, кулі якого розриваються прямо в голові? – Угу. – Я згоден з Вашою пропозицією» (х/ф «Блеф»), – нібито просто вбивчої сили кулі недостатньо для згоди.

72 Відчутно та почуттєво цю проблему зареєстрував та, хоча і беззастережно, досліджував український дослідник А. Яковенко [119].

73 Щоденників, блогів, спогадів, речей, зв'язків, інтенціональних психотехнік, CV, демонстративних споживань, демонстративної участі, демонстративного включення.

«Фотографії сприймаються як предмети, що не мають жодної цінності, як предмети, які може зробити кожен і з якими всі можуть поводитися як заманеться. Але насправді це фотографії діють з нами, програмуючи нас на ритуальну поведінку на службі з підживлення апаратів. Фотографії пригнічують нашу критичну свідомість, щоб ми забули про бездумну абсурдність функціонування, і тільки завдяки цьому витісненню функціонування стає взагалі можливим. Таким чином, фотографії утворюють магічне коло, яке укладає нас в фотографічний універсум» [123, с. 54].

У такий «універсум суджень» актор потрапляє під час оперування будь-яким знаннєвим агрегатом, який «агітує» актора «потрапити» в той універсум, якому належить цей агрегат, «агітує» невідчутно, неосмислювано, самим своїм існуванням і моментом оперування цим агрегатом. Це те, що феноменологи назвали «природною установкою», «я-можу-це-знову» й «і-так-далі».

3.2.2. Інтимне, публічне, приватне

*Из всех знакомых мне одиночеств
Я выбираю ту, что мне ближе.
И снова вру ей – так, между прочим, –
Что никого не люблю, даже Ницше.
...Я точно знаю, что значат другие,
И никого не люблю, кроме Ницше.*

К. Арбенин «Никого, кроме Ницше»

Дослідження інтимності належить до однієї з найбільш модних і гострих розробок у соціології. Близьке сусідство з такими затребуваними і подвійно сексуальними⁷⁴ тематиками, як соціологія тіла, соціологія сексуальності, питання евтаназії, біоетики і біополітики (див. з цього приводу М. Фуко [124] і апелюючих до цього тематик [125]), з дослідженнями природних функцій організму і соціологічних аспектів гастрономії (див. В. Ніколенко [126]), з дослідженнями романтичної та материнської любові, дисциплінарного і дисциплінуючого насильства над божевільними і над дев'янтами [125; 127], не може не перетворювати цю галузеву теорію на вкрай привабливу і часто згадувану. У той же час соціологічний розгляд цієї теми найчастіше обмежується замальовками ad hoc, безструктурними спостереженнями, нотатками в blogging-style або соціологічною профанацією

⁷⁴ Сексуальними, які «мають відношення до сексу», і сексуальними як *sexu* – привабливими для дослідника.

вкрай складної теми. Більше того, чомусь саме блогерство, ведення щоденників (публічних, псевдопублічних або радикально інтимних) випадає з поля зору соціології інтимності (до цієї теми ми повернемося ближче до кінця розробки нашої проблематики).

У той же час глобальне «індивідуалізоване суспільство» (З. Бауман), відмовившись від ліотарівських метанаративів і розпадаючись на безліч мікронаративів, все більше активізує не лише мікрорівні та мікрошари соціального, а й знаннєві аспекти цих мікрошарів у «мережевих» (як за Дж. Уррі, так і за М. Кастельсом) вимірах. Цей процес загострюється і прискорюється поширенням інформаційно-комунікативних технологій⁷⁵, які не поглинають або заміщають собою соціальне, як це передбачалося раніше (див., наприклад, [128]), але дублюють його, створюють новий простір функціонування соціального. Це ставить питання, по-перше, про універсальність соціального, по-друге, про універсальність нашого знання про нього, і по-третє, про можливість дослідження градації «публічне – інтимне» техніками і засобами соціології знання в широкому сенсі.

У своїх попередніх публікаціях [2; 105; 129; 130] ми поставили низку питань, що стосуються функціонування знання в дефінуванні суб'єктом свого місця в просторі, в ландшафті соціального, а також у соціальних взаємодіях. Однак ці питання були поставлені, по-перше, швидше мікросоціологічно, ніж макросоціологічно (що не скасовує синтетичності нашого загального погляду), по-друге ж, не торкалися таких важливих градацій маркування та демаркації простору, як інтимність і публічність, які є, крім усього іншого, як ми вказували, осями упорядкування знання.

Як вказують сучасні дослідники, «є всі підстави говорити про соціологізування інтимності: соціологічна рефлексія проблем сексу, статевих відносин, еротичних переживань, родинних відносин і всього, що пов'язано з сексуальністю...» [131, с. 90]. Однак при цьому спостерігається деяке звуження розуміння інтимності і пов'язаних із нею питань: так, іноді інтимність зводять до трьох взаємопов'язаних компонентів: сексу, еротики і любові, тим самим, ймовірно, фактично редукуючи інтимність лише до однієї сфери. Тоді як синтетичний і цілісний погляд на соціальне передбачає включення в оптику аналізу інтимності куди більш дослідницьки потужних і парадигмально широких категорій. І приклад цього подає Е. Гідденс, який, обговорюючи питання трансформації інтимності вказує, наприклад, на зв'язок категорії інтимності з категорією автономії: «Влада виправдана до тієї

75 Найяскравішим проявом чого є інтенсивний трансфер соціальності як у публічній, так і в інтимній її варіаціях у соціальні мережі, наприклад.

міри, якою вона визнає принцип автономії; іншими словами, тією мірою, якою можуть бути наведені аргументи на користь того, що згода поліпшить автономію тепер або в майбутньому» [132, с. 194]. Інший приклад надає М. Рахконен, який починає аналіз інтимності з тієї ж парадигмальної стартової точки, що й ми, а саме визначаючи простір як взаємне розташування тіл і вказуючи, що «ми відрізняємо предмет від іншого предмета лише тоді, коли бачимо межі цього предмета» [133, с. 190]. **А отже, інтимність як субпростір соціального конститується зовсім не предметом відносин, а специфікою конституюючого його знання:** знання отримує та атрибутує субпростору соціального деяку специфічність, яку ми знаємо як «інтимність». Тут ми згодні з Ю. Андрієвською, яка вказує, що «інтимність є відмінною рисою цілої низки соціальних відносин» [134, с. 289], посилаючись при цьому на Г. Зіммеля, який спеціально виділяє особисті, інтимні форми асоціації (дружбу, любов), які ближче всього до потоку життя. Така десубстанціоналізація інтимності, по-перше, дозволяє соціологу вийти на феномен рухливості та трансформативності інтимності, по-друге ж, соціологічно релятивізувати як історично, так і соціокультурно будь-яке судження про інтимність.

Е. Гідденс з властивим теоретикам і методологам такого калібру соціологічним чуттям захопив процеси трансформації самої соціальності, в тому числі в результаті поширення технічних засобів впливу на інтимність (про що задовго до нього писав і А. Вестін [135]). Інакше кажучи, він побачив, що в сучасному світі «в основу соціального порядку закладаються індивідуальні цінності і уявлення комунікантів. Формується новий тип імпліцитної (неявної) соціальності» [136, с. 211], техніки комунікування в якому вже не «задаються» політикою і владою, наукою, правом, громадською моральністю і навіть здоровим глуздом. Ці традиційні «несучі опори» суспільства якщо не відтісняються, то виявляються багато в чому під атакою «бджолиного рою» ліотарівських мікронаративів; історія опиняється під критикою біографії; професія – під критикою дозволя. І тут інтимність реконститується вже як «форма локалізації людського досвіду» [137], за якої «все, що є близьким до умов життя, набуває першочергового значення. Чим ближче ця локалізація, тим активніше суб'єкти “Мі-інтимності” шукають засоби впливу один на одного з метою досягти найбільшої щирості та взаємної відкритості» [134, с. 289], стає широким теоретичним конструктом, абсорбуючим різноманітний спектр феноменів, взаємодій і категорій сприйняття/оцінювання/дії.

Класичні визначення приватності спираються на історію буржуазного суспільства і суспільства модерну, вказуючи на зростання індивідуалізму, зміну природи шлюбів і сімей [138]. Так, Т. Зелдін

в «Інтимній історії людства» вказує на три історично сформованих значення цього слова: 1) просторову близькість подружжя в домашньому середовищі; 2) в рамках романтичного руху – з точки зору еротичних відносин; 3) інтимність, що виникає з союзу духовного [139]. Загальне, але далеко не соціологічне, визначення інтимності інтерпретує її як особисті відносини, що характеризуються близькістю та відкритістю [140], не конкретизуючи ані типологію близькості, ані кількісні міри «близькості та відкритості». Це визначення доповнюється вказівкою на емоційний зв'язок, на рівність і довіру [там же].

Навіть не торкаючись проблематичності операціоналізації подібних «визначень», досить вказати на низьку їх соціологічність. Їхня лірична заглибленість не дозволяє ані об'єктивно дослідити, ані соціологізувати це поняття. Гідденсівські уточнення щодо «сексуальності, яка несе в собі відгомін трансцендентального» і «зобов'язана бути оточеною аурою ностальгії і розчарування», «сексуальності, що є не антитезою цивілізації, яка присвятила себе економічному зростанню і технічному контролю, а втіленням її невдачі» [132, с. 208], швидше, філософізують, аніж соціологізують цю проблему.

Дещо більш соціологічний погляд, як це не парадоксально, пропонує Р. Мей, який нагадує нам, що «інтимні стосунки втратили один з найважливіших своїх аспектів – особистісно об'єднуюче переживання Я-Ми, замість якого затвердився шизоїдний світогляд» [141, с. 277]. Соціологічність цього погляду полягає, перш за все, в увазі до Іншого/Другого, лаканівського Big Other, що генезується з левінасівського Other [142]⁷⁶. Побічно це підтверджується під час аналізу книги Е. Гідденса, який виявляє, що інтимність є нічим іншим, як утвердження самоідентифікації суб'єкта за допомогою відкриття «Другого», тобто відповідь на сакраментальне «Хто я?» через відображення в Іншому [132].

Таким чином, науково задовільне визначення інтимності неминуче повинно спиратися на схему аналізу, типологічно подібну до схеми, застосованої нами для дефінування соціального, а саме на апеляцію до Другого/Іншого. Так, мало вказати, що інтимність є позначенням «відносин дружніх або близьких (з сексуальним контекстом або без такого) ... відсутності сухості та суворой офіційності, присутності відвертості й щирості ... відносин з романтичним відтінком, близькості, задушевності, довіри, а також любові» [134, с. 287–288]⁷⁷. Мало протиставити її публічності, таких протиставлень може бути більше одного, це може бути, залежно від відкритості або закритості, щось конфіденційне (інтимне) чи щось секретне (таємне, конспіративне).

⁷⁶ Див. відповідний розділ нашої роботи.

⁷⁷ Стратегія перерахування завжди належала до «слабких» стратегій визначення і специфікації.

Саме тому, крім публічності і інтимності, ми вважаємо можливим і необхідним виділити й інші модуси соціального, наприклад відокремленість, приватність, «стриманість» (услід за А. Вестнім).

З наведених вище стратегій визначення інтимності⁷⁸ ми пропонуємо взяти за основу саме стратегію, що апелює до тілесності Я. Тієї самої тілесності, яка є «досить прихованою областю історичного існування нашого “я”, але тільки ним воно визначається. Якщо хтось каже “Я”, відносячи його до себе, він уже нормативно визнає договір, давно і не ним укладений, між нібито внутрішнім, інтимно особистісним співставленням себе із зовнішнім явищем тіла Іншого» [143, с. 32]. Тілесність при цьому можна розуміти широко, не тільки в традиційному розумінні тіла, але і як тілесність ідентичності, тілесність віртуальності⁷⁹.

Імплікації, що виникають з такої евристичної пропозиції, будуть досить близькі до того результату, який був отриманий А. Поповою в аналізі інтимності як «особливої близькості між людьми, яка характеризується такими рисами:

- персоналізованість відносин;
- приватність (любов, дружба);
- заснованість на емоційній близькості;
- закритість від зовнішнього світу;

– здатність проявлятися як у рамках інститутів (сім'я, колектив), так і у вигляді відносин (любов і дружба)» [144, с. 133]. Інша справа, що деякі з цих ознак є або неінформативними, або неопераціоналізованими, або несоціологічними, або синонімічними.

Ми пропонуємо визначення інтимного як властивості соціального (відносини, інституту, структури, коду тощо), що полягає у **принциповій недоступності певного фрагмента соціального ландшафту для універсалізуючої логіки соціальної системи**, причому ця недоступність обов'язково має суб'єкта, зацікавленого в її збереженні, **непорушності і суверенному управлінні** (менеджменті інтимним). Саме з цього випливають і (операційна) закритість, і (опціональна насправді) ймовірність емоційної залученості, і (комунікативно немінуча) персоналізованість, і (дуже часто) підпорядкованість феномену приватності⁸⁰ і, нарешті, емоційно-когнітивна і праксеологічно-конативна заглибленість актора в певний фрагмент, яка випливає з суб'єктивно високої значимості цього фрагменту.

78 Як, мабуть, полярної категорії для аналізу ландшафту соціального в обраному нами вимірі.

79 Можна з упевненістю говорити про те, що частиною тілесності та тілесних практик є техніка самопрезентації себе в соціальній мережі.

80 Бо саме в системі приватності найпростіше виробити таку принципову недоступність.

Саме така, зовні досить проста, дефініція дозволяє абсолютно інакше реінтерпретувати різні сучасні практики інтимності та деінтимізації. Так, свято, крім ліній М. Бахтіна, Р. Кайюа, М. Еліаде, Р. Генона тощо, отримує таку інтерпретацію, як функціоналізація опублічення/оприлюднення інтимного. Сакральне, залишаючись у фундаменті свята і у фундаменті його усвідомлення, при цьому отримує можливість десакралізуватися (стати опубліченим/оприлюдненим, власне), стати світським, нищим і загальнодоступним. Прикладом цього виступає святкування дня народження настільки маленької дитини, що вона не здатна не тільки брати участь у цьому процесі, а й усвідомити його повною мірою. Прагматична і навіть традиційна безглуздість безлічі дій і комунікацій у цій соціальній системі повністю «перекривається» і компенсується символічною, (де)інтимізуючою функцією такого свята і всіх дій в його межах. При цьому виявляється, що не настільки важливим є суб'єкт практики, як сама практика: узагальнений Другий (тобто Третій), що сутнісно конститує соціальне для будь-якого суб'єкта, статистичний: а саме статистичний та абстрактний зв'язок Третього з ситуацією і зі знаковим спорядженням повсякденної взаємодії, зустрічі та інтеракції з конкретним Другим/Іншим. Нагадаємо, що сутнісне конститування соціального відбувається у взаємодії не з конкретним Другим/Іншим, а з Узагальненим Другим⁸¹, а судження про нього виносяться на підставі «повсякденної статистики» (імпринтингованих патернів і рутинізацій).

Інакше кажучи, в будь-якому конституванні інтимності як фрагмента ландшафту соціального обов'язково присутній вищевказаний абстрактний значимий Другий (соціальний Третій). Одиничне спостереження може дати неправильну відповідь, що конкретне втілення цього абстрактного Другого і є метою, інструментом і приводом конститування інтимності. Однак такий аналіз буде поверхневим: насправді інтимність як спосіб відліку «від свого тіла»⁸² вимагає конкретного Другого не за своєю суттю, а ситуативно і лише в порядку втілення в життя.

За такого визначення інтимності стає зрозумілим, чому, протиставляючи їй публічність, соціологи часто припускаються помилки. Визначення публічності має проводитися зовсім не в тих категоріях і логіці, в яких ми визначали інтимність, що апріорі ставить публічність в інший категоріальний ряд – *в онтологічну дихотомію до приватності, а не до інтимності*.

81 Значущим іншим, соціальним Третім.

82 Незалежно від того, наскільки різноманітною може бути інтерпретація тіла, особливо в сучасному шизофренічному, повністю за Ж. Дельозом і Ф. Гваттарі, соціальному просторі.

У словниках публічність визначається найчастіше через синонімізації відкритості, доступності та колективності: як «відкрита розумінню і увазі громадська політика та інші види діяльності (наприклад, творча), доступні спостереженню і контролю процедури прийняття рішень, гласність дискусій, відкритість “політичної сцени” (“театрокрації” у Платона), виступів лідерів тощо» [145]. Її намагаються операціоналізувати через асоціативний простір, в якому за різними ознаками групуються члени суспільства, через колективізацію поглядів і емоцій, функціонування партій і організацій (апелюючи, не в останню чергу, до Ю. Хабермаса [146]), через взаємодію і протистояння громадських формувань та утворень, процеси організації та самоорганізації, управління і самоврядування, протистояння влади і безвладдя, демократичності і тоталітарності [147].

Однак найкращий і найбільш показовий, з нашої точки зору, аналіз публічності стартує все-таки від аналізу її генезису. І тут досить поширеною є увага до становлення публічності паралельно з катастрофою традиційного суспільства: «...У передових індустріальних суспільствах багато традиційних норм і функцій втратили колишнє значення. Так, наприклад, роль сім'ї зменшилася. Якщо колись сім'я була ключовою економічною одиницею, то в індустріальному суспільстві трудове життя індивіда в основному здійснюється поза домом, а виховання відбувається поза сім'єю» [148, с. 37]. У такій публічності, щоб «позначити свої координати в міжособистісному просторі», мало «сказати “Я є”...» [133, с. 190]; саме тому для визначення публічності прийомів, використаних нами вище для визначення інтимності, недостатньо.

Р. Сеннет пропонує відмовитися від ідеї Д. Рісмена в протиставленні спільноти «внутрішнього особистісного світу»⁸³ і спільноти «зовнішніх цінностей»⁸⁴. З точки зору Р. Сеннета, західні суспільства «рухаються від стану спрямованості на інших до стану спрямованості на себе, за винятком того, що ніхто, будучи поглинений самим собою, не може сказати, що там всередині. В результаті виникає змішання публічного й інтимного життя; люди дуже особистісно ставляться до суспільних справ, розпоряджатися якими належним чином можна лише як з безособовими, в термінах особистих відчуттів» [137, с. 10–11].

Тут, звичайно, можна говорити про деякий мікс, зроблений Р. Сеннетом з категорій «приватне» й «інтимне», і вказувати на те, що в гносеологічному сенсі спіймане Р. Сеннетом змішання бачив і П. Бурдьє, який писав:

83 «...В якому люди роблять дії і пов'язують себе зобов'язаннями, заснованими на цілях і почуттях, пережитих ними самими».

84 «...В якому почуття і зобов'язання людей залежать від того, що, на їхню думку, відчувають інші».

«Соціальний простір... являє собою сукупність агентів, наділених різними і систематично взаємопов'язаними властивостями: ті, хто п'є шампанське, протиставляються тим, хто п'є віскі, але вони протиставляються також, іншим чином, тим, хто п'є червоне вино; однак у тих, хто п'є шампанське, більша ймовірність мати старовинні меблі, займатися гольфом, верховою їздою, ходити в театри і т. д., ніж у тих, хто п'є віскі, та нескінченно більше, – ніж у тих, хто п'є червоне вино. Такі властивості, коли вони сприймаються агентами, наділеними відповідними категоріями перцепції, здатними бачити, що гра в гольф “зображує” традиційну велику буржуазію, функціонують в самій дійсності соціального життя як знаки» [37].

Важливіше констатувати, що приватність, на відміну від інтимності, не являє собою досить жорстко операціонально відокремленого фрагмента ландшафту соціального і часто опублічується як з метою побудови своєрідної публічності (про що пише П. Бурдьє), так і з метою побудови своєрідної приватності (про що пише Е. Гідденс).

Дослідження публічного майже неможливе без звернення до спадщини Х. Арендт, яка істотно ідеологізувала цю категорію, приписавши до її ознак «відкритість, гласність (що висувається на всезагальне обговорення і огляд), і спільність для всіх, тобто відмінність від того, що приватно належить» [149, с. 251]. Саме тому найчастіше співвідношення між публічним і приватним описується у «вертикальних», ієрархізованих категоріях репресивності (перш за все, відносно приватного; ця лінія була реалізована М. Фуко) і ринкової виставковості (коли приватне товаризується, виставляється напоказ; і це добре, хоча й не настільки прямолінійно, описав Ю. Хабермас). Дослідники починають ці процеси навіть як «тиху соціальну революцію» [149, с. 251]. Однак ці ж процеси дозволяють досліднику більш опукло, наочно і аргументовано описати ці крайнощі (приватність, публічність, інтимність, закритість, відкритість) з точки зору знанневої аксіоматики.

Мало вказати на те, що приватність (або інтимність) освоєні людиною «досить» або «добре», що людина з ними «ознайомлена» до стану комфорту. Справа в тому, що знаннева організація і конститування порядку соціального передбачають створення, в тому числі (ілюзії або релевантності) знайомства, ознайомленості й «обізнаності». Більш того, «обізнаність» публічна цілком порівнянна за насиченістю, консистентністю і знанневою щільністю (тобто наповненістю судженнями і категоріями, агрегатами та конгломератами, а також зв'язками між ними) з «обізнаністю» інтимною або приватною.

Дещо більш вдалим аргументом є зв'язування «приватності» з «суб'єктивністю» (і, відповідно, цивілізованими, інкорпорованими в сам габітус суб'єкта, способами контролю). Однак за цим аргументом, по-перше, застосовуючи техніку П. Бурдьє [150], безумовно,

можна побачити ідеологічні підґрунтя і фонові очікування, які в знятому вигляді втілюються в дихотомії «суб'єкт – несуб'єкт», будучи насправді співвідношенням буржуазного міщанина з протиставленими ним самим собі стратами, групами і класами⁸⁵. По-друге ж, такий аргумент зводить «приватність» у невластивий їй ранг у конституції соціального, фактично наділяючи приватність власною інтенціональністю в процесах фабрикації порядку соціального.

Ті феномени, які дослідники вважають гібридними феноменами, що поєднують у собі публічність і приватність (екологічне поселенство, дауншифтинг, сурогатне материнство, ожиріння і малорухливість, з одного боку, і демонстративна спортивність або веганство, – з іншого, пластична хірургія та чайлд-фрі, блогінг і трансформації транспорту), якраз і дозволяють нам знаннево концептуалізувати приватність, яку дуже легко (що мало дає в змістовному плані) зрозуміти як «особливий інкорпорований інститут, що включає людину не лише у спілкування із близькими у сфері побуту, але й у суспільну систему, у соціокультурне та природне середовище» [149, с. 253]. Ю. Хабермас [104], беручись за цю проблему з протилежного боку, показує історичний зріз цієї проблеми і, зокрема, як поляризувалося приватне і публічне в античності, як у приватності концентрувалася державна влада патріарха, як у публічності накопичувалася вільна діяльність громадян в політичній сфері⁸⁶, як у середньовіччі панування і влада поступово поширювалися на публічну сферу, яка наполегливо, хоча й не універсально, витісняла приватність, як публічність відчувувалася, знеособлювалася і ставала все більш небезпечною і грізною для окремої людини і її «життєвого світу». У свою чергу, Н. Еліас [152] і Ф. Арьєс [153] на історичному матеріалі демонструють, як приватне/інтимне протистоїть на різних аренах (сім'я, сором'язливість, такт, етикет, правила, смерть, пристойність, секс) публічному, співвідноситься з ним, зв'язується поступово не тільки зі своєю «протилежністю», а й зі знанневими фрагментами суджень і емоцій⁸⁷.

Саме тому, незважаючи на всю її впливовість і могутність, ми відмовляємося від використання ліберально-економічної⁸⁸ моделі

85 Показово, що при цьому паралельно досліджується процес естетизації, оскільки «естетичні засоби і цінності є найбільш доступними, демократичними і привабливими для маси людей» [149, с. 253]. Дуже яскраво і прискіпливо імплутаційну сутність цього процесу – а отже, і його буржуазно-міщанську природу – розбирає І. Ільїн [151].

86 Можна вивести німецького соціолога з гегелівської філософії історії, але не можна вивести гегелівську філософію історії з німецького соціолога.

87 Показово в цьому сенсі, як народжується і розвивається романтичний вимір приватності або материнський вимір приватності [127].

88 Порівняти з ідеєю «громадянського суспільства» в аналогічній ліберально-економічній інтерпретації, де «громадянське суспільство» де-факто комодифікується і неолібералізується.

суспільного (за класифікацією Дж. Вейнтрауба), втіленої в роботах М. Олсона, П. Блау, Т. Шеллінга, і ототожнюючої з «приватним» ринкову економіку⁸⁹, мало використовуємо розробки класичної моделі (від Арістотеля до Ю. Хабермаса і Х. Арендт), в якій співвідносяться громадянство і політична спільнота, ринок і держава з «ідеальною публічністю» самоврядної і самодостатньої спільноти вільних громадян, і набагато більше опираємося на історико-антропологічну модель публічності та інтимності як просторів специфічних комунікацій і конвенцій, правил і практик.

Також евристично цікаві ідеї, з нашої точки зору, пропонує А. М. Янг [154], яка в руслі критики неолібералізму та глобалізації досліджує розмаїття в категоріях диктатури різноманітності, загрози «геттоїзації», поширення параноїдального страху Іншого, падіння культури селекції комунікації. Тут публічність постає як загроза самій собі, а також як конструкт неоліберального глобалізованого світу, що інструменталізує публічність як таку, яка перетворила її на знаряддя реалізації своїх політик. Це, як доповнюють М. Севедж і А. Уорд, є лише природним результатом внутрішніх інтенцій Модерну. Останні бачать (цілком традиційно вже, слідом за всією потужною лінією від З. Баумана до К. Оффе, від Ю. Хабермаса до Р. Мюнха) модерн як феномен парадоксальний, роз'їдаючий колективність і підсилюючий індивідуальність, а отже, балансує між можливостями і безпекою, життєтворчістю і порядком⁹⁰.

Це ставить під удар концепцію «самодостатності» публічності (Майкл Уолцер [155]), яка існує як в *single-minded* формі⁹¹, так і в *open-minded* формі⁹². Неоліберальна критика публічності «зліва» демонструє, що *open-minded* публічність не може протистояти ринковим механізмам, а логіка опрозорювання перетворює маленькі магазинчики або напівпрозорі «місця спільнот» на моли та тоталітарно контрольовані філії паноптикуму. Арендтівська утопія «спільного дому», об'єднання, цілісності, причетності, спільноти, відкритості, загальнодоступності вироджується, редукується до публічності-на-

89 Так само, як і генетично близьку до неї, але епістемологічно «перевернуту» відносно неї сучасну феміністичну модель, в якій ринкова економіка якраз протиставляється приватності як *сім'ї* – див. роботи Н. Фрейзер, Л. Зерілли тощо.

90 Така риторика далеко не нова для соціології: в цьому сенсі корені такого розгляду публічності можна знаходити у Ф. Тьонніса, Е. Фромма, З. Баумана, А. Гелена тощо.

91 Тобто у формі посередника між спільнотою і її потребами (насамперед потребою в часі, просторі, швидкості): це фаст-фуди, торгові моли, музеї, автобани, галереї, виставкові центри, тротуари тощо.

92 Тобто у формі самоцінної, багатофункціональної, багатоликої, «плинної» і вільної від структурних обмежень і претензій потреб, у вигляді площ, гуртожитків, під'їздів багатопверхівок, дитячих майданчиків у дворах тощо.

продаж, імітативної публічності, публічності інструменталізованої до біогеоценозу «номадів» [156].

Однак ця онтологія публічності й інтимності існує двічі: як онтологія сутностей і як епістемологія знаннєвих конструктів. Крім того, полярність публічності й інтимності відтворює себе як епістемологічний об'єкт (тобто пізнаване, категоризоване, підсудне) і як епістемологічний інструмент (тобто те, за допомогою чого пізнається, категоризується, піддається судженню). І не можна забувати про те, що, існуючи як комодифікований об'єкт, як об'єктивований товар і відчужена сутність, публічність або інтимність при цьому генезуються як соціально існуючі та відтворювані категорії і рамки для суджень. На це «працюють» такі дії структур і суб'єктів:

- виробництво кордонів між публічним і інтимним, причому виробництво, як ми вказували раніше, що здійснюється в різних субстрах, а саме: за допомогою знаків; за допомогою речей; за допомогою дій; за допомогою комунікацій;

- виробництво «інтерполярних категорій», тобто способів називання і опису властивостей та сутностей, що знаходяться між публічним й інтимним. Найбільш часто зустрічаються з них приватне, особисте, власне, громадське, групове, колективне, закрите, Öffentlich (за Ю. Хабермасом) тощо; сюди ж належить виробництво способів і субкатегорій для опису категорій та кордонів між цими категоріями: так, для опису «інтимного» виробляються такі категорії, як «близьке», «таємне», «щиросерде», «особисте», «задушевне», «довірче», «ексклюзивне», «щастя», тоді як для опису «публічного» – «ефективне», «колективне», «безособове», «загальне», «нейтральне», «об'єктивне», «зразкове», «усереднене», «загальнодоступне», «інклюзивне», «демократичне»;

- інституціоналізація практик для здійснення, перед-здійснення, (від)творення і розпізнавання публічного й інтимного. Показово, як ці практики здійснюються на прикладі соціалізації дитини: так, оцінки, які видаються вчителем або батьками дитині, дидактично існуючи лише як «об'єктивна міра», насправді опосередковують суспільне й інтимне: оцінки існують як артефакт публічності, але оцінюють щось інтимне (інкорпоровані знання; думку вчителя про ці знання). Можна навести й менш абстраговані приклади: еліасівськи точним прикладом буде опис того, як дитину навчають розпізнавати і практикувати публічне й інтимне за столом, у здійсненні природних потреб, у відносинах між людьми тощо;

- фабрикація⁹³ просторів і субпросторів, в яких по-різному функціонують знаннєві агрегати. Показова та різниця по осі інтимності

93 Тут вже саме фабрикація, оскільки ані «виробництво», ані «конструювання», ані «конституювання» не відображають а) наявності полісуб'єктності; б) задіяності структурних і системних аспектів у цьому процесі.

та публічності, з якою школярі ставляться до «відповідей біля дошки» на уроках з математики і з літератури. Цілком очевидно будь-якому спостерігачеві, що література як дисципліна сприймається куди більш інтимно⁹⁴;

– конституювання (або, якщо бути точніше, то конструювання, закамуюфльоване під конституювання) емоційного екіпірування, пов'язаного з проживанням, практикуванням, розмежуванням публічного й інтимного і переступанням через все це. Це може бути «почуття сорому», моральні обґрунтування сорому, раціоналізація сорому у вигляді совісті, емоційні категорії непорядності, емоційні основи морально-етичного поділу публічного й інтимного. Штучність генези і сам зміст цієї генези можна вивчати на прикладі розмежування публічності та інтимності в специфічних субпросторах, наприклад, у просторі інтернету. Мабуть, вже стало банальністю, що пропорції публічності й інтимності на просторі інтернету істотно відрізняються від звичних. І якщо правильна гіпотеза К. Ізард [157] в тому, що стосується охоронної функції сорому як гаранту цілісності особистості⁹⁵, то зрозумілою стає зрима шизофренізація дії соціальних акторів в інтернет-просторі, а також розпад традиційних способів (само)контролю зокрема і по осі «публічне – інтимне».

Ця п'ятиетапна схема упорядкування видається нам здатною описати будь-який процес упорядкування уздовж будь-яких осей. Ми наводимо її в описі осі «публічне – інтимне» перш за все тому, що саме ця вісь у соціології є однією з найбільш вивчених (нехай вона і далеко не завжди концептуалізується як вісь), а також тому, що безпосередня (нехай і етнографічного характеру) емпірика за нею доступна для аналітики практично будь-якому досліднику, незалежно від його профілю.

Так, часто аналізованою темою є тема владної боротьби, прикладами якої є «вікове маркування для книг»⁹⁶ і яка перетворює двічі інтимне питання (питання віку і питання читацьких уподобань) на об'єкт публічних змагань і боротьби, що ставить питання про справжню сутнісну природу тоталітарності⁹⁷ та тотальності. Публічність «робить кроки» назустріч приватності (наприклад, ство-

94 Показово, що при цьому «списування» прикладів або завдань з математики у школі сприймається як щось менш ганебне, ніж «списування» творів із літератури або навіть його фрагментів.

95 Оскільки сором гіпертрофує реакцію суб'єкта на судження про співвідношення його Я та Другого/Іншого або Третього.

96 Медведев усомнився в необхідності маркувати книги по візмісту // <http://lenta.ru/news/2015/01/13/books/>

97 А зовсім не того ідеологічного й ідеологізованого конструкту, який був (від)творений ученицею М. Хайдеггера.

рюючи «виділені доріжки для любителів телефонів»⁹⁸), політично й ідеологічно маніфестуючи цей крок як спосіб соціального піклування, проте ж онтологічно реалізуючи його як розмежування «простору більш нормальних» і «простору менш нормальних»⁹⁹.

Ще більше актуалізується це питання у зв'язку з поширенням інтернет-технологій і трансфером низки соціальних конвенцій і взаємодій у віртуальний простір. Так, апріорним публіцизуванням приватності можна вважати створення специфічних (або специфікованих цілеспрямовано) соціальних мереж¹⁰⁰. Демонстративна публічність цієї приватності підтверджується тим, що вони не тільки вимагають специфічних витрат капіталу¹⁰¹, і тим, що дані соціальні мережі припускають можливість свого відносного «відкриття» для участі специфічних груп суспільства і для паноптикумного спостереження для більш широких груп (для «Парламентського portalу» – юристи, політологи, економісти в першому випадку і «прості користувачі» – у другому). Апріорі інклюзивний простір соціальної мережі та віртуальності, претендуючи на специфіку приватності, тим самим конститує себе як ексклюзивний (відносно або абсолютно), причому, як ми бачимо, якщо інтимність¹⁰² конститує себе безвідносно (або принаймні умовно безвідносно) до універсальності соціальних ієрархій, то приватність¹⁰³ – безумовно, гармонізуючись з ними.

Саме тому, каже Е. Гідденс, відтворюючи логіку М. Фуко, «сучасні соціальні інститути примушують нас розплачуватися за ті вигоди, які вони надають, ціною все зростаючого придушення. Цивілізація перш за все передбачає дисципліну, а дисципліна, в свою чергу, передбачає контроль над внутрішніми спонуканнями – контроль, який, щоб бути ефективним, також повинен бути внутрішнім. Хто вимовляє “сучасність”, той каже “супер-его”» [132, с. 45]. М. Фуко, нагадаємо, розглядаючи сучасне соціальне життя як внутрішньо пов'язане зі зро-

98 В китайском городе создали выделенные дорожки для любителей телефонов // <http://lenta.ru/news/2014/09/15/chongqing/>

99 Про яких потрібно більше дбати і для яких потрібно створювати ті самі дисциплінарні практики тіла, про які писав М. Фуко.

100 В России появится социальная сеть для депутатов // <http://lenta.ru/news/2014/07/10/socnet/>; В сети появилось сообщество для богачей // <http://lenta.ru/news/2014/09/19/rich/>

101 Економічного у випадку з The Netropolitan Club, вартість реєстрації в якому становить 9 тисяч доларів; соціального і символічного – у випадку з «Парламентським порталом».

102 «Всё могут короли, но что ни говори, жениться по любви не может ни один король» (с). В тому сенсі, що інтимний простір конститується, набагато менше «консультуючись» у просторів політики чи економіки, хоча міркування П. Бурдьє щодо соціальної детермінації шлюбних виборів, звичайно, і тут залишаються значущими і евристично потужними.

103 Куди частіше обумовлена через економічну спроможність, громадянську і діяльну суб'єктність тощо, інакше кажучи, через протиставлення публічного як політичного (див. у Ю. Хабермаса більше з цього приводу).

станням «дисциплінарної влади», яку використовують як характеристику в'язниці та божевільні, але також і для деяких фірм у бізнесі, шкіл і лікарень, вказував, що дисциплінарна влада продукує «слухняні органи», легше контрольовані й регульовані в цих видах діяльності, ніж ті, що здатні спонтанно впливати на спонукання бажань. Ці «слухняні органи» абсолютно не затребувані в функціонуванні приватності, проте ж вони цілком і повністю затребувані в функціонуванні інтимності (див. вище нашу вказівку на зв'язок інтимності і влади).

У сучасному світі ці тенденції лише посилюються. Домінуюча роль чоловіка в сучасному суспільстві знижується як економічно¹⁰⁴, як мікрополітично¹⁰⁵, так і макрополітично¹⁰⁶. Не тільки сексуальність стає «пластичною», а й інтимність стає «пластичною», якщо продовжити гіпотезу Е. Гідденса. Вона пластично конструює себе в просторі та практиках, вона моментально відмежовує себе у фізичному світі – ось де відповідь на питання, поставлене одним з дослідників: «Ми ставимо паролі на особисті файли, кодуємо паролем свої сім-карти і дуже трепетно ставимося до того, щоб наші особисті цифрові носії інформації не потрапляли в чужі руки. Здається, що особисті кордони, збудовані віртуальним світом, міцні, але тут і відбувається найпарадоксальніше. Знімаючи трубку мобільного телефона і відповідаючи на вже найзвичніше питання: “Ти де?”, ми починаємо вести бесіду на особисту, іноді тільки нам зрозумілу тему в громадському місці. Акт інтимності як розмова одного або двох людей, які при цьому є співучасниками однієї події, відбувається на очах багатьох чужих для нас слухачів. Кожен з нас стає очевидцем дії мимоволі. Інтимність думки, почуття, ідей стає загальнодоступною без дозволу або запитування на доступність» [133, с. 191]. Жодного парадоксу тут немає: інтимність у цей момент репродукує себе, і найкращим доказом цього стає «нав'язлива тактовність», помічена ще І. Гофманом у вигляді

104 «Сучасне технологічне і бюрократизоване виробництво витіснило сім'ю з її давньої продуктивної ролі. Навіть в аграрному секторі сімейні ферми відтісняються на задвірки сільськогосподарського виробництва, поступаючись місцем великим підприємствам, організованим за індустріальним принципом» [148, с. 41].

105 «З приходом прогресу та інноваційних технологій в житті людей з'явилося більше можливостей на вибудовування своєї території. З появою мобільних телефонів, особистих комп'ютерів, аудіо- і відеотехніки ми спілкуємося зі світом тет-а-тет» [133, с. 189], іншими словами, жінка відтепер не потребує чоловіка як чинника легітимації для встановлення свого інтимного.

106 «Активісти соціальних мереж, блогери, коментатори та навіть професіонали медійної галузі за всіх реальних і уявних свобод вираження думок не можуть уникнути тиску соціального атрибутування своїх вчинків в онлайні» [136, с. 213], тобто інтимність поведінки в соціальній мережі соціально атрибутується як публічна незалежно від гендеру, статусу, стажу тощо.

демонстративної неуваги оточуючих до раптово виникаючої «бульбашки інтимності» у відкритому публічному просторі.

У цьому сенсі електронні засоби масової комунікації стали не тільки «основним засобом конструювання публічних сфер соціальності», а й, реалізуючи свою антропологічну сутність в розумінні М. Хайдеггера як «дарованої людині можливості для саморозкриття» [136, с. 212], вони ж конституують інтимність: «Віртуальний щоденник як процес формування онлайн-ідентичності дозволяє розкрити себе, використовуючи весь спектр “інтимності” інформації про себе: від суспільного телебачення і відомого всім до найпотаємнішого і найтаємнішого. Процес стає особливо динамічним, оскільки інтерактивність дозволяє включити у “внутрішню мову” інших блогерів, що створює унікальний феномен – щоденниковий дискурс» [158, с. 9]. До речі, цим же (а не тільки постійно актуалізованим питанням безпеки) може бути пояснена і суто модерна амбіція системи тотальності на контроль над інтимністю¹⁰⁷. Втім, специфічність інтимності віртуального простору не вичерпується суто інтерактивізацією: так, соціальний Третій в інтернеті істотно послаблюється. «Торент, пірінгові мережі та файлообмінники фіксують не особистість, не суть її “послання світу”. Медіамашина реєструє лише присутність користувача і його підключення до мережі» [136, с. 213]. Знання про наявність соціального «контролюючого» істотно послаблюється як буфером середовища інтернет-проживання¹⁰⁸, так і поверховістю конструйованого знання, так і змінами в самій ідентичності людей як знаннєвому агрегаті [159]. «Мода, їжа, здоров'я, секс, культура, спорт, політика – всі життєві ситуації представлені в транскрипції особистого сприйняття, особистого снобізму і... особистого невігластва» [136, с. 213]. Р. Барт назвав це явище «публічністю приватного», для нас же куди важливіше, що поверхнево конституйоване соціальне (на прикладі такого його фрагменту, як інтимність) фундується на поверхнево конституйованому знанні. Зокрема, таке поверхнево конституйоване знання передбачає гіперорієнтацію на Другого/Іншого (і в цьому значенні «тиск» соціального середовища в його безпосередній інтерпретації – середовища як безпосередньо оточуючих – в інтернет-комунікації виявляється набагато вагомішим, аніж в опосередкованій інтерпретації).

107 Прем'єр Британії виступив проти шифруючих переписку інтернет-сервисов // <http://lenta.ru/news/2015/01/13/cameron/>

108 Наприклад, групою за інтересами, спільнотою і т. д., в яких перебуває людина; специфічно збудованими каналами отримання інформації, які повністю дезавуюють інтернет-утопію абсолютної поліфонії інформаційного плюралізму, якою так тішили себе теоретики постіндустріального суспільства і Ю. Хабермас.

Однак віртуальні трансформації інтимності, приватності та публічності зовсім не єдині й навіть не домінуючі тенденції в ландшафті соціального, які ми повинні вказати.

Так, модерна раціоналізація і тоталізуюча амбіція сучасного світу призводить до таких тенденцій, як:

- контрактизація соціального, зокрема, контрактизація інтимного і приватного. Тут найважливішим моментом є падіння (в значенні слова *crash* – крах) непроговорюваного: інтимне і приватне (до речі, як і публічне, але про це необхідна окрема розмова) втрачають надійну опору у вигляді очевидного, безсумнівного, безумовного, а тому непроговорюваного. Саме тому стають все більш поширеними ідеологеми контрактизації (від шлюбу до армії, від служби до релігії);

- монетизація і стандартизація, які перетворюють будь-який об'єкт на товар – аж до моралі, яка, позбавлена принципів, але забезпечена стандартами, перетворюється на товар, вироблений в інтересах власника «ключа до стандартів». Хорошим прикладом цього є абонементи на викидання сміття, які отримують поширення в західних країнах і лімітують можливості кожного окремого громадянина в цій досить приватній практиці;

- атомізація і загибель адресності навіть в низці інтимних і приватних практик, не кажучи вже про публічність. Тут, звичайно, чималу роль зіграли сучасні засоби комунікації, а показовою ілюстрацією є практики привітання, за яких адресанти йдуть від «Я-селекції» до «селекції-здійснюваної-іншими». Виявляє себе ця тенденція у вигляді безадресних публічно-інтимних і публічно-приватних соціальних актів, у яких межі радикально розмиваються або навіть знищуються, приватне розчиняється в публічному, а цілеспрямованість комунікації зникає або, навпаки, підкреслюється її демонстративною загальнодоступністю. Легкостережувані будь-ким бігборди з привітаннями/зізнаннями, записи в інтернеті з опублічуванням апіорі інтимного або приватного, бігборд з текстом¹⁰⁹ «Дякую сонечко за дитинку» в м. Кіровоград, феномени *Harlem shake* і *Gangnam style* – все це, насправді, прояви однієї і тієї ж тенденції та однієї і тієї ж природи;

- природною реакцією вищевказаної тоталізуючої системи стає штучна (правова, юридична, механістична, майже силова) ліміналізація соціального простору. Прикладом цього можуть бути замки на сміттєвих баках у Німеччині, володіння ключами від яких гарантує власнику реалізацію цілком приватної практики. Ця ліміналізація може здійснюватися інструментарієм як формального, так і неформального примусу (коли, наприклад, суб'єкта нефор-

109 Авторська граматика і синтаксис збережені.

мально можна примусити до того, щоб виставити на вікно свого будинку штучні квіти, щоб не отримати свою порцію засудження за невідтримку загальноприйнятих норм на цій вулиці, як це спостерігав автор в одній з країн світу);

– вторгнення ринку в простір інтимності – приватності – публічності. Так, суто приватні практики використання комунікативних засобів піддаються спробам маркетизувати ці практики зі впровадженням до них платних сервісів зберігання даних¹¹⁰, соціальна логіка інтимізації і деінтимізації багато в чому підміняється ринково-обмінною логікою (саме про це пише Р. Сеннет, кажучи про «обмін інтимностями»).

Отже, ландшафт соціального, виміряний у параметрах «інтимності – публічності – приватності», піддається в сучасному світі помітним трансформаціям. Починаючи від цілком доступних для загального спостереження змін сприйняття соціального на прикладі вагонних суперечок і закінчуючи дефункціоналізацією ввічливості, яка з атрибута публічності, навпаки, трансформується в атрибут приватності й навіть інтимності, таким чином втрачаючи свої функції «ліквідації неможливості комунікації», причому як у віртуальному, так і в реальному просторі.

У цьому ландшафті стикаються лексика свободи за граматики підпорядкування, форма емансипації за змістовного субдомінування, зовнішність локалізації за внутрішньої глобалізованості: вибір імені колумбійською жінкою¹¹¹ в цьому сенсі філософськи символічний, бо коливається між риторикою «прагнення до самовизначення», за її ж власним зізнанням, і фактичністю підпорядкування алфавіту – максимально штучного та історико-соціально детермінованого артефакту, який тільки можна уявити. Навряд чи саме цей варіант протесту уявляла собі Х. Арендт, відстоюючи інтимне як простір протесту проти соціальності й вважаючи, що «існування інтимності можливе за умови розшарування соціального простору на приватне і публічне» [134, с. 292]. Швидше, навпаки: інфантильне «чур, я в будиночку», яке гофманівськи «вимовляє» своїм метаповідомленням «я розкриваю ноутбук» звичайний повсякденний діяч, зовсім не призводить до винахідливого відстоювання своїх особистісних і ідентифікаційних кордонів, зовсім не конститує стійку інтимність, але, навпаки, опрозорює для системи і відчужує від суб'єкта цю інтимність.

110 Apple обвинили в намеренном заполнении памяти гаджетов // <http://lenta.ru/news/2015/01/03/apple/>

111 Colombian teacher changes her name to ABCDEFGHIJKLMNOPQRSTUVWXYZ // <https://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/southamerica/colombia/11417786/Colombian-teacher-changes-her-name-to-ABCDEFGHIJKLMN-OPQRST-UVWXYZ.html>

Ці процеси переплетені з заглибленою диференціацією ландшафту соціального в проаналізованому нами вимірі. А. Вестін, наприклад, говорить у своїй праці «Конфіденційність та свобода» про чотири форми приватності: «усамітнення»¹¹², «інтимність»¹¹³, «стриманість»¹¹⁴, «анонімність»¹¹⁵ [160]. У цій градації не визначається і не пояснюється, наприклад, специфіка соціального в умовах аудиторії вузу / цеху заводу / офісу фірми (субландшафтів, які не є публічними, однак і до інтимних не належать), однак це означає лише, що ця тема має широкі можливості для подальшої розробки як у розширенні поняття інтимності, наприклад, в напрямках досі малозатребуваних (див., наприклад, [161]), так і в суміжних з уже відомими і актуальними темами (див., наприклад, [162]).

Так, відомий лінгвіст М. Кронгауз [163] здійснює цей аналіз на прикладі блогосфери й «особистого приватного затишного щоденничка», що вступають у протиріччя з бажанням писати що завгодно в силу того, що цей «щоденничок» виявляється співставним із потужними мас-медіа за відвідуваністю і впливовістю. І якщо М. Кронгауза цікавлять перш за все «комунікативні стратегії» (втілені у формі лексики, граматики, синтаксису, інтонацій тощо), то для нас ці комунікативні стратегії, як зрозуміло з вищенаведеної п'ятиетапної концептуалізації, є лише окремих аспектом співвідношення публічного і приватного. Крім того, М. Кронгауз звертає увагу на речово-матеріальні підстави будь-якої «публічності» й «інтимності» на прикладі «потенційної відкритості» будь-якого веб-логу (блогу), тим самим зайвий раз наводячи аргумент на користь того, що будь-яка вісь упорядкування знання конститується в тому числі речовим аспектом¹¹⁶.

В результаті М. Кронгауз фіксує той процес, який ми також описали в [164], а саме гібридизацію публічності й інтимності, причому робить це лінгвістичними за своєю суттю засобами. Так, він описує «публічну інтимність» як «інтимне за своєю суттю вимовлювання/судження», яке при цьому існує в публічному просторі загальнодоступності [163], і, як зауважує сам автор, в соціальному розумінні така лінгвістична гібридність призводить до виникнення на цей момент некатегоризованих проблем. Незрозуміла необхідність, можливість, вимушеність і (не)обмеженість реакцій на висловлювання або судження,

112 Людина, звільнена від спостереження інших.

113 Підтримка контакту з вузьким колом осіб.

114 Наявність і підтримання бар'єру між індивідом і оточуючими його людьми.

115 Людина в громадському місці прагне залишитися невпізаною.

116 Навряд чи можна заперечувати те, що принципова технічна доступність веб-логу, на відміну від принципової технічної недоступності (як мінімум, без дозволу з боку власника або без насильства відносно нього) алькова або будуара, на речово-матеріальному рівні характеризує жодним чином не інтимність, але публічність.

їх діяльнісність або комунікативність, речовість або віртуальність. Дослідження цього можливо виключно в знаннєвій парадигмі, оскільки, як відомо на прикладі, наведеному М. Кронгаузом, публічність і інтимність є не просто конструйованими/фабрикованими феноменами (а якщо бути точніше, то властивостями феноменів), але фабрикованими знаннєво на базі складнокомпонентної інфраструктури (матеріально-речової, знакової, комунікативної, діяльнісної), причому існуючими виключно знаннєво, що й не дивно для осі упорядкування знання, як ми це доводимо.

3.2.3. Інтернальні осі порядків знання

С точки зрения японца вассал обязан сопровождать господина к месту возвышенного празднества, а сам остаться снаружи. Это не уничижение, а совсем наоборот – самая что ни на есть спесивая гордыня. Нет более заносчивых и знающих себе цену слуг, чем японцы и англичане. С их точки зрения, всякий человек должен гордиться положением, которое занимает. Один британский батлер как-то признался Эрасту Петровичу, что ни в коем случае не поменялся бы судьбой со своим лордом. В Японии многие самураи наверняка сказали бы то же самое.

Б. Акунин «Чёрный город»

Однак у соціології вкрай мало таких самих загальновизнаних осей диференціації практик, простору, речей, знаків, знання, як вісь, поляризована інтимним і публічним. Різноманітність дослідницьких пропозицій доходить аж до ідеї Г. Гумбрехта про протиставлення «глибини» і «поверхні» [165], ідеї, яку, до речі, ми розцінюємо як вельми плідну. Г. Гумбрехт виділяє і легітимізує ці полюси в історичному аналізі та зіставленні Нового часу і попередніх епох (у чомусь схоже з фуколдіанськими вишуканими епістемологічними прийоми). Соціологічне ж застосування до будь-якого синхронного аналізу загрожує звинуваченнями в упередженості та заангажованості¹¹⁷, тому цю розробку ми залишимо для подальшої перспективи.

Куди більш визнаним є поділ соціального й індивідуального, системного і одиничного (ми вже висловлювалися з цього приводу

¹¹⁷ Як упереджено виглядає, наприклад, літературознавча констатація того, що Л. Толстой – письменник «плоский», якщо не знати, що при цьому він протиставляється «письменнику глубины» Ф. Достоевському.

в підрозділі 3.2.1). Причому саме цей поділ є хорошим прикладом того, як соціологічна методологія з легкістю перетікає в політичну ідеологію: так, відомий маніфест соціологічного номіналізму: «Не існує ані класів, ані суспільства як такого. Існують лише індивіди» (слова, написані Д. Антисері та Л. Інфантіно в передмові до збірки робіт Ф. А. фон Хайека), – став частиною міфологеми про Маргарет Тетчер та її слова «Суспільства як такого не існує» [166, с. 198]. Звичайно, існують численні спроби «примирити» ці полюси – від синтетико-позитивістських до екзистенціалістських на кшталт заяв, що «знакові форми, що опосередковують колективну партиципацію (в архайчному суспільстві – насамперед ритуальну), в буквальному значенні насичуються енергією екзистенціального переживання і починають жити самостійним життям, забезпечуючи сильний зворотний вплив на життя соціального колективу» [166, с. 195]. Однак ще з часів пізнього Е. Дюркгейма ця проблематика залишається невирішеною в соціології, а конституйовані різними полюсами практики, модуси знання, знаки тощо концептуалізуються так, ніби вони належать до різних соціальностей.

Як показує Дж. Александер, Е. Дюркгейм «маскує» цю дихотомію під дихотомію сакрального і профанного, досліджуючи освіту, мораль, політику, закон, диференціацію, професію «в термінах символічних класифікацій», структура яких «задається напругою між полями сакрального і профанного; ключові соціальні процеси, що відбуваються в них, є ритуальними; найсуттєвіша структурна динаміка цих сфер пов'язана зі створенням і руйнуванням соціальних солідарностей» [167, с. 3]. Ця лінія була в подальшому ухвалена як головна в (пост) дюркгеймівських дослідженнях (зокрема, це стосується П. Бурдьє, Л. Вакана, Ж. Батая, Р. Кайюа, М. Маффесолі, Е. Морена, П. Шампаня і багатьох інших) не в останню чергу через вплив «молодого» Е. Дюркгейма, який зіставив в «Самогубстві» (в першу чергу) і в «Поділі праці» (у другу) норму з колективним, а патологію – з індивідуальним¹¹⁸.

Насправді ж «зрілий» Е. Дюркгейм відмовляється від протиставлення, інтерпретуючи «профанне» і «сакральне» як рівно необхідні для людського (спів)існування модуси, між якими відбувається постійне перемикання¹¹⁹ і в яких сакральне є певне, висловлюючись мовою

118 Про могутність цієї епістемологеми на початку ХХ століття свідчить відома цитата з книги О. Замятіна «Ми»: «Вот я – сейчас в ногу со всеми – и все-таки отдельно от всех. Я еще весь дрожу от пережитых волнений, как мост, по которому только что прогрохотал древний железный поезд. Я чувствую себя. Но ведь чувствуют себя, сознают свою индивидуальность – только засоренный глаз, нарывающий палец, больной зуб: здоровый глаз, палец, зуб – их будто и нет. Разве не ясно, что личное сознание – это только болезнь?»

119 Цю ідею з усіх зазначених вище найглибше опрацьовували теоретики Колеж де Сосіоложі [168], піднесши дуальність людини до квадрату, тобто виявивши не тільки дуальність

3. Фрейда, об'єктивоване Super-Ego, яке здійснює тиск фактами колективної свідомості (або соціальними фактами) на індивідуальну свідомість. Незважаючи на синтезуючу інтенцію, Е. Дюркгейм все одно приходить до полярності колективного (системного), нехай і з застереженнями, нехай і з гуманістичним посланням «диференційованого суспільства органічної солідарності».

Протилежна ж точка зору тривалий час була стигмована своєю світоглядною (а часто й ідеологічною) близькістю до марксизму, протиставленого соціології все ХХ століття. І лише ближче до кінця ХХ століття, з появою безлічі «м'яких», адаптованих версій марксизму, а також зі становленням різноманітної проблематики емансипації (марксистської і позамарксистської – від З. Баумана до У. Бека), мультикультуралізму (Дж. Роулз, О. Гюфе, М. Уолцер, Ч. Кукатас, Ю. Хабермас та ін.) ця точка зору була реабілітована у формі та під ім'ям комунітаризму.

Мабуть, найбільш впливовим представником цієї точки зору є сучасний канадський філософ Ч. Тейлор, чії категорії «спільнота», «автономія», «визнання» і «політика визнання» [169] стали досить поширеними філософськими і соціологічними жаргонізмами, проте, за нашими спостереженнями, жодного разу чітко не концептуалізувалися.

Ч. Тейлор інтерпретує суспільство комунітаристськи, тобто не в марксистській, а в постліберальній теорематиці: як множину окремих, автономних культурних фрагментів і сегментів, які отримують найменування «більшість» або «меншість»; причому «автономія» і «визнання» Ч. Тейлором антропологізуються, утверджуючись як апіорні, природні людські потреби. Соціально конструйованими є лише «політики визнання», які можуть здійснюватися членами «культурних сегментів», самими «сегментами» (тобто «меншинами»), державою, а остаточним підсумком є повноправне й ефективне «включення» в «громадянство» (тобто, як розуміє Ч. Тейлор, в соціокультурне і політичне функціонування держави).

Цікаво, що при цьому канадієць (як і личить представнику постліберального теоретизування) стартує з позиції атомістичних й індивідуалістичних, стверджуючи, що «потреба у визнанні життєво необхідна, оскільки являє собою один з аспектів розвитку сучасного суб'єкта, що включає в себе не тільки вимоги рівності, але й гарантію самовираження» на засадах «взаємоповаги груп суб'єктів», що надають «основу їх моральним вимогам взаємного визнання прав один одного на культурну самобутність» [169, с. 27]. Однак при цьому у нього начебто з нізвідки матеріалізується «справедливий устрій суспільства», тоб-

сакрального і профанного, але і дуальність сакрального як священного і як проклятого, що в кінці ХХ ст. було доведено до логічного кінця Дж. Агамбеном.

то такий устрій, який гарантує «нормальне існування тих моральних і психологічних процесів, через які людина набуває впевненості у своїх силах, самоповаги та відчуття власної цінності й соціальної необхідності» [169, с. 29–30]. Але водночас, що виглядає дещо суперечливо, жодна людина не живе «у відповідності з вимогами зовнішнього порядку. Я не можу знайти модель для свого життя ззовні. Я можу знайти її тільки в собі» [169, с. 30], а гарантією цього може бути лише соціальний плюралізм, множинність можливостей і сутностей соціального. «Повага», «право на самовизначення», «право на вибір традиції», «культури й індивіди» формують понятійний каркас Ч. Тейлора, де культуру він визначає як «горизонт змістів для більшості»¹²⁰.

Додає фарб в тейлорівські ідеї Д. Белл, який у невластивій для себе стилістиці та проблематиці відстоює ідею автономності моральних проблем, які «належать переважно до приватної сфери і не можуть проводитися в життя шляхом суспільного примушення», через що соціально обов'язковим є уникнення «політизації культурних та символічних розбіжностей, оскільки вони за своєю природою не можуть бути вирішені і можуть стати причиною конфлікту» [170, с. 114].

Таким чином, концептуалізоване в сучасній соціальній філософії і соціології як розрив між індивідуалізмом і комунітаризмом питання одиничного та системного переживається і перерахується соціологією постійно. Особливо посприяли актуалізації цієї проблематики веберівське «розчаклування» світу і його «опрозорювання», або, як пише сучасний дослідник,

«в Новий час, на загальну думку, суспільні відносини все більше мають тенденцію до певної "прозорості". Розвиток ринкових відносин, розмежування функцій церкви і держави, раціоналізація світогляду призвели до остаточного оформлення не тільки господарської сфери, а й політичної. Одночасно зі зміцненням і вдосконаленням державної машини виникають нові інститути політики, пов'язані з амбіцією "людини економічної" на встановлення ладу, що найбільше відповідає цінностям рівності (парламенти, конституції, партії тощо). Учасник суспільного життя – майново заможний суб'єкт – постає як "розумна", "раціональна" людина, що дбає лише про свої соціально-економічні інтереси» [171, с. 19],

через що центр інтелектуальної оптики зсувається на «природні права людини», «автономність суб'єкта», «нерівності» (що бере початок ще з відмінності між «першими», природними, і «другими», конвенціональними, нерівностями у Ж.-Ж. Руссо, у його «Міркуваннях про науки і мистецтва» (1752)).

120 За такого визначення культури вимога поваги для будь-якої з культур у Ч. Тейлора дуже близька до пафосу ідей репрезентативної культури у Ф. Тенбрука, проаналізованих нами раніше.

Знання людей, що практикують у суспільстві, таким чином, стає проблематичним. Якщо знання про справедливість (концептуалізоване Л. Болтанськи та Л. Тевено як «тради справедливості» [97]) тривалий час було неproblemатично колективним, системним, комунітарним, то в ХХ столітті це знання поступово дрейфує з полюсу однозначної «колективності». Показовими в цьому сенсі є концепції Дж. Роулза або Р. Дарендорфа.

Відсилаючись до макросоціологічної риторики (інститути, форми суспільного життя, справедливість), Дж. Роулз при цьому переводить дискурс справедливості в мікропроблематику [172]. Показником цього є розстановка ним пріоритетів: так, виявляється, що несправедливі соціальності не мають права на життя. Базою для визначення справедливості є, отже, не утилітаризм, але чесність, а саме поєднання двох принципів: 1) однаково рівне приписування всім прав і обов'язків; 2) нерівний розподіл соціальних і економічних ресурсів, який при цьому компенсується додатковими «привілеями» і «перевагами» для «тих, хто програє». Ці принципи повинні бути контекстуальні, по-перше, абсолютному пріоритету свободи (причому вище свободи є лише сама свобода), по-друге ж, релятивному пріоритету справедливості (пріоритету над добробутом і ефективністю, тобто тією самою утилітарністю). Тобто Дж. Роулз, по-перше, абсолютизує і універсалізує нерівність, по-друге, легітимізує її риторикою свободи (безумовно, ліберально прочитаною), по-третє, пріоритетизує права і обов'язки над ресурсами, по-четверте, – пріоритетизує індивідуальне (номіналістичне, одиничне) над колективним (реалістичне, системне). Це показовий приклад того, як традиційно концептуалізоване соціальне знання (знання про справедливість), та ще й у його рафінованому вигляді, зсувається по осі одиничності та системності.

Схожу ілюстрацію нам дає Р. Дарендорф [173], пропонуючи прочитати справедливість ліберально-консенсусно, на базі ідеальної моделі ринкової взаємодії¹²¹, оспівуючи соціальну диференціацію, нерівність, свободу як можливість «реалізації життєвого шансу» і «прояв індивідуальності в умовах чесної конкуренції», «коли кожен грає свою роль». Причому така постдарвіністська картина і далі експлікується в роздумах Р. Дарендорфа: так, коли він говорить про норми (як про «реально значущі цінності»), він вказує на їхню принципову кількісну необмеженість, а отже – на конкуренцію норм («вибір між цінностями», відбір цінностей із подальшим переведенням їх на норму) як на базовий механізм соціального розвитку.

Так само проблематика (і її рефлексія) альтруїзму і егоїзму зсувається в бік все більш мікротермінології та, відповідно,

121 Найсильнішу, хоча і неспеціалізовану критику цього дає Д. Харві [174].

«одиночності» в її осмисленні: «...Якщо альтруїзм – це безкорислива допомога людям, здатність нехтувати своїми інтересами на благо інших, то раціональний егоїзм все-таки націлений на отримання вигоди для себе, проте засобами збагачення людей, що мають пряме відношення до твого доходу» [175, с. 129].

Не менш показово, що такі знаннєві артефакти, модуси і агрегати, як цінності, ідентичності, біографії, які в світі глобалізації, за зауваженнями дослідників, стають «мікронаративами», перетворюються на «гардероби» (як це визначив би З. Бауман), насправді «просуваються» по осі одиничного і системного в сторону від колективного до одиничного. «Розчаклування» світу неминуче призводить до «падіння публічного», як би висловився Р. Сеннет, – тобто до «розчаклування» системного (або інтерпретованого як системне), до деоб'єктивації об'єктивного.

До речі, цю вісь ми пропонуємо відрізнити від осі одиничного і системного. Так, релігійне знання фундується багато в чому саме на гіпотезі об'єктивності, і велика частина тактик боротьби з ним (від Є. Ярославського і Л. Таксіля до Р. Докінза) якраз полягає в деоб'єктивації об'єктивного. Як ми вже знаємо, в XX столітті релігія відповіла, як описує Т. Лукман, приватизацією релігійного, її перетворенням на «приватну справу».

Вісь «об'єктивного-суб'єктивного» традиційно може бути інтерпретована як вісь суто епістемологічна, методологічна. Однак, наприклад, бурдєвистська інтерпретація суб'єктивізму як погляду, який завжди «приймає речі логіки за логіку речей» [176] і приписує іншим неодмінні свободу волі і раціональність, тобто суто теоретичні конструкти, що «затуляють» альтернативні «раціональності» або «істини» (що ми окремо розглядали в підрозділі 2.3), з легкістю може бути поширена і на повсякденну логіку, і на релігійне знання, на будь-яку форму громадського (спів)знання/свідомості. Можна припускати, що серед описаних нами форм громадського (спів)знання/свідомості до такого полюсу будуть більш схильними буденне знання, мистецтво, міф, тоді як наука або ідеологія, а також частково релігія (зауважимо, що це якраз форми, «скуті» потужним Третім) будуть «хворіти» на так звану «синоптичну ілюзію», в якій весь світ є лише «спектаклем», протиставленим спостерігачеві з його точкою зору.

Саме в цій осі виникає і проблема рефлексивності. На відміну від сучасних теоретиків¹²² ми схильні припускати, що рефлексивність не збігається з ретроектуванням. Створення своїх ретроектів, що пояс-

122 Наприклад, М. Лінча, який стверджує, що рефлексивність конститутивна повсякденному життю, як і науці, і що вона дозволяє давати звіт в будь-якій індивідуальній дії [177], або Е. Гідденса з його поняттям «рефлексивного моніторингу дійсності».

нюють та інтерпретують власну поведінку, її причини і наслідки, їхню передбаченість або запрограмованість, є невід'ємною властивістю підтримки консистентності знання, його релевантності та (ауто) легітимності. Ці ретроекти можуть виникати на мікрорівні (утворюючи ретроекти життєвих біографій, що особливо легко в умовах світу соціальних мереж) або макрорівні (конститууючи державну політику з дальнього або ближнього ретроектування).

У цій же площині виникає і проблема істини. Епістемологія (як «істина істинного пізнання істини») може виникнути лише в тих формах і конгломератах знання, які по осі «об'єктивного-суб'єктивного» розташовуються ближче до полюсу об'єктивності, а отже, мають потужний досвід рефлексивності. Суб'єктивована самоочевидність (в першу чергу, фабрикована в універсумі повсякденного досвіду), що є вдалим і ефективним системним пристосуванням з організації складного досвіду в прості знаннєві упаковки, практичні знаннєві агрегати і звичні знаннєві конгломерати, властива далеко не всім ним. Різниця між доксою (простим знанням) і епістемою (знанням істинним) відтворюється в абсолютно несподіваних місцях знаннєвого універсуму.

Це розрізнення Г. Башляра (пізніше відтворене П. Бурд'є) здається нам достатньо евристичним, щоб організувати його у вигляді ще однієї осі упорядкування знання. Нагадаємо, що, за Г. Башляром, істина є не результатом істинного зв'язку пізнаючого суб'єкта зі світом (тобто зв'язку адекватного, технічного, відтворюваного, перевірюваного тощо), але є результатом (само)об'єктивації продуцента знання, критичного (само)дослідження. Г. Башляр настільки захоплюється цією ідеєю, що доходить до граничної тези, що докса і саме докса є об'єктом епістемі [178]. Будучи перешкодою для дослідження, докса при цьому є і об'єктом, епістема ж єдиним механізмом свого розвитку має об'єктивації (і тим самим подолання) докси.

Вісь «докса – епістема» може корелювати з іншими осями (тобто не бути абсолютно ортогональною ним), однак її виділення значуще для нас, зокрема з точки зору перевірки «гіпотези інстанцій» в різних формах суспільного (спів)знання/свідомості: можна допускати, що доксихна орієнтація знання або знаннєвого агрегату буде пов'язана з безпосередньою соціальною взаємодією (а отже, з важливістю Іншого/Другого), тоді як епістемічні – з опосередкованим, об'єктивованим (в термінології Г. Башляра), а отже, зі значимістю Третього.

Наступною важливою віссю упорядкування знання може виступати вісь влади або (що точніше) дисциплінування й автономії. Безумовно, в сучасному соціологічному дискурсі банальністю стала загальна зв'язаність порядку, інститутів, цивілізування, знання з владою і дисципліною. «Сучасні соціальні інститути примушують нас розпла-

чуватися за ті вигоди, які вони надають, ціною все зростаючого придушення. Цивілізація передбачає дисципліну, а дисципліна, в свою чергу, має на увазі контроль над внутрішніми спонуканнями» [132, с. 45]. При цьому «влада виправдана тією мірою, якою вона визнає принцип автономії; іншими словами, тією мірою, якою можуть бути наведені аргументи на користь того, що згода поліпшить автономію тепер або в майбутньому. Конституційну владу можна розуміти як імпліцитний контракт, який має таку ж форму, як і умови асоціації, експліцитно обумовлені між рівними партнерами» [132, с. 194]. Протиставлення влади і автономії є тривіальним для дослідження порядку або соціального (звісно, зі зрушенням у бік влади), але досить рідко задіюється в дослідженні знаннєвої проблематики. Тоді як знання, якщо і не повністю позбавляється від владного забарвлення, може бути «просякнуте» логікою і прагматикою влади більшою чи меншою мірою. Чи не з цим пов'язане виявлене нами (див. [179]) явище мімікрії різних тканин взаємодії людей один під одного? Зокрема, політичне активно мімікрує під соціальне («штопаючи» себе таким чином), під «громадську активність», «екологічну турботу» тощо. Ще один приклад: той самий Е. Гідденс показує, що сексуальність як знаннєвий конгломерат, раніше тотально просочений прагматикою влади, в епоху життєвих мікрополітик стає якраз «втіленням її (цивілізації, що присвятила себе економічному зростанню і технічному контролю – О. Г.) невдачі» [132, с. 208], втрачаючи владні важелі і владні відтінки. Аналогічний процес для сім'ї демонструє В. Волков [148, с. 37]: багато знаннєвих агрегатів і взагалі знаннєвий конгломерат «сім'я» зсувається від полюса влади до полюса автономії. У протилежному напрямку, за В. Волковим, рухається «сучасне технологічне та бюрократизоване виробництво», яке «витіснило сім'ю з її давньої продуктивної ролі», що «знижує домінуючу соціальну роль чоловіка в сучасному суспільстві» [148, с. 41]. Сам автор застосовує одну з наших полярностей, щоб охарактеризувати нововиникаючу сексуальність: «Створення пластичної сексуальності, відокремленої від колишньої інтеграції її з репродукцією, спорідненістю і потомством», призвело до того, що «сексуальність стала повністю автономною» [148, с. 42].

Наступною віссю є включеність знання в простір (або просторовість). Нагадаємо, що в класичному формулюванні «соціальний простір... являє собою сукупність агентів, наділених різними і систематично взаємопов'язаними властивостями... Відмінності функціонують як знаки і як знаки відмінності (позитивного або негативного)» [37]. Безумовно, будь-який простір описується тільки і виключно знаннєво: в цьому сенсі сприймати означає реєструвати відмінності і/або зміни; проте чи будь-яке сприйняття просторове, тобто впи-

сане в хронотоп (див. з цього приводу детальніше підрозділ 3.1)? Найпростіше формулювання, звичайно, говорить, що сформулювати своє існування синонімічно до позначення свого місця, де саме це існування має місце, проте не менш просто показати, що в більшості випадків «простір» використовується як метафора мережі, суми відносин, суми відмінностей або розрізень. Якщо розуміти простір як «взаємне розташування тіл», тому що «ми відрізняємо предмет від іншого предмета лише тоді, коли бачимо межі цього предмета» [133, с. 190], то категорія «простір» (як і категорія «соціальне» в багатьох випадках) стає надмірно об'ємною, а отже, за законами логіки, порожньою. Якщо ж розуміти під «простором» лише один специфічний контекст конституювання знання, то ми знаходимо, що знаннєві артефакти, агрегати і конгломерати є більш або менш просторовими. Так, повсякденне знання практикування мобільних телефонів¹²³ є більш просторовим, ніж повсякденне знання практикування mp3-плеєра¹²⁴. Повсякденне знання практикування ноутбука в громадському місці з точки зору оточуючих¹²⁵ є більш просторовим, ніж повсякденне знання самого практикуючого¹²⁶ тощо.

Наступною важливою віссю є інтегрованість із тілом. Так, вже згаданий нами Р. Мей доводить, що в сучасному світі інтимність багато в чому відчужується і відсторонюється від тіла: «Інтимні стосунки втратили один з найважливіших своїх аспектів – особистісно об'єднуюче переживання Я-МИ, замість якого затвердився шизоїдний світогляд» [141, с. 277]. Однак інтимність (див. попередній підрозділ) не є єдиним знаннєвим конгломератом, в якому проявляються зміни по осі тілесності. Так, все більш тілесною є влада, яка в сучасному світі «концентрується не тільки на тілі, використовуваному як машина в трудовому процесі..., але і на біологічних процесах, пов'язаних з репродукцією, здоров'ям і тривалістю життя. Сучасні суспільства, на відміну від докапіталістичних, базуються як на владі забрати життя, так і на владі "відтворювати його знову і знову"» [160, с. 214]. З іншого ж боку, більш тілесними, ніж у попередні епохи, стають багато практик, відчужених від тілесності (і властивої їй «непристойності» – див. [102; 152]), на зразок моди, здоров'я, культури, спорту, їжі. Зрештою, більш тілесним

123 У цьому сенсі показовою є та робота, яку проводить повсякденний актор перед здійсненням мобільної комунікації: починаючи з сакраментального питання «Ти де?» і закінчуючи спеціалізованою організацією простору, що виключає або, як мінімум, ускладнює «відтік» комунікації каналами реального світу.

124 При тому, що останнє також включає в себе деяку специфічність простору, наприклад, в позначенні «свого», в нанесенні «особистих кордонів», у включенні в цей простір «близьких» тощо.

125 «Він розкрив ноутбук! Він не хоче з нами спілкуватися, не чіпайте його, він "у будиночку"!»

126 «Мені нудно, робити нічого, а їхати ще далеко, чому б не пограти в улюблену гру?»

стало поняття приватності, яке в сучасному світі пов'язане з відсутністю сухості і суворой офіційності, присутністю відвертості і щирості. Якщо тривалий час приватність (хоч і пов'язана з інтимністю, але не тотожна з нею), швидше, апелювала до монополії влади (і в цьому сенсі ми помічаємо ще й дрейф по осі «влада – автономія»), то зараз приватність як знанневий конгломерат (і особливо добре це видно на прикладі практик у соціальних мережах, так званої «комунікації в публічному чаті») є універсальним антонімом публічності: «Поняття “приватність” використовується, коли йдеться про щось конфіденційне, таємне, секретне, глибоко особистісне або належне особистості, сокровенне, приховане від публічного обговорення» [134, с. 288]. Індикативно, що все менш і менш актуальним є пафос Х. Арендт, яка саме в інтимності бачила «протест проти соціальності», базис цього протесту [90], присвоюючи інтимності насамперед автономію (в протиставлення владі) і відчуженість від тілесності (наближаючи інтимність, швидше, до політичних і соціальних практик).

Дослідження інтимності за запропонованими нами вище осями ставить під питання як єдність інтимності як об'єкта, так і правомочність узагальнення в рамках одного поняття таких різнорідних феноменів. Крім того, становлення сучасних комунікацій вносить все нові і нові питання в цю проблематику – прикладом є віртуальний щоденник, який «дозволяє розкрити себе, використовуючи весь спектр “інтимності” інформації про себе: від суспільного телебачення і відомого всім до потаємного і найпотаємнішого» [158, с. 9], або «тілесний канон», про який пише відомий філософ В. Подорога як про віднесення себе до тіла Іншого/Другого [143, с. 32].

Нарешті, ще однією важливою віссю є вісь іманентного – трансцендентного (чи безпосереднього – опосередкованого). Спроби концептуалізації цього співвідношення вже робилися: «Зміна мови висловлення в публічному просторі призвела до домінування коду іманентного (безпосереднього вираження почуттів, емоцій, уявлень), а не трансцендентного знання в соціальній сфері» [136, с. 212]. Безумовно, можна вказати, що саме існування інстанції Третього (причому існування безумовне, неодмінне, безумовне та неліквідоване) не дозволяє нам ставити питання про можливість принципово безпосередньої соціальності¹²⁷. Розкриття сенсу і сутності цієї осі упорядкування знання є, з нашої точки зору, однією з найважливіших задач під час подальшого дослідження знанневої конституції соціального взагалі.

127 Легко побачити, що навіть максимально безпосередня взаємодія двох людей неминуче опосередковується структурами (мовою, наприклад), правилами (тіла або граматик), нормами (у вигляді очікувань) тощо.

Виділені нами осі не є вичерпними¹²⁸. Однак варто вказати, що є низка критеріїв, за якими ми припускаємо і надалі впорядковувати весь універсум знання.

Первинне упорядкування здійснюється на основі двох категоризацій (близьких до того, що Н. Луман [96] назвав селекцією):

- категоризація «комунікація – некомунікація» (тобто чи має відношення взагалі до «відомого мені»). У доступному нам емпіричному універсумі соціального існує цілий арсенал виходів із ситуації у разі некомунікації: «божевільний», «небезпечний», «відсутній» (те, що І. Гофман позначає як «громадянська неприсутність» або «громадянська байдужість» [180]), «безглуздий», «дитячий» серед них є чи не найчастіше практикованими. У той же час ці «виходи» є полюсами «некомунікації», тоді як будь-яке знання (і відповідні їм субстрати соціального), що знаходиться на (або біля) протилежному полюсі¹²⁹, переходить до наступної категоризації;

- «свій – чужий» (тобто чи має щось в знанневому сенсі відношення до мене, до моєї «секти», мого кола, власне).

Фрагменти знання, що пройшли ці категоризації, впорядковуються акторами за такими критеріями (з яких і конститууються осі упорядкування знання):

- релевантність знання (тобто те, наскільки знання узгоджується з реальністю, відповідає їй, може бути застосовано на практиці, «вбудовано» в субстрати);

- передбачуваність (тобто те, наскільки знання узгоджено з хроно-реальністю, або тим, що актор вважає реальністю свого хронотопу);

- консистентність (тобто те, наскільки знання принципово погоджуване або може бути погоджене з іншим знанням того ж агента або з доступними йому можливими інтерпретаціями);

- спільність/сумісність (тобто те, наскільки це знання існує як домовлене або узгоджене зі знанням Другого/Іншого і Третього – тих, кого інтеракціоністи могли б назвати референтними). Причому ця спільність може бути організована і репрезентована як в очевидно спільних модусах (на кшталт співробітництва чи взаємодії), так і в неочевидно спільних (суперництво, конкуренція, потурання). Принциповим є те, що спільна дія може не спиратися на спільне знання як Знання-Другого (конкретного Іншого), але може – на Знання-Третього (абстрактного Іншого); це характеризує впорядкованість порядку соціального і репрезентує його знання.

¹²⁸ У всякому разі, ми не бачимо логічної можливості довести це зараз.

¹²⁹ Тобто категоризоване як «доросле», «нормальне», «безпечне», «співприсутність», «осмислене».

Саме за цими критеріями селекціонується, фабрикується й інтегрується знання, яке бере участь у подальшому фабрикуванні соціального порядку. Причому, продовжуючи думку Х. Попітца з приводу умов соціального (див. підрозділ 1.1), перевиробництво як порядку (чим займаються спеціалізовані інстанції, «фабрики порядку соціального», найпотужнішою з яких є держава), так і знання призводить до механічності порядку соціального. Безумовно, правильно впорядковане, консистентне та релевантне знання є умовою для ефективної спільної дії за економії часу на спільність і ефективність, проте його гіпертрофія призводить до атомізації суспільства як механічності порядку соціального.

Саме цим пояснюється те, що в глобальному світі спостерігається перевиробництво такого знання: справа в тому, що держава стає суперником з фабрикації соціального порядку (порядків?) іншим державам, міжнародним інстанціям, громадським дискурсам, традиціям, соціокультурним універсумам, геополітичним проектам тощо. І якщо воно не задовольняє в масовому порядку «своїх» споживачів соціального порядку, ті «звертаються до іншої фірми». Чи не цим пояснюється сучасна діяльність держав щодо зменшення соціального порядку у своїх «конкурентів» (від дестабілізації обстановки до відвертого терору)?

До речі, цим же пояснюються такі феномени, як лояльність та ідентичність: вони як знаннєві феномени є ніщо інше, як сприйняття і відтворення соціального порядку. Саме тому не може бути лояльним член архаїчної спільноти в складноорганізованому суспільстві: складність соціального порядку є нерелевантною його знаннєвим можливостям. Однак для пояснення цього феномену, як бачимо, необхідно залучати можливості знаннєвого пояснення.

3.3. ПРАКТИКИ ЗНАННЯ ТА ЗНАННЯ ПРАКТИК

Галилей. Я не говорю о хитрости. Я знаю, что они называют осла конем, когда продают его, а коня – ослом, когда покупают. В этом их хитрость. Но старуха, которая, готовясь в путь, накануне жесткой рукой подкладывает мулу лишнюю вязанку сена, корабельщик, который, закупая припасы, думает о бурях и штилях, ребенок, который натягивает шапку, когда ему докажут, что возможен дождь, – на них на всех действуют доказательства. И на них на всех я надеюсь. Да, я верю в кроткую власть разума, управляющего людьми. Они не могут подолгу противостоять этой власти. Ни один человек не может долго наблюдать (поднимает руку и роняет на пол камень), как я роняю камень и при этом говорю: он не падает. На это не способен ни один человек. Соблазн, который исходит от доказательства, слишком велик. Ему поддается большинство, а со временем поддадутся все. Мыслить – это одно из величайших наслаждений человеческого рода.

Б. Брехт «Жизнь Галилео Галилея»

3.3.1. Осмислюючи дію: місце активності

У радянській і пострадянській соціології проблематика активності осмислюється більше ніж інтенсивно (див., наприклад, [181–184]). Ця проблематика переросла в кінці XX – на початку XXI століття в питання соціальної суб'єктності та проблематику суб'єкта взагалі [109; 185; 186]. У цій традиції ми спираємося на розуміння активності як системної соціальної якості людини, в якій виражається та реалізується рівень її соціальності, тобто глибина та повнота зв'язків із соціумом, рівень перетвореності особистості на суб'єкта суспільних відносин. В цьому світлі суб'єкт інтерпретується як носій певної сутнісної якості (суб'єктності), що перш за все проявляється в соціально творчій діяльності суб'єкта, що здійснюється під впливом системи цінностей та ціннісних орієнтацій, та проявляється в життєвій стратегії самореалізації. Така діяльність, за харківськими соціологами, може бути лише активною, самостійною, творчою, відповідальною і багатоманітною.

Однак ці інтерпретації в контексті трансформаційних процесів опиняються під потужним ударом як онтологічної, так і епістемологічної проблематизації. Виявляється, що в результаті так званої «третьої промислової революції» змінюється сама природа роботи, і роботизовані заміщення людської праці – лише одне з вимірювань [187]. Змінюється сама онтологія праці, яка витісняється з виробничих процесів, що осмислювалось теоретиками «соціології дозвілля»

і «цивілізації дозвілля» як принципова зміна статусу дозвілля. Праця, що економічно концептуалізувалася як перш за все набір повторюваних стійких дій (і саме так описана Дж. Ріфкіним), відходить, як відходить у минуле і звична стійкість рутин і повсякденних мегаструктур часу і простору (див. з цього приводу підрозділ 3.1). Але цей відхід відбувається, всупереч передбаченням марксистських теоретиків¹³⁰, не в силу розвитку творчої праці, а в силу технологізації трудових рутин. Саме тому, знову-таки всупереч як марксистським, так і контрмарксистським прогностикам, як вказує Дж. Ріфкін, зростає ступінь контролю над працею, темп і напруженість трудових дій.

Ця теоретична секвенція важлива для нас не тільки в силу марксистської і постмарксистської заглибленості вищеописаних концептуалізацій активності і суб'єкта, а й тому, що праця протягом тисячоліть була одним зі структуроутворюючих і соціоутворюючих факторів. Товаризація праці є одним зі станових хребтів капіталізму, його політичних і соціальних іпостасей. І якщо на рівні структур і процесів Дж. Ріфкін робить висновок про те, що утворений хронотопний вакуум ризикує заповнюватися або «кримінальною субкультурою», або «третім сектором»¹³¹, то наше запитання полягає в іншому: якою є знаннева природа активності, в чому полягає суб'єктність у такому мінливому світі, які модуси (від)твореного при цьому знання та які процеси переживає при цьому знання.

Один з варіантів підходу до цього питання дає нам в одній зі своїх пізніх публікацій З. Бауман [189], який осмислює простий акт (взаємодії як «ціле мистецтво», як роботу, що «вимагає дуже великих зусиль», «вимагає часу». Осмислює це він перш за все в співвіднесенні з аналогічною роботою в тотально прозорому інтернеті, де «людину можна зібрати зі складових, як якийсь конструктор», і самого себе «ви себе представляєте у найбільш вигідному світлі», що, природним чином, неминуче змінює онтологію й епістемологію як активності, так і суб'єкта, безумовно й однозначно занурених у людські (взаємодіє)носини. Якщо суб'єктність відтепер виражається, наприклад, в бездіяльності¹³², то і активність, і суб'єкт істотно відрізняються від таких на ранніх етапах існування проекту «Модерн».

130 І парадоксально згодних з ними в цьому питанні ідеологів постіндустріального та інформаційного суспільства (Белл [170], Уебстер [188], Кастельс [13]).

131 Тобто продукуванням локальних спільнот поза могутністю ринкової і публічної (політичної) сфер, продукуванням колективностей, довірчості і спільнотності, на основі безоплатності дару, реципрокних відносин, почуття спільності з іншими.

132 «І знову ж таки, в Facebook'у це все просто як пісня. Просто перестаєте приймати повідомлення від цих людей – ось і все. І ви не знаєте, що відбувається за екраном. Є лише одна кнопочка “delete” [скасувати] і можна все стерти он-лайн. А в житті реальному отак “скасувати” відносини не можна. Це, власне, велика відмінність. Це все однозначно змінить природу людських відносин» [189].

Звичайно, проект «Модерн» спочатку був орієнтований на конструювання суб'єкта (саме цим пояснюються створені ним форми суспільного (спів)знання/свідомості – ідеологія і наука), причому суб'єкта масового, що було принципово можливо тільки, як пише З. Бауман, лише за низки умов: «...Спростити складне життя, зробити складне простим і зробити неприємні речі – приємними. Якраз у цьому полягає концепція модернізації – зробити все простішим, вигіднішим, комфортнішим»¹³³. Звичайно, проект «Модерн» зробив технічно більш простими багато речей – від соціального контролю до відносин любові (як «вимір, якого немає в суспільстві споживачів»), однак, дійшовши до своєї межі, він же, проект «Модерн», повстав проти власних структур і продуктів.

Так, класичним модерним продуктом у сфері активності й особистості є концепція біхевіоризму [191], що механічно вписує людину в гетерономні порядки, що визначають її поведінку, радикально заперечує гіпотезу вільної волі або «свідомості» поведінки і редукує людину до її минулого досвіду і вроджених здібностей. Суб'єкт поставав лише як (ре)актор специфічної конфігурації, в якому перероблявся стимул, пов'язаний із цим стимулом минулий досвід, а також у якому відбувалося так зване «оперантне навчання»¹³⁴. Стимули можна було ділити на первинні (тобто ті, що підкріплюють самим своїм існуванням – їжа, комфорт, секс і т. п.) і вторинні (асоційовані з первинними – увага, прихильність, гроші і т. п.), можна було навіть виводити специфічні концептуалізації суто знаннєвих феноменів¹³⁵, однак подальший розвиток сучасної і постмодерної концептуалізації дії, активності і суб'єкта роблять таку модель надмірно плоскою і примітивною.

В сучасній філософській думці (К. Момджян) саме діяльність людини як дія суто соціальна називається «субстанцією соціального» [192, с. 104], однак там же соціальна дія визначається суто тавтологічно (як «конкретний акт діяльності соціального суб'єкта», або як «спосіб функціонування й існування соціальних суб'єктів»), а його аналітика здійснюється підозріло схоже на елементарну модель комунікації Г. Ласуелла (з виділенням чинного суб'єкта, об'єкта дії, способу прояву активності, цілі/мотивації, інституціоналізації дії, соціальної ситуації, соціального простору дії, об'єктивного результату дії). При цьому

133 Цікавим є заміщення неприємних речей приємними. Саме про це пише Ж. Бодрійяр як про перехід від насильства до спокуси [190]. Але ж добре відомо, яких висновків щодо суб'єктності та її природи в такому суспільстві доходить Ж. Бодрійяр.

134 Тобто навчання шляхом подій, що йдуть не до реакції, а після, наприклад, так відбувається навчання спортивної гри.

135 Саме таким прикладом є виведення забобонності, за Б. Ф. Скіннером: як спроби з боку індивіда, який зазнав суттєвого для нього стимулу, повторити реакцію, яка принесла цьому індивіду успіх.

дія і активність ототожнюються, а суб'єктом називається будь-який носій дії¹³⁶, що евристично не залишає навіть найменшого простору для маневру в знаннєвій парадигмі розгляду дії: з аналітично перерахованих компонентів так інтерпретованої дії хіба що мета/мотивація підлягають знаннєвому аналізу чисто гіпотетично, проте прагматично це виявляється неможливим із низки причин.

Саме тому ми йдемо від суто модерністських розумінь діяльності, дії та активності (втіленої насамперед у концептуалізації Е. Дюркгейма, М. Вебера і Т. Парсонса) і пропонуємо взяти за основу синтетичну інтерпретацію діяльності і дії. І тут провідну роль повинна зіграти ідея, яку ми пропонуємо позначити як «теорема Штомпки»¹³⁷, сформульована польським соціологом таким чином: «Структура і суб'єкт існують тільки в дії і діяльності» [52]. Інакше кажучи, у відповідність структурі ставиться дія, тоді як у відповідність суб'єкту – діяльність, причому сам П. Штомпка з цього приводу пафосно вигукує: «Нарешті суб'єкт діяльності олюднений і соціалізований одночасно. Знову з'являються звичайні люди і отримують справді людські розміри» [52, с. 61]. Ми не готові погодитися тут з, по-перше, універсалізацією суб'єкта (як будь-якого носія будь-якої дії), а по-друге – з ототожненням діяльності та активності. Справа в тому, що якщо «потік психічної тваринної активності безперервний, і з цієї точки зору він не тільки паралельний до плинно-суцільного континууму реальності, а просто невіддільний від нього» [193, с. 143], то потік діяльності людини принципово дискретний. Будь-яка дія супроводжується метадією з відділення цієї дії від будь-якої іншої, тобто постійно проводиться метаробота з розрізнення себе, своєї дії, свого смислу, своєї мети тощо. Саме в цьому «мета-», яке існує в будь-якій людській дії (проте яка не є критерієм ні суб'єктності, ні активності), полягає шанс на знаннєвий аналіз дії. Саме в цьому «мета-» коріниться повсякденна концепція часу, оскільки «відчуття збоїв у ритмічному протіканні природної процесуальності надзвичайно важливе саме по собі» [193, с. 156]. І саме в цьому «мета-» полягає шанс на «partiципацію» (тобто на (спів) участь як на мету будь-якої дії).

Отже, будь-яка дія є дією з розрізнення, і будь-яка дія з розрізнення є водночас дія з розрізнення цієї дії від іншої дії з розрізнення: просто перша операція розрізнення здійснюється свідомо, друга – вкрай рідко свідомо, і набагато частіше – несвідомо, метаопераційно,

136 Хоча, як ми продемонстрували [109], для здійснення суб'єктності необхідна «суб'єктність по відношенню до суб'єктності».

137 За аналогією з «теоремою Гофмана».

незалежно від інтенції самого діяча. Предметом першої дії, свідомої, є онтос, саме буття людини¹³⁸, предметом другої – перша дія, тобто предметом другої дії є докса. Природно, що епістемізація докси (тобто постановка її під сумнів) зрідка здійснюється, але з точки зору будь-якого носія повсякденної свідомості це «зайва робота», яка обмежує його звичні дії, можливості з реалізації стандартних алгоритмів і звичних знанневих шаблонів.

Саме в цьому сенсі стандартна трудова поведінка є ідеальним місцем фабрикації спектру очікуваних соціальних дій, і саме в цьому сенсі на місце фабрики метанаративів приходять множинні майстерні, мануфактури, коворкінг мікронаративів. Більше того, одним із способів управління поведінкою людини стає виробництво «соціальних шумів», які змушують повсякденного актора постійно виробляти осмислену переоцінку свого метазнання, а отже, це ускладнює повсякденну соціальну дію.

Ось чому не можна виділяти якусь «органічну», «вільну», «ненав'язану», «природну», «гуманістичну» та ін. дію. Будь-яка дія, будучи (спів)участю з Другим/Іншим на базі загального інтерпретованого Третього, проводиться одночасно з актом метазнанневого визнання того (ф)акту, що актор має деяку спільність з тим, на кого або з ким ця дія спрямована або співспрямована. Або, як би сказав Н. Луман, визнання комунікації як комунікації [194] на базі збігу селекцій. Тільки тут цей збіг селекцій є не збігом, а спільним виробництвом селекцій, спільним виробництвом знанневих структур.

Саме через це «спільне виробництво» жодна дія не є абсолютно і повністю вільною, і саме через неї жоден актор не є абсолютним суб'єктом¹³⁹. Саме тому ми а) відмовляємося від абсолютистських визначень свободи, активності і суб'єкта; б) шукаємо знанневі підстави для визначення цих фундаментальних для будь-якого соціологічного аналізу категорій.

Типовим прикладом неабсолютності цієї свободи є частота використання категорії «вибір» в описі «вільної дії». І якщо, наприклад, П. Бурдье робить це свідомо, демонструючи категоричну і категоріальну скутість будь-якого агента, обмеженого своїм габітусом [196], а точніше, тим віялом варіантів, який пропонує йому габітус, то

138 Що б у нього не входило – речі, знаки, інші люди, комунікативні акти і т. п.

139 До речі, тут наші судження парадоксальним чином формально збігаються з думкою Т. Заславської, яку ми не поділяємо і яку можемо категоризувати як думку (пост)ніцшеанську – думкою, що далеко не всі люди є акторами (в її слововживанні – фактично синонім суб'єктів), але лише ті, чиї дії викликають зміни, перетворення; людей і групи, чиї дії відтворюють і підтримують якийсь порядок, Т. Заславська відносить до «середовища» дії [195].

Д. Скюллі, відомий дослідник спадщини Т. Парсонса, нерелексивно і неосмислювано прирівнює свободу до здатності робити вибір, незважаючи на обмеження.

Ще один «синтетик» – Е. Гідденс – підказує нам, де шукати знаннєві підстави свободи, суб'єктності і активності. Нагадаємо, що він пов'язує «практичну активність» суб'єкта з соціальними значеннями дії, втіленими в конвенціях суспільства (social conventions) як загальноприйнятих нормах поведінки [12]. Інакше кажучи, Е. Гідденс прирівнює «соціальні значення дії» до дюркгеймівськи або постдюркгеймівськи прочитаних «колективних уявлень», особливо ефективних поза індивідуальною свідомістю, всередині прагматичного й «об'єктивного» досвіду, багаторазово повтореного в діях інших людей, а тому надзвичайно переконливого в своїй очевидності.

Тут висока спокуса піти шляхом традиційної критичної лінії і проголосити суб'єктом (вільним носієм активності) лише щомиті рефлексуємого свої метазнаннєві підстави параноїка. Безумовно, така фігура буде суб'єктною (а в чомусь і вільною). Але чи означає це, що *тільки* така фігура вільна і суб'єктна? Чи не більш вільним є діяч, який нітрохи не менш вільно здатен як погоджуватися, так і переглядати гідденсівські соціальні конвенції? Саме в цьому сенсі ми висвітлювали категорію метасуб'єктності. Метасуб'єктність не означає щосекундну постановку під підозрюючий сумнів власної суб'єктності і свободи: вона означає *довільну* постановку їх під сумнів.

Це можливо, перш за все, кажучи мовою Е. Еріксона, на базі осмисленого (тобто наповненого змістом як знаннєвим конструктором) ставлення до себе щодо інгруп і аутгруп [197] (тобто до Іншого, Інших і Третього). Без цього усвідомлення метасуб'єктність принципово неможлива. Саме в цьому сенсі стає соціологічно зрозумілою філософськи сформульована думка К. Маркса про реіфікації. Виключення Іншого/Другого і Третього як інстанцій фабрикуючих, виробляючих, продукуючих не лише затемнює і ховає генезис, а й знищує шанс на метасуб'єктність.

Цікавим чином наш аналіз перегукується з критикою десуб'єктизації у виконанні Ж. Дерріди. Нагадаємо, що він починає з критики Г. Гегеля, який «тоталізує» смисл в своїй ідеї духу: адже тоді все висловлюване наповнюється абсолютним смислом¹⁴⁰. А Ж. Дерріді категорично не подобається насамперед опозиція Пана і Раба, вже частково порушена нами. Але він ставить цю опозицію в дещо інший ракурс і демонструє зв'язок між свободою і здоровим глуздом, причому для нього смисл є перш за все втіленням рабства.

140 Або, як це сформульовано у Г. В. Ф. Гегеля, «все дійсне розумно, все розумне дійсно».

Нагадаємо, що у Г. Гегеля

«Раб – це той, хто не ставить своє життя на кін, хто хоче законсервувати, зберегти його, бути збереженим (servus). Підносячись над життям, заглядаючи смерті в обличчя, людина досягає панування: для себе, свободи і визнання. Таким чином, шлях до свободи лежить через виставлення на кін життя (Daransetzen des Lebens). Пан – це той, у кого дістало сили витримати страх смерті і підтримати її справу» [198, с. 320].

Пан прагне до межі смислу, Пан заглядає за нього і виходить на цю межу, тоді як Раб боїться цієї межі, біжить від неї, і будь-яка маніфестація смислу є «втратою суверенності». Рабство нав'язується змістом, який обмежує раба, який заганняє вільного в рабство. Саме ця ідея підштовхує Ж. Бодрійяра до гіпотези спокуси як «знака таємного», як відсилання до неможливого, як символічної реальності, як надлишку значення, а також до гіпотези «кінця соціального», де соціальне є «щось значуще», щось наповнене смислом, щось зв'язне і реальне: «Соціальне ставлення, виробництво соціальних відносин, соціальне як динамічна абстракція, місце конфліктів і протиріч історії, соціальне як структура і як ставка, як стратегія і як ідеал – все це мало смисл, все це щось означало» [199, с. 92].

Ця лінія відмовляє суб'єкту, активності, соціальності взагалі в подальшому, постмодерному житті. Тоді як ми виходимо з гіпотези, що суб'єкт, так само як і активність, так само як і соціальність продовжують існувати, нехай і в незвичному для традиційного погляду вигляді. Вже класичним прикладом такої незвичної варіації існування соціального став приклад М. Грановеттера [200], який інструментарієм мережевого аналізу продемонстрував на прикладі вузького аспекту взаємодії (а саме сили зв'язків) мікроефекти і мікрівиміри таких макросоціальних феноменів, як соціальна мобільність, дифузія, згуртованість, організація. Правда, цей підхід геть ігнорує питання суб'єктності і свободи, в свою чергу, вивчаючи зв'язки в системоподібному дизайні як об'єктивно існуючі і метрично вимірювані феномени з низкою параметрів (тривалість, інтенсивність, близькість, довіра, реципрокні послуги), зокрема вимірювані перетином мереж комунікації, кількістю спільно проведеного часу (larger time commitments) і довірою: «Таким чином, фрагментація мережі, яка істотно скорочує кількість шляхів від будь-якого лідера до його потенційних послідовників, буде перепоною формуванню довіри до таких лідерів. Більше того, ця перешкода не буде повністю ірраціональною» [200, с. 44].

У такого підходу є й інший недолік: розгляд соціальності (sociability) як «рутинізованих зустрічей відносно незмінної й однорідної за складом групи» [200, с. 44]. Справа в тому, що соціальність

є не сталістю цих зустрічей, але сталістю *можливості* зустрічей/комунікацій/взаємодій. Це показова ілюстрація того, чого позбавляється соціолог у разі ігнорування знаннєвого аспекту соціальної реальності. Втім, судячи з головного висновку, який робить М. Грановеттер: «...На особистий досвід індивідів сильно впливають ширші аспекти соціальної структури, які знаходяться повністю поза сферою розпорядження або контролю кожного з них окремо» [200, с. 47], – на цю епістемологічну пробоїну він і сам звертає увагу, однак усуває її не на рівні аксіоматики, а на рівні теорематики й доказів.

На іншому полюсі знаходиться «теорія індивідуальних переваг», що прийшла в соціологію з мікроекономіки, в межах якої суб'єкт визначається як раціональний «максимізатор вигоди, користі або задоволення» [201, с. 325]. У цій теорії питання суб'єкта й активності не ставиться не через його витіснення або непотрібність: воно не ставиться через аксіоматичне припущення раціональності як смислу, мети й інструменту дії агента, а отже, і запоруки його вільної активності. Причому раціональність розуміється максимально просто: «...Те, що ми нічого не робимо без причини... якщо ми готові визнати, що причини можуть не бути ані свідомими, ані експліцитними», операціоналізуючи це ще простіше – а саме як «переслідування максимізації корисності або вигоди» [там же]. У цій теорії відзначилися такі відомі неокласичні економісти, як О. Фавер, Г. Саймон, лауреат Нобелівської премії (1992) Г. Беккер, Ж. Дебре. Нам цікаві насамперед знаннєві підстави раціонального суб'єкта в цій теорії, і варто визнати, що вони тут розроблені досить сильно. Так, раціональність (нагадаємо, еквівалентизована корисності) в цій теорії визначається як відповідність практик максимізації корисності (вигоди) наступним вимогам:

– переваги здійснюються в повній групі ймовірних і взагалі можливих виборів, де і здійснюється класифікація і вибір. Саме через повноту групи вибір володіє двома властивостями:

а) транзитивність вибору (тобто вибір є ієрархічним, і ця ієрархічність «прозора»: якщо X цікавіший за Y , а Y цікавіший за Z , то X цікавіше за Z);

б) рефлексивність вибору (тобто вибір знаходиться в відношенні сам із собою, $X = X$);

– переваги безперервні;

– переваги принципово ненасичувані: якщо корисність B більше за корисність A , то і споживання B викликатиме більший інтерес, ніж споживання A .

І відповідно, нераціональною (а отже, такою, що не підлягає дослідженню як об'єкт) визнається будь-яка поведінка, не релевантна цій аксіоматиці. Більше того, неокласична економічна теорія і теорія

переваг переходять до ще більш потужних узагальнень, визначаючи власне економіку як таку систему відносин і дій, де будь-яка дія підлягає опису конкретною нормативною гіпотезою.

Втім пізніша теорія переваг рухається в сторону, схожу з тією, в яку дрейфувала свого часу дуже схожа (хоча і не настільки математизована) теорія обміну (досить порівняти ідеї Дж. Хоманса і П. Блау). Так, Дж. Коммонс, спираючись на концепцію Дж. Дьюї¹⁴¹, висуває ідею «інституціоналізованого розуму» («institutionalized mind») як способу опису людської поведінки в інституціональних формах і «спеціальних розумових практиках». Ця ідея, ідея інституціалізованих (стійких, заснованих і заснуваних) припущень і переваг, взагалі ідея установ із виробництва передзнання (в будь-якій його формі: припущень, гіпотез, забобонів, передумов і т. п.) здається нам досить перспективною для подальшої розробки саме в контексті звичностей і практик, однак, як і питання уяви (як оперування образами, контингентними, але не реальними або як мінімум не інтерсуб'єктивними), знаходиться за рамками нашого розгляду наразі.

Те, що нам здається розумним прийняти з цих концепцій для знаннєвої концепції дії – це вкоріненість людських дій (і, відповідно, практик) в перевагах/преференціях, які, в свою чергу, спираються на потреби: «В основі організації повсякденного життя особистості лежать потреби. Потреби – це нужда, необхідність, нестача, протиріччя між бажаним і дійсним... Потреби викликають активність особистості, цілеспрямовану діяльність, завданням якої є максимальне задоволення своїх потреб в наявних умовах, а в разі необхідності – зміна і самих наявних умов» [203, с. 245]. Не приймаючи ані ідеалістичних, ані спірітуалістичних, ані сакральних гіпотез людської дії, ми виходимо з цілком узгоджуваного з системною теорією припущення, що дія актора (а отже, і суб'єктивність, і активність, і свобода) є продукт знаннєвої обробки потреби¹⁴². У цьому сенсі подані нами вище знаннєві визначення суб'єктності включають у себе в тому числі метасуб'єктність щодо визначення власних потреб; відповідно, ми продовжуємо, нехай і не так поетично і прокурорськи, розробки Ж. Бодрійяра, згідно з яким саме спокуса, а не модерне насильство вбиває суб'єкта і суб'єктність.

У такому світлі, розглядаючи предметність як об'єктивовану, застиглу і формалізовану діяльність (не обов'язково активність, суб'єктність

141 А саме на його концепт *habitual assumptions* як характеристику поведінки людей, що розташувалися в інституційно стабілізованих контекстах, тобто в ситуаціях, стійких завдяки функціонуванню установ [202].

142 Відзначимо, що ця ідея добре узгоджується з нашою антропологічною основою (див. підрозділ. 1.1): німецькі, британські та французькі антропологі також спиралися на розробки понятійного ряду, що так чи інакше стикуються з гіпотезою потреб.

і свободу) інших людей, ми можемо перекласти сучасною соціологічною мовою таку потужну марксистську категорію, як категорію відчуження. Відчуження перетворюється в спосіб впливу чужої (іншої) діяльності (а отже, здібностей і потреб) на потреби і можливості діючого суб'єкта, на диктативно діючий (або як мінімум диктативно нав'язуваний) спосіб визначення ситуації дії, практик і активності.

Саме через велику кількість цих «об'єктивацій» ми не можемо погодитися з дещо централізованою концепцією продукування або конституювання. Наприклад, Ю. Бродецька так концептуалізує інтеграцію: «Підставою функціонування будь-якої форми соціальних об'єднань (товариств, спільнот або соціальних організацій) є, перш за все, ставка на власну цілісність, збалансованість існування. Це передбачає наявність у структурі останніх якогось “епіцентру”, в якому продукуються потенціал і варіативні можливості їх соціальної згуртованості» [204, с. 146]. І хоча далі вона пояснює, що має на увазі перш за все культуру як центр такого продукування, проте а) туманність словосполучень на кшталт «культурна обумовленість суспільства»; б) апеляція насамперед до атрибутивних описів (типу «духовність, рефлексивність, когнітивність та асоціативність»); в) постулювання низки тверджень, які потребують доведення¹⁴³; г) есенціальна аксіоматика цінностей (які розглядаються як щось апріорне, об'єктивне, одночасно символічно, практично і габітуально відтворене і впорядковане) робить для нас цю концепцію малоприйнятною. Крім того, ігнорується різноманітність учасників процесу фабрикації соціального: всередині потужного комплексу, позначеного словом «культура», ховаються освітні та медійні інституції, стереотипи і правила, цінності і норми, категорії та судження, докси й епістемі, школи і блоги, серіали й лексичні набори, соціальні групи та культурні метафорики. Всі вони виконують безліч різноманітних функцій – так само, як у фабрикації речі різноманітні функції виконують матеріальний субстрат речі, верстати, інструменти¹⁴⁴, будівлі, адміністрація, правила техніки безпеки і т. д. Цей аспект плюралізму фабрикації варто окремо підкреслити.

Саме тому активність ми розглядаємо як діяльність не тільки реактивну, не тільки змінювану та змінюючу, перетворювану і перетворюючу, як це розглядається традиційно (див., наприклад, [206]), але як діяльність, що позитивно не описується повністю інструментами і можливостями, якими володіє на цей момент порядок соціального.

143 Наприклад, «...вихідною умовою будь-якої з форм “соціальної згуртованості” є прагнення до досягнення і збереження певного рівня інтеграції» [204, с. 147].

144 З цього приводу У. Джеймс точно підмітив, що справжні ідеї – це безцінні знаряддя для дії [205].

Негативні категоризації можливі¹⁴⁵ так само, як категоризації аналогізуючі, метафоричні або метонімічні, однак активність створює перш за все (велику чи малу, глобальну або локальну) нову категорію і нове судження з приводу діяльності. Суб'єктність же є здатність здійснення метасудження – явного чи латентного, свідомого чи несвідомого – за вибором між активністю і діяльністю.

3.3.2. Озвичаючи дію: місце повсякденності

Дайте молоток ребенку, – предупреждает А. Каплан, – и вы увидите: все покажется ему достойным, чтобы ударить по нему.

П. Бурдьє
«Опыт рефлексивной социологии»

Повсякденність вже не перше сторіччя знаходиться під пильною увагою суб'єкта, що нібито «підноситься над нею» в процесі пізнання неї. Так, саме це поняття вводить М. Монтень, який позначав ним «пересічні, стандартні, зручні для людини моменти існування, повторювані в будь-який момент життєвого спектаклю» [207, с. 73]. Сучасна соціологія, соціальна філософія та філософія від самого відкриття повсякденності, звичності і рутинності (здійснених С. К'єркегором, Е. Гуссерлем і А. Шюцем) проводить протилежний розворот. Зокрема, спостерігаються спроби встановити зв'язок і співвідношення між повсякденною і позаповсякденною (а то і анти-) свідомістю [208], зокрема – і у подоланні взаємного відчуження повсякденності та інших форм усвідомлення людиною себе та – ширше – суспільством себе [208, с. 67–99], а також «філософських ініціатив» повсякденності [208, с. 158–182]. Однак, з нашої точки зору, цей розворот здійснюється поспішно, без достатнього і всеосяжного осмислення самої повсякденності як феномену. І тут мова йде не тільки про знаннєву тканину повсякденності (про що зокрема піде мова далі).

Могутність і багатство категорії повсякденності демонструє Н. Еліас, який дихотомічно співвідносить повсякденність як концепт із низкою опозиційних значень, а саме:

- зі святом (як «розривом» повсякденності);
- з екстраординарними і небуденними сферами соціальності;
- з дозволяям, розкішшю, неучастю в матеріальному виробництві (де відчутним є особливий вплив К. Маркса);

145 Зрештою людина не може здійснити дію, що попередньо не має абсолютно ніякого опису.

- зі статусно вищими практиками «символічних осіб», як каже Н. Еліас (королі, президенти, демагоги тощо);
- з подіями, інститутованими соціальною владою і сакралізованими нею владними авторитетами;
- з публічністю (протиставленою приватності – див. з цього приводу детальніше підрозділ 3.2.2);
- з рефлексивністю, неспонтанністю, цілеспрямованістю та цілераціональною свідомістю;
- з «істинним», «справжнім», «науковим» [102].

Збагачують цей спектр розгляду пізні дослідники, які виявляють не тільки саму повсякденність, а й процеси її конструювання, під час яких результат цього конструювання отримує статус деонтологічного порядку, освяченого необхідністю і неминучістю [76, с. 38]. Б. Вальденфельс доводить цю думку до межі, кажучи, що «людина повинна винаходити порядок, створювати свій світ» [209, с. 42]. Але і за цієї мікрооптики сучасні соціологи багато чого не помічають в знаннєвій конституції повсякденності.

Так, залишається багато в чому за рамками соціологічного аналізу історичність повсякденності, а отже, специфічність, обмеженість і історична визначеність знайомого нам феномену повсякденності¹⁴⁶. Нагадаємо, що марксове розуміння історичності полягає в наступних аксіомах: а) апіорність соціального і предметного світу індивідуумам, що потрапили до нього; б) створеність цього світу діяльністю попередніх поколінь; в) перетворюваність напередданого світу діяльністю актуальних індивідів; г) трансформованість напередданого (апіорного) світу в апостеріорний світ предметів і відносин – який, у свою чергу (див. аксіому А), стає апіорним для наступних поколінь [210]. При цьому (парадоксальним і діалектичним чином) підставою історичності є повсякденність як сфера незмінності, стійкості, звичності і рутинності. До речі, самі класики саме на «безпосереднє буття» (тобто повсякденність) конкретних людей і вказували як на стартову точку будь-якого соціологічного дослідження, причому «безпосереднє буття» не як абстракцію, не просто як об'єкт об'єктивації, але як об'єкт критичного дослідження, дослідження з метою змінити¹⁴⁷. Це не елімінує матеріалістичного пафосу теорії¹⁴⁸: саме на основі істо-

146 До речі, тут цілком правомірним є питання, наскільки застосовна гуссерлівсько-шюпівська традиція дослідження повсякденності в буржуазному світі континентальної Європи до, наприклад, північноамериканських або африканських реалій.

147 І одним із таких «змінюючих», трансформативних, критичних концептів у К. Маркса є відчуження, в якому концентруються страждання, деградація, виснаження, голод, байдужість, ненависть людей.

148 Відзначимо, зовсім не економредукціоністського, а саме матеріалістичного: справа в тому, що під «виробництвом» розуміється не тільки економічне виробництво.

рично конкретної моделі матеріального виробництва виникає спосіб життя (*Lebensweise*)¹⁴⁹, насичений різноманітними подіями або ситуаціями (*Ereignis*), що являють собою одиничне в специфічному (або особливому) способі життя. Саме в цих подіях і ситуаціях протікає повсякденна діяльність, що постійно і щосекундно співвідноситься людиною, яка застосовує знаннєві конструкти, категорії, судження, агрегати і конгломерати до тотальної і (зовні) універсальної і (знову-таки зовні) об'єктивної сукупності умов буття.

Отже, в марксово прочитаній повсякденності людина існує як у безпосередній присутності інших, так і в опосередкованій присутності інших (об'єктивованій в речовому і матеріальному оснащенні її безпосереднього буття). Цю особливість існування можна концептуалізувати в більш-менш абстрактних поняттях на зразок способу життя або способу виробництва, але всі вони конкретизуються в повсякденності, «осідають» (проявляються, кристалізуються, седиментуються) від загального до особливого, а потім і одиничного. При цьому потужність і переконливість повсякденності полягає саме в репрезентованості її як чогось єдиного, абсолютного, універсального, безсумнівного і природного, так само розумно і осмислено репрезентувати в речах, в зв'язках між ними, в «повсякденних ідеологіях» [211], в соціальних відносинах, в рафінованих концептуалізаціях (релігійних або наукових, філософських або ідеологічних), а найголовніше – в їх постійній структурній, функціональній, гомологічній системі «взаємовідсилань». Знання людини про повсякденне конституюється і реконституюється в цьому постійному взаємному відсиланні, в «перехресному запиленні» структур практиками, дії – дійсністю, систем – повсякденністю¹⁵⁰. Сучасні синтетики з цього приводу кажуть, що людина «обживає» і «освоює» інституції, правила, абстрактні структури [11; 36; 37; 52; 176; 195], зайвий раз підтверджуючи марксівську тезу, що свідомість (*das Bewußtsein*) є ніщо інше, як усвідомлене буття (*das bewußte Sein*) [212] – тобто осмислення¹⁵¹.

Саме тому повсякденність є сферою інертності, стійкості і рутинності: соціальна творчість як виробництво принципово інших відносно існуючих структур, правил, інститутів і знань не може бути здійс-

149 Перефразовуючи й інвертуючи марксівську цитату, капіталістичний спосіб виробництва дає нам повсякденність із телевизором і комп'ютером, феодальний – з герольдами і буллами (що, зауважимо, стосується не питання прогресивності або регресивності, а питання матеріально-предметної насиченості і специфічності повсякденності в різних історичних епохах).

150 Те, що К. Маркс назвав уповсякденнюванням (*Veralltäglichung*) абстрактних смислів у конкретному практикуванні.

151 У сенсі співвіднесення буття із запропонованими (габітусом, в категоріях П. Бурдьє) смислами, а зовсім не «вільне продукування сенсів».

снена а) в повсякденності; б) без використання вже існуючих порядків, правил і речей. Повсякденний діяч саме перетворює навколишній світ, але зовсім не творить його заново. Відповідно, перетворення світу є його повсякденною реінтерпретацією¹⁵², в якій бере участь вже існуючий комплекс знання, і здійснюється це перетворення тим успішніше, комфортніше і природніше, чим більша частина цього комплексу бере участь у цьому перетворенні. І *vice versa*: стійке існування повсякденності спирається насамперед на універсальність, природність, всеохопність і безсумнівність конгломерату знання, що обслуговує цю повсякденність, яким би фрагментарним і внутрішньо суперечливим він зовні не виглядав. Саме тому соціолог може констатувати спряженість естетичних суджень із ринковою тенденційністю або шлюбних і дружніх виборів – з соціальною стратифікацією [213], однак для носія знаннєвого конгломерату, який обслуговує конкретну повсякденність, він залишається природним і непроблематичним.

Важливим аспектом цієї неproblemатичності є повсякденна безсумнівність. Вона забезпечується:

1) по-перше, *принциповою антиметодологічністю* повсякденного знання, тобто не тільки відсутністю, а й принциповою відмовою від осмислення методологічних підстав отриманого або наявного знання про свою повсякденність. Тут справа не тільки в тому, що методологічне осмислення знання є прямим шляхом до сумніву в ньому, але і в тому, що методологічна рефлексія є передумовою до деуніверсалізації і релятивізації знання, а це відразу ж «переводить» знання з повсякденного реєстру в інший, неповсякденний;

2) по-друге, *міфологічно подібною синкретичністю образу і суті*: річ або відношення, знак або людина редукуються до суто повсякденного (а отже, й утилітарно сприйнятого) маніпулювання і вживання, а тому вони сприймаються як очевидні¹⁵³;

3) по-третє, *поверхнево-узовнішнім, прагматичним і (найчастіше) утилітарним ставленням до речей, людей і знаків*. Саме на цій властивості повсякденного знання засновані техніки гарфінкелінгу [112]: соціолог у рамках цієї техніки розкриває для повсякденного актора ілюзорну площинність, одномірність речі, знака, дії або комунікації, і обслуговуючі їх знання виявляються нерелевантними частково або повністю.

152 Так, річ, що вичерпала свою утилітарність, реінтерпретується, тим самим повсякденність в одному зі своїх просторових фрагментів перетворюється – проте не твориться заново.

153 Класичним прикладом такого синкретичного дізнання (термін наш – О. Г.) є типова претензія повсякденного діяча до соціолога: «Так що він мені розповідає, я в цьому живу».

На ці фактори неproblemатичності повсякденності працює модерне конвеєрне виробництво цієї повсякденності. Як вказує А. Лефевр, до модерну

«житло, одяг, їжа і питво – коротко кажучи, спосіб життя – були надзвичайно різноманітні. Не підпорядкований якійсь одній системі, спосіб життя відрізнявся залежно від регіону і країни, шару і класу населення, доступності природних ресурсів, пори року, клімату, професії, віку і статі. Ця різноманітність ніколи повною мірою не усвідомлювалася і не розпізнавалася як така; вона чинила опір раціональному поясненню – подібне пояснення виникло тільки в наш час завдяки руйнуванню самої різноманітності. Сьогодні ми є свідками загальносвітової тенденції до уніфікації» [214, с. 33].

Структури і функції, речі і правила, об'єкти і суб'єкти вічні, але їх сприйняття та інтерпретація (тобто оперування обслуговуючими їх знаннями) є історично і соціокультурно контекстуальними. Контекст модерну полягає в тому, що різні елементи повсякденності «були розділені, раціоналізовані, стали вироблятися промисловим способом і потім стали примусово обов'язковими і нав'язуваними за допомогою реклами і могутніх економічних і політичних лобі» [214, с. 33], виходячи з чого А. Лефевр і визначає повсякденне як «набір функцій, які пов'язують і об'єднують системи, що здаються різними», як «продукт, найголовніший із продуктів в епоху, коли виробництво породжує попит, коли виробники маніпулюють споживачами», як «найбільш універсальну і одночасно єдину в своєму роді умову, найбільшою мірою соціальну і одночасно найбільш індивідуалізовану, найбільш очевидну і найкращим чином приховану» [214, с. 34].

Саме це співвідношення очевидного і прихованого дозволяє повсякденному залишатися а) усталеним і застиглим; б) єдиним (після розпаду традиційних) референтом і точкою відліку здорового глузду, що залишився у актора. У такій повсякденності індивідуальність речей і знаків зникає, як і їх прив'язка до прийнятих соціальних і моральних взаємозв'язків¹⁵⁴. Залишаються лише прагматичні й утилітарні «повторення», повторення циклічні і лінійні одночасно¹⁵⁵, монотонні¹⁵⁶ і які щосекундно «збираються заново» (в термінах Б. Латура).

154 У цьому сенсі показовою є сучасна практика одягування: повсякденні актори, прагматично і утилітарно ставлячись до переважної частини своїх речей (за винятком практик моди або меморіалізації, наприклад, en masse легко і швидко як розлучаються, так і придбають предмети одягу, чому сприяють множинні мережі «секонд хендів» і слабо замасковані під благодійність мережі перерозподілу одягу, що став дискомфортним або невідповідним.

155 Тобто засновані як на природних циклах доби, року і сезонів, голоду і відпочинку, так і на лінійностях процеси амортизації речі, старіння знаку, інтерпретації комунікації і т. п.

156 «Монотонність – константа тих змін, які повсякденність містить в собі» (А. Лефевр).

Такий погляд, що вбудовує повсякденність у ширші (і, діалектично кажучи, абстрактні) контексти, істотно відрізняється від звичних для соціології підходів. Нагадаємо, що тривіальним для соціології підходом до повсякденності є підхід, що бере свої витoki у А. Шюца, згідно з яким повсякденність є розділеним багатьма, загальним, а тому інтерсуб'єктивно структурованим світом а) комунікацій; б) соціальних (взаємо)дій. Саме цей світ лежить у фундаменті соціальності як розділеної і практикованої ймовірності і можливості. Саме розділеність різними людьми однакового знання, яке обслуговує певний спільно сприйнятий простір, є шансом на спільну взаємодію: саме остільки, оскільки людина згодна з існуванням у цьому просторі інших, причому інших, що володіють свідомістю, існує і можливість для загальнодоступної і загальнозрозумілої комунікації [215].

Такий шюцівський погляд спирається на гуссерлівську «природність і очевидність» дорефлексивних очевидностей того світу, з якого виростають всі інші форми суспільної свідомості (відповідно, вторинних до цього світу). Е. Гуссерль називає такий світ життєвим світом, оскільки саме в цьому світі практиками та знаками, речами і взаємодіями розігрується життя як таке [70]. Це відігравання життя втілюється в «універсумі смислів», внутрішньо впорядкованому, когнітивно змістовному, що спирається на те, що «видиме», що об'єднує все «видиме» (а це можуть бути речі і властивості, істоти і предмети, явища і процеси) в єдину справжню реальність (що являє собою насправді реальність суджень про цю реальність), яка сприймається природно, безпосередньо і без сумнівів.

Однак А. Шюц дещо уточнює цю позицію. Якщо Е. Гуссерль зводив життєвий світ у вищий онтологічний статус, у статус фундаментального світу, то А. Шюц (ймовірно, під впливом М. Вебера) відмовляється від такого монополізуючого погляду. А. Шюц намагається сконцентруватися на смислах дії, обмінах цими смислами, які, власне, і конституують «божественне соціальне» [60; 215]. Ось чому А. Шюц веде оповідь не в «оптиці орла», а «в оптиці жаби», не «панорамно зверху», а «знизу», зіставно з повсякденним актором, на основі його власних «очевидностей».

Тобто вихідним пунктом тут є актор і його власна свідомість. Індивідуалістична і номіналістична позиція А. Шюца підводить його до твердження, що структури, групи, інститути є вторинними відносно повсякденного діяча, все це є не що інше, як кристалізація звичних форм і способів. Відмінністю ж від «розуміючої соціології» є те, що для А. Шюца проблематично якраз те, що було для М. Вебера аксіоматично: перший досліджує питання принципової можливості а) смислу; б) побудованої на ньому дії; в) конституювання на їх базі

соціального (тобто проблему інтерсуб'єктивності, нерозв'язну суто дослідженням чистої свідомості, як це намагався робити Е. Гуссерль).

По-перше, А. Шюц виявляє деякий розрив між досвідом і здоровим глуздом. Непроблематичним це співвідношення є тільки в разі дискретності досвіду (тобто його принципової подільності на «кванти» досвіду, які можна концептуалізувати як смисли), тоді як існуючий у потоці свідомості досвід є постійними змінами, помітними лише зі специфічним зусиллям (яке А. Шюц називає «установкою на уважний розгляд») – «об'єктивуванням об'єкта», як сказав би П. Бурдьє [216]. Це рефлексія перетворює суб'єкта досвіду на об'єкт власного осмислення, і саме вона¹⁵⁷ і є інтерпретацією. Але таке рефлексивне інтерпретування часто поступається місцем «увазі до життя» [217], характеризується синкретичною єдністю дії, мислення, сприйняття, оцінювання. Ця «увага до життя» характеризується «практичним інтересом», який і структурує життєвий світ із точки зору його релевантності, значущості, переваг, важливості, цінності.

А. Шюц виділяв зони:

- найбільшої релевантності (первинної релевантності) – досяжний простір, з яким пов'язані суб'єктні плани, дії і проекти;

- ближньої спадної релевантності (друга зона) – досяжний простір, з яким пов'язані інструменти, способи і засоби для реалізації і досягнень планів, дій і проектів;

- далекої спадної релевантності (третя зона) – зона відносної іррелевантності, яка може актуалізуватися або може впливати на перші дві «зони»;

- абсолютної іррелевантності (четверта зона), яка не пов'язана з інтересами або значимостями суб'єкта.

Мінливість, неабсолютність і незакритість цих зон, розпливчата визначеність їх кордонів і плинність їх статусу пов'язана якраз із щосекундним конституюванням повсякденності в практиці і в обслуговуючому їх (дія, практика, повсякденність) знаннєвому конгломераті. Однак сама ієрархічність повсякденності при цьому є безсумнівною, конститутивною й есенціальною, бо саме ця зональна ієрархічність інспірує становлення так званої «природної установки», цієї наївної точки зору егоцентрично споглядаючого і практикуючого суб'єкта, з егоцентрично побудованою глибиною інтересів і цінностей, часу і простору, цілей і засобів, планів і проектів [60].

Дороги Е. Гуссерля і А. Шюца розходяться – якщо перший йде стежкою трансцендентальної феноменології, то другий робить крок

157 А зовсім не осмислення об'єктивного світу, що і так наповнене смислами попередніх поколінь, соціальних структур та інститутів.

у бік соціології знання. Саме введення категорії «природної установки» дозволяє перейти до ідеї наявного знання (knowledge at hand), в якому кристалізується рефлексивно (див. вище) осмислений досвід (див. вище) суб'єкта. Це знання несистемне, непослідовне, неясне, туманне, суперечливе, проте, що найважливіше для повсякденного актора, – воно достатнє і необхідне для осмислення як його минулого досвіду, так і для розмітки майбутньої діяльності (див. з цього приводу підрозділ 3.1). Це і є біографічна детермінація наявного знання – не усвідомлювана актором, але актуальна для нього, дійсна, обмежуюча й емансипуюча одночасно.

При цьому парадоксальним чином «природна установка» поширює свою природність на установки Другого/Іншого: актор очікує розділеності свого світу з ним, тобто перш за все структурних проявів цієї розділеності у вигляді:

- загальної структури повсякденності;
- схожих або ідентичних наборів типізацій (тобто ідентифікацій з уже знайомим, перетворення нового в уже відоме, ототожнення або еквівалентизації);
- схожих або ідентичних схем досвіду;
- схожих або ідентичних розумінь відкритості, майбутнього, свободи;
- загальних категорій і суджень, що складаються з цих категорій;
- загальних, схожих або ідентичних (що буває досить рідко, в основному у формалізованих випадках) знаннєвих агрегатів і конгломератів.

А. Шюц описує цю розділеність поняттям «взаємності перспектив», а саме таким набором теорем:

- 1) між наявним знанням двох акторів завжди є розрив і відмінності;
- 2) повсякденне мислення долає ці розриви і відмінності нерелексивно і неусвідомлено для самих акторів за допомогою двох прийомів:
 - гіпотези взаємозамінності позицій і диспозицій: повсякденний актор вважає очевидним і зрозумілим само собою, що Другий/Інший в аналогічній ситуації буде діяти так само (інакше кажучи, діяти в еквівалентних або тотожних цілях еквівалентними або тотожними засобами);
 - гіпотези відповідності системи релевантностей: повсякденний актор вважає несуттєвими поодинокі відмінності для типових (еквівалентних або тотожних) цілей [60]¹⁵⁸.

Інакше кажучи, в концепції повсякденності, за А. Шюцем, велику роль відіграє перед-знання (або знання в перед-формах), а саме перед-свідомість, перед-(о)-судження, перед-розуміння, по-передності, перед-бачення. Саме перед-знання конструює комфортне для його

158 До речі, нефеноменологічне розкриття цієї ж ідеї можна знайти в [218].

користувача середовище оперування, набір типових (еквівалентних або тотожних) суджень, саме воно перетворює повсякденність в «кінцеву область значень», до якої актор завжди повернеться з мистецтва, філософії, науки, релігії, сну. Це повернення може бути шокуючим або дискомфортним у перші моменти (класичним прикладом є перехід від театральної вистави до повсякденності), але з анклавів «потенційно іншого» знання актор завжди повернеться до повсякденності. Само по собі подолання повсякденності, «розповсякденнювання» (Entalltaglichung) може бути спокусливим і цікавим викликом, «відпочинком» від повсякденності, але воно завжди спирається на впевненість актора в можливості повернутися в його зручну, освоєну, звичну, спокійну і безпечну повсякденність.

Всі ці її властивості беруться насамперед, як ми з'ясували, зі знаннєвої освоєності повсякденного простору: виявляється, що будь-яка проблема в ній перед-вирішена, заздалегідь визначена і наперед запрограмована до найбільш вдалого її вирішення. Типізовані узагальнення дають актору арсенал суджень, типових цілей і засобів, що надають впевненість (або еквівалентні/тотожні їм).

Варто розрізнити ці два класи категорій і суджень. Будь-яке знання-ве судження, яке не належить до судження або категорії розрізнення (тобто побудови відмінності), на практичному рівні виявляється або судженням тотожності (ідентичності), або судженням еквівалентності. Вони обидва належать до суджень типізації (тобто таких, що відповідають критеріальним «я-можу-це-знову» та «і-так-далі»), обидва долають різноманітність (що за визначенням перевищує можливості психічної системи з обробки цього розмаїття), обидва редукують унікальну комплексність і комплексну унікальність, але їх функціонування дещо різняться¹⁵⁹. Описана А. Шюцем типізація, звичайно, належить перш за все до суджень тотожності. До суджень еквівалентності вона належить виключно зі структуралістської і системної точок зору (той самий «погляд орла»), і то доти, поки, відповідно до теореми То-

159 Аби не заглиблюватися в цю проблематику надмірно, запропонуємо задуматися над різницею вчинку арматора Морреля у відомому першоджерелі в двох різних ситуаціях: арматор передбачає, що «Фараон» той самий, хоча він і дивно, містично і нез'ясовно вижив; арматор знає або припускає, що «Фараон» еквівалентний, але не той же самий (тобто не ідентичний, не тотожний самому собі). Цей екскурс хоча і здається досить абстрактним і філософським, обраний нами не випадково: так, саме приклад корабля обирає Дж. Ло [73] для опису того, що таке об'єкт у його концепції. І саме цим прикладом ми хочемо показати «пробоїну» в логіці Дж. Ло: виявляється, запропонованих ним критеріїв визначення недостатньо. «Фараон», об'єктивно, матеріально, символічно і комунікативно еквівалентний загиблому кораблю, при цьому не стає тим же кораблем, і об'єктивація цього факту (тобто вихід його за межі свідомості арматора Морреля) може бути а) контингентною; б) в будь-який момент; в) несподіваною; г) з будь-якими соціальними наслідками (цілком в логіці теореми Томаса).

маса, різниця між еквівалентністю і тотожністю не починає проявлятися в діях і структурах.

Як би там не було, саме судження типізації дозволяють нам взаємодіяти з Іншим/Другим, який у повсякденності набуває статусу загального Alter Ego (якого ми концептуалізували як Третього), а саме типового Другого/Іншого, що володіє типовим потоком думок, з типовою структурою, типовою мовою. Почавши свій аналіз із вихідного діючого Я, логічно (як би це не виглядало структурно, граматично або змістовно) А. Шюц цим же діючим Я і закінчує, тим самим описавши коло і продемонструвавши обмеження створюваної ним варіації феноменології і навіть її специфічну схильність до поступового стоншення, розпливання і примарності фігури діючого Я.

Саме тому вже в момент зародження феноменологічної соціології їй була запропонована альтернатива у вигляді «філософії життя» (Г. Зіммель, В. Дільтей, А. Бергсон, Ф. Ніцше та ін.), що звернулася до існування як для існування: «Так, А. Бергсон пише, що з усіх речей ми найбільше впевнені і найкраще знаємо наше власне існування» [207, с. 74]. Таке дещо негативне сприйняття повсякденності передається і М. Хайдеггеру (показові модуси повсякденності у нього: «цікавість», «балаканина» (як беззмістовне і безпідставне мовлення), «заклопотане улаштування», «двозначність» тощо), який протиставляє повсякденність як публічність, безпідставність, неслухняність, необґрунтованість, недійсність – «справжньому людському». М. Хайдеггер змагається проти повсякденної клопітності, проти відмови від власної волі і повсякденної «заклопотаності справжнім», бажання «стати як усі зараз». Зрозуміло, що ця риторика стосується, швидше, до того самого протиставлення «людини філософічності» і «людини повсякденності» (див. [208]) і допустима в філософських інвективах, проте мало що дає в соціологічному дослідженні повсякденності і повсякденного актора. Тут багато цікавіша, з нашої точки зору, позиція прагматистів (Дж. Дьюї, Ч. Пірс, У. Джеймс), згідно з якими повсякденність є перш за все щось, що виражається в «елементах життєвої прагматики індивіда» [205]. Якщо ми виходимо з гіпотези стійкості і рутинізованості цих прагматик, то природним буде наше звернення до категорії ритуалу, але вже поза суто культурологічним або етнографічним розглядом, тобто звернення як до інструменту відтворення порядку соціального.

Ритуал у знаннєвій парадигмі ми будемо визначати максимально широко, фактично відштовхуючись від вітгенштейнівської ідеї зв'язку між усвідомленням людиною самої себе (тим, як людина «існує для себе») і сумою зв'язків і комунікацій із Другим/Іншим (те, що Л. Вітгенштейн називає «формою життя» [219]). Ці зв'язки і комунікації реалізуються суто і перш за все в ритуалах – ритуалах ініціації,

приєднання, під- і включення, співучасті, і на це вказували ще американські мікросоціологи. Так, Дж. Мід часто ототожнював ритуал і жест, вказуючи на особливе значення ритуалу [220], а Г. Блумер писав, що завдяки ритуалам у окремої людини «зростає самооцінка, і в результаті вона відчуває себе важливою персоною» [221, с. 201]. Ця колективність може проявлятися по-різному, і один із варіантів (досить близький до знанневої проблематики і до дюркгеймівського підходу) дає Я. Ассман, який досліджує в тому числі роль ритуалу в тому, як люди розуміють, осмислюють, транслюють у суспільній пам'яті цінності, смисли і орієнтації [222]. Цю функцію ритуал виконує тому, що, відтворюючись в індивідуальних діях групою людей, ритуал тим самим створює простір успішного й ефективного «передбачення», нормативного та формального, яке здійснюється тим простіше, чим більше в ритуалі повторень: «Основний принцип будь-якої конективної структури – повторення. Воно гарантує, що траєкторії й діяльності не загубляться в розходженні безкінечності, а будуть підпорядковуватись впізнанам зразкам і впізнаватися як елементи загальної культури» [223, с. 16].

Втім ця ідея досить давня: ще Б. Малиновський [224] у 1926 році нагадував, що ритуал є способом об'єднання і підтримки соціальної стабільності і здійснюється виключно в ситуації безпосередньої співприсутності, тобто (перекладаючи знанневою мовою) в ситуації одночасної наявності Другого/Іншого і Третього. Цю думку пізніше підхоплює сучасний дослідник Р. Коллінз, для якого ритуал є лише одним із варіантів ситуації взаємодії «тут-і-тепер», а тому взаємодією інтерактивною, інакше кажучи, володіє наступними компонентами: «Група як мінімум з двох осіб, які перебувають поруч...», один і той же об'єкт або дія, на яких «учасники зосереджують (фокусують) увагу», завдяки чому «учасники відчувають себе членами групи, що мають взаємні моральні обов'язки» [225, с. 69]. При цьому матеріальний (речовий) субстрат ритуалу згодом неминуче переходить у знаковий статус: оскільки сфабриковане відношення між людьми потребує закріплення, воно «символізується всім тим, що слугувало фокусом уваги під час ритуальної взаємодії. Згодом, коли люди використовують конкретні символи в розмові або мисленні, це безмовно нагадує їм про групову приналежність <...> символи, достатньо заряджені почуттям приналежності до групи, задають індивіду певний образ дії навіть у відсутності групи» [225, с. 70]. Інакше кажучи, Р. Коллінз показує, що знання, сфабриковане на різних субстратах і яке обслуговує різні субстрати, може бути функціонально еквівалентним, взаємозамінним і комплементарним.

До схожих результатів приходить і сучасний соціолог К. Вульф, який на емпіричних дослідженнях ритуалів школи, підліткової куль-

тури і сім'ї демонструє, що процес святкування початку шкільного навчання і випускного балу має ритуальний характер і виражений він у інсценованому переході від одного стану до іншого [226, с. 28], а тому вже сам факт участі в ритуалах, тобто дія індивідів – це «результат практичного соціального знання, розвиток якого вимагає ритуальних композицій» [226, с. 36]. К. Вульф емпірично дійшов висновків, порівнянних із висновками К. Леві-Стросса, для якого ритуал був нічим іншим, як «мовою», тобто знаковою системою, що металінгвістично дозволяє рекурсивно комунікувати, тобто коли адресатом і адресантом є одні й ті ж люди. Інакше кажучи, виробник і «покупець»/«споживач» ритуалу збігаються, і в цьому сенсі для зовнішнього спостереження така рекурсивність виглядає абсурдною, тоді як конгломерат знання, в якому існує і практикується ритуал, не допускає навіть думки про його абсурдність або безглуздість.

Ось чому соціологічно банальним і навіть тавтологічним є твердження, що соціальним є той ритуал, «завдання якого полягає в створенні і підтримці солідарності всередині груп, почуття групової приналежності» [227, с. 59]. Це і є сама сутність ритуалу, а все інше («ланцюжки мікроситуацій», «загальний емоційний фон», «фокус уваги» тощо) є лише інструментами, за допомогою яких формується й інтегрується ця сутність. Цю сутність можна описувати через набори (більш-менш повні) властивостей ритуалів: так, вже згадана Ю. Хамріна виділяє соціалізуючу функцію¹⁶⁰, функцію збереження соціальної пам'яті, ідеологічну функцію¹⁶¹, функцію відтворення суб'єктивності та інноваційну функцію (що особливо стосується ритуалів пограничних станів). Як цілком очевидно, до знанневої проблематики з перерахованих функцій мінімум чотири мають пряме і безпосереднє відношення.

Найбільш явне і очевидне – це збереження, трансляція і відтворення (а також, додамо від себе, – актуалізація в дії) соціальної пам'яті. Ритуал навіть історично є «однією з перших форм, що представляють зміст соціальної пам'яті» [228, с. 152], за допомогою своєї подієвості і процесуальності переносячи з «модальності аподиктичної» (де подія-уже-сталася) до «модальності деонтичної» (де подія-тут-і-тепер). Соціальна пам'ять відтворюється, реактуалізується, діяльнісно існує знову саме таким чином, і особливо це стосується подій неординарних, неабияких, об'ємно представлених у соціальній пам'яті.

У цьому сенсі показовою є частка таких подій (особливо пов'язаних з Великою Вітчизняною війною) в ритуалах дитинства (див. [229]). Те-

160 В її рамках і інтегративна роль як «формування в індивіда здатності розуміти навколишню соціальну реальність» [227, с. 60].

161 «Ритуал класифікує всі життєві феномени на "правильні" і "неправильні", тим самим задає точки відліку, легітимізує певний соціальний порядок» [227, с. 61].

атралізовані вистави і сценарії публічних свят, речове та знакове оснащення ритуалів пам'яті про війну – все це спрямоване на збереження та відновлення в пам'яті. Пам'ять суспільства тут здійснює роботу, схожу з пам'яттю людини: зберігаючи лише «ключові точки», вона потім за заздалегідь визначеними алгоритмами розгортає складну знаннєву структуру свята, ритуалу, практик, правил і норм. Для цього ритуал неминуче задіює матеріально-речове і знаково-символічне оснащення, яке пропонується як священне (при тому, що поза протоколом ритуалу або поза хронотопом свята це оснащення цілком може інтерпретуватися як буденне і тривіальне). Тут добре працює концепція В. Тернера [35], згідно з якою ритуал є первинною і базовою формою фіксації сакрального, тоді як знаннєве обслуговування ритуалу (міф) є лише закріпленням, знаннєвою реалізацією – інакше кажучи, ритуал є форма сакрального, змістовним аспектом якого є міф (див. з цього приводу детальніше підрозділ 2.3).

3.3.3. Наповнюючи дію знанням: місце практик

Когда философа Антисфена спросили, какая наука самая важная, он ответил: «Наука забывает ненужное».

Diog. Laert., VI, 1, 7

У сучасній соціології, філософії та соціальній філософії проблематика повсякденності, особливо актуалізована під час «повороту до практик» («practice turn») (див. детальніше [107]), займає одне з центральних місць. Найбільш впливовими підходами до практик, крім історично потужних підходів на зразок марксистського, є символічно-інтеракціоністський, етнометодологічний і феноменологічний¹⁶². Тим більше, що корені феноменологічного й етнометодологічного підходів ідентичні: вони йдуть, з одного боку, від праць Е. Гуссерля, з іншого ж – від «теореми Томаса» (що споріднює ці підходи з символічно-інтеракціоністським), з третьої – від робіт Д. Юма. Просто у випадку з етнометодологічним підходом вся ця база була заломлена і реінтерпретована в працях Г. Гарфінкеля [112].

Нагадаємо, що саме Д. Юм ледве не першим звертає увагу на повсякденність як царство звички, яку він розуміє досить розширено: «Звичка – це корінь розуму» [230, с. 230], тобто – максимально широко – як принципово відсторонений від суто цілераціональної і схема-

¹⁶² При цьому два останні не так вже просто розвести, і легко прийняти етнометодологічний за емпіристську варіацію феноменологічного.

тичної інтерпретації образ поведінки і дії, який тривалий час виробляється в тривалій повсякденній практиці [230, с. 230–231]. Змістом такої повсякденності є «практичний акт», тобто найпростіші, елементарні, далі нерозкладні дії нереклексивності, будь це звичка (*habit*) або звичай (*custom*). Найважливішою їх властивістю є функціональна субститутивність звички і звичаю відносно різноманітних складних епістемологічних, філософських, моральних логік. Звичка є самодостатньою в силу своєї онтологічної до-розумності, примордіальності і природності: «Звичка є ніщо інше, як один із принципів природи, і всією своєю силою вона зобов'язана цьому походженню» [230, с. 230–231].

З іншого боку до цієї проблематики підходить Г. В. Ф. Гегель, який вводить поняття «практичного почуття» як того, що а) знає себе як «об'єктивно значиме самовизначення, як щось по-собі-і-для-себе-визначене», б) при цьому існує і як «щось безпосередньо або ззовні певне, як щось підпорядковане чужій йому визначеності зовнішніх впливів» [231]. Інакше кажучи, воно водночас не суб'єктивне і не об'єктивне, воно знаходиться поза суб'єктом та об'єктом, лежить по той бік як об'єктивності, так і суб'єктивності, самодетермінації і екзодетермінації. Доводячи до межі цю думку, Г. Гегель стверджує, що практичне почуття випереджає діяльнісне і передує онтологічно самому розрізненню об'єктивності та суб'єктивності, зовнішнього і внутрішнього.

Природний хід думки передбачає, що юмівські «звички», схематичні зразки поведінки утворюють свій універсум, і цю думку виводить вже послідовник Д. Юма Е. Гуссерль, який запропонував категорію «повсякденного життєвого світу» (*Lebenswelt*) як принципово нереклексованого (в його власних межах) буття повсякденного актора, фундаментом якого є узвичаєні, рутинні і стійкі форми життєдіяльності, виживання і безпеці, а однією зі складових – вже не екзистенційно обумовлені потреби в його виживанні і безпеці, але соціально сформульовані рефлексії і етикеми (те, що Е. Гуссерль називає «прагненнями» (*Bestrebungen*)). Ці два компоненти повсякденності формують «справжнє природне буття» людини [232, с. 573].

Гуссерлівські розробки були продовжені в XX столітті двома сильними учнями – соціологічно малорозробленим М. Хайдеггером¹⁶³ і дуже швидко взятим соціологами на озброєння А. Шюцем. Зокрема, перший звертається до дослідження «буття людського існування»,

163 Чи то через високий ступінь абстрактності і складності побудов, чи то через складний історичний бекграунд співробітництва з нацистською адміністрацією, в цьому сенсі показовою є доля т. зв. «Чорних зошитів», що тільки ще очікують на свого не те що соціологічного – філософського дослідника. Втім після бурдєвської «Політичної онтології Мартіна Хайдеггера», здається, вже буде непросто соціологічно поглянути на розробки німецького соціолога не як на об'єкт об'єктивації, а як на інструмент об'єктивації.

що категорично і категоріально не піддається суто раціональному пізнанню, а саме до *Existenz*. Реалізація існування в повсякденному бутті реалізується, за М. Хайдеггером, в *Dasein* («в реальній повсякденній практиці людини в конкретний відрізок часу і в конкретному локусі») [233, с. 317], а саме у «власній» сутності, «яка пов'язана не з модусами людського існування (володінням, приналежністю і т. п.), але безпосередньо з самим цим існуванням і мірою його справжності» [233, с. 13]. Саме від *Dasein* відштовхується М. Хайдеггер, визначаючи повсякденність як «щоденність проявів тут-буття конкретного індивіда» (*Alltäglichkeit des Daseins*), розкриття екзистенції в якому здійснюється в практиці [234, с. 64–68]. Тут встановлюється зв'язок повсякденності і практики, причому і та, і інша «прив'язується» автором до самої людської природи (а не до конкретних модусів цієї природи у вигляді, наприклад, фроммівського «мати»).

Однак, з одного боку, критично-ангажована позиція (один з аспектів ми продемонстрували в попередніх підрозділах), з іншого ж – соціологічні труднощі з інструменталізацією й операціоналізацією висунутих ним понять змусили соціологів звернутися до більш соціологічно прозорої концепції його сучасника – А. Шюца¹⁶⁴. Вона спирається на аксіому інтенціональності відношення повсякденної людини до навколишнього світу, на чому і ґрунтується *Lebenswelt* [60, с. 172]. Ця інтенціональність детермінує низку компонентів повсякденності, які автор виділяв як фундаментальні її основи, а саме: постійна праця як головний вид діяльності; найвне впевнене допущення, що навколишній світ об'єктивно існує; зацікавлене і напружене сприйняття життя і супроводжуючих його ризиків (див. тезу Е. Гуссерля про безпеку); специфічне сприйняття рутин і структурованих ним тимчасових потоків; емоційний зв'язок актора з його попередниками і їх досвідом [235, р. 236–239]. А. Шюц, таким чином, закладає низку важливих для подальшого розвитку соціології знання ідей, починаючи з ідеї безсумнівності (для актора) наявного у нього знання і закінчуючи ідеєю хронотопного (див. підрозділ 3.1) занурення актора в час і структурований цим часом досвід – свій і чужий.

Інший гілкою, що розробляє в соціогуманитарних науках поняття практики, була марксистська лінія. Нагадаємо, що К. Маркс (відштовхуючись від гегелівської діалектики і фейєрбахівської антропоцентричності) інтерпретував практику як «обробку природи людьми» (тобто як практику матеріального виробництва) і «обробку людей людьми» (діяльність із соціального перетворення, тобто практику ду-

¹⁶⁴ Цікавою є різниця доль цих теоретиків і сучасників у філософії та соціології: в першій М. Хайдеггер вважається зіркою першої величини, тоді як А. Шюц – лише другорядна фігура в феноменологічному спектаклі, а в другій вже А. Шюц є одним з найбільш часто цитованих персонажів, тоді як М. Хайдеггер є екзотикою (від слова *έξωτικός* – зовнішній).

ховного виробництва) [236, с. 1–4]. Практика здійснюється в повсякденності, тобто під впливом, як сказав би один із найвпливовіших постмарксистів ХХ століття П. Бурдьє, детермінацій «всіх тих обставин, які впливають на людину» [237, с. 31].

Саме ці дві гілки лягли в основу всієї розробки проблематики повсякденності і практик у ХХ столітті, хоча В. Волков і О. Хархордін [107] звертають особливу увагу, швидше, на, по-перше, структуралістську і постструктуралістську традиції (починаючи від Ф. де Соссюра), а по-друге – на вітгенштейнівську лінію практик. Але і згадані систематизатори згодні з гідденсівською тезою, що соціальні практики аналітично первинні відносно системності соціального, тобто що соціальне є ніщо інше, як переплетення і єдність повсякденних практик, єдність континуальності екзистенції одиничних людей в одиничних контекстах [238], єдність спонтанності і стійкості, ідеології (закамуфльованої здоровим глуздом) і флеру об'єктивності [239].

Тобто термін «практика» був прийнятий не тільки тому, що він «мав певну цінність для досягнення методологічних компромісів (на зразок розуміння свободи як усвідомленої – за певними правилами – необхідності)», і навіть не лише тому, що він дозволяє «підкреслити активність діяча..., але з обережною вказівкою на системно-структурні обмеження або асиметрії» [240, с. 21], але і тому, що він дозволяє актуалізувати низку таких понять, як «звички», «навички», «наявне знання», «практичне знання», «традиції» тощо. Саме тому в рамках «практичного повороту» розквітають сотні квітів вітгенштейнівської і юмівської лінії, сусідять розробки П. Бурдьє і М. Де Серто, А. Макінтайра і Т. Шацькі, Л. Болтанськи та Л. Тевено, А. Реквіца і С. Тейлора.

Тут спливають такі зручні і важливі для розвитку соціології знання категорії, як «фонове знання» (розуміння, емоції і мотивації, за А. Реквіцем [240, с. 22]), символічні структури¹⁶⁵, «культурна перспектива» (як «погляд на спостережувані відмінності», як би виразився С. Тейлор), «простір соціальності» (the site of the social) як поєднання практик, інструментів і порядків [241], «ми-відносини» («we-attitudes»), вони ж «колективна інтенціональність», які є центром соціальності як результату колективного схвалення (collective acceptance) і підтримки «ми-відносин», «колективне уявне» [168], «уявне встановлення суспільства» [242], бриколаж¹⁶⁶, розходження стратегій «сильних»¹⁶⁷ і тактик

165 Що дозволяють побачити й осмислити щось, але і обмежують сприйняття, позбавляють смислу щось інше [там же].

166 За М. де Серто, процес того, як актори «майструють» зовнішні порядки для власних практик [26].

167 Тобто тих, хто здійснює нестихийне і неспонтанне підпорядкування простору собі, з населенням його символами, марками, формами, речами.

«слабких» (тобто тих, хто діє спонтанно, неінструктивно, непрописано, (нон)конформно, гнучко і мобільно «освоює» вже існуючий порядок, з тактиками «тихого опору»¹⁶⁸, імітує, імпровізує, (ре)комбінує, лавірує, партизанськи «використовує» простір на свою користь).

Ось чому вже мало дослідити практику як «ставлення людини як суб'єкта діяльності і зовнішнього світу як об'єкта» [243, с. 32]. Практика є ще й вміщенням у цю практику знання, яке, в свою чергу, її конститує. І якщо «головна форма практики – праця, трудова діяльність людей» [243, с. 33], то в конституюванні соціального саме праця як практика, а також техніки її сприйняття і способів його інтерпретації – коротше кажучи, все знанняве оснащення праці – грають важливу роль. Чи не тому соціологи, які досліджували різноманітні проблеми, пов'язані з соціальною стратифікацією, з доступом до знання, з політичним і культурним капіталом, неминуче зверталися до трудових практик?

Безумовно, до цього (досить марксистського, визнаємо) розуміння практик у сучасній соціології (так само як і до постструктуралістського, поствітгенштейнівського і т. п.) воно не зводиться. Так, активно досліджуються культурні практики [244, с. 87–88], практики репрезентації ідеологій, практики ритуалізованих свят, практики перформативності¹⁶⁹.

Для нас у дослідженні практик важливе це поняття перформативності. Воно з необхідністю якщо не спростовує, то відсуває в бік ідею прагматистів на чолі з У. Джеймсом про те, що будь-який наш рух передбачає мету (*terminus*), навіть якщо на самому шляху це абсолютно неочевидно, а прояснюється лише «після прибуття» [205]. Прагматична імперація У. Джеймса зводила життєві практики до постійних пошуків способів і технік наближення до мети, нелінійних і резонуючих подолань вітрів і хвиль у цій подорожі і врешті-решт постійних «винаходів відомого» «мандрівниками», в тому числі і винаходів своєї мети. Тим самим У. Джеймс ігнорував перформативний потенціал будь-якої практики, що перформує про статус або намір, ненамір або припущення, ресурс або капітал, роль або бажання, майбутнє або минуле.

Під перформативним ми розуміємо властивість практик метаінформувати навколишній для практикуючого світ самим актом здійснення практик. Незважаючи на спокусу окремо виділити перформативні практики, ми, зі знанневої точки зору, наполягаємо на тому, що будь-які практики по суті своїй є перформативними, різняться лише зміст

168 Це можна порівняти з концепцією опору слабких у Дж. Скотта, який на колоніальному емпіричному матеріалі приходить до результатів, близьких до тих, які пропонує М. де Серто.

169 Які, за зауваженням дослідника, «перетворюють ці практики на культурні політики, коли участь в події... створює смислові конструкції і транслює їх аудиторіям» [244, с. 88].

перформансу. Це не означає, що поняття перформативності практик «пусте»: це означає, що ми цілком можемо включити перформативність до списку ознак соціальних практик. Так, не є перформативною чисто технічна або чисто економічна дія, тоді як мінімальна присутність соціального в дії перетворює її тією чи іншою мірою на перформативну. У цьому твердженні ми спираємося насамперед на філософію мови Дж. Остіна [245] і на теорію фонового знання М. Полані [246].

Ці ознаки ми додаємо до вже відомих і сформульованих у соціології ознак соціальних практик, а саме:

- 1) регулярна повторюваність певних дій;
- 2) поділ регулярно відтвореного способу дії спільнотою; тим самим суспільство відтворюється як простір комунікації і як місце практик;
- 3) наявність смислової підстави, «ядра» практик, що пояснює той спосіб, яким виявляються і «закріплюються» соціальні практики. Смысл показує себе через практики, «просвічує» крізь них (М. Хайдеггер) [247, с. 9]. Саме в перформативності як четвертій властивості знаходить вітгенштейнівська ідея фону (background) як всього спектру смислів життя, культури як буття спільноти [219]. Практики не просто відбуваються «на різному фоні», вони здійснюють різну перформативність – перформативність миття рук Понтієм Пілатом і персонажем «Джентльменів удачі» принципово різняться. Перформативність є фактично одним зі способів «упаковки» знання, і характерно, що найчастіше до поняття практик застосовується предикат «розкривають»¹⁷⁰: так сам, як розкривається упаковка, і річ, раніше компактно розташована в упаковці, займає значно більший обсяг, зате починає бути функціональною.

Дуже близьким, але не ідентичним до поняття перформативності є гештальт-поняття маркування (social markedness) як способу виділення значущих речей (де «значущий» означає «з тією чи іншою наполегливістю вимагає інвестицій уваги»). Фігура маркованого (будь це річ, знак або Інший) виділяється на тлі соціальних практик і вимагає окремого опису – категорії або судження, знаннєвого фрагмента або цілого агрегату, залежно від складності категорії¹⁷¹. При цьому, на

170 «Практики розкривають різні способи існування», практики «розкривають можливості відбутися», пише В. Волков [107], практики «розкривають» працю, реіфіковану в предметах практик [248], практики розкривають структури капіталізму в формах суспільного буття і дозволяють індивіду їх засвоїти [248].

171 Для порівняння: «незаймана» є соціальна категорія, що описує і дозволяє будувати судження з приводу класу явищ; «весталка» є вже більш складною категорією, що включає в опис себе в тому числі і попередню категорію; нарешті, чернеча схима/целібат є вже цілий знаннєвий агрегат, який потребує тривалого причинно-наслідкового і структурно-логічного опису, експліцитного (вербально) або імпліцитного (практично).

відміну від перформативності, маркування приписується не дії, а результату цієї дії, тобто речі або відношенню, людині або комунікації. Це головна, онтологічна відмінність між ними, з якої виходять інші відмінності, наприклад: маркування, на відміну від перформативності, синкретичне; воно ігнорує інтернальні відмінності всередині категорії маркування; маркування гіпертрофує власну значимість (тобто для маркуючого саме маркування має надзвичайне значення); маркування експансивне і прагне поширитися від одного, маркованого, елемента на всю множину із елементів, співставних маркованим елементам. Маркування, на відміну від перформативності, є важливою властивістю процесів симпліфікації, уплощення й мономеризації знання (і, ймовірно – головним механізмом побудови стереотипів на підставі неправомірних узагальнень).

Як ми зазначали, іншим напрямком дослідження практик є (символіко-)інтеракціоністський, який зосереджується на співвідношенні практики і фреймів. Усередині нього є різні течії: так, Е. У. Роулз говорить: «Ми вважаємо за краще говорити про “практики”. “Фрейм” – це абстрактна форма... Він ніколи не скаже тобі, що у нього всередині...» (цит. за [249, с. 65]). Однак у цьому сенсі і практика «ніколи не скаже», що «у неї всередині». Саме тому ми виходимо (див. розділ 4) з концепту протоколів соціального. Інший же підхід, представлений на пострадянському просторі В. Вахштайном, а в західній соціології І. Гофманом, Г. Гарфінкелем та їх послідовниками, виходить з того, що порядок соціального подібний до експозиції, порядок якої можливий тільки за «попередньому походу в запасники» і «кодифікації картин», які В. Вахштайн позначає як «це значить змусити їх говорити самим актом їх співположення» [249, с. 65], і сам акт співположення, порівняння, систематизації (як творіння системи) є акт творчий, акт зусилля, акт суб'єктний. У такому підході повсякденність змінює свій статус: на місце феноменологічного шару «життєвого світу» (Lebenswelt), статично і стратифіковано виділеного як «верховна реальність існування», приходить повсякденність як склад, вмістилище, ємність постійних рутинних практик, нерелексивних дій.

Практична дія є «дія за звичкою», тобто вона:

- а) домінує в конкретній сфері, а саме сфері повсякденного практичного життя, з якої
 - а1) виростають інші суспільні інститути;
 - а2) конституюються «загальні правила»;

При цьому: жінка, яка відрізняється від весталки в протилежну сторону, також має свою описову категорію (а також можна виявити цілі агрегати, що виростають із цієї категорії), але жінка, яка перебуває між цими крайнощами, не має власної прескриптивної категорії.

б) не диктується ані розумом, ані обов'язком, ані рефлексією, ані осмислюванням, хоча з легкістю (ре)конструюється як така, в тому числі і самим діячем, або, як каже Ж. Дельоз,

«розум не визначає практику: він практично і технічно недостатній. Безсумнівно, розум впливає на практику, або повідомляючи нам про існування будь-якої речі, об'єкта, властивого будь-якому афекту, або розкриваючи зв'язок між причинами і наслідками, розкриваючи засіб для [досягнення] задоволення. Але не можна сказати, ані що розум виробляє дію, ані що афект суперечить йому, ані що розум бореться з афектом... Практика в своїй природі (але не в своїх обставинах) байдужа до розуму» [250, с. 23].

Нагадаємо, що конструктивісти і синтетики [12; 52; 176; 251] антропологічно пояснювали свої етнографічні спостереження на методологічному рівні і займалися пошуками «компромісу між об'єктивізмом системно-структуралістського підходу і суб'єктивізмом феноменології», одночасно конструюючи «третій шлях» [252]. Так, Е. Гідденс закликає піти від відмінності суб'єктивного і об'єктивного саме в практиці: «Соціальні практики, що розгортаються в просторі і часі, є джерелом освіти і суб'єкта, і соціального об'єкта» [12, с. 17], а точніше кажучи, структури (зрозумілої як об'єктивація структурації) і дії (зрозумілої як безпосередня реалізація структурації). У практиці як концепті найкращим чином реалізується суто гідденсівське, етюдне рішення – заміщення «дуалізму» «дуальністю» (тобто двоєдністю, подвійним і обо-пільним конституванням): «...дуалізм “індивід – суспільство” перетворюється на дуальність діяльності і структури» [12, с. 239].

Іншим прикладом «синтетичного» теоретизування¹⁷² є М. Арчер – опонент і критик Е. Гідденса, який пропонує замість дуальності «конфляціонізм» і «елізіонізм» як концепти, за допомогою яких схоплюється «непомітність зовнішнього і внутрішнього», тобто нерозрізненість і динамічна єдність а) повсякденних практик; б) умов їх здійснення (Бурдье сказав би «детермінацій»)¹⁷³. М. Арчер у рамках своєї концепції морфогенезу виділяє цілі моделі «елізії»¹⁷⁴, причому виділяє їх не як онтологічні реальності, а перш за все як гносеологічні моделі. І розуміючи структури як «умову», вона вказує, що в гідденсівській моделі «обидва елементи взаємно конституують», а тому не вдасться «розглянути їх взаємодію і виявити їх незалежні заподіюючі сили» [253, с. 165]. В результаті синтетична концепція опиняється

172 Ми свідомо упускаємо П. Бурдье і Н. Лумана, цілком усвідомлюючи, що їх (епістемо)логії і без того досить виразно присутні у нашому викладі.

173 «Conflation» – з'єднання, сплав чого-небудь або зведення двох текстів в один; «elision» – випадання складу при з'єднанні двох слів, розташованих одне за одним [253, с. 157].

174 1) структура розчиняється в дії («знизу вгору»); 2) дія розчиняється в структурі («зверху вниз»); 3) дія і структура «зрошуються посередині».

перед загрозою «імперіалізму» категорії практики як «всього, що ми робимо» [252].

Намагаючись уникнути саме цієї загрози, етнометодологи й інтеракціоністи концентруються на операційному рівні практик, вводячи концепт «робочих операцій» (working) – регулярних, рутинних, звичайних, детрансцендованих, дематеріалізованих, «гранично локальних», нерелексивних, тобто «дій in situ», а не дій «в реальності sui generis», як сказав би Е. Дюркгейм. Сама етнометодологія визначається як «дослідження впорядкованих практичних дій, які виробляють соціальний порядок», – і більше того, дослідження «виробництва соціального порядку за допомогою дослідження впорядкованих практичних дій впорядкованими практичними діями», що надає рекурсивність самим категоріям «практики» і «порядок» [249, с. 74].

Такий погляд підтримується, наприклад, поствеберіанським теоретиком П. Уінчем, який виходить з осмисленості соціального, але при цьому не задіює самої категорії «смислу»: проаналізований з вітгенштейнівських позицій, смисл детрансцендується, як ми вже зазначили. Смысл описується лише як «дотримання правила», і, відповідно, соціальною, за П. Уінчем, є «правилорівнісна» поведінка, а зовсім не «апелююча до раціональності» або «описана ціннісно». Відзначимо, наскільки ця ідея близька до нашої ідеї соціального Третього: адже «правилорівнісність» є ніщо інше, як рутинне, конститутивне врахування існування Третього: «Будь-яка осмислена поведінка повинна бути соціальною, оскільки вона може бути осмисленою тільки в тому випадку, якщо вона керується правилами, а правила передбачають соціальне оточення» [254, с. 87]. Не «знання-що-робити», а «знання-як-робити» в цьому сенсі є соціальним¹⁷⁵, і саме правильно об'єктивоване «знання-як-робити» перетворює матеріальний об'єкт у річ як втілене знання¹⁷⁶. Саме тут і виникає «пастка контексту»: занадто легко і очевидно приписати це перетворення контексту. Насправді контекст фабрикується а) матеріальним оснащенням¹⁷⁷; б) знанням

175 Відзначимо з цієї точки зору, що розрізнення людського соціального актора і нелюдського соціального актора в банальних, найчастіше онлайн, тестах Тьюрінга (і їх примітивному варіанті – САРТНА), проходить саме по цій різниці. Той, хто/що здійснює ту чи іншу вимогу в рамках ТТ або «капчі», не усвідомлює, що він робить, зате повністю відповідає «правилорівнісності» вимогам, як робити.

176 Так, кришка від пляшки перетворюється на шашку або на білого слона не тому, що є деяка домовленість, а тому, що було правильно (тобто правилорівнісно) об'єктивувати «знання-як-робити», тобто як перформатувати факт об'єктивації білого слона в (зеленого кольору пластиковій) кришці від пляшки.

177 Неможливо зробити «хорошого» білого слона з білого електрочайника: він матеріально нерелевантний; соціальний простір переповнений зразковими ситуаціями, коли об'єктивно *рівно* невідповідні речовому призначенню матеріальні об'єкти тим не менше ранжуються учасниками ситуації як *рівно* невідповідні.

оснащенням¹⁷⁸ учасників; в) практичними діями, перш за все їх правил-
овідповідністю¹⁷⁹.

І хоча він і виглядає як «контекст, наділений відносно автономним, незалежним від конкретних практик існуванням» [252, с. 78], насправді ці «фрейми для надання знань», як висловився б М. Мінський, лише виглядають такими, більше того, їхня когнітивна та соціальна міць саме на цій ілюзії і заснована. Вони є «структурними контекстами повсякденної взаємодії», стійкими, відносно статичними, схематичними, втіленими в когніції й експектації лише аналітично. Впровадження будь-якої з супутніх фрейму категорій (будь це категорія знання, категорія ситуації або категорія судження) моментально підриває цю претензію на єдиність і здатність до всепояснення. Так, Дж. Дьюї ка-
зує нам, що «ми ніколи не сприймаємо і не формуємо судження про об'єкти і події ізольовано, а тільки в зв'язку з контекстуальним цілим. Це останнє і є те, що називається ситуацією» [202].

Знаннєва природа «ситуації» в тому, що, як і контрагент з взаємодії людини, вона не є конкретною, хоча (в тому числі повсякденна) репрезентація пручається цій думці. Насправді ситуація є ситуація узагальнена (так само як і Третій є узагальненим, абстрагованим Другим/Іншим), і моменти переходу між ситуаціями, тобто між різними контекстами, нам це доводять. Актор з легкістю маніпулює і жонглює інтерпретаціями і практичними схемами, спираючись на «граничний контекст» («контекст контекстів», «метаконтекст», «кінцева область смислів», «універсум» за У. Джеймсом). Кожна з «замкнутих областей контекстів», незважаючи на їх власні логіки організації і функціонування¹⁸⁰, на їх власні «модуси реальності», на їх способи «облямівки/окаймлення (fringe) залученості» акторів у ситуацію [249, с. 80]¹⁸¹, саме внаслідок своєї опори на «універсум» дозволяє нерелексивно і комфортно долати кордони контекстів як межі можливого (можливого смислу, можливої дії, можливого допущення і судження)¹⁸². Це ще одна причина, з якої соціології слід деса-
лізувати смисл: смисл є принципово інструментальним, будь-який

178 В ідеалі – що збігаються, мінімально – такими, що перетинаються (див. шюцівські перетини горизонтів релевантності).

179 Тобто пов'язаністю, органічною консистентністю з тим самим знаннєвим оснащенням.

180 Концептуалізація, вкрай схожа на ідею «градів справедливості» і «порядків величч» у Л. Болтанськи та Л. Тевено [97].

181 А повсякденність є лише одним із таких «субуніверсумів», як і безумство або релігійний досвід, наука або сон.

182 У певних, звичайно, межах. Так, перехід між ситуацією театральної гри і ситуацією кримінального вбивства відбувається далеко не відразу і не без інтерпретативних проблем і когнітивних «заторів» (див., наприклад, сюжет книги О. Козачинського «Зелений фургон»).

вчинок одночасно не має смислу (поза межами допускаючого його контексту) і осмислений (в таких)¹⁸³.

Ось чому смисл не може бути описаний без урахування метасмислу. Інакше кажучи, будь-який вищезгаданий контекст (будь-яка ситуація) є установка метакомунікативна, «повідомлення про повідомлення», що здійснюється самою дією (або прийнятим в рамках цієї події знаком) – або, в разі неефективного функціонування контексту, експліцитно, з відповідною інструкцією щодо подальших інтерпретацій, оцінювання та взаємодії¹⁸⁴, але перш за все з визначенням (від слова «знак»¹⁸⁵) і обмеженням класів можливих суджень і практик. Саме тут бере початок епістемологічна пристрасть соціологів до метафорики гри: гра дійсно проводиться за правилами самої гри, самими правилами сповіщаючи про саму себе¹⁸⁶ як оточуючим, так і самим учасникам; гра дійсно обмежує і ви-знач-ає («о-предел-яет», російською) безліч суджень і практик, знаків і речей (або об'єктів, перетворених на знаки і речі) – так само, як, пише Г. Бейтсон, рама картини обмежує і відокремлює картину від не-картини (показовий постійний інтерес соціологів до цього розрізнення, ще з часів Г. Зіммеля): «...Аналогія з рамою картини надто конкретна... Фактичні фізичні рами додають до фізичних картин через те, що людським істотам легше діяти в світі, де деякі з їхніх психологічних характеристик екстеріоризовані» [16, с. 214].

Таким чином, на відміну від синтетиків, які контекст (фрейм, порядок взаємодії, ситуацію) периферизують і/або зводять до структурних аспектів взаємодії¹⁸⁷, інтеракціоністи й етнометодологи

183 Соціологи дуже люблять посилалися на приклади божевільних – параноїка, як це робив У. Томас, або Дон Кіхота, як це робив А. Шюц. Тоді як сама множинність порядків соціального надає нам міради прикладів таких дій і смислів – і, зауважимо, при цьому в реальному житті спостерігається поступове зниження соціальної компетенції щодо розмежування цих метаконтекстів, що пояснюється в тому числі експансивною логікою ринку [174].

184 Саме тут повинна бути вже інтернет-меметична фотографія персонажа сучасної мас-культури з аркушем А4, на якому великими літерами написано «SARCAZM».

185 Ще більш прозору семантику пропонує російська мова, де «определение» апелює до сприйняття категорії «предел».

186 Ось що має П. Бурдьє на увазі, коли говорить, що «у соціолога, який прагне передати науковий габітус, набагато більше спільного з висококваліфікованим спортивним тренером, ніж з професором Сорбонни. Він або вона дуже мало говорять про первинні принципи і загальні правила. Звичайно, він/вона може викладати їх, але тільки якщо розуміє, що не може зупинитися на цьому: в певному сенсі, немає нічого гіршого епістемології, коли вона стає предметом порожньої розмови, нарисів і заміників дослідження. Такий соціолог вчить шляхом практичних порад і в цьому сенсі сильно нагадує тренера, що імітує рух (“на твоєму місці, я зробив би так...”) або “виправляє” дії в міру їх здійснення, в душі самої практики (“я б не ставив цього питання, принаймні, в такій формі”))» [255, с. 379].

187 Або, як з цього приводу заявив Е. Гідденс, «контекстуальність є характером взаємодії в просторі та часі» [12, с. 499].

«індексують»¹⁸⁸ контекст за рахунок «суміжних практичних актів – так званих фонових практик, що спираються на неекспліковане і розділене всіма учасниками взаємодії практичне знання» [249, с. 84].

Саме категорія фону дозволяє уникнути неминучого клінчу між наявним і можливим, необхідним і контингентним, знанням і уявою. Контингентне перетворюється на необхідне, а саме необхідне для необхідного, тобто на необхідну умову для існування і практикування того, що практикується й інтерпретується як необхідне. Ще Л. Вітгенштейн вказував, що з точки зору наукової логіки опис суспільства можливий лише за повного логічного перебору всіх дій, поведень, інтерпретацій і їх комбінацій, що, очевидно, зовсім неможливо [219]. Зате можливо показати і досліджувати все потенційне (постмодерністські соціологи сказали б – уявне) соціальне як «фон» для актуального, завдяки якому «ми бачимо (а краще було б написати – «бачимо» – О. Г.) будь-яку дію і який задає наші судження, наші поняття і наші реакції» [219, с. 97]. Ця ідея в тому чи іншому вигляді, приховано або явно, розгорнуто або гегелівськи «знято» (стисло), формулюється в різноманітних категоріях очікувань, фонових припущень і практик (background assumptions and practices) [256], експектацій, перед-знання, конвенцій.

Отже, на відміну від феноменологічної або веберіанської лінії, етнометодологічні й інтеракціоністські погляди формуються навколо гіпотези метакомунікативності як конститутивної ознаки ситуації (фрейму, контексту, універсуму). Метакомунікація стратифікує комунікацію, метазнання стратифікує знання, «поміщаючи його в лапки» (наприклад, якщо це гра), переводячи його в інший шрифт або «форматування». При цьому метазнання підозріло¹⁸⁹ структурує себе як самоочевидність, те саме «апріорне знання», чарівності якого піддався І. Кант, який відмовився ставити питання про генезу цього апріорного знання. Тоді як мінімально грамотний аналіз генези, нефуколдіанська або фуколдіанська «археологія знання», дозволяє зрозуміти це метазнання як доксу виробництва докси, або доксу виробництва

188 Ця категорія, що вводиться В. Вахштайном за аналогією з індексичними виразами повсякденної мови, – тобто виразами, що не відсилають до об'єктивного контексту, але містять їх у самих собі, і відносно яких встановити модальність істинності або брехні, релевантності або іррелевантності, цінності або нецінності без рекурсивної відсилки до них самих неможливо. Втім уже сам Г. Гарфінкель виявляє небезпеку розповсюдження цієї властивості на всі судження та дії, що ставить під удар саму когнітивну ідентичність соціології: адже в такому випадку неможлива типізація соціальних ситуацій, а відповідно – втрачається ядро соціологічного осмислення в ключі Г. Гарфінкеля.

189 Ми використовуємо цей прислівник, інтенційно відсилаючи до рікерівського позначення «школи підозри», яка, по суті, саме метазнаннєві аспекти знання і виявляла в тих чи інших їх проявах.

епістемі, але ніколи як епістему виробництва докси або епістему виробництва епістемі¹⁹⁰.

Метазнання доксихно каже погляду спостерігача або читача про свій зміст і ніколи – про свою форму; про своє наповнення, але ніколи про походження цього наповнення. Це, з одного боку, створює «коло втаємничених» (тих, що володіють доксихною сліпотю щодо докси), з іншого ж – парадоксальні ситуації, які виявляються ще й соціально функціональними для соціальних нерівностей¹⁹¹. Це дозволяє визначати «своїх» і виявляти «чужих» (див. розділ 1) завдяки метазнаннявим аспектам їхньої поведінки і здійснюваній ними роботі тіла і роботі з речами. Метазнаннявено конститууються простір і його сегменти, приміщення та будівлі, експозиції й імпозиції, атрибути організації та атрибути порядку. «Викрити» це метазнання можна, тільки «зсунувши» його з його мертвої доксихної точки вперед або назад, в минуле або в майбутнє по осі хронотопу. Перша техніка властива більше науці¹⁹², друга – мистецтву і гумору. Так, сучасний гумор багато в чому будується саме на тому, що етнометодологи й інтеракціоністи називають транспонуванням [257], доведеним до межі, абсурду або явної безглуздості, точніше, до відсутності контексту, релевантного тому смислу, який вироблений у цьому транспонуванні. Це характерне насамперед для «постмодерністського гумору», заснованого на бріколажі попередніх текстів, на роздробленні метанаративів, на колажуванні їх фрагментів. Рівно тим самим займається і мистецтво¹⁹³. Втім і без цього саме соціальне життя постійно надає нам приклади такого викриття метазнання: особливо це видно на прикладах співвідношення «первинних» і «вторинних» фреймів. Вторинний фрейм самим своїм існуванням перетворює доксихне знання на парадоксальне, проблематичне, неочевидне.

190 Саме в цьому аналізі генези і потрібен Н. Еліас з його напрацюваннями з історичної соціології габітусів: справа не в самому процесі цивілізування, але перш за все в підозрюючому дослідженні будь-якого конгломерату знання як результату тривалих контекстовживань у правилівідповідних діях.

191 Крім банального літературного прикладу з новим платтям короля, можна навести більш хронологічно близький приклад прибиральниці, яка в рамках свого універсуму суджень знищила безлад матеріальних об'єктів, одночасно з цим знищивши порядок речей з пафосною назвою *інсталяція*: ось приклад для Німеччини (Im Dortmunder Ostwall-Museum widmete sich eine Putzfrau der Installation des Künstlers Martin Kippenberger - mit Übereifer // <http://www.spiegel.de/panorama/gesellschaft/weggeschrubbte-kippenberger-installation-die-putzfrau-a-795709.html>), ось приклад для Італії (Italian cleaners bin 'rubbish' modern art // <https://www.thelocal.it/20151026/italian-cleaners-bin-modern-art-as-rubbish>).

192 Так, застосовуючи еліасівську методологію, можна виявити інваріантні для різних культур структури простору в будинках, палацах, дворах.

193 Показовим прикладом є картина сучасного художника, на якій екскурсивод вказує на картину «З'явлення Христа народу» абсолютно ідентичним жестом тому, яким на цій картині Іоанн Предтеча вказує на власне Христа (Третьяковская галерея получила в дар картину Эрика Булатова // <https://www.vedomosti.ru/lifestyle/articles/2017/06/15/694461-tretyakovskaya-galereya-bulatova>).

З іншого боку, метазнання добре виявляється на прикладі ідентичностей процедур, дій, структур і правил, технік і методологій. Над цим блискуче попрацював М. Фуко, який показав технічну ідентичність дисциплінарних практик у школі і в тюрмі, а також Б. Латур, який прирівняв експеримент до судового засідання, і, відповідно, речовини – до свідків [258]. Над цим працюють сучасні маркетологи та інші режисери інших просторів, що виробляють «накладки метазнання», цілеспрямовано зіштовхують інтерпретації і метазнаннєві фрагменти¹⁹⁴. Саме так, до речі, можна розділити політичну дію і дію, що лише камуфлюється під таку; економічна взаємодія та взаємодія, що прикидається такою; і (найпоширеніший випадок у сучасності) соціальна дія і дія, що мімікрує під таку.

Найбільш доступним емпіричним аспектом метазнання є аналітика взаємодії, практикування, комунікації, оперування або судження. Просторові лексикони, операціональні синтаксиси, тілесні граматики, дискурсивні морфології – все це є аспектами цієї аналітики, але вони не вичерпують її. Саме за їх допомоги можна описувати і експлікувати не тільки легітимні, але і приховані стійкі (а то і офіційно напів- або нелегітимні) практики і оперування, судження і практикування¹⁹⁵. Тілесні практики і їх структурування (граматики і синтаксис) при цьому оркестровані разом із просторовою організацією як фізичного, так і соціального місця: в цьому сенсі вельми ілюстративною є поведінка студента, який увірвався стрімким ривком у двері аудиторії і різким зусиллям змінює як траєкторію руху тіла, так і частоту дихання. Тіло до того ж відображає і інтенсивність залучення (занурення, включення) в ситуацію, причому відображаючи нерелаксивно, практично, конформно до порядку соціального і відтворюючи його згідно з тим протоколом, який актор на цей момент перцептує як релевантний. Тіло артикулює участь актора в практиках в певному стилі – відстороненому, спільнотному, «жартівливому», блазнівському, дослідному та ін.¹⁹⁶ Його

194 Так, організовуються «Театри пива» і вагони, організовані як готельні номери; магазини, структуровані як університети, і інститути, вимушені функціонувати як магазини, і навіть виборчі ділянки, що описують самі себе як РАГС, сільські свята (що цікаво описує В. Вахштайн у [260]) або супермаркети. Театральні та кінематографічні режисери давно вже користуються цим прийомом, постійно ставлячи питання про сутність гри або гри в гру – класичним прикладом є шок від зруйнованого метазнання у звичайного телеглядача під час повідомлення, що корова в фільмі «Іди і дивись» дійсно була застрелена кулеметною чергою під час зйомок.

195 Особливо добре подібні аналітики застосовні до тілесних граматик і синтаксисів, оскільки тілесні вбудованості є найбільш потужними. Так, соціологічно цікаво спостерігати за тим, як конститується взаємодія незнайомих між собою людей під час виходу з громадського транспорту на зупинці, як зароджуються або не зароджуються стихійні тілесні взаємодії (чи подає чоловік руку жінці; які системи невербальних (а часто і несимволічних) сигналізацій; які дистанції і правила їх витримування; яка швидкість переміщення тіла, який характер рухів тіла всередині і поза громадським транспортом, та ін.)

196 Саме на це вказує Жеглов своєму молодшому колезі, вказуючи на тілесну нерелевантність намальованій на його тілесній поверхні ролі.

включеність і залученість¹⁹⁷ максимальні (з тілесною сконцентрованістю і векторністю на об'єкт уваги і дії), фонова, спорадична, випадкова, відсутня (з суміщенням різних режимів різних залучених) (див. з цього приводу, наприклад, [260]). Природно, що при цьому режим залученості пов'язаний з «визначенням поточної соціальної взаємодії її учасниками» [260, с. 115], що і робить взаємодію «непроблематичною», такою, що не вимагає питання «Що тут відбувається?», «Що це значить?», – тобто не вимагає знаннєвого або практичного, речового або знакового «ремонту» з метою визначення нової контингентності і нової «нормальності», що виникає з неї як релевантність реалізованому очікуваному/можливому.

До речі, в цьому ж інтеракціоністськи-етнометодологічному варіанті опису практик зустрічається і категорія фабрикації, яка поряд із транспонуванням є трансформацією фрейму, але якщо транспонування є реінтерпретацією діяльності, вже одного разу осмисленої (в базовій системі фреймів), «переведенням у нову систему координат», то фабрикація є «цілеспрямованим формуванням помилкового уявлення про те, що відбувається», і до неї належать розіграші, інсценування, експерименти, навчальні оми, «перевірки, патерналістські конструкції (приховування інформації на благо жертви)» [260, с. 116]. Це, як нам здається, показовий приклад того, як відносно нейтральне, яке навіть володіє власною евристичністю поняття може доксычно навантажуватися доксософами (в цьому випадку – доксософами від науки) додатковими смислами приблизно в дії того механізму, який описував Р. Барт для міфу.

Отже, в рамках таким чином прочитаних практик тілесність актора включається в подієві ряди первинних і «переключених» (транспонованих) подій, з різною міцністю вбудованих у самі ряди і в системи сприйняття і очікувань акторів, що беруть участь (тобто в знаннєве оснащення практик). Практики в такому випадку не виробляються окремими людьми, які не продукуються структурами, але фабрикуються в постійному комбінуванні:

- а) порядків соціального;
- б) знакового спорядження соціального, тим чи іншим чином інтерпретовані;
- в) речово-матеріального обладнання (нагадаємо, що статус речі від статусу матеріального об'єкта відрізняється саме наявністю відповідного знаннєвого обслуговування), причому, що принципово важливо, інтерпретується це обладнання чисто технічно або соціально також;
- г) акторів (людей і груп);
- д) знаннєвого «фону», що контингентно бере участь в обслуговуванні конкретної практики як технічно, так і соціально.

197 В сучасній соціології вже висунули і концепт «режимів залученості», досліджуваний, втім, не з інтеракціоністської позиції, а швидше з позицій постбурдьєвістської і синтетичної [259].

Співвідношення цих компонентів може відрізнятися, в практиках може посилюватися знаковий елемент (і тоді подія або практика перетворюється в знак самого себе), може підноситися сакральний зміст (і тоді подія або практика дрейфує в бік фестивалю або священнодійства, ритуалу чи жертвопринесення, залежно від конкретної «облямівки»/окаймлення, кажучи мовою У. Джеймса). У будь-якому випадку зберігається головне – *практична залученість актора*. Ця залученість може бути вимірною і виявлена за такими параметрами:

- знаннева озброєність актора в конкретній ситуації (що свідчить про досвід залученості й усвідомленості ставлення до ситуації);
- матеріальна озброєність актора, релевантна конкретній ситуації;
- тілесна релевантність (body embeddedness) матеріальної озброєності (і, відповідно – конкретній ситуації), тобто тілесна озброєність *in situ*;
- символіко-знакова озброєність, релевантна конкретній ситуації – з урахуванням того, що кожна річ, як вказує У. Еко [261], ставши «річчю-в-суспільстві», соціалізується, не залишається «просто річчю», річчю-в-собі, річчю як такою, але вона стає ще й знаком самої себе. Актор, залучений у ситуацію, розрізняє символічну і речову озброєність у цьому аспекті, тобто використання речі-як-речі і речі-як-знака;
- емоційна релевантність стану актора *in situ* (вимірювана в соціології, наприклад, як «афективний аспект ідентичності»).

Чимала (а уважний читач скаже, що і всі) частина цих аспектів охоплюється, наприклад, категорією «габітус», що істотно спростила соціологам в останні півстоліття оперування категорією практики. Однак найчастіше оперування цією категорією – і за допомогою її – виглядає досить езотерично і метафізично:

«Свідомість не встановлює зв'язку між агентом і предметом, оскільки цей зв'язок є сам агент. Не можна стверджувати, що спочатку у агента свідомість відсутня, а потім настає усвідомлення не-свідомого і тим самим – виникнення свідомості. Іншими словами, "свідомість" не є результатом або другим етапом "у-свідомлення": неправильно було б вважати, що перш є якась стадія не-свідомого (відсутності свідомості), а потім відбувається "у-свідомлення" не-свідомого і тим самим – народження свідомості» [262, с. 27].

Однак аналітичне розкладання досвіду свідомості, яке виробляється дійсно не свідомістю, як вказують бурдєвісти, а самим агентом, розкладання досвіду взаємодії дорефлексивного *cogito* з (псевдо)об'єктивностями і (інтер)суб'єктивностями, з нашої точки зору, можливо тільки з такої, *Wissensanalyse*, позиції. До того ж абстрактна «сукупність практичних схем, які виступають в якості принципів практичної класифікації, бачення і розподілу», та ще й «соціальне почуття, тобто щось спонтанне і нерациональне» [262, с. 31] давно вже потребувала категоризації й операціоналізації. Інтеріоризованість цих

моделей практик постулювалась, але не доводилася; тривіальність і аргументованість бурдєвістських «бінарних опозицій» потребували генетичного аналізу; прагнення габітусу до «усунення випадкового» і «знаходження спокійного», як висловився б Г. Гегель у будь-якій соціальній ситуації, тобто в переформулюванні принципово вирішеного завдання, так само як і атомарність відмінності як специфічного судження, вимагало пояснення. І це пояснення ми знаходимо в вищеописаній фабрикації а) практик; б) залученості¹⁹⁸. Тепер не тільки соціальна позиція (принципово реалістичний ухил, як нам бачиться і прочитується) є розрізненням, але і знаннєво обслуговувані і оснащені практики, в які в певному режимі залучені актори.

З іншого ж боку, ми отримуємо знаннєву можливість інакше зрозуміти саме «повсякденне життя» – синтетично, але при цьому без спекулятивних штотпківських соціальних контекстів, циклічності, рутинності подій, ритуальних, типових, звичних, тілесної вкоріненості, локалізації в просторі і часі, нерелексивності та «слідування звичаям» [263, с. 9-10]. Ці властивості, безумовно, важливі, але вони є похідними характеристиками, а не критеріальними. Як і майже біологізаторське розуміння У. Джеймсом звички як «зв'язки ідей», тобто утримання в пам'яті, пригадуванні і уяві деякого зв'язку, розрізнення його з іншим зв'язком, а також пов'язаного з ними спонування до дій [205]. Звичка – це не просто буденна дія, автоматична і спрощуюча саме діяння, що робить його менш стомлюючим і менш вимагаючим уваги¹⁹⁹: це дія «заощаджуюча», «скорочуюча зусилля» завдяки матеріально-речовому оснащенню, знаннєвому обслуговуванню і т. п. (див. вище). Зрештою, продовжуючи логіку критики і критику логіки прагматичного підходу, і так само недостатнім виявляється у Дж. Дьюї розуміння абстрагування пам'яттю з окремих випадків типів, коли «в міру того, як вони потихеньку нагромаджуються один на одного, їх періодичні відмінності анулюються, загальні риси упорядковуються, посилюються і об'єднуються» [202], в цьому випадку якраз строго навпаки – через те, що Дж. Дьюї звертає увагу перш за все на знаннєве обслуговування практики.

Таким чином, дизайн, пропонується в Wissensanalyse, ще більше підкреслює методологічну та парадигмальну компромісність категорії практики: не тільки між ідеями детермінізму й активізму, але і між ідеями речовності і символічності соціального, дії і структури. Зрештою, саме завдяки такій комплексній «озброєності» актора, яку

198 Так, різниця між увагою та неухильністю, повагою та неповагою, присутністю та відсутністю пояснюється саме цим – як і пов'язані з цим (псевдо)фізіологічні реакції.

199 Ось приклад того, що в цьому питанні підхід У. Джеймса не витримує жодної критики: адже в такому випадку виходить, що головна функція звички – це... зменшити залученість актора в його власні дії, оскільки увага якраз є одним з параметрів залученості.

ми описали вище, типізації (розглянуті суто аналітично як відірвані від всього іншого знаннєві конструкції) і дозволяють виконувати ту функцію, яку Е. Гуссерль описував як передбачення зразка для майбутнього досвіду в результаті «пасивного синтезу»:

«Кожна очевидність засновує в моєму володінні якесь неминууще знання. В низці наступних нових очевидностей, в яких відбувається відновлення перших, я можу знову і знову повертатися до дійсності, побаченої самої по собі, що створює в якості потенційного горизонту це "Я-можу-знову-і-знову". Не було б у нас можливості такого роду, ми не мали б жодного стійкого і незмінного буття, жодного реального й ідеального світу» [232, с. 396].

До речі, саме це дозволяє нам надалі оперувати таким, здавалося б, вузьким і механістичним поняттям, як «техніка». І нехай у цього слова досить давня історія дослідження²⁰⁰, в соціології на цей момент, крім хіба що інтеракціоністського підходу, воно мало де закріпилося. Тоді як, з нашої точки зору, в якості опису стійких процедурно закріплених, технічно або соціально обумовлених операцій ця категорія є дуже плідною. Так, завдяки їй можна усвідомити, чому еліасівські фігурації [102; 152] або дарендорфівські імперативно координовані асоціації є поняття, що описують принципово конкретні системи зв'язків орієнтованих один на одного взаємозалежних людей: виявляється, що навіть мінімальне розходження в техніці дає за «принципом метелика» колосальну різницю в продукції²⁰¹. Також можна зрозуміти, чому, незважаючи на те, що нові покоління потребують знання інституту і технік, отриманого «через другі руки», а тому потребують легітимних тлумачень і осмислень, пояснень і виправдань [266, с. 121], концептуалізованих нами як соціодицея, отримане ними знання відрізняється куди більш високим ступенем очищення, рафінування, ніж знання «з перших рук» (саме про це пише П. Бурдє в [213]), з одного боку, але при цьому і не дає таких шансів у владній боротьбі всередині поля [106]. Інакше кажучи, ми отримуємо концептуалізацію знання, яке має «першпорядне значення для інституційного порядку, – знання дотеоретичного, що являє собою «те, що кожен знає про соціальний світ», або «сукупність правил поведінки, моральних принципів і приписів» [266, с. 121]. Таке знання є «реалізацією в подвійному сенсі слова – в сенсі ро-

200 Ще з часів М. Мосса, що характеризував насамперед техніки тіла, «природні» і «стійкі», які насправді не є культурно інваріантними [264], але мають свої культурні зразки, тобто *habitus*.

201 «Суспільні відносини тісно пов'язані з виробничими силами. Отримуючі нові сили, люди змінюють свій спосіб виробництва, а зі зміною способу виробництва, способу забезпечення свого життя, – вони змінюють всі свої суспільні відносини. Ручний млин дає вам суспільство з сюзереном на чолі, паровий млин – суспільство з промисловим капіталізмом» [265, с. 151].

зуміння об'єктивованої соціальної реальності і в сенсі безперервного творення цієї реальності» [266], і про це не можна забувати: таке знання є знанням-в-дії, знанням реалізованим і реалізовуваним.

Відзначимо, що, наприклад, у гідденсівській концептуалізації рутин (де є а) правила, за якими здійснюються процедури; б) моральні правила; в) ресурси матеріальні; г) ресурси владні [12]) при цьому окрема концептуалізація знання відсутня. Е. Гідденс змушений окремо виділяти рівні суб'єктивності з дискурсивної свідомості (раціональний індивід), практичної свідомості (рутинні форми поведінки) і несвідомої суб'єктивності. Однак такий хід, з нашої точки зору, є не вирішенням епістемологічного завдання, а його релокацією, що до того ж примножує сутності без потреби.

Крім усього іншого, така концептуалізація на найбазовіших рівнях ліквідує всі можливі абсурдні категорії на кшталт «культурної компетентності», оскільки (з тим або іншим ступенем релевантності) практики суб'єктів є так чи інакше компетентними в референтній ним культурі. І позначення як «культурної компетентності» суто відвідувань «музеїв, театрів, симфонічних концертів» [267, с. 64] – це ніщо інше, як ґносеологічна участь у знанневих техніках панування, з твердженням ієрархічності культурного виробництва, гомологічної ієрархічності соціально-стратифікаційній структурі суспільства.

Зате набагато краще саме така концептуалізація працює з важливою думкою співвідношення групового (колективного) й індивідуального: «Група присутня у свідомості індивіда, навіть коли він один: для індивідів, які є творцями історично значущих ідей, саме ця інтелектуальна спільнота є першорядною, коли він/вона знаходиться на самоті. Людський розум як низка думок в окремому тілі конституційований історією особистої участі людини в ланцюжку соціальних зіткнень» [225, с. 52]. Крім того, така концептуалізація дозволяє «перезапустити» дослідження соціологією знання диференціації і взагалі нерівностей під тим кутом, який описав Н. Хомський як «справді демократичне суспільство має ґрунтуватися на принципі “згоди керованих”» [268], тобто такого підпорядкування урядам, яке не буде «згодою без згоди», виробленою рекламною і PR-індустрією [269]²⁰². І якщо Н. Хомський описує це в загальних категоріях на зразок «керівництво може муштрувати кожен елемент громадської думки подібно до того, як армія муштрує тіла своїх солдатів», то наша аналітична схема може запропонувати конкретну концептуалізацію й операціоналізацію знаннєвого втілення і обслуговування диференціації і стратифікації.

202 Відзначимо, що Е. Бернейс зовсім не є, на відміну від Н. Хомського, критиком суспільства або його соціальних інститутів, особливо реклами. Тому його концептуальна явка з повинною особливо цінна.



Розділ 4



ЕМПІРИКА ТА ПРАГМАТИКА ЗНАННЯ В ПОРЯДКАХ СОЦІАЛЬНОГО

Хто ще наважиться в наші дні зазіхати на те, що він – справжній господар свого гніву, коли настільки багато хто бере на себе право говорити йому, що він відчуває, – ще б пак, адже вони знають це краще за нього?

Musil R. *Der Mann ohne Eigenschaften I. Erstes und zweites Buch*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2005. S. 150

4.1. КУЛЬТУРНЕ СПОЖИВАННЯ В ПРОЦЕСАХ ФАБРИКАЦІЇ ЗНАННЯ

Знання про порядок соціального в сучасному світі¹ стає не просто одним із факторів конституювання соціальної реальності – воно стає його конституюнтом, масово та конвейєрно фабрикованим потужними системами опрацювання знання (тобто вироблення та легітимації заздалегідь прийнятного та сприйманого судження). Типовим прикладом такої машини фабрикації знання та інтегрування сфабрикованого знання в порядки соціального є інтернет, де знання про феномен чи процес (уявлення про нього, думка про нього, стереотип про нього, судження відносно нього) конститутивно та есенційно складає його природу, а найбільш яскравим науковим маніфестуванням цього факту є теорема Томаса, яка в перенасиченому інформацією та комунікаціями соціальному просторі перетворюється на основну

¹ Який часто, але не менш часто безпідставно, концептуалізується як «суспільство знань», інформаційне суспільство, комунікативне суспільство, інформаційно-комунікативне суспільство тощо.

дослідницьку платформу та онтологічний принцип. Український дослідник В. Почепцов з цього приводу наводить приклад так званих «віртуальних революцій», заснованих на тому ж принципі, що і «реальні», однак при цьому об'єктивно зумовлена проблема підмінюється сприйняттям чогось як її еквіваленту [1].

Особливим способом фабрикації знання про порядки соціального в сучасному світі є культурне споживання. Воно є, як ми вже зауважували, продуктом масивної та масової культури, інвективи відносно якої ми цілком поділяємо [2], однак розглядаємо її не тільки з критичних позицій, але й із позицій знанневого обслуговування соціального порядку.

Зазначимо, що при цьому під знанням, як і П. Бергер та Т. Лукман [3], ми будемо розуміти не стільки мертонівськи та попперівськи перевірене, досконально аргументоване та теоретично струнко вибудоване знання, але будь-яку форму свідомості (користуючись марксистською термінологією), будь-який диспозитив інтерналізованої соціальної реальності² незалежно від ступеня його систематизованості, ієрархізованості, перевіреності, повноти, адекватності тощо. Тобто будь-який спосіб організації, будь-яка інфраструктура будь-якого досвіду розглядається нами як знання. Соціальне знання в такій інтерпретації є одночасно результатом соціальної участі³ та її передумовою – тим, про що П. Бурдьє говорив як про габітус: «Будучи продуктом історії, габітус виробляє практики як індивідуальні, так і колективні, а отже – саму історію відповідно до схем, породжених історією. Він забезпечує активну присутність попереднього досвіду» [5, с. 105]. Саме тому питання про області впорядковування та інфраструктурування досвіду, області (від)творення історії та біографії стає питанням про можливу та необхідну стабільність порядку соціального як результату конвергентності та гомологічності конструйованого в цьому суспільстві соціального знання. В цьому полягає актуальність дослідження динаміки культурного споживання як способу інтерналізації об'єктивно існуючої культури на момент приходу до суспільства «орди юних варварів», як назвав молоде покоління Т. Парсонс. У сучасному світі культурне споживання⁴ стає важливим способом упорядковування досвіду, трансляції його інфраструктури та символічної боротьби за таку трансляцію.

Культурне споживання в сучасному світі є множинним за своїми проявами явищем, що включає в себе інтерналізацію продуктів

2 Тут ми звертаємо увагу на наші спроби дефінувати соціальне знання у [4].

3 Тобто накопиченим, гегелівськи «знятим» соціальним досвідом.

4 Якщо виключити всі «позитивні» та «високі» конотації словосполучення «культурне споживання» та розуміти під ним будь-який досвід упорядковування власного досвіду з використанням соціокультурно випрацьованих інструментів.

репрезентативної культури⁵, а також субкультур та контркультури. Тому культурне споживання концептуалізується як:

1. Чинник становлення і вироблення соціального знання: саме воно задає горизонти, надає «матеріал», зумовлює можливості та межі суб'єкта, що є носієм знання.

2. Результат функціонування та розвитку соціального знання: саме в результаті функціонування та (само)розвитку соціального знання, і, власне, постає культурне споживання як результат усвідомлених (стратегії культурного споживання) та рутинізованих (практики культурного споживання) виборів (відносно вільних) суб'єктів, кожен з яких реалізує ці вибори, виходячи зі свого вже набутого досвіду, а також переваг та смаків.

3. Прояв соціального знання, що дає можливість концептуалізації культурного споживання як способу виміру соціального знання.

Культурне споживання включене до процесів (від)творення соціального знання, будучи та фабрикуючись як важливий елемент знання про порядок соціального, як репрезентант «середнього» та найбільш релевантного даному суспільству модусу знання про порядок соціального. Це пов'язано:

– зі складністю агрегованого виміру соціального знання (дослідження споживання як фактора соціального знання, так само як і дослідження соціального знання як передумови культурного споживання, вимагає саме такого агрегованого виміру),

– з невирішеністю навіть цієї, початкової, стартової наукової проблеми – проблеми включеності культурного споживання до (від)творення соціального знання.

Як і К. Маркс⁶, ми виділяємо серед дозвілєвих практик особливий клас практик – практики культурного споживання [7]. Ці практики відрізняються від «цілеспрямовано активних» практик тим, що в «цілеспрямовано активних» практиках превалює елемент творення, а не споживання⁷, а також від більшої частини «пасивних» практик (хоча і серед пасивних практик є декілька видів практик, що належать до культурного споживання), оскільки їхня пасивність не передбачає споживання культурних продуктів⁸.

5 Тобто універсуму категорій та суджень, які сприймаються (тобто реєструються як такі, що відрізняються з іншим) як відповідні до власних очікувань, потреб та способу життя.

6 Який виокремлював дозвілля та так звану «піднесену діяльність», до якої зазвичай дослідники відносять самоосвіту, науково-технічну, художню, суспільну діяльність – див. наші попередні пошуки в [6].

7 До таких практик ми віднесли практики творчі, заняття самодіяльністю, аматорські, спортивні, фізкультурні заняття, а також відвідування церкви, богослужінь.

8 До таких практик ми віднесли зустрічі з іншими людьми, просто відпочинок, прогулянки, відвідування кафе, барів, дискотек, виїзди за місто, гра в карти чи більярд.

Перевірку цих ідей ми здійснили на базі порівняння результатів низки масштабних соціологічних досліджень⁹.

Одна з цих груп показників демонструє місце культурного споживання в дозвілєвому просторі українського студентства (що є важливим саме з точки зору вільного вибору студентами тієї чи іншої практики чи стратегії (ре)конструювання власного духовного світу), інша ж – змістовні аспекти культурного споживання в читацьких, телевізійних, інтернетних вимірах. Саме ці види культурного споживання ми вважаємо найважливішими, про що свідчить, наприклад, аналіз динаміки дозвілєвих практик української студентської молоді, наведений в табл. 4.1 (де, зокрема, можна простежити і місце культурного споживання в дозвілєвому просторі української молоді – практики та стратегії культурного споживання виділені окремо).

Таблиця 4.1

Динаміка дозвілєвих практик української студентської молоді*
(у середніх)**

	Види занять у вільний час	Хвили дослідження		
		2000–2001	2005–2007	2008–2009
1	Зустрічі з друзями, коханою людиною	4,213	4,279	4,217
2	Прослуховування музичних записів	4,255	4,396	4,172
3	Просто відпочинок (полежати, посидіти, нічого не роблячи)	3,745	3,973	4,049
4	Прогулянки містом	3,727	3,927	3,979
5	Перегляд телевізійних передач	4,201	4,169	3,955
6	Відвідування інтернет-сайтів, спілкування в інтернеті	2,304	2,843	3,825
7	Спорт і спортивні ігри	2,945	3,067	3,212
8	Фізкультурно-оздоровчі заняття	2,854	2,985	3,138

9 1) Міжнародне дослідження «Проблеми формування громадянської ідентичності молоді: роль освіти як чинника консолідації суспільства», проведене кафедрою соціології ХНУ імені В. Н. Каразіна (2008–2009 рр., N=3058, вибірка репрезентативна для України).

2) Міжнародне дослідження кафедри соціології Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна «Вища освіта як фактор соціокультурних змін: порівняльний аналіз посткомуністичних суспільств» (2005–2007 рр., за репрезентативною вибіркою опитано 3057 студентів ВНЗ України, 780 студентів ВНЗ Білорусі та 587 студентів ВНЗ Росії (для Росії вибірка нерепрезентативна)).

3) Міжнародне дослідження «Вища школа як суб'єкт соціокультурної трансформації» (2002–2004 рр., за репрезентативною вибіркою опитано 1972 студенти України та 900 студентів Білорусі).

4) Дослідження «Сучасні університети як осередки формування майбутньої інтелектуальної еліти українського суспільства» (2000–2001 рр., за репрезентативною вибіркою опитано 1810 респондентів 16 ВНЗ України) (науковий керівник усіх проектів – проф. Л. Г. Сокурянська).

Продовження табл. 4.1

9	Комп'ютерні ігри	2,575	2,958	3,134
10	Читання художньої літератури	3,448	3,111	3,120
11	Читання газет, часописів	3,635	3,184	3,021
12	Відвідування кафе, барів	2,778	3,012	2,925
13	Візди за місто, «на природу»	-	-	2,854
14	Відвідування нічних клубів, дискотек	2,396	2,499	2,649
15	Відвідування кінотеатрів	2,221	2,511	2,568
16	Відвідування театрів, художніх виставок, музеїв	2,005	2,098	2,281
17	Гра в карти	2,397	2,204	2,279
18	Відвідування спортивних видовищ	1,792	2,008	2,225
19	Відвідування церкви, богослужінь	1,884	1,938	2,170
20	Гра в більярд	1,759	1,939	2,038
21	Художня творчість: гра на музичних інструментах, малювання	1,817	1,874	2,013
22	Подорожі Україною	-	-	2,012
23	Участь у художній самодіяльності	1,357	1,580	1,998
24	Аматорські заняття: колекціонування, фотографія тощо	1,814	1,782	1,985
25	Відвідування концертів класичної та сучасної музики	1,687	1,777	1,940
26	Гра в шашки, шахи	1,699	1,706	1,892
27	Технічна творчість: конструювання, моделювання тощо	1,514	1,594	1,671
28	Участь у молодіжних групах, об'єднаннях	-	1,384	1,656
29	Подорожі за кордон	-	-	1,522

* Оцінити інтенсивність власних занять деякими видами дозволя в попередніх дослідженнях респондентам не було запропоновано.

** Середні показники розраховувались як середні арифметичні з оцінок всіх респондентів, що відповіли на це запитання, де 5 – максимальна оцінка частоти звертання до дозвілєвих практик (щодня), 1 – мінімальна (майже ніколи).

Найбільш затребуваним видом культурного споживання залишається споживання музичних аудіозаписів через, по-перше, доступність (що різко інтенсифікувалася з поширенням швидкісного інтернету); по-друге, універсальність та можливість частково або тимчасово «поступатися» місцем в просторі уваги іншим практикам¹⁰; по-третє – апріорна

10 І отже, поєднуваність цього культурного споживання з безліччю інших видів діяльності: від інших видів дозволя і до різноманітної роботи. Це ті ж «режими залучення», про які ми писали раніше – див. розділи 2 та 3.

цікавість молоді до музичної культури, можливостей самовираження тощо. Окрім того, на відміну від класичної, сучасна музична культура не вимагає постійної напруженої уваги, і в цьому сенсі вона є вкрай user-friendly до актора та його практик (див. про режими залучення). Але іншим боком цієї «дружності» сучасної музичної культури до її споживача є кліповість [8] її природи (ця «дружність» включає в себе, зокрема, і дуже невеликий обсяг окремих наративів, які внаслідок цього легко поглинати та інтелектуально/культурно «переварювати», які є найчастіше вдало та компактно упакованими), наслідком чого є така властивість «упаковки» знання сучасного світу, як «кліповість свідомості»¹¹.

Не дивними виглядають і позиції інших видів культурного споживання. Перегляд телевізійних передач (який хоча і «впав» у загальній ієрархії з третьої на п'яту позицію) і досі, незважаючи на поширення інтернету (звертання до якого різко виросло, досягнувши шостої позиції з-поміж трьох десятків видів дозвілля) та враховуючи праксеологічну простоту, примітивність знанневої «упаковки», залишається розповсюдженою формою культурного споживання, що ще більше впливає на становлення «кліпової свідомості», тобто дрібно нарізаних «пакетів» знання як заздалегідь впорядкованого досвіду.

Більш чи менш стабільні та передбачувані показники демонструють більшість дозвіллевих видів діяльності українського студентства. Так, передбачувано низькими є показники активних видів відпочинку або елітарного культурного споживання театрального, концертного, музейного напрямків.

Здійснений нами аналіз зафіксував тенденцію зростання насиченості дозвілля українського студентства: якщо за 25 порівнюваними за період спостережень видами дозвілля сумарний показник¹² 2001 року дорівнював 65,022, то 2006 року – 67,414, а 2009 року – 70,456. Це є свідченням дедалі ефективнішого функціонування культурної індустрії, що здійснює дедалі ефективнішу інтервенцію та окупацію «життєвого світу» [9]. Не виключено, що тут можна говорити про специфічне реформатування соціального знання у бік дозвілля¹³, що відповідає одній з базових гіпотез постмодерну, побудованій на дихотомії гри та праці.

Ці ж тенденції простежуються й у випадку тих практик, що ми їх, безумовно, дещо умоглядно та довільно, віднесли до культурного

11 Цей термін з'явився в 1990-х роках і зараз є вкрай актуальним, позначаючи спосіб сприйняття інформації сучасною молоддю через посередництво короткого, яскравого «меседжу», типовою формою якого є або кліп, або теленовина: див., наприклад, [8].

12 Сумарний показник розраховувався як механічна сума всіх середніх величин всіх дозвіллевих практик, запропонованих респондентам під час дослідження.

13 Що навіть дозволило Ж. Дюмазедьє [10] говорити про становлення специфічної цивілізації дозвілля.

споживання¹⁴: відповідні показники дорівнюють 29,822 у 2001, 30,761 – у 2006 та 32,133 – у 2009 роках. Зростання виглядає достатньо узгодженим та пропорційним відносно всього масиву дозвіллевих практик, що примушує нас висунути гіпотезу, що соціальне знання, конституюване «цивілізацією книги» та «галактикою Гутенберга», поступається місцем процесам фабрикації в «галактиці Інтернет» (в метафоричності М. Кастельса): наведені дані свідчать, що у конструюванні дозвіллевого простору протилежні до вищенаведених тенденцій зростання демонструють саме «гутенбергівські» дозвіллеві практики.

Варто зауважити (див. виділені рядки в табл. 4.1) стабільно високу поширеність (єдина з усіх дозвіллевих діяльностей вище за 4,000, але при цьому з низхідною динамікою) прослуховування музичних записів, а також стабільно високі показники¹⁵ перегляду телевізійних передач. Щодо цих видів культурного споживання, можна впевнено констатувати, що вони змінюють свій онтологічний та праксеологічний статус: зокрема, прослуховування музики дедалі більше відокремлюється від конкретної просторової локованості та стає функцією не техніки, оскільки сьогодні майже будь-яка техніка (від телефонів до плеєрів) надає можливості прослуховувати музику. Ці види культурного споживання, змінюючи свій статус, залишаються достатньо поширеними саме завдяки своїй гнучкості, здатності вписуватися в інтернет-практики сучасної молоді (зокрема, завдяки можливостям інтернет-ТБ, прослуховування музики під час «сидіння» в інтернеті тощо). Однак варто зауважити, що така «підпорядкованість» музичного культурного споживання, що спостерігається у практиках сучасної української молоді, ще більше сприяє фрагментованості, розширеності, стратифікованості культурного споживання, а отже, і конструйованого ним соціального знання.

Телебачення теж стає сьогодні іншим: у нього з'являються нові можливості, пов'язані з «мобілізацією», інтернетизацією тощо, але при цьому воно залишається затребуваним, хоча «розрив» між інтернет-споживанням та телевізійним споживанням скорочувався з майже 2,000 у 2001 році до майже 0,100 у 2009 році.

Це не стосується таких двох актуальних і «модних» тенденцій останнього десятиліття, як відвідування та спілкування в інтернеті та комп'ютерні ігри. Їхнє зростання вражає, а також сигналізує про небезпечну для конструювання соціального знання тенденцію: адже комп'ютерні ігри виявляються, з одного боку, паліативом, субститу-

14 Не враховуючи включені нами туристичні практики, оскільки в дослідженні 2001 року вони не були запропоновані респондентам.

15 Які, втім, у дослідженні 2009 року «впали» нижче за відмітку 4,000 (вперше за період спостереження).

том, конкурентом процесам фабрикації знання про порядок соціального в реальному світі¹⁶, з іншого ж – простором конструювання альтернативного, часто слабко узгодженого з об'єктивною реальністю знання (з прецедентами «змішування» просторів реальності та гри, що доходило до трагічних випадків у результаті інтерференції смислових горизонтів).

Можна також помітити наростання (за вибухового росту інтернет-споживання) відео- та взагалі візуального споживання¹⁷ – ще один індикатор становлення культури «кліпового мислення» та загибелі «гутенбергівської» культури, пов'язаної з аргументативно побудованим, логічно-вербальним сприйняттям, та зрушення знання як інфраструктури досвіду від абстрактно-логічних модальностей до конкретно(-образно)-чуттєвих. Цьому сприяє і «хікікоморизація»¹⁸ української молоді, її перетворення на аудиторію інтернету, ігор та соціальних мереж. У подальшому ми продемонструємо небезпеку поширення користування інтернет (див. табл. 4.2).

Небезпечною ця тенденція стає в поєднанні з різким падінням показників таких видів діяльності, як читацькі дозвіллієві практики¹⁹. Українська студентська молодь перестає читати друковані видання, переходячи до культурного споживання аналогічних продуктів в інтернет-просторі, що є важливим чинником конституювання як наявного соціального знання української молоді, так і майбутнього знаннєвого ландшафту українського суспільства. З того часу, коли молодь була об'єктом цих досліджень, пройшло від 7 до 10 років, і трансформації знаннєвих фундувань порядку соціального більш ніж показові, на нашу думку.

Також очевидним є поширення дозвіллієвих та культурно-споживацьких практик, притаманних суспільству споживання (відвідування нічних клубів, дискотек, кінотеатрів, спортивних видовищ, подорожі), що свідчить якраз про згадану нами вище конвеєризацію, стереотипізацію, технологізацію культурного споживання в процесах фабрикації порядку соціального.

16 В цьому сенсі показовими є повідомлення про реальні злочини з віртуально-ігрових причин або про масовий інтерес психологів до ігрових коренів політичної або ксенофобської ненависті [11].

17 До речі, тут ми повинні звернути увагу на динаміку відвідування кінотеатрів, театрів, виставок, музеїв, спортивних видовищ, сумарні показники яких за три роки зросли з 6,018 до 7,074.

18 Хікікоморі (від японського «хікі» – букв. буття наодинці, тобто «гостра соціальна самоізоляція») – японський термін, що позначає підлітків та молодь, які відмовляються від соціального життя й часто намагаються повністю самоізолюватися та втекти від суспільства внаслідок різних соціальних та особистісних факторів.

19 Рівень читання художньої літератури впав за період спостереження більш ніж на 0,3, а рівень читання газет – більше ніж на півпункти.

Особливо тривожною ми вважаємо тенденцію в області культурного споживання української молоді у сфері інтернету (див. табл. 4.2). Адже саме це споживання, як ми бачили вище, є вкрай динамічно наростаючим, активним, і отже, в майбутньому воно буде багато в чому визначати ландшафт знання українців про порядок соціального (особливо якщо подивитися на сучасний віковий розподіл інтернет-користувачів).

Таблиця 4.2

**Культурне споживання української студентської молоді
у сфері інтернету (у %)***

	Цілі використання інтернету	2000– 2001	2005– 2007	2008– 2009
1	Спілкування з друзями та знайомими	29,6	37,9	70,3
2	Пошук готових рефератів, курсових робіт тощо	42,7	60,6	61,8
3	Пошук інформації з наукових проблем, що цікавлять	56,3	45,9	47,4
4	Читання газет, сайтів новин	41,4	30,7	33,5
5	Відпочинок, відвідування розважальних сайтів	37,8	32,3	30,6
6	Пошук інформації про трудові вакансії	-	10,5	11,1
7	Пошук інформації про конференції, школи, гранти, можливості навчання за кордоном тощо	18,2	8,2	8,1
8	Для заробітку (програмування, пошук необхідної інформації для замовників тощо)	10,7	7,6	6,4
9	Інше	-	3,0	2,5

* Можна було обрати декілька відповідей, сума за хвилями дослідження перевищує 100%; упорядковано за частотою показників останньої хвили дослідження.

Найбільш інтелектуально насичені, цікаві для конструювання культурного капіталу та глибокого, складно структурованого знання про порядок соціального, найбільш перспективні та при цьому складні види діяльності (пошук інформації про конференції, школи, для заробітку, читання газет та новин) «відступають» і кумулятивно (у 2001 році ці три показники в сумі складали 70,3 %, у 2009 році – лише 48,0 %), і поодинці. Натомість на перші позиції висувуються такі «паразитичні», нетворчі, іноді навіть відверто небезпечні для системності та реалістичності (абстрагуючись наразі від складних дискусій щодо природи реальності) соціального знання види діяльності, як пошук готових рефератів та курсових робіт²⁰ та, особливо, «спілкування

20 Показник виріс з 42,7 % (2001) до 61,8 % (2009), тобто троє з п'яти українських студентів зізналися (а отже, показник ще вище, враховуючи «мовчазність» інших!) в такому використанні інтернету; і це не враховуючи наявності такого неоднозначного пункту,

з друзями та знайомими» (показник зріс майже відвічі: зараз семеро з десяти українських студентів використовують інтернет саме для цього). За цим евфемізмом найчастіше стоїть не дуже інтелектуально та соціально насичене «зависання» в соціальних мережах, яке лише на практичному рівні бере участь у фабрикації порядку соціального.

Не менш тривожними видаються нам і тенденції культурного споживання у сфері телебачення, цього попередника інтернету на «троні» фабрикації соціального знання та соціального досвіду в соціалізаційному процесі молоді²¹ – воно продовжує займати важливі позиції. Однак гетерогенність та навіть різнопорядковість телевізійних продуктів не дає однозначної можливості сформулювати оцінку їхньої впливовості. Саме тому ми звернулися до дослідження змістовних аспектів телевізійного споживання (див. табл. 4.3).

Таблиця 4.3

**Телевізійне культурне споживання
української студентської молоді (у %)***

	Телепередачі, яким надають перевагу студенти	2000–2001	2005–2007	2008–2009
1	Художні фільми	77,6	62,7	54,7
2	Музичні передачі, концерти	48,9	46,5	44,7
3	Теленовини	59,2	46,5	39,0
4	Телесеріали	16,2	24,8	30,0
5	Розважальні програми, ігрові шоу, вікторини	32,7	28,8	25,7
6	Науково-популярні, освітні програми	-	29,9	24,2
7	Спортивні програми	27,3	26,6	23,3
8	Передачі про здоров'я, кулінарію тощо	7,6	12,3	15,1
9	Публіцистичні програми, політичні ток-шоу	16,6	23,2	9,6
10	Бізнес-інформація, реклама	7,1	7,6	6,2
11	Телевізор не дивляться	1,6	2,5	5,9

* Можна було обрати декілька відповідей, сума за хвилями дослідження перевищує 100 %; показники упорядковані за частотою останньої хвилі дослідження.

як «пошук інформації з наукових проблем, що Вас цікавлять», куди, не виключено, враховуючи високі показники цього пункту (близько 50 % кожної хвилі дослідження), велика кількість респондентів віднесли свої відверто реферативні та плагіаторські наміри відносно інтернету.

21 І настільки впливовий попередник, що Нейл Постмен говорив про «зникнення дитинства» через розчинення всіх соціальних бар'єрів саме внаслідок розширення впливу телебачення [12].

Мабуть, єдиною позитивною тенденцією є зростання кількості, причому відчутне, тих, хто не дивиться телевізор. Але, на жаль, це зростання досягається за рахунок тих, хто «пропадає в інтернеті». Вкрай симптоматичним є, наприклад, «заміщення» в телеспоживанні українського студентства художніх фільмів (частка яких зменшилася з майже трьох чвертей до майже половини) серіалами (частка яких збільшилася за той же період спостереження вдвічі – до третини). Безумовно, в цьому «заміщенні» велику роль відіграло об'єктивне «заміщення» художніх фільмів у медіапросторі телесеріалами, однак в умовах широкого доступу до інтернету цей аргумент менш впливовий, і отже, такий вибір на користь серіалів є достатньо показовим з соціологічної точки зору.

Ця тенденція, до того ж, супроводжується різким падінням інтересу до політичної, суспільної, економічної інформації та життя суспільства²². Порівняння з публіцистичними та політичними програмами дає ще більш різкі співвідношення, але тут потрібно враховувати, що «пик» споживання цієї категорії телеконтенту прийшовся на час після подій 2004–2005 років у Києві – що, між іншим, яскраво ілюструє співвіднесеність практик та знання, а також соціальних макроструктур і мікрознання та його мікропрактикування.

Таким чином, можна говорити про те, що, хоча споживання телебачення в цілому падає майже за всіма показниками²³, це падіння не є виявом позитивних тенденцій у телеспоживанні українського студентства. Навпаки, можна говорити про тривожну легкодумність, все більше «полегшення» культурного споживання українського студентства і в цій сфері і, відповідно, складання знаннєвої тканини для специфічного порядку соціального. Окрім того, сумарне падіння категорій споживання (дев'ять категорій²⁴ у 2001 р. набрали 293,2 %, у 2006 р. – 279 %, у 2009 р. – 248,3 %) при цьому найбільш гостро та драматично відбувається в тих категоріях, які є класичними, модерними, такими, що конструюють політично занурене, соціально відповідальне знання про порядок соціального (фільми, новини, освітні, публіцистичні програми).

Схожі тенденції є характерними для культурного споживання в області читання (див. табл. 4.4). Читання посідає далеко не провідне місце в дозвілєвому просторі українського студентства, однак навіть при цьому сама структура споживання виявляється драматично гомологічною з «легковаговізацією» телевізійного та інтернет-споживання.

22 Див. динаміку перегляду теленовин, що за роки спостереження зменшилися на 20 %, та динаміку публіцистичних та політичних передач, перегляд яких впав майже в 2,5 рази за останні спостереження.

23 Помітне зростання демонструють тільки телесеріали та вестернізований вид телеспоживання у вигляді передач про здоров'я та кулінарію.

24 Окрім «не дивлюсь телевізор» та «науково-популярних, освітніх програм», які не були запропоновані у дослідженні, здійсненому в 2000–2001 роках.

Таблиця 4.4

**Читацьке культурне споживання
української студентської молоді (у середніх)**

	Що читають українські студенти	2000–2001	2005–2007	2008–2009
1	Газети та журнали	2,196	2,046	2,210
2	Література з обраного фаху	2,207	2,184	2,243
3	Науково-популярна література	1,783	1,738	1,765
4	Поезія	1,501	1,415	1,636
5	Романи, повісті так званого «легкого жанру»	1,521	1,570	1,689
6	Художня література так званого «серйозного жанру»	1,944	1,724	1,704
7	Книжки з історії та культури України	-	-	1,593
8	Пригоди, фантастика	1,733	1,581	1,613
9	Детективи	1,681	1,506	1,554

* Середні показники розраховувались як середні арифметичні з оцінок всіх респондентів, що відповіли на запитання, де 3 – максимальна оцінка частоти (регулярно), 1 – мінімальна (практично ніколи).

Читання, наприклад, літератури «легкого жанру» демонструє протилежну до літератури «серйозного жанру» тенденцію зростання. Ці два жанри майже зрівнялися у популярності, хоча ще в 2001 році література «серйозного жанру» переважала над «легким жанром» на 0,423 пп. Це підтверджується і тим, що такий досить «радянський» жанр читацького споживання, такий модерний жанр, як фантастика, демонструє низхідну тенденцію²⁵. Всі інші жанри демонструють більш чи менш діапазонні коливання в певних межах, не окреслюючи поки що однозначної тенденції. Тобто система культурного споживання українською молоддю читацького продукту вже склалася, і в цій системі переважає читання кон'юнктурних матеріалів (новин, газет, журналів²⁶) та матеріалів «обов'язкових» («література з об-

25 «Радянським» ми назвали його тому, що за умов радянської цивілізації цей жанр виконував часто більш широкі функції, ніж функції просто художнього тексту. Фантастика виступала полігоном для апробації та публічного дискутування множинних соціально-політичних ідей, простором етичної та естетичної полеміки, місцем «розумових експериментів», інакше кажучи, являла собою самостійне явище, що, можна впевнено говорити, претендувало на статус форми суспільної (само)свідомості. Сьогодні фантастика «друкованого зразку», поступаючись у візуальній переконливості та аудіальній привабливості відео-, інтернет- та телевізійному контенту, все більше стає «іграшкою інтелектуалів», «вибором обраних» тощо.

26 Що, до речі, дещо controvertує зі зниженням цікавості до інтернет- та телевізійних новин. Цей парадокс потребує подальшого аналізу, однак можна висунути гіпотезу, що

раного фаху», обов'язкова за умови навчання у ВНЗ). Інші матеріали не виходять за відмітку в 2,000, а коливаються між 1,554 (рівно між «ніколи» та «іноді») та 1,765 (рідше, ніж «інколи»).

Той факт, що українські студенти в середньому «інколи» читають тільки пресу та літературу з фаху, вже свідчить про тривожну ситуацію в культурному споживанні, яке найбільш фундаментально трансформує свідомість та знаннєву структуру практик. Книга втрачає владу та потенціал впливу на знаннєву інфраструктуру повсякденного досвіду, і, отже, Україна виходить з епохи Модерну, епохи Книги, галактики Гутенберга, епохи книжного знання. І на жаль, зовсім не обов'язково вона при цьому входить до постмодерної ситуації – не виключений і «пост(недо)модерн» [13], і багато інших альтернатив.

Якщо ж деталізувати культурне споживання української молоді в межах найбільш актуального з проведених досліджень (дослідження останньої з хвиль – 2009 року) (див. табл. 4.5, 4.6), то можна виявити ще декілька цікавих тенденцій.

Таблиця 4.5

**Культурне споживання української
студентської молоді у дозвіллевій сфері (у %)**

	Види занять увільний час	Щоденно	Декілька разів на тиждень	Декілька разів на місяць	Декілька разів на рік	Майже ніколи
1	Читання газет, часописів	10,6	28,8	29,5	14,4	16,7
2	Читання художньої літератури	15,2	25,7	27,5	19,2	12,4
3	Перегляд телевізій- них передач	39,2	32,9	17,3	5,5	5,1
4	Комп'ютерні ігри	19,9	25,9	23,1	10,1	21,0
5	Відвідування Internet-сайтів, спілкування в Internet	39,7	27,9	16,9	6,5	9,1
6	Відвідування кінотеатрів	6,1	10,6	34,5	31,6	17,2
7	Прослуховування музичних записів	55,5	23,0	9,9	6,5	5,1

це споживання (споживання новин або політичної інформації) є «важким» (або оцінюється як таке) для інтернету та телевізійного простору споживання, де є велика кількість альтернативних, більш «легких» жанрів, тоді як для читання друкованих видань воно сприймається респондентами як «легке», адже в читанні друкованих видань більшість інших жанрів може бути віднесена до більш «важких».

Продовження табл. 4.5

8	Відвідування театрів, художніх виставок, музеїв ²⁷	3,3	8,1	25,8	38,9	23,9
9	Відвідування концертів класичної та сучасної музики	2,9	6,7	15,4	31,3	43,6
10	Подорожі за кордон	2,2	3,3	5,9	21,5	67,0
11	Подорожі Україною	2,8	3,9	11,7	54,7	26,9

Більш детальний аналіз свідчить, що практично щоденними практиками для українського студентства є прослуховування музики, перегляд телебачення та відвідування інтернету, не розповсюдженими практиками культурного споживання (до яких респонденти не звертаються майже ніколи) є подорожі за кордон та відвідування концертів. Серйозні прогалини в дозвіллево-споживацькій поведінці українських студентів продемонстровані у споживанні театральньо-музейному, подорожах Україною (всі показники «майже ніколи» коливаються між 20 та 25 %). Але в цілому варто зауважити, що повсякденність українського студентства з точки зору «асортименту» і вибору культурних практик є досить насиченою. Чого, на жаль, не можна сказати про читачьке споживання українських студентів (див. табл. 4.6).

Таблиця 4.6

Культурне споживання української студентської молоді у сфері читання (у %)

	Категорії та інтенсивність читання українських студентів	Регулярно	Час від часу	Практично ніколи
1	Література з обраного фаху	37,1	50,2	12,8
2	Газети та журнали	30,0	61,1	8,9
3	Пригоди, фантастика	13,8	33,8	52,4
4	Художня література так званого «серйозного жанру»	13,7	43,0	43,3
5	Романи, повісті так званого «легкого жанру»	13,0	42,9	44,1
6	Науково-популярна література	11,0	54,5	34,5
7	Детективи	10,8	33,8	55,4
8	Поезія	10,2	43,3	46,6
9	Книжки з історії та культури України	9,6	40,2	50,3

27 Зазначимо, що для деяких показників (таких як відвідування театрів, концертів, подорожей) потрібно враховувати «несерйозність» відповідей деяких респондентів: повсякденне та щоденне їх здійснення фактично неможливе.

Майже ніколи не читає книжки з історії та культури України, пригоди, фантастику та детективи більше половини українського студентства; поезію, літературу «легкого» та «серйозного» жанру – більше 40 % студентів, і лише преса та література з фаху продемонстрували регулярне споживання хоча б на рівні 30 % респондентів (що підтверджує наш попередній «коефіцієнтний» агрегований аналіз).

Таким чином, культурне споживання української студентської молоді є вкрай нерівномірно структурованим. Духовний світ української студентської молоді знаходиться під серйозним тиском з боку сучасного інтернетного, телевізійного, технологізованого, конвеєрного світу, який все більше підкорює собі процеси конститування знання про порядок соціального. Це знання стає результатом впливу не «галактики Гутенберга», а «галактики Інтернет», а також телебачення. Внаслідок цього знаннєві компоненти соціальної реальності стають дедалі менш стійкими²⁸, все менш пов'язаними з категоріями Добра, Істини, Краси²⁹, все менш універсальними та все більш партикулярними. Творення знання про порядок соціального, перестаючи бути функцією жорстких інституційних утворень (системи освіти, традиційної родини, релігійних інститутів, наукових картин світу тощо), онтологічно дедалі звужується, спираючись в основному на комунікативні інститути (інтернет, медіа, кінематограф, телеіндустрія), а змістовно (парадоксальним чином) розширюється, пропонуючи майбутнім носіям поширюваного знання все більший «асортимент» знань, істин, благ.

Саме ж культурне споживання стає все менш суб'єктивним і все більш підпорядкованим логіці конвеєру, культурної індустрії. Це, відповідно, може бути вкрай небезпечним для певних властивостей соціального знання української молоді у таких вимірах³⁰, як глобальність – національність, фрагментованість – системність, одноразовість – універсальність, маніпульованість – імунність до маніпульованості, зворотність – незворотність, постмодерність – модерність, а також в інших дихотоміях, концептуалізація та вимір яких є завданням для наших наступних досліджень.

28 Тут достатньо згадати парадоксальну постмодерністську впевненість у тому, що нічого певного та вартого впевненості не існує.

29 І саме тут все більш об'ємної та універсальної легітимачії отримують неестетичне мистецтво, ніяк не пов'язана з істиною наука, етика по той бік доброго та злого тощо.

30 Першою в наведених дихотоміях ми вказуємо ту альтернативу, яка є природним «союзником» цього конвеєрного способу споживання, другою – ту, яка є його природним «ворогом/супротивником».

4.2. ЗНАННЯ І ПРАКТИКИ: ДІЯЛЬНІСНА ФАБРИКАЦІЯ (НЕ)ВІДОМОГО (НА ПРИКЛАДІ ПРАВА)

*Да; но что значит – знать?
Вот в чем все затрудненья!*

И. В. Гёте «Фауст»

Продовжуючи логіку і проблематику, закладену нами в підрозділі 2.2, низку наших гіпотез ми вирішили перевірити на прикладі такої форми суспільної свідомості, як право (попередні пошуки до цього ми вже здійснювали в [14; 15]).

Нагадаємо, що соціологія (як і філософія) проблематики суспільної свідомості і її форм у пострадянському просторі відрізняється певною суперечливістю. З одного боку, ця термінологія і методологія як «успадкована від марксизму» ігнорується або критикується. З іншого ж – її постійно повертають у соціологію, філософію, культурні і політичні студії, постійно реактуалізуючи в найнеймовірніших варіаціях, чому сприяє сучасна «модна» тематика ніби сприйняття і оцінювання екологічних проблем *en masse* (див., наприклад, [16]). І справа не обмежується суто «екологічною свідомістю»: «Останнім часом спостерігається явний інтерес до пошуків і обґрунтування економічної, технологічної, екологічної і трудової свідомостей як форм суспільної свідомості» [17, с. 77–78]. Однак навіть детальне опрацювання цієї проблематики в радянському марксизмі (детально це питання ми розбирали, зокрема, в [18]) не змогло для проблематики форм суспільної свідомості виробити хоча б а) критерії визначення таких; б) остаточний і повний список³¹. Особливо це питання є цікавим в оптиці соціології знання, що, на нашу думку, дало б сучасній соціології новий імпульс у вивченні феномену суспільної свідомості та його форм.

Адже соціологія знання, ставлячи своє базове питання – а саме питання співвідношення буття і знання – виходить з низки аксіоматичних припущень, одним із яких є безумовний зв'язок знання і практик, причому вектор зв'язку з цим перш за все залежить від дослідницької парадигмальної й методологічної точки зору.

З іншого ж боку, застосування методології соціології знання до дослідження форм суспільної свідомості на прикладі саме права є дослідницьки актуальним з низки причин.

По-перше, дослідження права і правосвідомості в українській соціології останніх кількох років виразно призупинилися, зводячись виключно до питань правової обізнаності, правової культури та «набли-

31 Що, як методологічно зрозуміло, – пов'язані питання.

ження української правової ситуації до європейських норм». Проте процеси, що відбуваються на території України, не в останню чергу пов'язані з пострадянською правовою культурою, що виражається в сутнісно відмінній (порівняно із західною) конфігурації і консистенції правових практик середнього повсякденного діяча, а також у відмінному від загальноприйнятих в західному розумінні конфігурацій нормативності і девіантності, нормальності і ненормальності. Дослідники в українських умовах неодноразово вказували на цю специфіку [19–25], однак самі дослідження спрямовані на найбільш дослідницьки «доступні» фрагменти права – тобто на правові практики [20; 25], або правосвідомість та її компоненти [22; 24]³². Знаннєві компоненти правових практик залишаються за межами інтересів соціологів, а потенціал соціології знання в дослідженні цієї проблематики залишається незатребуваним³³.

По-друге, право є досить дискусійним феноменом як у вимірі визначення його природи, так і у визначенні його належності до форм суспільної свідомості. Важливе місце в цьому має відіграти визначення нами поняття протоколів як однієї з концептуальних рамок дослідження права і його місця в суспільній та індивідуальній свідомості і практиках. Справа в тому, що, з одного боку, проблематику права вкрай рідко досліджують крізь призму таких категорій, як рутинна, повсякденність, фрейми, а з іншого – це досить розвинена і потужна галузь сучасної теоретичної соціології. І всередині неї також є суперечності³⁴, що дозволяє продовжити концептуальний пошук, який на базі нашого емпіричного дослідження [26] привів нас до категорії знаннєвих протоколів, які:

- уникають абсолютності та структурності категорії фрейму;
- не фіксуються на зовнішній оформленості (і формальній озовнішнісності) практик;
- описують визначеність і впорядкованість дії;
- як категорія ввібрали в себе досягнення «трьох основних теорій» практики – «структуралістського конструктивізму П. Бурдьє, теорії структуризації Е. Гідденса та етнометодології Г. Гарфінкеля» [27, с. 66] – через такі властивості протоколів, як очевидність, рутинізованість, габітуалізованість, стратифікацію актора, моніторинг.

32 В огляді ми досліджували такі українські періодичні видання, як «Соціологія: теорія, методи, маркетинг», «Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна», «Український соціум» і «Вісник Львівського національного університету імені Івана Франка».

33 Більш детально ми висвітлювали це в [14; 15].

34 Так, у розділі 3 ми розглядали дискусію всередині гофманіанської й етнометодологічної теорій і думку Е. У. Роулз про «фрейми» як про «абстрактні форми».

Тобто концепт протоколу на знаннєвому рівні дослідження описує всі ключові компоненти практик, а саме:

- 1) повторюваність і регулярність дій;
- 2) поділ регулярно відтворюваного образу дії спільнотою: існує єдність спільноти як місця комунікації і, отже, (від)творення практик;
- 3) наявність смислової підстави, «ядра» практик, що пояснює той спосіб, яким виявляються і «закріплюються» соціальні практики. Смысл показує себе через практики, «просвічує» через них, якщо скористатися термінологією М. Хайдеггера [28, с. 9]. У цій структурі протокол враховує існування вітгенштейнівського «фону» (background) [29; 30] як смислового набору, який фундає процес розрізнення практик і практик розрізнення. Якщо для Л. Вітгенштейна фон і культура були різними іменами (мікро- і макро-, відповідно) одного і того ж, то для нас протокол істотно відрізняється і від культури, і від дії, і від практик, і від габітусу. Це ми розкривали (див. розділи 2–3) в рамках визначеної й описаної нами «теореми Штомпки», що структура і суб'єкт існують тільки в дії та діяльності [31], тобто тільки в дії о-дій-снюється й з-дій-снюється структура, тільки в діяльності – суб'єкт. Але дія і діяльність не можуть бути рівномірними і однаково навантаженими увагою або смислами. Поняття «соціальне маркування» (social markedness) тут грає дещо іншими фарбами: виявляється, що ми маркуємо як дещо не-нейтральне, істотне, забарвлене інтересом. Саме для опису меж такої забарвленості (очевидно, що ця забарвленість не може бути абсолютною – вона завжди відносна) і існують знаннєві протоколи як структурований опис і припис структур. Протокол часу описує моменти і дні, тижні і місяці, протокол статевих відносин – розбещеність і помірність, стриманість і строгість, целібат і проституцію. При цьому будь-який протокол моделює³⁵, ототожнює³⁶, приписово описує, перед-бачає і наперед-засуджує (тобто екстраполюючи характеристики одного елемента на всю множину елементів). При цьому протокол простору пов'язаний з протоколом практик, протокол (використання) часу – з протоколом нормативності і так далі, аж до існування мета-протоколу (як опису процедур оперування протоколами) [26].

По-третє, саме право при цьому активно розробляється в європейській соціології (і тут ми плануємо звернути особливу увагу на результати досліджень Н. Лумана), і фундаментальний огляд цього дається в роботі О. Масловської [33], де в огляд потрапляють Т. Парсонс, П. Бурдьє, Ю. Хабермас, Н. Луман, Дж. Александер та інші класики соціологічної думки.

35 А отже, елімінує незначне для цього протоколу, на відміну від, можливо, іншого протоколу.

36 А отже, відкидає «незначні», з точки зору цього протоколу, відмінності – добре це описано у Л. Болтанськи і Л. Тевено на прикладі поведінки водіїв [32].

Н. Луман в своєму *opus magnum* розглядає право як «гетерогенну функціональну область» нарівні з політикою, наукою, економікою, ЗМІ і вказує, що всі вони «виявляють порівнянні структури; вже хоча б тому, що їх від-диференціація (*Ausdifferenzierung*) вимагає утворення систем» [34, с. 9] – систем, здатних існувати лише в суспільстві: «Насправді господарство, право, школа і т. д. не перебувають поза суспільством і можуть мислитися лише як його втілення» [34, с. 94]. Саме в суспільстві вони як функціональні системи «виставляють власні вигоди до відповідних власних кордонів, які відтепер вже не можуть замикатися в якомусь конкретному просторі або навколо якоїсь групи людей» [34, с. 160]. Але правова, як і політична, система відрізняється від інших своїм зануренням у фізичний хронотоп: вони (і, зауважимо, виключно вони) «регіонально диференціюються у формі держав. Всі інші оперують незалежно від просторових меж. Саме однозначність просторових меж робить очевидною ту обставину, що вони не визнаються ані істинами, ані хворобами, ані освітою, ані телебаченням, ані грошима (якщо взяти до уваги і потребу в кредитах), ані любов'ю» [34, с. 175]. Саме існування просторової визначеності правової і політичної системи призводить до принципової важливості залучення до них:

«Диференція залучення/виключення тягне за собою важкі наслідки, бо вона, з одного боку, викликається функціональною диференціацією світового суспільства, а з іншого боку, перешкоджає (якщо не припиняє його зовсім) регіональному виробництву умов функціональної диференціації. Вона перериває розвиток досить великих і диференційованих регіональних ринків, які є передумовами ринково орієнтованого масового виробництва, і ставить тим самим периферійні країни в залежність від експорту в такій формі, яка піддає їх економіки значним коливанням. Крім того, ця диференціація веде до того, що широкі кола населення не залучаються до системи права, і тому не може утвердитися (або затверджується лише дуже обмежено) код «правове/не-правове», властивий правовій системі. Відповідно, не можна покластися на те, що програми правової системи (закони, в тому числі і конституційні) дійсно регулюють співвіднесення кодів правового і не-правового з фактичними обставинами; і хоча це в значних обсягах все ж і відбувається, але відбувається саме пропорційно до залучення/виключення» [34, с. 177].

Такий загальний погляд уточнюється ним у спеціалізованих розробках щодо мас-медіа або права. Зокрема, в трьох розділах «Соціології права» описуються класичні теорії права, аналізується сучасна соціологія права і досліджується право як система. Джерело права, за Н. Луманом³⁷, у відчутті «очікування певної поведінки», що потребує

37 І саме цим він цікавий нам у концептуалізації знанневих протоколів на прикладі правової спільної та індивідуальної свідомості.

стабілізації в правилах і визначенні та обмежування належного: адже саме така фіксація, рутинізація, стабілізація, стійкість «економить орієнтацію очікування», зменшує ризики, знижує ймовірність помилок. Саме правила трансформують відхилення від очікувань у легітимно певні помилки, саме правила дозують і зважують, відважують і продають поведінку, саме правила інтерсуб'єктивності діяльно об'єктивують пізнавальні та нормативні очікування. В умовах же ускладнення суспільства, диференціації взаємодій, за «надвиробництва нормативних очікувань» право, віддиференціюючи нормативні очікування, конгруентно генералізує нормативні очікування поведінки [35].

Н. Луман при цьому усвідомлює, що відмежованість права від інших підсистем суспільства, ця його есенціальна і вагома характеристика, – виключно історична, а тому має свою генезу. Наприклад, Н. Луман досліджує, як віддиференціюються суди як підсистеми права, специфічно диференційованого не ієрархічно, а центр-периферійно.

Однак незважаючи на таку внутрішню диференційованість, система права залишається в цілісному співвіднесенні й комунікації з іншими системами. Система права постійно спостерігає за іншими підсистемами суспільства – і з цієї точки зору є «нормативно закритою, але когнітивно відкритою системою» [36, р. 20]. При цьому система права зберігає свою ідентичність і автономію: операції системи права визначені виключно правилами правових принципів, що, зокрема, означає, що зміна правових норм може відбуватися «тільки всередині правової системи... Правова система відтворює себе лише за допомогою правових явищ» [37, р. 113]³⁸.

Однак ці викладки здійснюються на системному рівні. На рівні ж соціології знання нам цікаво і важливо, що в будь-який операції, за Н. Луманом, змісту передують:

а) «комплексність» – тобто співіснування в один момент і у свій час можливостей і перспектив, які помітно перевершують за кількістю ті смисли, які безпосередньо реалізуються суб'єктом: отже, будь-який наявний досвід завжди містить і альтернативи цього досвіду, тобто його «горизонт існування» – те, що ми слідом за постмодерністами і передуючими їм теоретиками Колеж де Сосіоложі назвали «соціальним уявним»;

38 Правда ж, несподівана критика з боку одного з найпотужніших соціальних теоретиків кінця ХХ століття знову відроджених на початку третього тисячоліття неправових «доцільностей», ситуативних правових рішень на національному або глобальних рівнях під впливом політичної необхідності або кон'юнктури, виробництва «виняткових винятків» з права, що стосується спорту (Женская сборная США вышла в финал Олимпийских игр в Рио-де-Жанейро в эстафете 4 по 100 метров после повторного забега, который американки провели в одиночестве. URL : <https://lenta.ru/news/2016/08/19/es/> (5.07.2018)), економіки (санкції) чи екології (справа Arctic Sunrise. URL : <https://www.itlos.org/index.php?id=264&L=0> (5.07.2018))?

б) «контингентність» – «ані неможливе, ані неминуче», тобто властивість систем, згідно з якою наслідки можуть не збігатися з «очікуваним»: «...комплексність означає примус до відбору, тоді як контингентність приховує загрозу розчарувань і необхідність ризикувати» [38, с. 25].

І лише в діяльності, в перед-здійсненні дозволяється будь-яка контингентність і редукується будь-яка комплексність: шлюб набуває смислу виключно в разі поведінкового опису суб'єктом когось Іншого як такого, що перебуває з ним у цьому шлюбі, а чогось – як продукту цього шлюбу (майно або діти). Саме діяльність є тим матеріалом, з якого народжується порядок соціального і в якому переробляється контингентність: «Соціальні системи виникають внаслідок того, що обидва партнери відчують подвійну контингентність і що невизначеність такої ситуації надає структуроутворююче значення для будь-якої активності обох» [34, с. 157].

Під таким кутом в діяльності право є не фундаментом примусового порядку, як підказує інтуїція банальності, але «способом сприяння очікуванню» [38, с. 78].

І хоча Луман зазначає, що

«для нормативних очікувань правильним є якраз протилежне: їх неможливо ігнорувати, якщо хтось діє всупереч їм... Відповідно, норми – це контрфактично стабілізовані поведінкові очікування. Їх значення має на увазі безумовну дійсність, оскільки дієвість норми переживається й інституціоналізується незалежно від їх виконання або невиконання» [38, с. 33],

право не стає ані диктативним, ані обов'язковим, ані універсальним: по-перше, є регулятиви поведінки більш потужні й універсальні (сам Н. Луман згадує мораль), а по-друге, реконтекстуалізація, зміна універсумів³⁹ здатна стати підставою для перетворення порушення на звичай. Норми права являють собою континуальний набір альтернатив у кожного актора – і, відповідно, «в обох сторін має, отже, бути в розпорядженні не просто безліч можливостей, але порядок переваг, який необхідно схематизувати під кутом зору переважно позитивних і переважно негативних оцінок» [39, с. 39].

Знанневим аспектом описаної картини є дослідження очікування, що визначається, звичайно, в луманівській стилістиці не психологізаторськи через «стани індивідуальних свідомостей», а через ситуативний, моментний стан смислу в комунікації [40, с. 126]. Саме це дозволяє виокремити право – як і будь-яку іншу форму суспільної свідомості, як і будь-який інший «град справедливості» (в рамках ме-

39 Е. Гофман сказав би «рефреймінг», Л. Болтанськи та Л. Тевено – перехід між «градами справедливості».

тодології Л. Болтанськи і Л. Тевено [41]) – від його функціональних еквівалентів, знанневих або порядкових, нормативних або когнітивних.

Сам Н. Луман, щоправда, це вирішує інакше – вводячи «код системи», який і задає аутопойетичність оперативно закритої системи, який задає конструйованість дійсності спостерігачем (оператором коду) – який завжди відокремлений від навколишнього світу, завжди у власних операціях спостерігає власні стани, що дозволяє досліднику ескапувати від «проклятих питань» об'єктивності об'єкта, співвіднесення суб'єкта та об'єкта пізнання, методології тощо. Саме код у Н. Лумана актуалізує смисл після селекції та елімінує (редукує) інші смисли. Причому саме слововживання (вербальна апеляція до коду системи) ще не є оперування кодом: комунікація не провадиться виключно вербально, вона як єдність трьох селекцій (повідомлення, розуміння, інформації) має на увазі недостатність лише однієї з цих селекцій⁴⁰.

Ось тут, на нашу думку, виявляється другий «пролом» у концепції Н. Лумана, який може бути закритий завдяки Wissensanalyse: суто ритуальних, жестових, практичних або знакових аспектів недостатньо для визнання дії такою, що належить до певної системи (чи природі, що насправді те саме). Тут, окрім уже згаданої ідеї «градів справедливості / порядків величі», з нашої точки зору, може успішно працювати ідея реконцептуалізованих форм суспільної свідомості.

Адже якщо «суспільна свідомість реалізується через традиційно виділені марксистською філософією форми: політику, право, мораль, релігію, науку, мистецтво, філософію» [17, с. 77], то тут неминуче має передбачатися «наявність у форми можливостей до регулювання життєво важливих видів діяльності, в тому числі через підтримку цілісності суспільної свідомості» [17, с. 78]. Повз цю проблему проходять більшість дослідників – завдяки примітивним аксіоматизаціям на кшталт «правосвідомість є важливою формою суспільної свідомості» [42, с. 122], або «правосвідомість є однією з форм суспільної свідомості. Суспільна свідомість в науковій літературі визначається як особлива форма відображення об'єктивної дійсності, здійснювана людиною» [43, с. 110], або «правова свідомість – це одна з форм суспільної свідомості, що являє собою сукупність поглядів, ідей, концепцій, оцінок, почуттів, емоцій людей щодо всієї юридичної дійсності» [44, с. 277], або «правосвідомість – це форма суспільної свідомості, такий рівень розвитку когнітивних, емоційний і поведінкових елементів на основі сформованих духовно-моральних якостей людини, коли економічні та інші найважливіші інтереси особистості облагороджуються моральними принципами, що забезпечує гармонійне співіснування її з сус-

40 Що і відбувається за виключно формальної або суто вербальної апеляції до коду системи.

пільством» [45, с. 119]. У їх проектах ігнорується як знаннева конституція правосвідомості, так і співвіднесеність правосвідомості з практиками, речами, знаками, комунікаціями. Наслідком цього є те, що замість співвіднесення з практиками, речами, знаками, комунікаціями ми виявляємо навіть не співвіднесеність, але злитість, єдність (синкретичність?) правосвідомості з іншими формами суспільної свідомості: «Правосвідомість не є відокремленою, унікальною формою суспільної свідомості. Навпаки, основні категорії правосвідомості виступають як категорії інших форм суспільної свідомості» [42, с. 122]; «Під час розгляду правосвідомості слід враховувати тісне взаємоіснування всіх форм суспільної свідомості. Немає кращої форми свідомості байдужої, нейтральної до права» [46, с. 24]; «Чіткого поділу суспільної свідомості на правову, політичну, моральну і т. д. не може бути на практиці. Як добре відомо, ми бачимо їх настільки тісний контакт і переплетення, що часом важко виділити окремі складові» [45, с. 116].

Власне, єдність генези (від інших структур мислення – релігійних, філософських або міфологічних структур мислення), оперування єдиними категоріями (як специфічними когнітивними структурами), або категоріями, що збігаються з іншими формами суспільної свідомості, ще не є достатньою для ототожнення підставою: збіг репрезентацій не є підставою для висновку про збіг сутностей. Розрізнати можна за різними критеріями – за вираженістю «нормативного, вольового моменту» [47, с. 83]⁴¹, за змістовними аспектами⁴², за «категоріями правосвідомості»⁴³. Але все це не дозволяє досліджувати право саме як суспільну свідомість, яку А. Уледов пропонує відрізнати від свідомості суспільства⁴⁴ за тією ознакою, що суспільна свідомість диференціюється за предметом і способом відображення [48, с. 187–188]. При цьому в основі свідомості лежить «наявність знання, яке формується в процесі діяльності, розвивається і збагачується під впливом соціокультурної реальності» [49, с. 191] – знання, яке соціологічно є «здатність... виділяти

41 Що ми б оцінили як аргумент слабкий: по-перше, будь-яка форма суспільної свідомості існує саме з метою закріплення і стабілізації очікувань, редукції комплексності, кажучи мовою Н. Лумана, і спрощення фреймінгу практик, кажучи термінами Е. Гофмана; по-друге, воля є ніщо інше, як здатність застосувати власне мислення як оперування знанневими фрагментами, тобто знову-таки ми потрапляємо в логічне коло.

42 Ставлення до закону, правові уявлення, питання справедливості, права і обов'язки, дозволу і заборони, мотивів і установок у правовій сфері суспільства, правовідносин, юридичних норм, механізмів регулювання, вчинків у сфері прав та ін.

43 Категорії юридичних прав, юридичних обов'язків і законності [43, с. 128]. І цей шлях також, на нашу думку, є слабким: форма суспільної свідомості конститується не субстратом, а відносинами між фрагментами субстрату, тобто його організованістю, інфраструктурою і структурою.

44 Свідомості нації, колективу, груп, класу; свідомості спеціалізованого і масового; свідомості в різних станах – світогляду, думки, норм, традицій.

себе з навколишньої дійсності..., а також усвідомлення своєї діяльності, думок, почуттів, інтересів, потреб» [там же]. Інакше кажучи, право як форма суспільної свідомості неможливо без певних знаннєвих комплексів, що складають субстрат цієї форми – знання діяльного, «живого», актуалізованого, практичного, емоційно і ціннісно забарвленого.

Для перевірки всіх цих теоретичних викладок ми пропонуємо аналіз емпіричних матеріалів. Групою соціологів у період з 20 листопада по 10 грудня 2015 року було проведено соціологічне дослідження⁴⁵ (див. табл. 4.7).

Таблиця 4.7

Досвід контакту харків'ян з діяльністю органів юстиції

(відповіді респондентів на запитання:

«Як би Ви загалом оцінили діяльність таких органів, як ... », у % до опитаних)

		Чи стикалися з діяльністю органів юстиції	Ніколи не стикався
1	Головне територіальне управління юстиції в Харківській області	27,6	72,4
2	Харківське міське управління юстиції	26,6	73,4
3	Державні нотаріальні контори та приватні нотаріуси	64,1	35,9
4	РАГС	81	19
5	Державна виконавча служба	40,1	59,9
6	Районний суд	50	50
7	Ваш ЖЕК / ОСББ	76,7	23,3
8	Органи державної реєстрації	46,5	53,5
9	Центр надання адміністративних послуг	33,3	66,7
10	Центр надання безоплатної вторинної правової допомоги	23,6	76,4

Важливі результати про зв'язок знання і практик отримані нами щодо контакту харків'ян із діяльністю органів юстиції. Ми виявили, що практики нормального соціального актора сучасного суспільства мало перетинаються з адміністративними органами юстиції (управліннями), а також центрами надання адміністративних послуг (мабуть, через недовгострокове функціонування таких на момент проведення дослідження) і безоплатної вторинної правової допо-

⁴⁵ Автор висловлює подяку за участь у дослідницькому проекті к.с.н. О. О. Дейнеко, к.с.н. А. О. Калашниковій, к.с.н. Р. І. Борисову, асп. Д. М. Бойку, студентам Б. О. Диканю і Д. С. Десенко, без участі яких цей проект не відбувся б.

моги (очевидно, з огляду на незвичність даної практики для пострадянських соціокультурних умов, а також розпливчастості можливого функціоналу цих центрів). Негативним балансом впізнаваності (хоча і ближчим до рівноважного показника) володіє державна виконавча служба, а «нульовим» – районні суди. Близькість показників цих органів показова, адже їхня діяльність у повсякденному досвіді будь-якого соціального актора досить пов'язана.

І нарешті, високі показники впізнаваності мають нотаріат (майже дві третини), ЖЕКи / ОСББ (три чверті) і РАГСи (понад 4/5). Тобто дійсно існує зв'язок між практиками і знанням. Однак і ці знання досить аморфні (див. табл. 4.8): домінуючою оцінкою практично за всіма органами юстиції є середній рівень, за винятком РАГСів⁴⁶. Це на масовому рівні свідчить про те, що знання, яке конститується рідкоздійснюваними правовими практиками, є аморфним, малозмістовним, невизначеним навіть для його суб'єкта, мало наповненим емоціями, конкретними враженнями, стереотипами, актами перцепції і самодостатніми судженнями – інакше кажучи, інфраструктура досвіду залишається розмитою і малозмістовною.

Діяльність практично всіх органів юстиції (за винятком нотаріату та РАГСів) коливається в дуже вузькому коридорі між 2,85 (районні суди) і 3,07 (органи державної реєстрації), що є досить ілюстративним. У цей «коридор» в 0,22 вмістилося вісім показників (див. табл. 4.8). Можна висунути гіпотезу, яку нам необхідно верифікувати в подальших дослідженнях, що малонаповнене й аморфне знання, сформоване спорадичними і «мерехтливими» практиками, може бути виявлене за такими ознаками, як низька диференціація та «розсіювання» результатів за цими практиками.

Гіпотеза підтверджується і тим, що з право-, діє- і деліктоздатних громадян Харкова менше 50 % знають фізичні та географічні⁴⁷ місця і способи практикування хоча б половини із запропонованих нами юридичних практик (див. табл. 4.9). Засвідчення документів, реєстрація актів громадянського стану, оформлення паперів і реєстрація нерухомості належить тією чи іншою мірою до неproblemатичних і відомих практик, тоді як реєстрація юридичної особи, захист своїх прав, судові тяжби або безкоштовна юридична допомога не належать ні до самоочевидних, ні до (очевидно) часто реалізованих, ні до природно здійснюваних практик, і, відповідно, знанняві фрагменти цих практик (судження і категорії) не є безproblemатичними та реіфікованими.

46 І це при тому, що в лайкертоподібних шкалах респонденти найчастіше сприймають третю альтернативу як своєрідний заміник вибору «важко відповісти» або «не маю чіткої відповіді».

47 Цікаво ж перевірити гіпотезу Н. Лумана про просторові прив'язки права як системи!

Таблиця 4.8

Оцінка харків'янами діяльності органів юстиції

(відповіді респондентів на запитання:

«Як би Ви загалом оцінили діяльність таких органів, як ... », у % до опитаних)

		Відмінно, професійно	Добре, в цілому я задоволений	Оціною на середньому рівні	Не сподобалися деякі моменти	Дуже не сподобалися, вкрай незадоволений	Ніколи не стикався	Баланс позитивної та негативної оцінок	Індекс задоволеності діяльністю органу юстиції
1	Головне територіальне управління юстиції в Харківській області	1,8	4,6	15	3	3,1	72,4	2,96	+0,3
2	Харківське міське управління юстиції	2,2	4,8	14,3	2,1	3,1	73,4	3,03	+1,8
3	Державні нотаріальні контори та приватні нотаріуси	12	21,6	22,3	4,8	3,3	35,9	3,53	+25,5
4	РАГС	19,1	37,3	19,3	2,7	2,6	19	3,83	+41,1
5	Державна виконавча служба	2,7	8,6	19	5,2	4,7	59,9	2,98	+1,4
6	Районний суд	3,5	9,3	20,9	9,1	7,2	50	2,85	-5,5
7	Ваш ЖЕК / ОСББ	8,9	20,5	22,4	13	11,8	23,3	3,02	+3,6
8	Органи державної реєстрації	2,8	12,9	20,3	6	4,5	53,5	3,07	+5,2
9	Центр надання адміністративних послуг	2,6	7,1	16,2	4,3	3	66,7	3,06	+2,4
10	Центр надання безоплатної вторинної правової допомоги	1,7	2,4	13,7	3,7	2	76,4	2,92	-1,6

До речі, в цьому сенсі проблематика правового нігілізму, недовіри до юридичної системи і суспільного відчуження від правових практик та інститутів постає в дещо іншому світлі. Виявляється, що реіфікація і натуралізація, які традиційно описуються в соціологічній літературі (від К. Маркса до М. Фуко, від П. Бурдьє до Е. Дюркгейма) як об'єкт критики і викривальної іронії, є важливою запорукою юридичної та правової лояльності громадян як повсякденних акторів.

Таблиця 4.9

Обізнаність харків'ян про практичні моменти використання юридичних послуг (відповіді респондентів на запитання: *«Чи знаєте Ви, куди в Вашому районі слід звертатися, якщо Вам потрібно ...», у % до опитаних, упорядковано за впізнаваністю*)

		Знаю	Не знаю	В/В
1	Завірити документи або їх ксерокопії	81,5	18,1	0,4
2	Зареєструвати народження дитини, шлюб, відхід з життя родича	75,9	23,4	0,7
3	Оформити заповіт або дарчу, договір купівлі-продажу	72,1	27,7	0,2
4	Зареєструвати нерухомість або земельну ділянку	52,6	46,9	0,5
5	Зареєструвати юридичну особу, приватне підприємство, громадську організацію чи партію	45,5	54,1	0,4
6	Захистити свої права	36,4	61,7	1,9
7	Домогтися виконання рішення суду	33,8	65,1	1,1
8	Отримати безкоштовну юридичну допомогу	24,2	75,0	0,8

Це повністю підтверджується під час прямого дослідження інституційної довіри харків'ян до органів юстиції (див. табл. 4.10). З'ясовується, що позитивний баланс довіри мають ті органи, які глибоко інтегровані в більш-менш стабільні і повторювані практики харків'ян – РАГСи, нотаріат, органи державної реєстрації (останні – зі слабким балансом). Решта органів юстиції демонструють не тільки низьку популярність (тобто інтегрованість в знаннєві структури практик харків'ян), але і низьку довіру (тобто низькі шанси інтегруватися в знаннєві структури практик в подальшому).

Це підтверджується й індексальним показником (див. табл. 4.11): виявляється, що оцінку вище за 3,00 (за шкалою від 1,00 до 5,00) отримали лише два органи юстиції (згадані РАГСи й органи нотаріату), тоді як інші щільно розташувалися між 2,4 і 2,9. Це характеризує як аморфність, так і стереотипну недовіру (в основі якої практична та інституційна відчуженість харків'ян від органів юстиції, а також зазначена вище спорадична і «мерехтлива» природа цих практик).

В умовах України – і ми підтверджуємо це на прикладі населення другого мегаполісу країни – поширена ситуація невисокої обізнаності людей у правових питаннях і, на противагу, – високий ступінь суспільно-політичної, правової та діяльнісної апатії, незацікавленість. Це підтверджується відомими дослідженнями великих соціологічних компаній, що стосуються політичного відчуження, правової культури та громадської активності основної маси громадян України.

Таблиця 4.10

Інституційна довіра харків'ян до органів юстиції

(відповіді респондентів на запитання: «Наскільки Ви довіряєте таким державним органам, як ... », у % до опитаних)

		Повністю довіряю	Швидше довіряю	У чомусь довіряю, в чомусь ні	Швидше не довіряю	Зовсім не довіряю	Не змогли відповісти	Індекс довіри
1	Головне територіальне управління юстиції в Харківській області	4,7	13,5	26,1	14,9	15,3	25,5	2,7
2	РАГС	26,4	47,2	14,5	3,4	6	2,5	3,87
3	Органи нотаріату	20	35,1	24,45	8,45	9,6	2,4	3,49
4	Органи державної виконавчої служби	6,3	16	31	14,8	18,3	13,6	2,74
5	Суди	6,2	13	29,2	19	29,3	3,3	2,46
6	Органи державної реєстрації	7,3	20,6	30	11,6	14,9	15,6	2,92
7	Центри надання адміністративних послуг	4,8	17,4	27,5	10,5	15,5	24,3	2,81

Так, харків'яни добре обізнані про існування і функціонування в основному і перш за все тих інстанцій і установ, із діяльністю яких їм доводилося стикатися найчастіше, тобто які включені в їх безпосередні повсякденні практики. «Подвійний фільтр» (а саме «знайомий» і «стикався особисто») про це сигналізує, тоді як проходження тільки одного фільтра (а саме обізнаність, але відсутність практичної включеності) характерно насамперед для органів, з якими люди стикаються рідко, але в переважній більшості (на кшталт нотаріату або держреєстрації). Так, знайомі і стикалися особисто найбільш часто харків'яни з діяльністю РАГСів, ЖЕКів / ОСББ, нотаріату (нотаріат взагалі демонструє напрочуд високу впізнаваність в очах харків'ян, що ми пояснюємо універсальністю і різноманітністю правових послуг, з яким пов'язане функціонування нотаріату). Найгірше знають харків'яни про діяльність і навіть існування центрів надання безоплатної вторинної правової допомоги (45,5 % навіть не чули про існування), ГТУЮ в Харківській області (39,2 % не чули), ХМУЮ (36,9 %), а також про центри надання адміністративних послуг (31,6 %).

Таблиця 4.11

Обізнаність харків'ян про діяльність і контакти з органами юстиції
 (відповіді респондентів на запитання: «Наскільки Ви знайомі з діяльністю таких органів, як ... », у % до опитаних)

		Знайомий і стикався особисто	Знаю, чим займаються, але не контактував особисто	Чув про існування, але не знаю, чим займаються	Взагалі не чув про існування
1	Головне територіальне управління юстиції в Харківській області	7,6	27,9	25,4	39,2
2	Харківське міське управління юстиції	8,0	27,3	27,8	36,9
3	Державні нотаріальні контори та приватні нотаріуси	43,6	45,7	5,7	4,9
4	РАГС	69,7	26,7	2,1	1,5
5	Державна виконавча служба	16,0	41,3	19,1	23,6
6	Районний суд	26,6	61,6	7,0	4,7
7	Ваш ЖЕК / ОСББ	66,3	28,4	3,1	2,1
8	Органи державної реєстрації	29,6	32,1	17,4	20,9
9	Центр надання адміністративних послуг	14,9	31,6	21,9	31,6
10	Центр надання безоплатної вторинної правової допомоги	4,8	31,4	18,3	45,5

Державна служба виконавців, районні суди та органи державної реєстрації мають високий показник щодо знання про їх існування і «сутність» діяльності, однак при цьому їх діяльність мало включена в повсякденне життя харків'ян, що, з одного боку, говорить про те, що ці органи «включаються» в життя людей в екстрені моменти й у виняткових випадках, з другого – що інформація про них є досить поширеною в нашому суспільстві, з третього ж – що ці органи «на слуху», інакше кажучи – входять в область значущого для пересічного громадянина, незважаючи на низьку актуалізованість у безпосередніх практиках.

Ще показовішою є ієрархізація знання за допомогою індексів (див. табл. 4.12), що ілюстративно узгоджується надалі з даними факторного аналізу (див. далі).

Таблиця 4.12

**Обізнаність харків'ян про діяльність і контакти
з органами юстиції**

(відповіді респондентів на запитання: «Наскільки Ви знайомі
з діяльністю таких органів, як ... », в індексах, $\max = 4,0$;
упорядковано в нисхідній послідовності)

		Індекс поінформованості
1	РАГС	3,646
2	Ваш ЖЕК / ОСББ	3,590
3	Державні нотаріальні контори та приватні нотаріуси	3,280
4	Районний суд	3,101
5	Органи державної реєстрації	2,705
6	Державна виконавча служба	2,498
7	Центр надання адміністративних послуг	2,299
8	Харківське міське управління юстиції	2,064
9	Головне територіальне управління юстиції в Харківській області	2,038
10	Центр надання безоплатної вторинної правової допомоги	1,956

Індекси явно поділяють органи юстиції з точки зору популярності для харків'ян на три групи з помітними «розривами»:

1) до групи найбільш «знайомих» (індекс перевершує 3,1 за $\max = 4,0$) входять РАГС, ЖЕК / ОСББ (понад 3,5), нотаріат і суди;

2) діапазон між 2,3 і 2,7 – органи держреєстрації, виконавча служба та центри надання адмінпослуг;

3) до групи найменш «впізнаваних» (рейтинг нижче 2,1) – ГТУЮ в Харківській області, ХМУЮ і центр надання безоплатної вторинної допомоги.

Третя група сформована з тих органів юридичної допомоги, які актуалізуються в типових повсякденних практиках виключно рідко (адміністративні органи правової системи по місту і області, а також відносно недавно на момент дослідження з'явилися центри безкоштовної допомоги), тоді як друга група складається з найбільш актуальних у повсякденній діяльності та природно організованому хронотопі органів юстиції.

Для підтвердження виявлених тенденцій ми провели факторний аналіз, який досить переконливо і потужно пояснює простір обізнаності харків'ян: сумарна дисперсія – 66,096 %, висока «лінія відсікання» (0,5); в результаті факторного аналізу виявилось три фактори (див. табл. 4.13).

Таблиця 4.13

Фактори і їх дисперсія

(дисперсія фактора (рядок № 1) та її вклад у сумарну дисперсію
(у %, рядок № 2))

		Фактор 1	Фактор 2	Фактор 3
1	Дисперсія фактора	4,248	1,507	0,855
2	Внесок у сумарну дисперсію	42,476	15,072	8,548

Побудована нами факторна модель підтверджує, що на знання харків'ян про діяльність органів юстиції та контакт з ними впливають три базових чинника, а саме:

1) **включеність у формальні практики** (звернення в різні органи юстиції, органи реєстрації та центри послуг і правової допомоги) – найпотужніший чинник, майже 2/3 факторної моделі, 2/5 всіх контактів і обсягу знання харків'ян про діяльність органів юстиції⁴⁸;

2) **реалії повсякденного життя**, з якими досить тісно пов'язані нотаріат і судова система, але все-таки найбільш тісно – РАГС и ЖЕКи / ОСББ. Цей фактор описує приблизно 1/6 всіх контактів і обсягу знань, а також близько 1/4 всієї факторної моделі;

3) маловаговим фактором (близько 1/12 всіх контактів і 1/8 всієї факторної моделі) є **сутьяжництво** – а саме практики звернення і співпраці з судами і структурно і практично афілійованими установами (нотаріат і виконавча служба). Незважаючи на малу вагу цього чинника, пояснювані ним практики і знання людей досить специфічні та відрізняються від інших знань і практик в області адміністративних та юридичних послуг.

Зазначимо, що групи, виділені із застосуванням індексів (див. вище), цікавим чином перетинаються зі структурою факторів:

- перший фактор цілком складений з п'яти (з шести можливих) органів юстиції, які потрапили до другого і третього факторів;
- у другому факторі знаходяться два «лідуючих» органи;
- третій фактор включає в себе два наступних (з першої групи), а також орган з другої групи (державні виконавці), який, втім, помітно пов'язаний і з першим фактором (на рівні 0,305 при лінії відсікання в 0,5).

48 Потрібно, звичайно, розуміти, що ті, хто «знають» про ЖЕКи/ОСББ, не обов'язково знають про центри адмінпослуг або органи реєстрації, але знаючі про центри адмінпослуг та держреєстрації з набагато більшою ймовірністю знають про ЖЕКи, ОСББ, суди, нотаріат, що, між іншим, пояснює «дзеркальну» структуру вагомості факторів відносно поінформованості харків'ян.

Таблиця 4.14

Таблиця факторного аналізу
(обертання *Varimax*, кількість ітерацій 6, «лінія відсікання» – 0,5)

		Фактор 1. Включеність у формальні практики	Фактор 2. Повсякденне життя	Фактор 3. «Сутяж- ництво»
1	Головне територіальне управління юстиції в Харківській області	0.591	0.041	0.665
2	Харківське міське управління юстиції	0.581	0.050	0.671
3	Державні нотаріальні контори та приватні нотаріуси	0.100	-0.515	0.528
4	РАГС	0.161	-0.813	-0.007
5	Державна виконавча служба	0.305	-0.153	0.685
6	Районний суд	-0.032	-0.423	0.638
7	Ваш ЖЕК / ОСББ	0.056	-0.729	0.199
8	Органи державної реєстрації	0.612	-0.392	0.236
9	Центр надання адміністративних послуг	0.815	-0.182	0.181
10.	Центр надання безоплатної вторинної правової допомоги	0.844	-0.018	0.114

Не менш показовим є і те, що «теоретичне» і «практичне» знання про органи юстиції досить тісно пов'язані з «хронотопним» знанням – знанням соціального і фізичного простору (див. табл. 4.15).

Так, з «першої групи» органів юстиції в першій «групі знання» про знаходження в фізичному просторі відсутній лише нотаріат⁴⁹, натомість інші органи присутні (причому органи РАГСів – і в центральній, і в місцевій «іпостасях»). Саме ці чотири органи юстиції мають «позитивний баланс» просторової впізнаваності, тоді як інші мають її негативний баланс.

49 З огляду на те, що приватні нотаріуси як феномен знімають гостроту знання місце-знаходження державних нотаріусів.

Таблиця 4.15

Знання харків'янами знаходження будівель органів юстиції

(відповіді респондентів на запитання:

«Чи знаєте Ви, де знаходяться будівлі таких органів, як ... »,
у % до опитаних, упорядковано за впізнаваністю)

		Знаю, де знаходиться	Не знаю, де знаходиться	В/В
1	Центральний палац одруження	89,5	10,4	0,1
2	Ваш ЖЕК / ОСББ	88,6	11,1	0,3
3	Ваш районний РАГС	77,5	22,4	0,1
4	Районний суд	70,1	29,5	0,4
5	Районний відділ державної виконавчої служби	32,7	66,0	1,3
6	Міська реєстраційна служба	32,3	65,5	2,2
7	Центр надання адміністративних послуг	27,4	70,3	2,3
8	Харківське міське управління юстиції	19,6	78,9	1,5
9	Головне територіальне управління юстиції в Харківській області	17,6	80,9	1,5
10	Центр надання безоплатної вторинної правової допомоги	8,9	88,2	2,9

Крім того, між 1/3 і 1/4 респондентів знають про місцезнаходження органів, які увійшли до другої групи (що склала другу групу і в цьому випадку), причому навіть послідовність перерахування органів майже збігається з наведеною в табл. 4.11. І те ж саме стосується збігів «третіх груп».

Таким чином, підтверджуються висунуті нами гіпотези. Саме життєві практики виявляються головним фактором структури знання, що є в розпорядженні типового соціального актора. Озвичнені та озвичнювані діяльнісні алгоритми⁵⁰ є ключовим місцем трансферу знаннєвих фрагментів. Правова обізнаність (як невеликий фрагмент знаннєвого ансамблю актора) залежить від факторів, які навряд чи є значущими для інших фрагментів знання актора (на кшталт сутяжництва або включеності у формальні практики), і в цьому сенсі навряд чи можливо побудувати універсальну теорію структури знання незалежно від площини і сфери його застосування. Однак висунуту нами гіпотезу про зв'язок структури довільно обраного фрагмента знання

50 А зовсім не ретрансльовані стереотипами або освітою, медіа або традицією одиниці інформації.

з протоколами оперування простором ми підтвердили; крім того, виявився значущим і зв'язок структури довільно обраного фрагмента знання з протоколами визначення відомого і невідомого⁵¹. Емпірично ми виявили, що виробництво суджень (довіра, обізнаність, практики, осуд, схвалення і т. п.) безпосередньо пов'язане з постійними практиками самих агентів.

Проаналізувавши право як форму суспільної свідомості в рамках соціології знання, ми звернули особливу увагу на те, що знання, практики, довіра, структури в межах права як конкретної форми суспільної свідомості пов'язані, інтегровані і конвергентні. У цьому сенсі право цілком можна порівняти з іншими формами суспільної свідомості як універсум специфічних суджень і категорій (міфологія, мораль, релігія, наука, повсякденне мислення та ін.). Можна висунути гіпотезу, що їх відмінність пояснюється не специфікою окремо взятих суджень (які можуть бути зроблені в рамках будь-якої з форм суспільної свідомості в тому чи іншому вигляді), а співвідношенням інстанцій Іншого і Третього (детальніше це співвідношення ми розбираємо в [50]), причому у випадку з правом ми бачимо потужну інстанцію як Іншого, так і Третього.

51 Як універсальних структур, що визначають мислиме, немислиме, природне, неприродне, натуралізоване і сумнівне.

4.3. КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ ПОНЯТТЯ «ПРОТОКОЛ»

Не согласуется с действительностью то, что мыслить означает якобы естественное проявление способности, что эта способность якобы обладает природой и доброй волей. "Все" знают, что в действительности люди размышляют редко и скорее под действием шока, а не в порыве склонности.

Ж. Делез «Различение и повторение»

Балансна теорія соціального (одночасно об'єктивного і суб'єктивного, конструйованого і структурованого, реалістичного і номіналістичного) є чи не провідною метою будь-яких «синтетичних» теорій (Н. Луман, П. Бурдьє, П. Штомпка, Н. Еліас, Е. Гідденс), однак при цьому багато напрацьовані «жорстких» теорій макрорівня ((нео)позитивізм, структурний функціоналізм, інституціоналізм) або «м'яких» теорій мікрорівня (соціологія знання, феноменологія, теорія обміну, етнометодологія) залишаються на периферії процесів синтезу. Це конституює простір для постійного маневрування соціології між різними полюсами, що відбивається і в дослідженні соціального конституювання знання.

Навіть, мабуть, найбільш «синтетично» послідовний дослідник П. Бурдьє не зміг витримати цей баланс, «підпорядкувавши» знання соціальній онтології через поняття габітусу. Нагадаємо, що для нього останній, хоч і будучи структурою, схильною функціонувати як структура, що структурує, все ж насамперед є структурованою структурою [5]. Аналогічно для Н. Лумана комунікація як самореферентний, автономний процес здійснення селекції смислу оперує більш-менш об'єктивованими смислами [51].

Однак становлення «суспільства ризику», диверсифікація форм і модусів соціального, його порядків і технік реалізації призвели до вибуху розмаїтості соціального і, внаслідок цього, ризикованості будь-яких, навіть абсолютно передбачуваних і рутинізованих раніше соціальних ситуацій [52]. Все це потребує соціологічного звернення до дослідження структур і процесів формування і функціонування знання.

Концептуалізуючи порядок соціального як невинновідомість взаємодії [53], тобто як онтологію стійкої можливості інтеракції, ми визначили режим як порядок (реалізації) порядку. Мовою соціології знання – як актуалізоване в структурах (тобто об'єктивоване й інституціоналізоване, використовуючи категорії П. Бергера і Т. Лукмана) знання.

Інтерпретуючи знання як актуалізовану в дії (дис)тотожність і (не)еквівалентність судження (об'єктивоване як судження, але функціонуюче як відмінність або еквівалентність), на «молекулярному» рівні ми розуміємо протокол як «мікроінструмент», тобто як спосіб мікроставлення режиму порядку соціального. Останній, тобто порядок соціального, є універсумом суджень про тотожність або дистотожність, еквівалентність або нееквівалентність, тобто універсумом суджень знання про (соціальний) світ взагалі.

Окремо відзначимо, що в дефініції судження ми спираємося на посткантівськи здійснену концептуалізацію судження у П. Бурдье [54]. Нагадаємо, що П. Бурдье визначав судження як будь-яке розрізнення, яке виробляється соціальними інструментами в соціальних порядках: «Не можна не побачити, що рішення, якщо воно має місце, і “система переваг”, що лежить в його основі, залежать не тільки від усіх попередніх виборів особи, яка робила, але ще і від умов, в яких робилися “вибори”, значну частину яких складають вибори тих, хто вирішив за нього, на своєму місці, заздалегідь посудивши про його судження і формуючи тим самим це його судження» [55, с. 96].

Виходячи з усього вищевикладеного, ми індукуємо протоколи освітньої діяльності як порядку знаннєвого (само)опису порядку соціального на базі емпіричних досліджень сприйняття учасниками освітнього процесу його (де)онтології.

В основу було покладено базову **гіпотезу** про те, що існують певні фундаментальні структури упорядковування соціального, що їх використовують люди та що вони існують у вигляді континууму як усвідомлених, так і неусвідомлених (доксичних, самоочевидних) суджень. Ці структури ми і пропонуємо позначити як знаннєві протоколи. Гіпотезою наслідку було те, що ці структури можуть бути виявлені як у банальних рутинізованих практиках повсякденних акторів, так і в рефлексіях цих практик, а отже, якісними методами соціології (зокрема, фокусованими груповими інтерв'ю, індивідуальними наративними інтерв'ю тощо).

Виявлення цих структур, з одного боку, допоможе вдосконалити та адаптувати до методології суто соціології знання напрацювання як Е. Гофмана з приводу фреймів [56], так і сучасні спроби фундаментального опрацювання Е. Гофмана [57], а також задіяти фундаментальні соціологічні теорії у конструюванні та формулюванні політик реформування інститутів і просторів, що мають безпосереднє відношення до тривіальних, стійких, рутинізованих людських дій (наприкладі інституту освіти).

Протоколи⁵² ми розглядаємо як упорядкований і режимний спосіб регулярного відтворення режимів, а через них – і порядків. Розуміючи при цьому судження⁵³ як далі нерозкладний атом протоколу, за допомогою якого продукується оцінка як порядку соціального, так і режиму цього порядку як процесу його відтворення. Таким чином, протокол аналізується:

– **інтернально**, тобто з точки зору його структури, консистентності, наповнення. Так, до **наповнення протоколів** належать більш-менш вичерпуваний перелік постійних і змінних, дескрипція та аргументація операцій, реєстри (не)допустимого (дій, думок, речей, актів і т. п.), каталоги (не)помітного (пристойності, правил, дій, речей і т. п.), базові рівняння (зокрема рівняння рівності і нерівності), що входять у досвід оператора⁵⁴, ключові і найбільш часті відмінності та розрізнення, які оперативні та часто активуються з (соціального й індивідуального) несвідомого для практикування. Цей список не є, звичайно, вичерпним, проте він є найбільш очевидним і, мабуть, незаперечним, про що свідчать такі теоретики, як П. Бурдьє, Е. Гідденс, Н. Луман, Н. Еліас;

– **екстернально**, тобто досліджуючи їхнє **співвідношення з іншими протоколами**. Так, вже найпростіший і поверхневий аналіз таких тривіальних рутинних феноменів, як тактовність або наївність, природність або соціабельність, дозволяє відзначити різницю протоколів, в яких здійснюється оперування в рамках цих феноменів, а отже, факт існування протоколу протоколів (інакше кажучи, протоколу регламентації оперування протоколами, тобто метапротоколу). Не менш очевидним є існування протоколу режимів: саме так ми схильні визначати тактовність, тобто здатність з певним тактом⁵⁵ «перемикати» практики між протоколами. Для ілюстрації можна пригадати

52 Цей концепт взятий нами спочатку як метафоризація з сучасних ІТ-реалій, де він означає стандарт опису правил взаємодії функціональних блоків під час передачі даних; а також власне файл із записами в певному порядку про події, в тому числі під час виконання стандарту. Крім того, евристичною є етимологія слова «протокол» (з давньогрец. «перший клей»): історично протоколом був лист з титульною інформацією (дата написання, ім'я автора) і анонсом змісту, приклеєний до ельвіту – сувою папірусу. Також етимологічно важливими є юридичне (тобто запис у певному форматі, що фіксує події, які відбулися або відбуваються), міжнародно-правове (історично сформоване і культурологічно зумовлене зведення правил і приписів, відповідно до якого регламентується та регулюється порядок офіційних церемоній і заходів; сукупність загальноприйнятих правил, традицій та умовностей, що дотримуються і зберігаються урядами, відомствами закордонних справ, диппредставництвами або офіційними особами), і медичне значення категорії «протокол» (докладний план лікування захворювання).

53 Судження смаку, якщо це протокол естетичний; судження правил, якщо протокол інтеракційний; судження тотожності, якщо це протокол ідентичностей, тощо.

54 Під оператором ми розуміємо володаря протоколів та – діалектично – об'єкт володіння протоколами, структурованого та структуруючого актора, говорячи концептами П. Бурдьє.

55 У більшості смислів цього слова – і в механічному, і в музичному, і в етичному.

будь-який яскравий⁵⁶ приклад на кшталт «перемикання» між протоколами лакея у виконанні В. Гафта⁵⁷: персонаж моментально «переключився» з протоколу офіційної доповіді в протокол інтимного, вважаючи за краще деякий час «не помічати» вікторіанськи нетактовне оголення (ймовірно жіночого) тіла.

Також цілком очевидним є існування протоколів просторів, часу, спільнот, інститутів, протоколи макро-, мезо- і мікропорядків тощо.

Віртуозність і глибина ім-, екс- та мультиплікації протоколів зумовлюються насамперед навичкою співвіднесення онтологічного порядку і когнітивних ієрархій у соціального актора, яка детермінується його соціальним досвідом. Прикладом може бути практична і комунікативна відповідь, діяльнісно випрацьована для питання, що виникає перед будь-яким двічі структурованим своїми ролями агентом⁵⁸: хто саме переді мною знаходиться в даній ситуації і в даний момент – мій батько або мій начальник/викладач/голова держави. Саме концептуалізація протоколів і метапротоколу робить суворою й доказовою нашу гіпотезу про зникнення системності соціального знання [4]. Мовою соціології знання це можна переформулювати так: знання буде фрагментованим, якщо метапротокол буде відсутній або істотно пошкоджений.

Ці попередні зауваження необхідні, щоб концептуально визначити коло наших пошуків, оскільки емпіричне дослідження протоколів нами запрограмовано як непряме, – а саме перш за все через виділення кордонів та області доторкуваного і обговорюваного, з одного боку, і недоторканного або необговорюваного, – з іншого. Все це ми здійснюємо на основі дослідження, проведеного Соціологічною асоціацією України «Реформи вищої школи України в оцінках учасників освітнього процесу» (2016 рік, 32 фокусованих групових інтерв'ю з викладачами та студентами 57 ВНЗ України, керівник проекту – акад. В. С. Бакіров⁵⁹).

Дослідження було здійснено в дизайні соціологічного квазіексперименту: учасники дискусії припускали, що їм все відомо про дискусію та її регламент, тоді як декларована мета (обговорення проблем освіти) розходила з актуальною метою нашого дослідження (а саме вивчення структур знанневих протоколів, які є функціональними

56 Яскравим він є в силу швидкості «перемикання»: зниження швидкості перемикання робить приклад більш неочевидним та блідим.

57 Х/ф «Здрастуйте, я ваша тітка» (СРСР, 1975).

58 Або, як це називають соціологи рольової теорії, агентом, що знаходиться в рольовому конфлікті.

59 Автор тексту щиро вдячний Соціологічній асоціації України, акад. В. С. Бакірову, проф. Л. Г. Сокурянській, проф. Ю. Г. Сороці та доц. П. Н. Артемову за можливість та честь взяти участь в цьому проекті та співпрацювати з ними.

для освітніх акторів). З точки зору дослідження феномену і структур протоколів організації соціального, з нашої точки зору, цей кейс є показовим, оскільки саме такий аспект процесів динаміки в системі освіти є найбільш глибоким і очевидним (в соціологічному, а не повсякденному сенсі слова) чином зачіпає протоколи, їхні внутрішні елементи і процедури втілення протокольних норм і правил.

Перш за все концептуально важливими для виявлення і демонстрації суті протоколів є такі виявлені нами тенденції та прояви:

1. Протокол структурно і системно прагне до **а) самозбереження; б) самовідтворення; в) акумуляції**, поглиблення і диференціювання розвитку своїх субструктур.

С_Анастасія2_Ж_5_СГ_Д⁶⁰: Я считаю, что каждая специальность должна изучать, углубляться в свои предметы, потому что, как бы я уже сказала, что человек сюда пришел уже сформированный, он знает то, что должен знать...⁶¹

Респонденти демонструють стратегічні дію та сприйняття в категоріях П. Бурдьє [58], тобто **вони стратегічні лише тому, що вони так виглядають і здійснюються (але не є стратегічними за вкладеними в них суб'єктивними смислами дії) прагнення**

- а) зберігати,**
- б) розвивати,**
- в) збагачувати і диференціювати.**

Ці стратегічні дії та сприйняття покладено в основу порядку соціального, який розуміється актором як «стійкий», «звичний», «загальноприйнятий», «доксичний», «здоровоглуздвий». Відповідно збагачуються і диференціюються, розвиваються і самозберігаються знаннєві протоколи, які організовують ці структури. Респонденти при цьому оперують характерними маркерами, на кшталт «як я вже сказав(-ла)», «очевидно, що», «зрозуміло», «безумовно», «я вже говорив», тобто маркерами стійкості, рутинності, природності, рефікованості.

Власне, таким же маркером «самозрозумілості» і «очевидності» виявляються і «контратакуючі» (варіант – «риторичні») питання («чому ні» і «а які варіанти?»):

М: Ясно, тобто філософія хай залишається, так?

С_Анастасія2_Ж_5_СГ_Д: Ну, почему нет?

60 Тут і далі: М. – модератор; С / В – студент / викладач; Ж / Ч – жіноча / чоловіча стать; Н – стаж перебування у статусі; БС/ К / Д – без ступеня / кандидат / доктор наук; СГ / Т / П – соціогуманітарні / технічні / природничі науки; Д / П – державний / приватний ВНЗ.

61 Тут і далі наводиться мовою оригіналу зі збереженням синтаксису і лексики.

Перш за все (і це головний інструмент самозбереження і саморозвитку, та й самоопису взагалі), **протоколи здійснюють роботу з апеляції до «здорового глузду», «не-опору», «природності», «нерефлексивності», феноменологічного «і-так-далі», адамсітівського «laissez faire laissez passer»:**

С_Ярослав1_Ч_4_СГ_Д: Пусть люди занимаются тем, чем хотят, но в рамках учебного процесса, конечно.

В_Володимир_Ч_29_К_П_Д: Вузам нужно дать больше самостоятельности менять программы под свои условия. Дать стандарт, киевский – общий, а свой вуз имеет свою специфику, и мы знаем, что требуют от этого и от этого, и не только финансовая самостоятельность чтобы была, но и учебная работа.

Інакше кажучи, самореферентність протоколів як систем [59] здійснюється в процесах практичної автореферентії, коли протоколи «перекривають», герметизують, нерефлексивно змушують забути про можливість рефлексивної, епістемологічної, критичної, методичної автореферентії. Ось чому **будь-який знаннєвий протокол у своїх процесах як механічного, так і розширеного відтворення не потребує виключно активного схвалення: для цих процесів цілком достатньо пасивного прийняття, діяльнісного не-заперечування як нерефлексивної легітимації**⁶². Він в певному сенсі відповідає сформульованій В. Набоковим категорії «якжеінакшість», а саме протокол спирається на «питання здорового глузду», яке коротко формулюється «А що, хіба може бути якимось інакше?».

2. Партикулярні (тобто властиві конкретній взаємодії) протоколи соціального, виявлені в партикулярному (специфічному) соціальному полі освіти для обмеженого процесу трансформації / зміни, **апелюють при цьому до (більш) універсальних протоколів** (насамперед з метою легітимації, використовуючи тим самим потужний легітимізуючий ресурс знаннєвих конгломератів – найчастіше очевидностей і максим здорового глузду).

С_Наталія_Ж_5_П_Д: Ну, нам как специалисту, мы практики, нам это (философия, социология, политология – О. Г.) не совсем (надо), поэтому чисто для развития себя как личности...

Прикладами такої апеляції є апеляція до протоколів загальногуманістичних, загальноморальних, світоглядних або релігійних з метою легітимації подальшої стійкості наявних структур соціального,

62 Власне, модна та «розкручена» останнім часом теорія «вікон Овертона» саме про це і говорить [60].

а разом з ними – і знанневих протоколів. Інакше кажучи, тим самим підтверджується гіпотеза про **системну пов'язаність знанневих структур практичного світу**, де ключове місце відводиться природним (насправді реіфікованим) знанневим конгломератам (горизонтам релевантності, за А. Шюцем [61]).

3. Знанневі протоколи, розглянуті об'єктивно та інтерсуб'єктивно як когнітивна інфраструктура порядку соціального, неминуче **вимагають свого пов'язання, логічного і структурного конотування як до діяльнісної** (у вигляді соціальних інститутів, правил, законів, закономірностей і т. п.), так і до **матеріальної інфраструктури порядку** соціального, тобто оркестрації з речами, практиками, комунікаціями, знаками.

При цьому вищеописана «опора» протоколів на значні знанневі конгломерати призводить часто до того, що ці протоколи можуть конфліктувати з іншими способами самоопису того чи іншого порядку або режиму соціального, наприклад, з правом, формалізованими правилами тощо:

***В_Наталія_Ж_35_К_СГ_Д:** Ну, я не согласна с тем, что нет самостоятельной, нет индивидуальной работы со студентом. Она есть! Другое дело, что она не заложена ни в нагрузку – никуда! Разве перестали готовить детей к олимпиадам? Разве перестали готовить, допустим, там, к магистрантам и так далее. Это колоссальный труд и колоссальное количество времени, а с другой стороны, а то, что у нас нет этого в нагрузке, и мы все это делаем, простите, просто за счет своего личного времени...Это все только на энтузиазме. Опять-таки, разве мы не пишем, разве мы перестали писать научные статьи, методические обеспечения к каждому курсу, а курсы мы постоянно разрабатываем новые, каждый год что-то и, естественно, опять-таки обеспечение нам хоть один час под это дается?! Нет! Почему? Почему мы, исследуя тему вместе с магистрантом, разве мы не занимаемся научной работой?*

Інакше кажучи, загальноприйнятність (як смислова і доксихна легітимація) виявляється достатньою для легітимації протоколів виключно практично, на **системному ж рівні протоколи потребують соціоструктурної легітимації через** (як сказав би Н. Луман) **структурне та інституційне «зчленування» з деонтологією і запропонованими практиками**. Діяльність тут стає лише способом підтвердження легітимності здійснюваних практик. Легітимність і реіфікованість взаємно посилюють одна одну, більше того, **саме до діяльнісної і матеріальної інфраструктури соціального** (а не до когнітивної структури) респонденти **висловлюють найбільшу кількість можливих претензій і вимог**, соціально-несвідомо (знову-таки в бурдєвістському сенсі) легітимуючи і захищаючи когнітивну

структуру, з одного боку, а також демонструючи її вторинність по відношенню до діяльнісної, комунікативної, практичної і знакової інфраструктур порядку соціального. Прочитуємо наших респондентів, не особливо диференціюючи їхні висловлювання в силу їхньої типовості та поширеності:

«...реформировать не содержание, а организацию...»; «Треба реформувати навчальний процес і його якість наближати більше до практики»; «...нам сокращают общение преподавателя и студента до минимума – это микропреступление»; «Холодно очень и порой не до содержания»; «...занятия необходимо проводить только в первую зміну»; «Нужно переосмыслить соотношение дисциплин и распределение их по курсам»; «Нужно создать какой-то сайт, страничку, группу, которая будет выкладывать информацию о проведении занятий».

Наведені вище судження і категоризації з огляду на досить часту свою повторюваність генералізовані як узагальнені і безособистісні; вони демонструють, що матеріальн(о-технічн)а чи діяльнісн(о-технічн) а **інфраструктура соціального** піддаються осмисленню або **рефлексії** в першу чергу, тим часом як **когнітивна інфраструктура (власне, протоколи)** залишається за межами рефлексії (до речі, тим самим посилюючи легітимність та їхню санкціонуючу міць).

4. Втім, деякі аспекти протоколів як чисто знанневої конструкції все ж таки виявляються рефлексованими, усвідомлюваними і, відповідно, критикованими. Але селекція їх як таких дуже показова:

– по-перше, всі акти рефлексії та судження критики **виробляються лише щодо «традиційно критикованих» і «звично рефлексованих»**. Категорія «звичної рефлексії» (або рутинізованої рефлексії) може здатися кентавричною і парадоксальною, однак крім рефлексій, що деконструють звичності (відповідно, і саму тканину соціального), **агенти здійснюють рефлексію, яка рутинізує, яка практикується, яка інституціоналізує рутинні практики та, відповідно, яка легітимно відтворює як практики, так і саму тканину соціального**. Про дуже схожі речі писав Е. Гідденс, коли пропонував категорію рефлексивного моніторингу дії [62; 63]⁶³, і в рамках цієї ідеї ми припускаємо, що **повсякденні агенти критично, хоча і нерефлексивно, здійснюють селекцію об'єктів критики і рефлексії**. Виробництво цього досить технологічного акту може здійснюватися:

а) або на підставі пануючого дискурсу (в тому числі і на підставі панівної критики, панівних стилістики і синтаксису критики; причому зазначимо, що це панування може бути як структурним, втіленим у владній критиці,

63 Помітно повторюваність, рутинність і шаблонність, що відповідає самій категорії «моніторинг».

так і статистичним, втіленням у масовій критиці. У будь-якому випадку акт критики вимагає і жадає соціального і структурного «полегшення», «спрощення» ініціації та здійснення акту критики);

б) або на підставі (більш-менш звичних) прецедентів і досвіду (тут типовим є судження «Студент повинен сам знайти викладача»).

***В_Олексій_Ч_45_БС_Т_Д:** Ми втратили таку форму, як індивідуальна робота викладача зі студентами. У викладача в умовах паперового потоку немає для цього можливості.*

На цьому етапі дослідження використовувані нами якісні техніки і методики вивчення протоколів демонструють нам слабкості і проблеми, які ускладнюють безумовність наших висновків: сама постановка модератором/інтерв'юером питання певним, чисто гейзенбергівським чином експлікується, розкриває, «розкодовує», легітимізує, узаконює, веберіанськи «розчакловує», а відповідно, і спрощує акт критики для будь-якого респондента, але перш за все спрощує акт селекції для критики (детальніше про роль критики в повсякденному мисленні можна прочитати в [32]). Інакше кажучи, респондент у рамках свого протоколу (а саме протоколу інтерв'ю) оцінює запитання інтерв'юера як легітимну «підказку», законний «натяк», що панує і санкціонує «допомогу в критиці». Так, питання модератора з емотивною конструкцією «чи варто взагалі викладати непрофільні дисципліни для спеціалізацій», з нашої точки зору, сфабрикувало відповіді, які зумовлені були багато в чому цим самим емотивом:

***С_Сергій_1_Ч_4_Т_Д:** Количество часов, которые отводятся на эти предметы, слишком большое.*

***С_Роза_Ж_4_Т_Д:** И требования к таким предметам у преподавателей как-то очень завышенные. Они как бы не понимают, что нам это, например, в общем-то, для общего развития нужны, может не стоит так углубляться, может в общем как бы рассматривать эти предметы.*

– по-друге, **важливим джерелом** (тобто онтологією) і **способом легітимації** (тобто інструменталізацією) як рефлексивної критики, так і рутинізованої рефлексії є **минуле і досвід**. При цьому, що показово, серед викладачів апеляція до досвіду і минулого природним чином більш представлена, поширена і легітимна, ніж серед студентів. **«Горизонт релевантності» минулого досвіду здається учасникам інтеракції настільки значущим і потужним**, що порівнюваними до нього за частотою, дискурсивною могутністю і продуктивністю використання виявляються лише апеляції до порівнянних за потужністю універсумів значень (наприклад таких, що містять міфологеми прогресу і розвитку, гуманістичних цілей тощо).

В_Валентина_Ж_4_БС_СГ_Д: У меня сложилось такое впечатление во время нашей дискуссии, что компьютерные новшества и преподаватели стоят по разную сторону. Мне кажется, что как раз современному преподавателю нужно использовать эти компьютерные ресурсы. Возможно нужно создать какой-то сайт, страничку, группу, которая будет выкладывать информацию о проведениях занятий. Это очень удобно.

С_Анна_Ж_5_Е_Д: ...введення якоїсь електронної системи, платформи, для кожного університету. Просто для ефективнішого комунікування викладач-студент чи студент-кафедра, чи між кафедрами.

Відзначимо і подвійне структурування протоколів і знанневих конгломератів. Наприклад, коли в знанневих протоколах конститується і аргументується як безсумнівна і нерerefлексована ідея необхідності, універсальності і загальнообов'язковості комунікативних та інформаційних технологій у практиках освіти, то мікроповсякденнісна аргументація комфорту і зручностей з необхідністю зустрічається, змикається, «зчленовується» і функціонально ще більше латентизує потужніший і легітимніший дискурс: а саме ідеологеми прогресивності, відкритості, вестернізації. Цей дискурс стоїть за зовнішньою мікроповсякденною аргументацією, вступає з нею у взаємозв'язок і делатентизується, розкривається і «вступає в бій» лише у разі спростування (повалення) «першого шару» аргументації – категоріального ряду комфорту і зручності⁶⁴.

– по-третє, знанневі протоколи специфічного поля або специфічної тканини соціального можуть стати об'єктом повсякденної (дискурсивної, практичної, матеріальної, знакової і матеріальної) легітимації лише зважаючи на минулий досвід і, як би висловився П. Бурдьє, наявності специфічних ставок у даному полі [64]. Так, найбільш зацікавленими – доводячи цю тезу «від протилежного» – в зміні, мутації і трансформації протоколів влади виявляються саме студенти як агенти, які не мають довгострокових і вкорінених у тривалому минулому ставок і відповідно не мають специфічних ставок у цьому полі.

Модератор: Чи має бути у студента право обирати навчальні дисципліни?

С_Тетяна_Ж_5_П_Д: Я лично считаю, что в специальности должна быть часть предметов обязательных, а часть предметов выбирать.

64 Наприклад, для цього достатньо навести цілком очевидний контраргумент «це (може бути) незручно для викладача», «це робить замах на приватну частину учасників освітнього процесу» тощо.

С_Анна_2_Ж_4_Т_Д: Еще можно, чтобы такие предметы были, как-то такие общие предметы на первых курсах, а когда уже третий, четвертый курс – больше по своей специальности.

С_Інна_Ж_4_Е_Д: ...Можливо, було б правильним, щоб дисципліни обирав університет, кафедра чи інші компетентні структури, а студент обирав викладача, який, на думку студента, подасть йому матеріал найкраще.

Відсутність жорстких і суворих протоколів призводить до сприйняття поля освіти як маркетизованого, дискретного, комодифікованого простору, і є індикативним саме в цьому сенсі: так, часто можна зустріти алармістські діагностування «університету як супермаркету» [65]. І якщо для студента така неселективна критичність і протестність є природною, його амбіція влади в даному полі легко пояснювана і легітимна, то така ж радикальність висловлювання викладачів часто інтерпретується як така, що виходить за межі нормативності. Інакше кажучи, **функціонування протоколу прив'язується не тільки до стійких структур взаємодії, але і до рольових особливостей позиції в цих структурах.**

5. Однак і в «домінованих» габітусах протоколи репродукуються: нерелексивна нормативність освіти як репресивного дисциплінарного насильства (за М. Фуко [66]) також відтворює себе в метафорах і діагнозах/категоріях на зразок «встановлювати баланс», «обізнана людина», «режим», «системне мислення», «особистісний фактор викладача». Інакше кажучи, вбудована в протокол інтенція влади виявляється значущою також для «претендентів», а не тільки для «гегемонів».

С_Максим_Ч_5_П_Д: Тоже, я уже говорил, знающий человек должен устанавливать этот баланс между часами лекций, практических, лабораторных. Чтобы не было так, что идет 4 лекции, потом 1 лабораторная, или наоборот – 10 лабораторных и 5 лекций.

С_Андрій1_Ч_5_Е_Д: Ставлюсь до збільшення кількості самостійних годин вкрай негативно. Для того, щоб ми були висококласними спеціалістами, у нас не повинно бути мозаїчного мислення. А те, що багато тем випадає із лекційного і практичного курсу, сприяє саме цьому.

С_Лариса_Ж_4_Т_Д: Підтримую Андрія. У нас має бути певний режим, потрібно більше часу проводити в університеті, переймати досвід у викладачів.

С_Ігор1_Ч_4_СГ_Д: ...Чи варто повністю відвернутись від викладачів? Ні. Тому що особистісний фактор, він грає ключову роль. Тобто інтеракція, вона постійно мусить бути між викладачем і студентом, тому що насправді, якщо викладач саме викладач, і він знає свій предмет, він має якусь харизму... Тому я вважаю, що повинна бути якась рейтингова система викладачів ...

Такі атрибути освітніх практик, як деонтологія очності і комунікативності освіти, репродукуються вже в нових умовах, з новою аргументацією, в іншій інфраструктурі, проте проявляються вони як жорсткі і стійкі. І тут набагато менш важливим є питання кореня цього відтворення (це може бути шкільна освіта; можуть бути потужні знаннєві конгломерати, що трансюються в мас-медіа або продуктах культури; можуть бути соціальні стереотипи як знаннєві конструкції), ніж власне факт цього.

6. Онтологія знаннєвих протоколів потребує відсилання до «вищих авторитетів», у певному віднесенні і ставленні до них. У цьому сенсі протоколи прямо вказують на фігуру «Героя» і концепт «Ідеалу» з концепції соціалізації Т. Парсонса [67]. Причому зовсім неважливо, чи є це відсилання / відношення апологетичним (позитивним, таким, що відтворює і копіює) або ж негативним (таким, що заперечує, критикує, протиставляє (аж до *blame speech* із серії «*від радянської системи ще не досить пішли. Є документація і немає свободи*»)). Значущим виявляється власне факт відносини, співвіднесення:

С_Ігор1_Ч_4_СГ_Д: Це, наприклад, дуже популярно в Німеччині, коли людина записується до якогось викладача, є якийсь рейтинг, він на нього записався, і якщо він всім подобається, то всі будуть до нього ходити...

(типове висловлювання): ...слід використати європейський досвід, коли студент самостійно шукає базу практики, куди його запрошують після проходження співбесід і, можливо, у майбутньому він буде працевлаштованим саме там.

С_Анна 1_Ж_4_Т_Д: Ну, безусловно, качество подаваемой информации, применительно опять же к нашей специальности. Она у нас достаточно прогрессивная. И информация, нуждающаяся в истолковании для студентов, меняется, с каждым днем все новое, и новое, и новое. А нам преподают, как уже сказал Максим, по меркам двадцатого, если не девятнадцатого века.

Конститується цілий континуум протокольним чином зафіксованих ідентифікацій і контрідентифікацій, де «об'єктом (контр)ідентифікації» може бути як геополітична міфологема («європейськість»), соціокультурна система («німецька освіта»), конкретний період в історії («радянська система»), світоглядний або міфологічний концепт («прогрес»), так і беззмстовний стереотипний конструкт («двадцяте століття»).

7. Важливою технікою не тільки самовідтворення, але й самозахисту знанневих протоколів виступає **використання соціально прийнятних, «очікуваних» дискурсивних формацій**, баналізованих, рутинізованих, «які перераховують», реіфікують, які з огляду на це:

а) є релевантними «зовнішнім очікуванням» (причому це може бути конкретний Інший / Другий – модератор / інтерв'юер або ж абстрактний соціальний Третій, перед яким хочеться «виглядати» краще);

б) є природними, комфортними і «привабливими» для агента в межах протоколу.

Так, «*проблема переходу зі школи до вузу*», яку часто згадують респонденти, є дискурсивно проблематичною і проблематизованою насамперед через а) релевантність банальним і тривіальним «зовнішнім» очікуванням, б) її «дозвіл» явно або неявно послатися на якесь «соціальне несвідоме» з дисперсією відповідальності за судження.

***В.Валентина Ж_24_К_СГ_Д:** Звичайно, треба вносити зміни і в навчальний процес, і однозначно це має бути. І змінювати процеси щодо організації практики, систему фінансування треба міняти. Якісь, можливо, нові підходи до взаємостосунків між вищими навчальними закладами, у тому числі і за кордоном.*

***В.Оксана Ж_17_К_СГ_Д:** Чтобы у нас сбалансированной была наша нагрузка, работа, у нас было больше времени для поисков грантов и всего остального.*

Протоколи побутують, відтворюються і розвиваються, парадоксально не уникаючи і технік (само)критики. Однак це є ніщо інше, як певним чином здійснений **(само)аналіз без аналізу**, що підтверджується дослідженням повсякденного досвіду агентів. Так, саме таким самоаналізом без аналізу є банальності, демагогія, «загальні слова», які **не критикують, але послаблюють потенційну реальну критику**: «*Організація навчального процесу повинна бути достатньо гнучкою, щоби відповідати сучасним вимогам виробництва, ринку праці та інформаційній глобалізації світу*». У знанневому сенсі такі техніки не заперечують, але захищають порядок, до того ж дозволяючи агенту диверсифікувати свої стратегії, не в останню чергу допомагаючи йому репрезентуватися як відповідальному й адекватному сучасності / викликам дійсності / актуальним проблемам тощо.

Без дослідження власне специфіки протоколів така критика не може бути викрита як критика, що легітимує і «захищає», а не критикує, що аналізує та атакує, деконструює і викриває.

Протокольні структури проявляють себе не тільки через наявність та маніфестації, нехай і латентизовані маніфестації. Іноді вони прояв-

ляють себе через відсутність, зокрема через відсутність деонтологічного. Так, освітні актори в українських соціокультурних умовах активно заявляють про **нерозуміння цілепокладання і смислового навантаження** освітнього процесу, що перш за все є системним «сигналом» про невідповідність деонтології (яка є нічим іншим, як протоколною вимогою знаннєвої структури порядку соціального). Аргументація⁶⁵ є вторинною, тут принципово важливим для дослідження є власне факт нерозуміння (деонтологічної невідповідності, судження нееквівалентності, в підсумку):

***В_Наталя_Ж_35_К_СГ_Д:** ...Мы готовим детей, которые потом не могут найти себе работу. Смысл!? ...единицы идут для того, чтобы целенаправленно получить ту или иную профессию...*

Практики, закони, очікування (як «судження, що випереджає»), інституціоналізації вступають у цей деонтологічний конфлікт особливо гостро завдяки актуалізації **неоліберальних реформ у сфері освіти**, процесам **маркетинга і коммодифікації освітнього процесу**, процесу **макдональдизації університету** [65], що, за зауваженнями респондентів, загострилося в останні п'ять років:

***В_Віктор_Ч_30_К_Е_Д:** Вторая проблема – это невозможность... вузам, институтам, факультетам, кафедрам самостоятельно подстраивать учебный план под контингент, который приходит. ...Если у нас найдется спонсор, который скажет: «Я даю вам два миллиона евро, вашему вузу, я хочу что-то сделать». Мы сможем что-то сделать? ...Законодательство не позволит нам использовать по назначению деньги.*

Відтворюючись у судженнях ідеології, етики, традиції або рутинної прагматики, всі ці зауваження респондентів залишаються перш за все судженнями протоколів як знаннєвих структур, оскільки ці судження описують невідповідність порядків та режимів знаннєвим структурам, що покликані обслуговувати ці порядки та режими. У цьому сенсі показово, що оператори протоколів часто навіть вимушені вступати в конфлікт із великими та високолегітимними знаннєвими конгломератами (ідеологічними, міфологічними, світоглядними), здійснюючи демонстративно неспілку (а тому і з опорою на самі ці конгломерати, як би це парадоксально не було) критику. Показовим це є на прикладі такого жонглювання неоліберальною риторикою та прагматикою освітніх реформ:

⁶⁵ Звісно, що соціально схваленою та функціональною є аргументація від успадкованості та інерційності професійної структури освіти та способів взаємодії освіти з ринком праці від соціалістичної системи.

В_Наталя2_Ж_15_КД_П_Д: Условия приема, должны быть одинаковы для всех вузов, и не должно быть каких-то особых правил игры, с чем мы столкнулись в прошлом году. Мы четко следовали Министерству образования, определили сертификаты, а оказалось то, что в момент окончания вступительной компании в некоторых вузах: львовских, киевских и других, – оказались по выбору сертификаты и естественно эти вузы оказались в более благоприятных условиях.

В_Віктор_Ч_30_КД_Е_Д: Эта ситуация напоминает мне просто ручное управление. Понимаете, люди все находятся в режиме ручного управления. Министерство дало, Министерство забрало. Министерство хочет, сделало так, хочет, сделало так. Вот самое главное в реформе должно быть, это полная автономия высших учебных заведений...

Саме тому ми виявляємо, що в період реформування та соціальної нестабільності кінцеві безпосередні прагматичні та практичні протоколи виявляються більш надійними та важливими у сприйнятті повсякденних акторів, аніж великі легітимні та безумовно могутні, однак абстрактні та віддалені системи та структури. Так, наші респонденти у стосунках між центром і периферією системи виявляються переважно на боці «периферії», вимагаючи від «центру» (МОН) прислухатися до проблем ВНЗ у питаннях розподілу держзамовлення, автономії, академічної свободи, дебіюрократизації та децентралізації.

Ці вимоги можна було б інтерпретувати як вказівку на гіпертрофію контролюючих і гіпотрофію допоміжних функцій «центру», на маніфестативність демократії в академічному процесі й освітній системі, на, відповідно, латентні або експліцитні практики незгоди/мікропротесту, а можна – з точки зору знаннєвої структури – як парадоксальне функціонування знаннєвих протоколів, що фундується на макросоціальних знаннєвих конгломератах, але при цьому ставлять їх під сумнів, під вогонь критики та аналізу, нехай і вкрай обмеженого.

В_Ольга_Ж_15_БС_СГ_Д: Ужасно. Они присылают какие-то бумажки.

В_Вадим_Ч_13_К_Т_Д: Только мешает.

В_Олександр_Ч_4_БС_СГ_Д: Каждый год новые формы.

В_Олександр_Ч_4_БС_СГ_Д: Саботаж.

В_Мілана_Ж_4_БС_СГ_Д: Саботаж.

На користь нашого опису мікропротесту як обмеженого свідчить і те, що цей мікропротест виражається в когнітивних способах інтерпретації функціонування «центру» системи як саботуючого, як такого, що протистоїть, «заважає», «паразитиє», як «незацікавленого», «пресингуючого», «бюрократичного» (понад два десятки подібних схем самопояснення). Інакше кажучи, учасники освітнього процесу

не виходять за межі власної докси, описуючи систему як «нормальну», «звичну», «природну», а її проблеми «списуючи» на несистемні, неприродні для системи ефекти на кшталт саботажу. Це і є приклад «легітимуючої критики», про яку ми пишемо у розділі 1.

Аргументом на користь того, що цей конфлікт є конфліктом деонтології, є постійне фігурування в очікуваннях (які інституціоналізують академічні практики і правила та інституціоналізовані ними) суджень а la «держава повинна», «держава зацікавлена», «державі потрібно». Все це парадоксально здійснюється при перманентному відтворенні нео-ліберальних або навіть гранично лібертаріанських міфологем. Саме тому ми не можемо описувати знанневий протокол як суто цільне, системне, глибинно узгоджене явище: воно, швидше за все, є констеляцією суджень, які є ситуативно та прагматично побутовуваними.

С_Богдан_Ч_5_Т_Д: *Государство должно быть заинтересовано в том... То есть люди учатся, пусть получают специальности, пусть работают. Проблема не в университетах, а в самой системе на таком высоком уровне, что я, наверное, не способен этого понять.*

С_Ірина_Ж_4_СГ_Д: *Досвід Грузії дійсно дуже корисний, оскільки приватна освіта більш якісніша і вузи в цій ситуації конкурують між собою, а відтак випускають більш кваліфікованих спеціалістів, яким легше працевлаштуватися.*

В_Юрій_Ч_8_К_СГ_П: *Есть вообще американский вариант. Там, где не существует такого министерства, которое занимается просто образованием. А остальные – больше на вопросы с работодателем, как говорится.*

В_Лариса_Ж_54_Д_Е_Д: *Наполягаю, МОН може змінити систему, так зробити більш ліберальними ліцензійні та акредитаційні умови. Саме це з цими процесами найбільше пов'язані безглузді бюрократичні процедури.*

Ще одним штрихом до такої суперечливості, внутрішньої дисконсистентності протоколів є поєднання в них вимог традиційного академічного лібералізму, академічної емансипації (за якої бюрократичні управлінські структури настирливо відсуваються на задній план, каструються і усуваються) при досить потужному пласті ціннісного патерналізму, очікування від держави низки інфраструктурних дій з економічного, політичного, світоглядного, практичного, інституційного оснащення і монтування академічного поля.

В_Вячеслав_Ч_18_Д_СГ_Д: *Задача МОНа – это разрабатывать стандарты, обеспечивать госзаказ, пока мы от этого не отказались.*

В_Аршавір_Ч_5_К_П_Д: *Снижение бюрократического давления, прессинга. ... Кроме того материальное поощрение повысит для преподавателей, чтобы он мог полностью отдаваться учебному, научно-учебному процессу.*

Ще більше дисконсистентними та внутрішньо гетерогенними стають протоколи освітньої діяльності внаслідок дії великого і потужного пласта очікувань і соціальних вимог, «піднятого» в результаті подій 2013–2014 років на території України. У цьому пласті одночасно відтворюються, перетинаються і співіснують а) **розгубленість**⁶⁶; б) **побоювання**⁶⁷; в) **очікування трансформацій**, які є апріорі оптимістичними. Інакше кажучи, ми виявляємо на базі фокусованих групових інтерв'ю, що гетерогенність та парадоксальність повсякденної свідомості, структурованої в знаннєві протоколи, може бути й екстернального походження.

В_Роман_Ч_3_БС_П_Д: *Зміна стандартів розробки оцих всіх програм міністерських. Тому що все одно, і формування якихось там проєктів змін. І потім цей ланцюжок провадження він залишається таким же. Тобто система в принципі то не змінюється.*

В_Любов_Ж_15_БС_Т_Д: *Розробка стандартів, перш за все, про те що обіцяють багато років, кожен міністр обіцяє стандарти. Уже і наш міністр пообіцяв, сказав, що вони працюють над цим.*

Окрім того, ми виявили, що протоколи можуть бути різнорівневими. Повсякденні актори не тільки описують структури, в які вони вписані, як суму протоколів взаємодії, але і структури, в які вписані ці структури, як суму макропротоколів: наші респонденти звертали особливу увагу на стандарти як можливий протокол інтеракції між міністерством (інстанцією легітимації та впорядковування), з одного боку, і ВНЗ та ринком (об'єктом упорядкування) – з іншого. Західно-європейська бюрократизованість стандартів освіти як протоколу регулювання «суспільного невідомого» (за П. Бурдье) на мікрорівні, себто габітуалізовано пов'язана з формальним, юридичним, зовнішнім⁶⁸, що створює цілий спектр очікувань (як перед-суджень, «суджень, що випереджають») з приводу нових правил. Ці правила стосуються як інтернальних (і протоколів, що їх регулюють, наприклад, протоколів навчання, інтеракції студента і викладача, кваліфікування і так далі), так і екстернальних (відповідно, протоколів рекрутингу, міжвузівської ринкової боротьби тощо) по відношенню до навчання практик:

В_Наталія_Ж_23_БС_Е_П: *Вуз бачив би, що сюди хоче дуже багато, значить, сюди більше державних місць, сюди, можливо, чи, навіпаки, як мотивація, а вуз ближчий до проблеми, і йому б легше було реагувати на її розв'язання насправді, бо міністерство десь за хмарами, воно бачить таку вже паперову картину.*

66 Освіта, особливо вища, як і будь-який топос багаторазово і щільно регульованого порядку, погано «контактує» і «контрактує», висловлюючись метафорою Ж. Бодрійяра [68], з трансформаціями, а особливо радикальними і швидкими.

67 Такі трансформації завжди пов'язані з порушенням стійкості, стабільності і передбачуваності майбутнього, крахом феноменологічного «я-можу-зробити-це-знову» [69].

68 Як до соціальної системи освіти (за Н. Луманом), так і до ВНЗ та їхньої (само)детермінації.

Але досліджуваний нами простір взаємодії на момент дослідження характеризується високою часткою несистемного явища – а саме *розгубленістю* як втратою звичних модусів оперування знаннями протоколами. Самі масштаби і репертуар цієї розгубленості такі, що при збереженні правил дискурсивно-знаннєвої гри з домінуванням «правильних» знаннєвих конгломератів часто спостерігаються і (емоційно) протилежні, протирічні судження й аргументації. Таким прикладом «шизофренічного протоколу» є перманентні посилення респондентів на (до цього неодноразово затавровані) практики і правила попередніх історичних епох (здійснюючи нерелексивне порівняння, звісно, не на користь «нового» і «сучасного»), або ж «наївна позиція» повсякденного діяча, який нібито «не розуміє» всього обсягу спеціалізованої та складної роботи з забезпечення, провайдингу та здійснення багатьох системних функцій і вважає ці функції самоочевидними, самореалізовуваними та безумовними.

***В_Ігор_Ч_32_К_СГ_Д:** Треба реформувати управління вузом... Додатковий бюрократ у вузі — це ярмо для викладача. Кожен бюрократ хоче довести свою необхідність, свою необхідність як він доводить? Продукує папір, продукує нараду. Це крім того, що ти маєш займатися навчальною, науковою діяльністю, методичною ти ще повинен невідомо чим займатися. Ось візьмемо простенький приклад: педінститут був – був навчальний відділ, сиділо 3 чи 4 людини, справлялися прекрасно. Починався університет, навчальний відділ був в одній кімнатці, потім став у двох кімнатках, потім у трьох кімнатках, а зараз вже коридор перегородили, розумієте?*

Це загострює конфлікти суджень та конфлікти протоколів в умовах практик української освіти. Особливо ці конфлікти наочні та спостережувані в умовах кризи економіки, перебудови політики, трансформації соціокультурного середовища, які були для української освіти природними базою та середовищем практик, а також джерелом цілей та засобів функціонування (якщо повертатися до старої структурно-функціональної лексики в описі протоколів). При цьому важливим аспектом зміни соціального середовища і практик освіти є, наприклад, співвідношення теорії і практики⁶⁹, що є однією з базових дихотомій, які конституують освітній протокол. Прикладом цього є перцепція процесів «зниження», «де-дистанціювання» вищої освіти відносно «брудного», «низького» рівня практики, що інтерпретується як дрейф університетського топосу в бік ПТУ або технікуму (як місця ремісничої практики, тобто, говорячи мовою Бурдье, практики тіла, практики практичної [6]).

69 Нагадаємо, що традиційна університетська освіта репродукується якраз як «дистанційована» від «брудну», майже дюркгеймівської «нечистої» матерії освіти.

Протокол освітньої діяльності, інакше кажучи, деонтологічно передбачає вивільнення від повсякденних і банальних детермінацій, але інша деонтологія – деонтологія глобалістської ідеології – передбачає формування компетенцій як нерозривної єдності знання і вміння, що закладає ще одну силову лінію напруження в протоколах освітньої діяльності.

С_Дмитро_Ч_4_Т_Д: *С технической точки зрения нужно больше практики.*

С_Едуард_Ч_3_СГ_Д: *Согласен.*

С_Ярослав_Ч_4_Т_Д: *Практики не хватает, не хватает оборудования.*

С_Аліна_Ж_5_СГ_Д: *Можно было бы больше практик.*

В_Ігор_Ч_25_К_СГ_П: *За его обучение платит завод, на котором потом после окончания колледжа пойдет работать. То есть не человек платит, а завод. Плюс стипендию 300 евро в месяц. Это достаточно, 300–400 евро в месяц. То есть ребенок едет туда, он поступает. 3 месяца обучается, 3 месяца практика, 3 месяца обучается, 3 месяца практика. И когда заканчивает колледж, он уже 100% идет там в «Бош», в «БМВ», в «Сименс». Тот, кто у него оплачивает. То есть ни он, ни государство, а предприятие заказывающее.*

В_Ігор_Ч_25_К_СГ_П: *Вот и практика идет, когда заводы должны были, по идее, тот же «Мотор Січ», должны быть заинтересованы. По идее, так должно быть. Но они этого не делают.*

В_Марина_Ж_12_К_Е_Д: *Я говорю: «Ашан» предлагает оплачиваемую практику для наших студентов. Но надо, конечно, где-то разбиться, где-то что-то принести, какую-то коробку. Не хотят. «Запорожсталь» – не хотят. «ЗТМК» – не хотят. Я как преподаватель могу его заставить? Он пойдет к папе, поставит печать, и гуляет целых два месяца.*

Цікаво, що в протоколах «теоретичне» і «практичне» знання також не завжди формують узгодженість: так, легко можна виявити парадокс розриву між дискурсивним і практичним знанням у поведінці респондентів на фокусованих групових інтерв'ю, коли дискурсивно панівна негативна оцінка минулого і всього, що з ним пов'язується, накладається на практично засвоєне (тілесно габітуалізоване) «звичне» ставлення до нього як до практично комфортного, реіфікованого, «нормативного» і «нормального». Саме так виникають специфічні знаннево-практичні гібриди, в яких минуле одночасно маркується і як погане, і як хороше, і як таке, що існувало, і як таке, що заперечується і деонтологізується.

С_Анна 2_Ж_4_Т_Д: Увеличить количество практической части. Профинансировать, чтобы нам, например, покупали нормальные приборы. Во-первых, давали нам ими пользоваться, для начала. И давали не ... 1976 года.

С_Роза_Ж_4_Т_Д: И еще старее.

В_Андрій 2_Ч_18_К_П_Д: ... Одним з елементів освіти є надання можливості тим студентам проходити практику. Де? Про фізичний факультет я мовчу! Але знову вчепимось юридичного факультету. Куди вони йдуть на практику? В радянські суди! Нехай приїде до них творець найновішої і найкращої Конституції, а потім їх відправлять на практику в звичайний суд. І дивляться на речі, які там робляться!

Причому ця гібридність спостерігається як в інтернальних по відношенню до системи освіти (що ми продемонстрували вище), так і в екстернальних контекстах, коли, з одного боку, протокол відтворює (що з легкістю уловлюється елементарними методиками дискурс-аналізу) ключові ідеологеми неоліберального дискурсу (зокрема, «держава як нічний сторож» і «laissez faire»), з іншого ж – респонденти найчастіше експлуатують і репродукують структури мислення⁷⁰, характерні для «лівого», соціалістичного або соціал-демократичного політичного дискурсів.

В_Ольга_Ж_15_БС_СГ_Д: Предприятия не хотят связываться со студентами.

В_Вячеслав_Ч_18_Д_СГ_Д: Каждый вуз должен самостоятельно проводить свою политику.

В_Ярослава_Ж_27_Д_СГ_Д: Безперечно, зміст освіти у вищій школі необхідно реформувати, зробити її практико орієнтованою. Тобто, якщо людина готується як фахівець, скажімо, вчитель математики, значить система повинна працювати на тебе, щоб підготувати його і науково, і методично. Важливою є система практик. Теж, коли направляємо у школи студентів і практика не оплачується, тобто не оплачується вчителям, активність, безсумнівно, знижується. Як науковця мене турбує те, що ми повинні більше залучати студентів до науки, до навчальної, дослідницької діяльності. Був час, коли в наших вузах працювали гуртки, потужно працювали. Людина, яка вміє вчитися, визнана ключовою компетентністю як в Україні і у світі.

В_Анастасія_Ж_2_БС_СГ_Д: Насправді ця практика є давно, коли ще я навчалася, то в нас, правда, майстри перевіряли практику по місцю її проходження, а що стосується підприємств.. насправді, в училищах, наскільки я знаю, те підприємство, яке бере до себе на практику студентів, вони повинні платити училищу за те, що вони взяли його на практику. В цьому також є проблема.

70 Які є більш глибокими, ніж окремі дискурсами, ідеологеми або окремі категорії. Адже структури мислення є не категоріями, але *порядком категорій*, тоді як практики мислення є *режимом реалізації порядку категорій*. Себто структури мислення є не есенціальний, а релятивістський аспект цих структур, не сутність, а спосіб організації та співвідношення.

В_Анатолій_Ч_5_БС_СГ_П: Ну, але я думаю, що все-таки практика повинна оплачуватися тому студенту, який працює. Його також треба мотивувати чимось.

Дослідники форм суспільної свідомості могли би описати це як «ідеологічний і ідейний хаос», який є багато в чому релевантним процесам хаотизації на території України, що відбуваються в останні десятиліття у сфері світоглядній та інституційній. Ці ж дослідники вказують, що в таких умовах громадські рухи і партії суто вождистського (або олігархічного) типу експлуатують «ліві» гасла й ідеології, а в одному і тому ж дослідженні фіксуються, з одного боку, поширена ідентифікація більшості українців як центристів або правочентристів, а з іншого – діяльнісної та ціннісної системи практик у межах лівоцентристських або лівих ідеологем [70]. Однак описуючи це як функціонування знанневих протоколів, ми перш за все вказуємо на відмінності не тільки дискурсивні (очевидні й елементарні), але і на розриви між практичним і дискурсивним, раціональним і рутинізованим, «соціальним свідомим» і «соціальним несвідомим», за якого соціальне свідоме апелює до ідеологем і дискурсом демократичності, а соціальне несвідоме структурується для практикування зі структурами авторитарності та недемократичності.

У цьому сенсі індикативною є масова перцепція проблематики профільності вищого навчального закладу – проблематики, яка знову-таки зіштовхує практики і перцепцію, минуле і теперішнє, свідоме і несвідоме, колективне й індивідуальне, приватне і державне.

В_Марина_Ж_12_К_Е_Д: Менеджмент должен быть в одном вузе, финансисты всех вузов в другом вузе, кибернетики в своем, медицина – мы не лезем туда со своими кибернетиками... Будет конкуренция между специальностями, но не между вузами, это две большие разницы.

В_Олександр_Ч_40_Д_П_Д: Если контрактников вы найдете, то пожалуйста, если давать госзаказ. Профильность должна определяться хотя бы по названию. Это зависит от вуза и его потенциала.

В_Олексій_Ч_45_БС_Т_Д: Профільність передбачає різні підходи навчання. І якість викладання.

В_Лариса_Ж_54_Д_Е_Д: 3 проблеми профільності випадають національні ВНЗ. На думку МОН, вони можуть ліцензувати все. Проте на рівні нашого міста національний університет так і залишився педагогічним. Вони відкривають технологічні спеціальності, не маючи фахівців-технологів.

В_Ірина_Ж_47_К_Т_Д: Профільність дозволяє мати тісну співпрацю з роботодавцями. При профільному навчанні вони повинні брати участь в освіті. Це знову до питання про статус викладача. І оплату праці.

Інакше кажучи, капіталістична логіка марксівсько-дюркгеймівського поділу праці, бюрократизації як елементу більш глобального процесу раціоналізації [71] себе відтворює міфологічно, дискурсивно, поняттєво, однак при цьому в порядках суспільної свідомості (тобто в протоколах) організується, скоріше, неоліберальний порядок оперування, об'єктивований у структурах «освіта – це товар», «вузи – конкуренти один одному», «ефективність виробництва визначається креативністю та мобільністю», а в фундаменті протоколів, зокрема в каталогах природного і само-собою-зрозумілого, для агентів академічного поля все одно зберігаються ідеали (пост?)гумбольдтівського університету, який не може існувати інакше, аніж автономно від логіки ринку і політики, а також буквально вимагає, бажає і потребує адміністративно-командних технік і режимів співвіднесення і «состиккування» економіки, освіти і політики.

В_Ярослава_Ж_27_Д_СГ_Д: Однозначно потрібно.

В_Микола_Ч_12_Д_СГ_Д: Потрібно, тут і підбір кадрів повинен зіграти свою роль. Зрозуміло, якщо брати національний класичний університет, то відповідно там широкий спектр цих всіх проблем.

В_Ірина_Ж_12_К_П_Д: Підтримую колег, звичайно профільність необхідна. Залежно від потреб держави у спеціалістах. Залежно від кадрового складу університету.

В_Григорій_Ч_15_К_П_Д: Так.

В_Оксана_Ж_9_Д_П_Д: Також погоджуюсь.

В_Галина_Ж_12_К_Т_Д: Також за профільність.

Рефлексія, аналіз і критика цих протиріч та «несостикованостей» здійснюються, причому аргументація цих критичних інтенцій реалізується а) екстернально; б) локалізовано; в) ситуативно. Все це – ознаки вимоги автономності та підпорядкованості універсалістської логіки логіці автономістській, а здійснюється все це в лексиці і граматиці зовсім іншого порядку, – порядку, що не збігається з дискурсивним та маніфестативним порядком.

В_Ігор_Ч_18_К_Е_Д: Профільність вищих навчальних закладів – це одна з вимог європейських кваліфікаційних рамок. По-перше. Якщо ми імплементуємось в європейський освітній простір, ми повинні це робити. Друга річ, на яких принципах. Перше – це потреба в підготовці кадрів виходячи із потреб держави. Друга – це локалізація вищих навчальних закладів. Третя складова – це кадровий склад.

Цікаву можливість у дослідженні протоколів демонструє і аналіз перцепції, впізнавання та практикування, що нам дозволяє зробити аналіз співвідношення порядків речей, практик, комунікацій та зна-

ків. Так, в знанневих протоколах речі (або матеріально-речові аспекти) виявляються до нерозрізнюваності реіфікованими. Так, коли заходить про співвідношення екстернальної («гетерономної», за П. Бурдье) та інтернальної («автономної») логік у функціонуванні освіти, то ми бачимо, що соціальний і фізичний простори ототожнюються повсякденними діячами, внаслідок чого за «інтернальну» логіку видається, наприклад, логіка фізичного макро- або мезорегіону (держави, області, ландшафту тощо).

В_Іван_Ч_19_Д_П_Д: В принципі, профільність, вона чим погана, тому що вона дробить. Наші університети малі і бідні. Ми не можемо купити, наприклад, атомний реактор. Як можна фізиків-ядерників готувати без реактора?... Вона дробить університети, робить їх маленькими. І вони не можуть серйозні такі фундаментальні, тільки дрібні. Ну, можна йти іншим шляхом. Наприклад, я знаю точно, що в Голландії є університет, аграрний університет. У Швеції три аграрні університети, чи два.

Модератор: Як Ви вважаєте, чи потрібно визначити профіль ВНЗ і якщо потрібно, то за яким принципом?

В_Олександр_Ч_28_К_П_Д: Потрібно, регіональні потреби насамперед... Плюс традиції даного закладу, наявність кадрового складу і т.д.

В_Андрій_Ч_20_К_П_Д: Тобто не зовсім правильне формулювання «профіль»... Зараз в університеті «спеціалізація» визначається регіональними потребами, тобто ми можемо розуміти, що може бути технічний університет, може бути лісотехнічний університет ... Але тим не менше, ... насправді, і кількість студентів, і фахова спрямованість визначається регіоном... Тобто і регіональна влада... повинна теж включатися в цей процес, оскільки вона повинна ... визначати ці потреби, найбільш актуальні напрями, які треба розвивати, вони без університету не можуть бути опрацьовані і т. д.

В_Наталія_Ж_23_БС_Е_П: Кожна область напрацьовує стратегічний план розвитку... і в ньому є цілий підрозділ, який говорить про те, які напрями діяльності області є стратегічними, більш прібутковими...

Це призводить до проблематизації протоколів, до диверсифікації аргументативних стратегій учасників освітнього процесу, до зникнення єдиної «картини світу» в сприйнятті агентів освітнього поля, що не було б проблемою саме по собі, однак в умовах необхідності «стикування» як з інституційними комплексами, так і з великими знанневими конгломератами може призвести до суттєвих проблем у феноменологічних процесах інституціоналізації знанневим чином сконструйованої соціальної реальності.

В_Світлана_Ж_28_К_П_Д: ...Потрібно брати за результативність освітнього процесу, за результативність наукових досліджень, потрібно все-таки брати до уваги те, що не можемо будувати освіту в нашій державі, відокремлену від вищої школи, від вищої освіти інших держав. І якщо в цілому ми можемо брати до уваги приклад реформування європейської вищої школи і вищої освіти, то аналогічно можемо сказати, що цей принцип має бути об'єднавчим і міждисциплінарним принципом, то це є краще в плані результативності функціонування вищої освіти, ніж відокремлення і те, що ми всі будемо працювати тільки в одному колективі і варитися в «одному котлі». А навпаки, повинен бути більш ширший взаємозв'язок між вищими навчальними закладами, не обмежувати вищий навчальний заклад лише однією профільністю, а враховувати міждисциплінарний аспект.

В_Марина_Ж_12_К_Е_Д: Вы знаете, если бы сделали модификацию, так чтобы не было такой жесткой конкуренции, так, чтобы объединились все специальности, выпускающие менеджеров в Запорожье, оттуда забрали бы всех студентов и всех преподавателей. Менеджмент должен быть в одном вузе, финансисты – в другом вузе, кибернетики в своем, медицина – мы не лезем туда со своими кибернетиками.

В_Вікторія_Ж_10_БС_Е_П: Мені чомусь здається, що все ж таки потрібно. Чому у нас в кожному вузі є юристи, наприклад. Я якось теж не дуже розумію.

В_Роман_Ч_3_БС_П_Д: Оно существует на бумаге, получается.

В_Аршавір_Ч_5_К_П_Д: Они были созданы в свое время.

Наші гіпотези підтверджуються і на третьому обраному нами сюжеті, де ми передбачали і теоретично обґрунтовували знання неконсистентності та структурні «розчленування», а саме на питанні організації наукових досліджень і рутинізованого сприйняття академічними акторами їхніх реформ. З одного боку, ми бачимо рефлексивне розуміння фундаментальної науки як неприбуткового (і навіть збиткового) підприємства в умовах неоліберального капіталізму, що ідеологічно, дискурсивно і концептуально маркується як розкіш, яку може дозволити собі далеко не кожен ВНЗ, але при цьому висуваються чисто практичні критичні аргументи. Рефлексія здійснюється некритично.

В_Геннадій_М_15_К_Т_Д: Нет науки, много бумаги, а учебного процесса за бумагами реально не остается. ... Начнем с этого, простую вещь. Какого специалиста я могу оставить работать на кафедре? А НИКАКОГО! Поскольку за эти деньги он просто работать не будет. И это уже годами сложившаяся тенденция, и мы имеем тот кадровый состав, и тех специалистов, которые будут вот такие. А привлечь их почему-то я не могу. Оказывается, нет звания, допустим, нет должности или нет чего-то. А платит я ему что могу – двадцатку? Или тридцатку?

Зазначимо, що тут спостерігається абсолютно аналогічна вищенаведеним колізія, коли практики критики здійснюються і розташовуються, позиціонуються і функціонують виключно в рамках вже існуючих протоколів порядків або, в самому радикальному випадку, зачіпають лише лексику і субстрат цих протоколів, але ніяк не синтаксис чи граматику і тим більше – не самі порядки або режими їхньої реалізації. Аргументи відносно функціонування спеціалізованих учених рад, специфічних публікацій, змінюваності наукової аристократії⁷¹, формалізованості і регульованості, «паперовості» та нестимульованості наукової праці можуть бути схарактеризовані саме як вимоги до де- і реформування лексики або субстратів протоколів (а то і режимів) порядку, але аж ніяк не до самих порядків, режимів, синтаксису чи граматики побудови цих протоколів.

Більшість же актів критики порядку і режимів редукуються суто до формальних і безпідставних (особливо враховуючи, що вони не вкорінені в ідеологічній базі, дискурсивному і практичному «озброєнні» агентів, що артикулюють це) маніфестацій на кшталт «потрібно серйозне фінансування».

В_Наталія_Ж_4_К_СГ_Д: Я должна напечатать три статьи в этом сборе, но я не могу себе это позволить из-за высокой оплаты публикации.

В_Максим_Ч_40_К_Т_Д: Як директор НДІ скажу, що саме наукові дослідження у вишів є проблемною сферою через брак фінансування і відсутність адекватних механізмів організації. Крім того, гостро не вистачає часу на науку. А публікації потребують значних фінансових вкладень.

В_Людмила_Ж_35_К_СГ_Д: Це ключовий фактор – фінансування науки.

В_Ірина_Ж_47_К_Т_Д: Змінити підходи у фінансуванні на адекватні і прозорі.

На прикладі цих інтерв'ю ми спостерігаємо, що екстернальні соціоструктурні та інституційні трансформації далеко не одразу і не завжди стосуються базових знанневих (а отже, і перцептивних) структур, зокрема й у сфері освітніх процесів. Деякі соціологи описують це як збереження чималої частки патерналізму в установах і очікуваннях (перш за все інституційних очікуваннях) [72], причому цей патерналізм часто легітимується як об'єктивно зумовлений. Знанневим же чином це описується (безвідносно до оцінки феномену) як інтернальне відтворення, часто всупереч екстерналіям, звичним, рутинізованим знанневим структурам у дії та перцепції, практиці та комунікації.

71 Насамперед – аристократії тієї влади, яку Бурдьє позначав як *temporel*, тобто світська влада, на протилугу сакральної [58].

В_Юрій_Ч_8_К_СГ_П: Университеты у нас ... часто зависят от государства плюс контрактники, частные часто зависят только от контрактников, и все идут на поводу, что вот нам дали, какой-то такой, условно говоря, какое-то финансирование, и 50, ну, сколько там, на оплату труда идет, а остальное коммунальные. И все, и науки никакой нет. И поэтому из этого круга мы практически не можем выйти. Он ведет к некачественному образованию, он ведет к меньшей еще заинтересованности студентов и тому подобное. То есть единственное – это повышать количество денег университета.

Не дивним у таких умовах є виникнення таких приватно-державних гібридів у знаннєвих структурах повсякденних акторів, як етатизація комодифікованих практик, наприклад, очікування одержавлення систем грантів, очікування державного курирування і опікування організації комерційних та партикуляризованих практик (на кшталт лабораторій тощо).

С_Сергій_1_Ч_4_Т_Д: Это должно помимо прочего стандартного, стимулировать, какие-то гранты выдавать на исследования. Потому уже университет в свою очередь, преподаватели и студенты занимаются. Чтобы был интерес у людей.

Модератор: Так, система грантів.

С_Ілля_Ч_5_СГ_Д: Организовать лаборатории. Для нас, психологов, нет лаборатории, которая бы обеспечивала.... Раньше была, но ее закрыли.

В_Ігор_Ч_25_К_СГ_П: ...Здесь можно было решить предоставление каких-то, может быть, внутриукраинских грантов для преподавателей. Если есть преподаватель, часов нет, то пусть он конкретно занимается реальной наукой.

З іншого ж боку, актуальні практичні та перцептивні схеми можуть інтегруватися в протоколи нерелексивно, не супроводжуючись ані актами критики, ані актами соціального усвідомлення. Показово, що (спів)відношення із західними взагалі і європейськими, зокрема, паттернами інтерпретувалося повсякденними акторами в освітньому просторі виключно з позицій домінованих, з позиції периферійної науки (або науки периферійного суспільства), залежність якої від «центральної» науки лише збільшується, що легітиміє колонізацію периферійної науки, підкоряє її специфічному організаційному і практичному ідеалу. Така майже валлерстайнівська світ-системна позиція [73] парадоксальна, підкреслимо ще раз, оскільки майже не спостерігається ані ліворадикальних, ані навіть лівоцентристських категорій або схем аналізу та перцепції. При цьому здійснюється «протест без протесту», з використанням жорстких інвектив типу «злочинні угруповання» (з метою опису неправових і безчесних схем

конвертування «центрального» статусу видання чи наукової інституції у позанаукові, зокрема економічні ресурси).

В_Тетяна_Ж_19_К_СГ_Д: Чому конкретно не вказана наукометрична база? Як кажуть, закулісне правило Scopus і Web of Science. Ми чудово знаємо, які у нас оклади. І Міністерство, думаю, знає краще за нас... І якщо взяти досвід зарубіжних країн, то давайте візьмемо той досвід, що в Росії: коли вчений пише статтю і йому платять гонорар. А у нас, коли вчений пише статтю, то за те, що він до чогось дійшов, відкрив або знайшов якусь новизну в певній галузі, він має за це заплатити. І немає жодних гарантій, що дотримання ним досягнення не буде використане кимось в своїх цілях для збагачення.

В_Денис_Ч_17_Д_СГ_Д: ...Может, пора перестать копировать опыт других стран. Нужно пересмотреть систему защиты. Из-за этого много возникает проблем. И научные журналы и их политика. Мне кажется, что нужно отменить это безумное требование, как публикация в иностранном сборнике. Как прозвучало, мы способствуем развитию благосостояния Молдавии, Польши и других уважаемых стран. Недавно выложили список фаховых журналов. С чехами и поляками создали преступные группировки, которые умеют выкачивать деньги с украинских доцентов, аспирантов, и это огромная проблема. У нас за три года аспирант должен наштамповать 5 статей.

Це призводить, зокрема, до розриву повсякденних акторів з власними практиками, а тому до їхнього відчуження від них, зневіри в логіці системи, в співвідношенні автономної логіки поля науки і гетерономної логіки політики та ринку. Протоколювання (як знанняве упорядковування соціального) стає партикулярною справою кожного повсякденного актора, що декваліфікує такі категорії, як «групові інтереси», «групи стейкхолдерів процесу освіти», «класова свідомість» тощо. З дещо інших позицій це викладає, наприклад, Г. Стендінг [74]. Інакше кажучи, під прекаріатом ми знаннявим чином можемо розуміти прошарки людей, чії протоколи оперування порядком соціального і самі порядки соціального позбавлені зчленованості й узгодженості знаннявих та субстратних до цих знаннявих структур.

В_Ігор_Ч_25_К_СГ_П: Пары тебе могут поставить, могут по 1 паре 5 дней в неделю поставить, чтобы ты был в институте. Я знаю, в ЗНУ было предложение сделать по 6 часов – месяц назад предлагал проректор один, сделать по 6 часов, чтобы все преподаватели сидели на местах. То есть получается, не качество главное, а главное видимость создания работы.

Протест перетворюється на делегацію цього протесту певній об'єктивній деонтології, яка втілена, зокрема, у протоколах: так, бюрократична вимогливість у сфері регуляції ринку освіти і освіти як

ринку з невідмінною квантифікацією праці (з подальшою тарифікацією та коммодифікацією), інтерпретується як гетерономна та агресивна до автономної логіки освіти, як така, що суперечить сутності науки як споглядання світу з «вежі зі слонової кістки» (Р. Мертон).

В. Наталія Ж. 4. К. СГ. Д: *Методическая работа ... очень сильно ограничивает возможности научной деятельности. Научную деятельность ограничивают эти безумные требования. Я с этим столкнулась, когда писала диссертацию. Я написала ее больше, чем надо, и пришлось оттуда выдергивать лишнее. И те же статьи. Почему должна ориентироваться на 12 страниц, если я могу, к примеру, в 8 страниц уложиться.*

Отже, хаотизація, розгубленість, лозунговість перцепції освітніх процесів, посилені інтенсивною соціально-політичною та соціоструктурною динамікою, а також гетерономними інтервенціями, про які часто пишуть дослідники, фундується, як ми демонструємо, на перш за все синтаксичній та граматичній складності співвіднесення і луманівської «состикованості», зчленованості різних логік, що призводить до протокольних конфліктів, до конфліктів інституалізованих очікувань з боку різних полів, екстерналій.

Таким чином, стислий (розгорнутий можна знайти у [26]) теоретико-методологічний синтез мікро- та макронапрацювань сучасної соціології (Н. Еліас, Н. Луман, П. Бурдье, Е. Гідденс, П. Штомпка) у проблематиці мікропроявів макропорядку соціального дозволив нам висунути низку гіпотез щодо способів інтерпретації та практикування порядку соціального повсякденними акторами, що групуються навколо концепту знанневих протоколів порядку соціального, та перевірені на емпіричній базі масштабного якісного дослідження Соціологічної асоціації України (32 фокусованих групових інтерв'ю зі студентами та викладачами з усіх макрорегіонів України), проведеного за безпосередньої участі автора роботи.

У рамках цього дослідження ми здійснили емпіричну верифікацію теоретично висунутих гіпотез щодо того, як повсякденні актори практикують та інтерпретують порядок соціального на прикладі освітньої діяльності. Це дослідження протоколів освітньої діяльності продемонструвало нам, що існують не тільки стійкі структури упорядкування простору, матеріального світу та комунікації, але й рутинізоване практикування цих структур упорядкування (тобто режим оперування ними як важливий атрибут соціального порядку). Окрім того, ми продемонстрували на прикладі сприйняття та практикування повсякденними акторами в умовах освітніх реформ, що ці

практикування є життєво (тобто практично) важливими для акторів, вони постачаються та забезпечуються емоційним, логічним, аргументативним обладнанням для успішного функціонування та продовження себе у майбутньому.

Отже, здійснивши концептуалізацію протоколу як знаннєвого конструкту, тобто як інструменту синтетичного (макро- і мікро-) вибудовування агентом при включеності структур соціального знання, ми із залученням методології «синтетичних» теоретиків продемонстрували протокол як епістемологічний концепт із високою евристичністю, здатний вибудувати теорематику соціології знання без явного крену в один із боків.

Співвідносячи протокол із категоріями порядків, режимів, практик, контролю, докси, здорового глузду, знання, ми на емпіричному матеріалі продемонстрували можливий варіант емпіричного соціологічного дослідження протоколів, тобто дослідження того, що в практиках замовчується, залишається як очевидне, незаперечуване, непроговорюване.

Продемонструвавши властивості протоколів, їхні когнієрархічні (когнітивно-ієрархічні) зв'язки і співвіднесення, їхнє обґрунтування і самообґрунтування, ми показали протоколи як порядок організації знання, який вкрай рідко оскаржується і який активно (тобто діяльнісно) захищають соціальні агенти.

При цьому ми запропонували оригінальну концептуальну рамку для подальших теоретичних й емпіричних досліджень технік сприйняття та практик здійснення порядку соціального з боку повсякденних акторів. Окрім того, в роботі здійснено аналіз сприйняття трансформацій порядку соціального на прикладі реформ у системі вищої освіти, що з використанням синтетичної методології допомагає більш глибоко зрозуміти (й, відповідно, адмініструвати) не тільки соціокультурні або структурні передумови та обмеження освітніх реформ, але і соціоінженерно, управлінськи та системно використовувати практичні аспекти (сконцентровані навколо знаннєвих протоколів) реформованого порядку соціального з метою підвищення ефективності, позитивного сприйняття та низової активності під час реформ.

Подальше дослідження цієї теми ми бачимо в інтернально сконцентрованому аналізі протоколів, його структур і онтології (наприклад, дослідження постійних і змінних, місця та функцій доксихного і спірного; ціннісних, раціональних, ідеологічних, ідентифікаційних, емоційних і т. п. суджень у «молекулярній» структурі протоколу), а також у ґносеологічно класифікуючих зусиллях по відношенню до цих класифікуючих і онтологічно класифікованих структур, що дозволило б побудувати (потенційно) вичерпну класифікацію протоколів.

Перспективи роботи можуть бути розгорнуті як у теоретичному напрямку (так, автор здійснює дослідження позаосвітніх, суто повсякденних, рутинних способів дискурсивного та практичного упорядкування й опису цього упорядкування, в тому числі і метакомунікативними засобами [75]), так і у соціоінженерному аспекті: подальшого дослідження та розробки вимагають проблеми різноманітності та специфіки просторів гетерогенного конструювання порядку (чим, наприклад, інтернет як простір порядку відрізняється від реального життя); відмінностей практик оперування речами (суто в логіці соціології речей – див., наприклад, [76]), комунікаціями, знаками/символами та практиками. У цьому сенсі знаннева методологія пропонує специфічний напрямок фундаментального теоретичного синтезування, який може не тільки поєднати номіналізм і реалізм, мікро- та макрооптики, але й поставлені протягом останньої декади в світовій соціології проблеми дослідження суспільства, конституюваного не лише людськими акторами.

4.4. ЕПІСТЕМА ЕПІСТОЛИ. ДО МОЖЛИВОСТІ ДОСЛІДЖЕННЯ СОЦІАЛЬНОГО В ЙОГО ОБ'ЄКТИВАЦІЯХ

Шалтай-Болтай презрительно улыбнулся.

– И не поймешь, пока я тебе не объясню, – ответил он. – Я хотел сказать: «Разъяснил, как по полкам разложил!»

– Но «слава» совсем не значит: «разъяснил, как по полкам разложил!» – возразила Алиса.

– Когда я беру слово, оно означает то, что я хочу, не больше и не меньше, – сказал Шалтай презрительно.

– Вопрос в том, подчинится ли оно вам, – сказала Алиса.

– Вопрос в том, кто из нас здесь хозяин, – сказал Шалтай-Болтай. – Вот в чем вопрос!

Л. Кэрролл «Алиса в Зазеркалье»

4.4.1. Епістемологія епістолярного: методологія і проблемні зауваження

Соціологічне дослідження знаннєвої конституції (як результату) і знаннєвої фабрикації (як процесу), крім аналізу способів встановлення знаннєвих порядків соціального у безпосередній взаємодії (див. підрозділи 4.1–4.2) і дослідження ландшафтів знання в масовій свідомості (див. підрозділ 4.3), може бути здійснено в межах дослідження вже сфабрикованих, масово прийнятих (або таких, що приймалися в самому процесі фабрикації) і легітимних знаннєвих агрегатів. Цими агрегатами можуть бути будь-які композиції знання (тобто композиції суджень), виробленого в різних субуніверсумах (контекстах) [77], за різними правилами і процедурами виробництва, по-різному формалізованих і орієнтованих. Цими агрегатами можуть бути тексти новин (що мають на увазі різні очевидності, різні способи інтерпретації та енігматичної «розшифровки»), листи (як спосіб відтворення соціального за правилами фабрик і конвеєрів певної історичної епохи і соціокультурного місця), публічні виробництва знаннєвих агрегатів (якими можуть бути розглянуті тексти публічних виступів), об'єкти реклами, семіотичні підсистема і з'єднання.

Такий задум у чомусь схожий на фуколдіанський проект (особливо на його ідею археології знання [78]), однак якщо М. Фуко поставив собі за мету перш за все викривальний пафос, пафос археологічного «розтину» філогенезису й онтогенезису різних форм і способів знання, то наша мета виглядає дещо інакше. Ми, не здійснюючи здебільшого глибинного дискурс-аналізу, так само як і не використовуючи

велику частину напрацювань контент-аналізу, ставили собі завданням виявлення описаних нами (див. розділи 2 і 3) сполучень знання, репрезентованих тим чи іншим чином, з одного боку, і комунікації, дії, речей і знаків – з іншого.

Дослідження листів є, на нашу думку, методологічно ефективним ще й тому, що листи або публічні промови є безпосереднім емпіричним актом встановлення соціального, здійснення комунікації і трансляції знання. У зв'язку з цим ми уникаємо «пастки штучності» і багато в чому – навіть гейзенбертівської «пастки спостерігача».

Не можна сказати, що дослідження листів є принципово оригінальним дослідницьким проектом (найпростішим і класичним прикладом такого є канонізована праця У. Томаса і Ф. Знанецького [79]), однак знайти прецеденти дослідження текстів (які далеко не завжди навіть відносять до «текстів культури», що, з нашої точки зору, взагалі нонсенс) саме з метою виявлення знанневих структур, що утворюють їх як специфічний знанневий агрегат⁷², нам досі не вдавалося. У цьому сенсі ми припускаємо, що наша методологічна пропозиція є вельми перспективною, оскільки обрані нами для емпіричного аналізу тексти, розділені на дві категорії – приватних текстів встановлення «закритої» соціальності⁷³ і публічних текстів встановлення «відкритої соціальності» (або порядку соціального з відкритим доступом) – безумовно, не вичерпують всіх можливостей. Нашим завданням було окреслити базові напрямки дослідження і продемонструвати саму можливість такого дослідження.

В емпіричну основу нашого дослідження увійшли тексти, представлені в наступних виданнях, закодовані нами в подальшому найпростішим чином – за прізвищем автора, чином, схожим з тим, як кодується респондент в ході глибинного інтерв'ю.

Тексти листів представлені в:

Бальзак О. де *Зібрання творів у 24 томах*. – М. : Правда, Вогник, 1960. – Том 23. *Нариси. Листи*. – 376 с.

Голсуорсі Дж. *Зібрання творів у шістнадцяти томах*. – М. : Правда, Вогник, 1962. – Т. 16. – 512 с.

Діккенс Ч. *Зібрання творів в тридцяти томах*. – М. : Державне видавництво художньої літератури, 1963. – Т. 29. *Листи 1833-1854*. – 424 с. (Код «респондента» – «Діккенс-29»)

Діккенс Ч. *Зібрання творів в тридцяти томах*. – М. : Державне видавництво художньої літератури, 1963. – Т. 30. *Листи 1855-1870*. – 368 с. (Код «респондента» – «Діккенс-30»)

Мопассан, Гі де *Повне зібрання творів в дванадцяти томах*. – М. : Правда, Вогник, 1958. – Т. 12. – 480 с.

72 Лінгвістично говорячи – жанр.

73 Або порядку соціального з обмеженим доступом, кажучи нортівською мовою [80].

Пушкін О. С. *Повне зібрання творів в десяти томах. Видання четверте.* – Л. : Наука, 1979. – Т. 10 : Листи. – 712 с.

Флобер Г. *Зібрання творів у п'яти томах.* – М. : Правда, Вогник, 1956. – Т. 5. – 500 с.

Шевченко Т. *Твори у п'яти томах.* – К. : Дніпро, 1971. – Т. 5 : Щоденник. *Вибрані листи.* – 544 с.

Публічні тексти (виступів і публіцистичних мемуарів, які були взяті нами суто для порівняльного розвороту нашого дослідження):

Роллан Р. *Зібрання творів у чотирнадцяти томах.* – М. : Державне видавництво художньої літератури, 1958. – Т. 13 : Публіцистика. – 512 с.

Діккенс Ч. *Зібрання творів в тридцяти томах.* – М. : Державне видавництво художньої літератури, 1963. – Т. 28 : Статті й промови. – 584 с. (Код «Діккенс-28»)

Островський О. Н. *Зібрання творів.* – М. : Державне видавництво художньої літератури, 1960. – Т. 10 : Критика. *Статті про театр. Записки. Промови.* – 492 с.

Спогади про Віру Панову. *Збірник.* – М. : Радянський письменник, 1988. – 448 с. (Код «респондента» – «Панова»)

Як видно, набраний нами семпл не є репрезентативним, він не претендує на будь-яку дослідницьку повноту. Нашим завданням, підкреслимо, було здійснення розвідувального дослідження, що шукає можливості об'єктивації текстів культури і навіть текстів, які не розглядаються як такі, не в традиційних критичних цілях і не з метою пошуку «прихованих» тенденцій, проявів громадської думки та ін., але з метою встановлення відмінностей в різних історичних зразках соціального.

Наші процедурні обмеження обумовлені тим, що, на відміну від тих же У. Томаса і Ф. Знанецького, ми працювали не з першопримірниками листів або виступів (у першому випадку це були б рукописні першопримірники, у випадку виступів – аудіо- чи відеозаписи таких, що зі зрозумілих причин було неможливим), чим і обумовлена техніка відбору нами одиниць спостереження. Так, ми вибирали:

1) повні листи (оскільки тексти, представлені в скороченнях і адаптаціях, не дають можливості оцінити системи трансляції, комунікації, оцінювання та ін.⁷⁴). Саме повні листи, являючи собою повноцінний знаннєвий агрегат (тобто таку композицію знаннєвих фрагментів, яка підлягає автономному і закінченому акту сприйняття), дозволяють оцінити достатні й необхідні структури та способи комунікації, взаємодії, знакового і речового обміну, кажучи мовою К. Леві-Стросса [81];

74 Безумовно, це стосується і самої процедури перекладу листа – як і будь-якого іншого тексту культури – іншою мовою, однак у доступному нам арсеналі технік і процедур протистояти цій проблемі досить складно, тому її доводиться враховувати.

2) цитати, які є досить репрезентативними у знаннєвій оптиці, тобто це цитати, які дозволяють нам представити цілий клас або явище, що стоїть за ним. Вихідна вибіркова сукупність цитат була істотно більше, однак обмеження жанру і при цьому відсутність гарантій досягнення репрезентативності і тим більше повноти змусили нас обмежитися представленою вибіркою;

3) типові техніки і прийоми фабрикації соціального. Під такими ми маємо на увазі не тільки ті, які в досліджуваному нами семплі зустрічалися найчастіше, а й ті, які мають «відображення», прояв і варіанти практикування і в сучасному світі, що дозволяє висунути гіпотезу не про їх соціокультурну або історичну універсальність, але про тривалість їх історичного існування.

4.4.2. Епікриз⁷⁵ епістоли

Досліджуючи знаннєві структури, репрезентовані і практиковані під час написання листів, ми виділили низку класів операцій, що здійснювалися адресатами і адресантами в їх взаємодії. Ці класи операцій ми намагаємося ілюструвати представниками різних історичних епох і соціокультурних фрагментів, щоб довести їх інваріантність і стійкість.

Безумовно, однією з головних операцій, яка в подальшому впливає на наступні операції, тобто метаоперацією, операцією операцій, є операція **встановлення (інсталяції, експлікації) протоколу взаємодії**. Це встановлення завжди або майже завжди здійснюється в механічному початку тексту (виступи, листи, мемуари і т. п.), і всі помилки інтерпретації та комунікації в разі неврахування цього встановлення відносяться до перцептивної роботи. Це встановлення може здійснюватися за допомогою низки різних інструментів, а саме:

– на базовому рівні:

- а) зверненням зі згадуванням імені й епітетною роботою («*Мій дорогий Бірд*» (Діккенс-29, с. 14), «*Дорогий Стенфілд*» (Діккенс-29, с. 187)),
- б) роботою з системою статусів й інституційних відносин («*Дорогий дядько*» (Діккенс-29, с. 15)); причому ця робота часто здійснюється немонополізуючи та неунікалізуючи: так, звернення «*Дорогий учитель*» Гі де Мопассан використовував в листах як мінімум до І. Тургенєва, Г. Флобера, Е. Гонкура, Е. Золя;

75 Саме як «судження про стан хворого, про діагноз, про причини виникнення і розвитку хвороби, про обґрунтування і результати лікування, що формулюється після завершення лікування або на певному його етапі», від давньогрецького епікризис – судження, рішення [82].

– на рівні синтаксису і лексики: «Панове, дозвольте повідомити вам ...» (Діккенс-29, с. 14); «Я беру на себе сміливість звернутися до Вас так, немов ми знайомі, сподіваючись, що Ви люб'язно вибачите мені подібну вільність» (Діккенс-29, с. 295);

– на рівні граматики і складно організованих логічних структур: «Повірте, я часто думаю про Ваші сімейні нещастя і не раз довідувався у Форстера про Вашу дочку. Це дуже сумна історія, дорогий Джеролд, бог свідок. Але...» (Діккенс-29, с. 238);

– на рівні змістовної апеляції до здійснених адресатом або адресантом практик:

«Вчора, будучи в Дувері, я випадково побачив на столі «Ілюстровані лондонські новини», де виявив згадку про мою нову книгу, що, якщо не помиляюся, належить Вашому перу. Не знаю, звідки Ви почерпнули Ваші відомості, але запевняю Вас, що вони абсолютно не відповідають істині» (Діккенс-29, с. 337);

– на рівні протокольних формул і шаблонів, що використовуються стандартизовано (найчастіше – підкреслено стандартизовано):

«Шановний добродію Олександр Христофорович... Маю честь бути, шановний пане, Вашого превосходительства усеуکیلно слуга Олександр Пушкін. СПб, 1828 21 апреля» (Пушкін, с. 191).

До технік встановлення протоколу ми відносимо:

– техніки серйозності або гумору (так, О. Пушкін почав один із листів до брата зі слів: «Я з тобою не сварюся (хоч і хочеться) з 18 причин: 1) тому що це було б марно...» (Пушкін, с. 98)); «Не знаю, дякувати вам або лаяти. Одночасно дякую вам і лаю. Я отримав килим, який надав моєму кабінету царственного вигляду, але я ж вас знаю – скільки ж коштує цей килим?» (Бальзак, с. 260);

– техніки інтимності або публічності (офіційності) – ті самі режими залученості [83], про які ми писали вище (див. розділ 3): «Мене дуже зворушив Ваш милий лист, пані. Питання Ваші про автора і про книгу потрапили прямо за адресою, прошу в цьому не сумніватися» (Флобер, с. 159); (Бальзак – Евеліні Ганській) «Сьогодні вранці, любов моя, я зазнав поразки в справі, яка обіцяла бути вдалою» (Бальзак, с. 262);

– техніки хронотопу і ретро- або проективності: «Дорога пані Прадье! Не знаю, коли я буду мати задоволення Вас відвідати...» (Флобер, с. 163);

– техніки демонстративної щирості (щирість як не тільки техніку, але і як знаннєвий конгломерат ми аналізуємо далі) або закритості: «У мене голова горить, як, пам'ятається, бувало після довгих днів їзди верхи; це тому, що я сьогодні добре попрацював пером» (Флобер, с. 130);

– техніки сполучення з практиками: ретроспективного сполучення «Пане, дозвольте мені щиро подякувати вам за те, що ви так швидко відгукнулися на мою книгу» (Бальзак, с. 254) – або проспективного:

«Шановний добродію Олександр Дем'янович! Вірші, які вам подобаються, випишіть з доданого рукопису; я не маю часу. Рукопис залиште у себе до майбутньої суботи. Ваш покірний слуга Т. Шевченко» (Шевченко, с. 420); тобто тим самим протокол «запозичується» з тих практик, до яких «відсилається» співпродуцент;

– техніки соціальної ритуальності, за допомогою яких може бути встановлений той же або еквівалентний протокол, наприклад, який був би встановлений засобами офіційності або практик:

«Я радий, пане, нагоді вступити з вами в листування; бажаю успіху вашому почесному і славному підприємству і прошу прийняти мої вітання і почуття глибокої поваги, з яким маю честь бути відданим вам...» (Бальзак, с. 255); «Ні, шановний пане, я не роблю щодо Вас ніякої підлості ні словом, ні ділом, і перш ніж називати людину слинком, треба мати докази. Я вважаю подібне твердження необґрунтованим і до того ж найгіршого тону, любий друже. Я ніколи і нікому не дозволю в своїй присутності наплюжати моїх друзів» (Флобер, с. 178).

Встановлення протоколу і його оспорювання або легітимація здійснюються дискурсивними або знаковими засобами, однак, як ми бачимо, із залученням речового обладнання або практичного супроводу. Саме це встановлення протоколу дозволяє зробити подальшу взаємодію можливою, тобто переводить взаємодію з розряду технічних або випадкових в розряд соціальних і необхідних.

Наступною після встановлення протоколу дією – логічно, епістемологічно, а часто і практично, – є **знаннєве структурування взаємодії**. Причому ця знаннєва взаємодія може бути як поточною («І останнє, про виправний дім» (Діккенс-29, с. 12)), так і рамковою (на початку або наприкінці): «Навіть не можу зрозуміти, чому так довго не писав вам, щоб подякувати за Ваші вірші, які Ви були такі добрі надіслати мені» (Діккенс-29, с. 186).

Показово, що практично завжди це структурування апелює до:

– екстернальних для даної комунікації або трансльованого знання практик: «Я не писав Вам через настільки очевидне, що воно не вимагає пояснень. За місяць роботи я змучив себе до напівсмерті... Я настільки виснажений цією роботою в тутешньому важкому кліматі, що нервую, як п'яниця, вмираючий від зловживання вином, і не знаходжу собі місця, як вбивця» (Діккенс-29, с. 196);

– екстернальних інститутів, стійких правил і експектацій: «Милий Бестужеве, дозволь мені першому переступити через пристойності і сердечно подякувати тобі за "Полярну зірку", за твої листи, за статтю про літературу, за "Ольгу" і особливо за "Вечір на біваку"» (Пушкін, с. 51). Наприклад, в даному випадку спостерігається апеляція до екстерналь-

ного інституту пристойності і етикетності, який структурує не тільки поточний акт комунікації, а й способи і правила встановлення комунікації в подальшому;

– екстернальних об'єктивностей, речовностей, хронотопу: «У відповідь на Ваш лист, отриманий вчора (справи завадили мені відповісти відразу), я змушений повідомити, що...» (Дікенс-29, с. 283);

– екстернальних відносно поточної знаннєвої взаємодії знаннєвих фрагментів: «Ось і новий рік настає, дорогий мій Морісе! Що вам побажати? Прийміть всі мої побажання і передайте те ж своїм» (Флобер, с. 198).

Під час аналізу нам вдалося виявити **низку режимів структуривання:**

– режим хронологічний: проективне структуривання («Переходжу, нарешті, до опису свого нинішнього життя і планів на майбутнє» (Дікенс-29, с. 115)) або ретроективне («Протягом останніх кількох днів я був так зайнятий вибором меблів і придбанням всього необхідного для Сандо (адже він суще дитя), що навіть не міг вам написати. До того ж я обтяжений не завершеною в термін роботою, так що буду писати з п'ятого на десяте, підкоряючись течії думок, а не законам логіки» (Бальзак, с. 273));

– режим імперативний («Прощай, відповідай мені негайно» (Флобер, с. 155); «Старий! Дай мені негайно пораду» (Флобер, с. 154)) або описовий, гаданий, імовірнісний, коротше кажучи – контингентний. Так, Пушкін пише Рилєєву: «Дякую тобі за тебе і за лист. Пушкін привезе тобі уривок з моїх “Циганів”. Хочу, щоб вони тобі сподобалися» (Пушкін, с. 94);

– режим інтернальний відносно самої комунікації, і, відповідно, цей режим спирається на внутрішньокommунікативні, знаннєві фрагменти з відсиленням (найчастіше) до минулих актів взаємодії («Дорогий Едвард! Спасибі, мій дорогий. Беру свої слова назад і всю особисту частину твого листа приймаю» (Голсуорсі, с. 495)) або екстернальний відносно самої комунікації («Париж, 15 лютого 1878 р. Я бачив Сару Бернар, дорога мамо, і знайшов її дуже люб'язною, навіть занадто люб'язною...» (Мопассан, с. 68));

– режим інтимний («Я засмучений, дізнавшись, що ти хвора, дорога мамо, і чекаю з нетерпінням травня місяця, який принесе тобі трохи полегшення» (Мопассан, с. 70); «Тринадцятий день вже читаю Ваш лист, напам'ять вивчив, а сьогодні тільки знайшов час і місце (в казармах) відповісти Вам, найдобріша і найблагодійніша Варваро Миколаївно» (Шевченко, с. 252)) або офіційний.

Тобто структуривання знаннєвого агрегату здійснюється засобами самого знання (відповідно, в будь-якому знаннєвому агрегаті ми виявляємо метазнаннєві елементи, призначені для опису, структуривання або ярликування самого знання), навіть якщо це структуривання здійснюється з відсиленням до екстерналій відносно самого знання (речей, комунікацій, дій, знаків).

Однією з тематик, що найчастіше зустрічаються в дослідженні знання, є **знаннєве відтворення нерівності**. Варто зазначити, що в обраному нами дизайні це одна з найскладніших і глибоких тем, і відтворюваних нерівностей тут може бути велика кількість. Починаючи від відтворення нерівностей комунікуючих (тобто співучасників фабрикації) відносно якогось Іншого, відтвореного *en passant*, непомітно, ненав'язливо і навіть не припускаючи це відтворення («Коли я отримаю коректуру, я ще раз гляну на це місце і спробую вставити його куди слід *en passant*»⁷⁶) (Діккенс-29, с. 12)), і закінчуючи відтворенням експлікованих і таких, що нав'язливо експлікуються, нерівностей між співучасниками фабрикації:

«Дорога мадам Віардо, місіс Діккенс говорить, що Ви взяли у неї перший випуск "Крихітки Дорріт" тільки на час і збираєтеся його повернути. Благаю Вас не робити нічого такого і принести мені найбільше задоволення, дозволивши надсилати Вам всі наступні випуски, як тільки вони потраплять до мене в руки. Я так захоплююся Вашим великим талантом, настільки захоплений і підкорений ним, що буду пишатись доставити Вам хвилину духовного задоволення» (Діккенс-30, с. 54).

Це може бути нерівністю соціоструктурною або всередині поля виробництва символічних благ, виробленою «спільнотами взаємного вихваляння» [84]. Це може бути нерівність культурна («Боже, що ж мені робити? Не можу я поставити себе на місце обивателя» (Голсуорсі, с. 496)) або соціостатусна і соціально-політична («Милий, справа не до віршів – слухай в обидва вуха: якщо і друзів моїх не надто відучив від турботи, ймовірно вони згадають про мене. Якщо брати, так брати – не те, що і совісті бруднити, – заради бога, не просити у царя дозволу мені жити в Опочці або в Ризі; чи чорт в них? А просити або про в'їзд в столицю, або про чужі краї» (Пушкін, с. 151)). Це може бути диференціація всередині поля, внаслідок якої агенти впадають в залежність один від одного («Дорогий учителю, моя п'єса піде через десять днів у Баланда. Чи не могли б Ви, дорогий вчителю, надіслати мені рекомендаційного листа до Теодора де Баневіль, якого я хотів би запросити на прем'єру» (Мопассан, с. 105)), і стратифікація всередині поля, внаслідок якої ця залежність стає набагато більш векторною і спрямованою (лист до Ф. П. Толстого: «Ваша вельможносте! До Вас як до представника витончених мистецтв і віцепрезидента імператорської й академії мистецтв, покровительства якої я так нерозважливо позбувся, до Вас вдаюся з моїм усеуклінним проханням. У 1847 році, за складені мною ліберальні вірші, я височайше конфірмований в солдати окремого Оренбурзького корпусу» (Шевченко, с. 313)). Виробництво нерівностей здійснюється за допомогою систем номінації та латентизованих – й одночасно проявлених – ними знань (так, Г. Фло-

бер пише принцесі Матильді: *«Я припускаю, ваша високосте, що ви в цю мить звільнилися від своїх високих обов'язків. Ось чому я пишу вам, не боячись вас потурбувати»* (Флобер, с. 267)). І безумовно, свою знанневу репрезентацію, очевидну для обох взаємодіючих (а також релевантну для універсуму значень, в якому ця репрезентація була вироблена), знаходять економічні нерівності: так, О. Пушкін у листі Бенкендорфу скаржиться на публікацію статським радником Ольдекопом без згоди Пушкіна *«Кавказького бранця»*, що *«позбавило мене без вороття вигод другого видання, за яке вже пропонували мені в той час книгарі 3000 рублів»* (Пушкін, с. 180). Імпліцитно передбачається, що обидва співучасника фабрикації обізнані щодо системи конвенцій у видавничій справі й авторському праві, щодо системи економічних нерівностей між видавцем і автором тощо. Аналогічним унаочненням є лист Т. Шевченка до П. Симиренка: *«Шановний добродію Платон Федорович! Сьогодні отримав я мої твори з Цензурного комітету, сильно постраждали від довготривалої тортури... Вашу благородну пропозицію приймаю я тепер, як благодіяння, з глибокою вдячністю. Видання буде коштувати 1100 рублів. Якщо ви погодитеся отримати Ваші гроші екземплярами книги, для мене це буде легше. Якщо ж грошима, то не обіцяю вам сплатити ближче ніж за рік з десятим відсотком»* (Шевченко, с. 418), де *«описується»* (а точніше – мається на увазі) ще більш складна підсистема економічних нерівностей.

Питання **очевидностей (або докси)** є одним із ключових під час розробки знаннєвої тканини соціального. Доксичними є:

- контекст, який дозволяє не використовувати технічні засоби позначення й розпізнавання: *«Дорога місіс Гарнет! Я дочитав другий том Анни, і в такому захопленні, що повинен хоча б частково злоститися»* (Голсуорсі, с. 473). Мова йде про а) *«Анну Кареніну»*; б) в перекладі самої пані Гарнет, але без контексту, доксичного для обох учасників, неможливо це зрозуміти й оцінити;

- система практик, яка дозволяє обходитися істотно більш економічними засобами для позначення вже наявних у досвіді та упакованих у знаннєві форми практик: так, у листі до П. В'яземського читаємо: *«Баратинський у мене – я їду години через три. Обіду не дочекаюся, а буде у нас сніданок... Намагатимось напитися не... як шевці, а так – щоб бутис... під куражем. Приїзди, мій ангел»* (Пушкін, с. 200);

- система речей, що призводить до непотрібності повних описів сутності та генези речей, їх вписаності і залученості: *«Засвідчить мое шанування містеру і місіс Новели. Щойно послав за "Глобусом". Ніяких звісток»* (Діккенс-30, с. 141);

- спільне минуле, спільний досвід попереднього фабрикування: *«Любий Едварде! Дякую, мій любий, за справжню відвертість. Та мені зда-*

ється, що у своїй критиці ти спираєшся на неправдиве припущення що дуже важливі речі ти прогавив» (Голсуорсі, с. 487). Якщо не мати уявлення про попередній досвід (а саме про досвід відправлення та отримання рукопису роману «Патрицій», що ніяк і ніде в листі не експлікується), то весь подальший знаннєвий агрегат стає незрозумілим для читача;

- історія комунікації: «Міс Мері Бойль. Дорога Мері! Воістину чудовий лист від Вас. Опис сімейства просто дивовижний» (Діккенс-29, с. 352);

- система статусних і стратифікаційних (спів)відносин та взаємин: «Шановні Бредбері і Еванс! Я уважно обдумав те, **про що ми вчора розмовляли** (маркер наш – О. Г.), і в цьому листі ви знайдете мої висновки щодо газети. Я обійму посаду редактора, який, за попередніми підрахунками, повинен отримувати тисячу фунтів, – за подвійну суму» (Діккенс-29, с. 209);

- зобов'язання й експектації: лист С. Полторацькому, 25 березня 1829 р. «Ти зовсім забув мене, мій милий. О. П.» (Пушкін, с. 201);

- стереотипи (в даному прикладі гендерні) як стійкі структури правильного передбачення: «Хтось мені передав, що ваша “кисло-солодка” кухня очікувала мене в Женеві! Господи, що за безглуздя! Якби мені навіть спало на думку позиціятися, то, мушу вам зізнатися, я ні для кого не став би долати зимою Юрські висоти» (Бальзак, с. 273);

- структурні обмеження і детермінації практик: «Дякую тобі, мій благородний друже, за “Мертві душі” Гоголя і за лаконічне послання, на яке відповідаю тобі таким же і з тих самих причин, тобто поштою, яка відходить сьогодні» (Шевченко, с. 329);

- смислові горизонти, упаковані в специфічні знаннєві форми: «Я з головою поринув у “Жанну д'Арк”» (Голсуорсі, с. 488), цей лист Едварду Гарнету можна правильно зрозуміти, тільки знаючи а) автора (і принаймні той факт, що автор не є сучасником Жанни д'Арк), б) адресата; в) те, що «Суд над Жанною д'Арк» – п'єса того самого Едварда Гарнета. Без цього смислового горизонту можливостей може бути практично нескінченна кількість інтерпретацій;

- системи цінностей⁷⁷, переваг, преференцій і раціональних виборів: «Круассе, субота, 5 жовтня 1872. О, ні! Подовжте, прошу Вас, Ваше проживання в Парижі тиждень на два, тому що я не зможу виїхати звідси в другу половину листопада» (Флобер, с. 382);

- нормативності і правила: «Шановні панове! Я багато думав про цю жінку, про няню з Ітч-Уорда, яка плакала над померлою дитиною. Якщо їй можна чимось допомогти, мені б хотілося це зробити» (Діккенс-29, с. 294);

- емоційні та чуттєві схеми:

«Кажуть, Іван чарівний хлопчик, а Борже не привів його до мене! Тисячі ніжних побажань вам і дружній привіт майору.

77 Спеціально проблематику знаннєвої природи цінностей ми обговорюємо в [85; 86].

Згляньтесь на мене; я працюю по шістнадцять годин на добу і все ще боргую понад сто тисяч франків! І мені сорок п'ять років! Ось що сумно» (Бальзак, с. 340);

– схеми сприйняття і оцінювання: «Гюставові Флоберу. Пишу Вам поспіхом, любий учителю, тому що завалений роботою. До того ж ввечері грають мою п'єсу, і мені доведеться чимало попрацювати, щоб розподілити місця. Сподіваюся, що буде непогано. Я написав Доде, запитуючи, чи може він бути. Він не відповів мені так само, як і з приводу Пелюстки троянди. Все ж я посилаю йому поштою два квитки» (Мопассан, с. 106);

– персональні зв'язки, мережі комунікацій, знайомства, «знання» і «незнання»: «Дуже добре, що ти зустріла Франкліну (хто така? – О. Г.). Раджу тобі кинути квартиру і винайняти іншу, де була б кімната з каміном. Будь обережна і не захворій, бідненька моя Каро. Ти не особливо міцної статури, а лондонський клімат дуже шкідливий» (Флобер, с. 325);

– розподіл ролевих прав і обов'язків: «Джеймсу Вері Стейплз. Дорогий сер! У відповідь на Ваш змістовний лист я хотів би пояснити Вам, що навмисне звільнив "Історію для дітей" від великої кількості дат...» (Діккенс-29, с. 360).

Інакше кажучи, доксихне, відтворюючи себе одночасно в промовлюваному і непромовлюваному, перше стверджує як маркер другого, а друге – як смисл першого, перше конститує як метакомунікацію другого, друге – як мету здійснення першого.

Завдяки залученню доксихного фабрикується ще один важливий аспект знанневих структур, – а саме **комунікативні економії**. Загалом, знання є спосіб економії часу і простору в дії актора. Знання дозволяє уникнути тривалих процедур і дій щодо зважування, оцінювання, формулювання судження, тому комунікативна економія є есенціальною властивістю знання. Однак знаннєві агрегати «спрацьовують» у механізмах економії по-різному.

Наприклад, комунікативна економія досягається за рахунок ущільнення композиції знання: «Дельвіг у мене. Через нього пересилаю тобі 2 главу "Онегіна" (тобі, одному тобі і тільки для тебе переписано-го). За розмову з нянею без листа брат отримав 600 р. – ти бачиш, що це гроші, отже слід тримати їх під ключем. Від тебе немає ні слуху, ні духу. Сподіваюся, що ти здоровий, про інші сподіватися не смію, але доля, здається, могла б бути задоволена» (Пушкін, с. 110); за рахунок непромовляння: «Любий Бредбері! "Виключно заради цього випадку" – думаю, що запропоновані зміни в початковій фразі хороші. Назва тепер виглядає відмінно» (Діккенс-29, с. 294); за рахунок калейдоскопічного миготіння фрагментів знання: «Каменецький мені сказав, що Григорович од потилиці до п'ят паскуда, та й більш нічого не сказав. **(абзац)** Михайло Матвійович

перемінив квартиру. Адресуй йому так: С.-Петербург. На Васильевском острове, в 5 линии, дом Воронина, напротив Академии художеств» (Шевченко, с. 429); за рахунок пов'язання зі знайомими практиками: «Любий Олексію Миколайовичу, я не встиг подякувати Вам за дружнє старання щодо проклятих моїх творів, чорт з ними і з цензором, і з укладачем, і з tutti quanti – справа тепер не про те» (Пушкін, с. 139); за рахунок тематик і тематичного перемикання: «Що стосується питання про реформу, то кожна чесна людина в Англії повинна знати і, ймовірно, знає, що...» (Діккенс-30, с. 208); за рахунок розподілу пріоритетності та актуальності⁷⁸: «Круассе, четвер увечері (13.10.1870). Люба дівчинко, бідолаха моя Каро! Пруссаків в Руані немає, але вони в Гурнії і в Жизорі, а сьогодні, можливо, і в Анделі» (Флобер, с. 324); за рахунок контекстуалізації: «Ви питаєте мене про Фехтер і його Гамлета. Гра його чудова» (Діккенс-30, с. 163); за рахунок історії знанневих фрагментів: «Ніяких відомостей щодо покупок з Амстердама. За моєї відсутності прибув лист від якогось судновласника з Гавра, який просить мене про зустріч» (Бальзак, с. 341); «Форстеру. Все на тому ж човні, неділя, 17 квітня 1842 р. Ви б здивувалися тому, які хороші готелі в цих глухих куточках!» (Діккенс-29, с. 142); за рахунок часткового промовляння й експлікації упорядкування: «На твій лист від 19-го, отриманий мною сьогодні вранці, відповім по порядку. Перш за все цілую тебе і від усього серця шкодую. Після того давай поговоримо» (Флобер, с. 319); за рахунок стійких соціальних нормативностей і рутин: «Любий вчителю, починаю з виявів самої сердечної вдячності за Ваш лист до пані Шарпантьє. Я впевнений, що з такою підтримкою справа вийде» (Мопассан, с. 123); за рахунок експектацій і очікувань: «І вчора, і позавчора не найшов я Вас дома. Де це Ви гайнуєте? Нехай Вам бог допомага! Попросить у Петра Аркадьєвича до осені мой рисунок "Русалки". Я хочу дещо поправити и выгравировать к выставке. Ежели можно, то подателю сего и вручите рисунок...» (Шевченко, с. 427); за рахунок не просто не-промовленостей, а цілеспрямованих замовчувань: «Луї Буйле. Круассе, неділя, 3 години. Поговоримо трохи, старий бідолаха. Дощ лє як з відра, повітря важке, мокрі, пожовклі дерева нахнуть мерцем, і твоє горе не виходить у мене з голови» (горем в цьому випадку є відмова театру прийняти до постановки п'єсу адресата – О. Г.) (Флобер, с. 148).

Варіантом комунікативної економії є знанневий приріст на базі вже наявного знання, коли наявного знання досить, щоб інтерпретувати не обговорене, але таке, що мається на увазі, очікуване, проєктоване, перспективне тощо: «Роберту Роулінсону. Шановні панове, повірте,

78 Ця ж техніка в умовах масовізації та конвейєризації гумору призводить до того, що гумор стає гумором «одноразового використання», і поза контекстом перестає бути смішним, а врешті-решт – і зрозумілим (див. з цього приводу зокрема [87]).

всі ми надзвичайно зворушені тим, що Ви настільки люб'язно згадали про нас, і дуже вдячні Вам за запрошення; *але...*» (Діккенс-29, с. 376, курсив наш – О. Г.). Цей приріст може здійснюватися як щодо інтимно-особистого (початок листа Жуковському від 20 квітня 1825 року: «Ось тобі людська відповідь: мій аневризм носив я 10 років і з божою поміччю можу проносити ще років зо три. Отже, справа не поспішає, але Михайлівське задушливе для мене. Якби цар мене на лікування відпустив за кордон, то це було б благодіяння, за яке я б вічно був йому і друзям моїм вдячний» (Пушкін, с. 111)), так і стосовно публічного, або, принаймні, інтерсуб'єктивного та сталого: «Морісу Монтегю. 17 листопада 1879 року. Міністерство народної освіти і витончених мистецтв. Я залишив книгу у Флобера. Бажаючи зробити Вам люб'язний дарчий надпис, він хоче познайомитися з Вами або принаймні з Вашими віршами. Він стверджує, що не отримав Вашої Леді Темпест. Я сказав йому, що Ви надішлете її. Він прочитає і тоді зробить проханий Вами надпис» (Мопассан, с. 118).

Саме завдяки властивості економити за рахунок пакування знання, його компактифікації (тобто створення замкнутої та обмеженої множини знанневих фрагментів) виникає **ефект агрегування**, водночас якщо у випадку з самим знанням це показати дещо складніше (особливо якщо не виходити за межі виробленої нами аксіоматичної і теорематичної системи), то у випадку **агрегування знання з практиками це показати набагато простіше**.

Так, у проаналізованих знанневих агрегатах ми виявили випадки **демонстративного агрегування знанневих фрагментів і практик** з метою посилення знанневих фрагментів та трансльованих ними меседжів («Шановний добродію Михайле Миколайовичу. Переривати захоплююче читання Вашого роману, щоб сердечно подякувати Вам за надсилання "Юрія Милославського", утішний знак Вашої до мене прихильності... Всі читають його. Жуковський провів за ним цілу ніч. Дами ним захоплені... Вибачте. Дай бог Вам многої літа – тобто дай бог нам багато романів» (Пушкін, с. 208)). Їм протистоять **недемонстративні, вимушені агрегування**, коли агрегування здійснюється в технічних, але водночас соціально існуючих і відтворюваних формах: «Хочу попередити вас, що я не отримував жодного номера Літературної республіки. Один номер я купив і надсилав його Флоберу. Але через те, що я хочу уникнути неминучої догани, я пояснюю в своєму листі до нього...» (Мопассан, с. 39). Це агрегування може бути перформативним: «Вітаю Вас з Новим роком, молю господа про дарування Вам всіх благ» (Шевченко, с. 263); одним з антонімічних йому агрегувань є агрегування **обмежуюче й «антиперформативне»** (коли агрегування здійснюється найчастіше вимушено, «у відповідь»): «Я вже два дні як залишив свою резиденцію Кос-Арал, чому і не можу Вам повідомити нічого нового про

тамтешнє життя-буття люб'язного Олексія Івановича, а про Раїма і говорити нічого – незмінний!» (Шевченко, с. 259); «Я живу так самотньо, що нічого не можу розповісти вам про життя Парижа: ні описати паризьке суспільство, ні переказати паризькі плітки» (Бальзак, с. 289)). Воно може здійснюватися в **імперативному модусі** («Париж гарний і навесні і взимку, тому приїжджайте на різдво, і ми разом весело проведемо свята...» (Діккенс-29, с. 239)), **оповідно-повідомчому** модусі («Любі Бредбері й Еванс! Сьогодні вранці містер Форстер повідомить Вам, до якого рішення я дійшов вчора ввечері» (Діккенс-29, с. 210)), **умовному** модусі («Я все аналізую театр Вольтера; це нудно, але зможе стати у пригоді мені відтак» (Флобер, с. 15)). Агрегування **сполучається з будь-якою дією** («Любий Уілсе! Надсилаю Вам виправлення, яке потрібно внести до статті “Праці у всесвіті”» (Діккенс-29, с. 335)) або **бездіяльністю** («Катюлю Мендесу. Шановний добродію і дорогий друже, я збирався бути у Вас в середу ввечері і поговорити про Вашу книгу. На жаль, мене затримали, але я не хочу чекати довше, не подякувавши Вам ще раз за те, що Ви подумали про мене...» (Мопассан, с. 39)), і навіть **драматургічним** («Третього дня, коли містер Форстер прийшов до мене з цією жажливою новою, я сказав йому, що ви ще не могли точно знати, які зобов'язання Ви вже взяли на себе...» (Діккенс-29, с. 211)).

Як ми припускали в підрозділі 3.1, у фабрикації знання важливим компонентом є хронотоп. У досліджених нами знанневих агрегатах ми виявили різні техніки, режими, способи й інструменти **встановлення хронотопу**. Показово, що, як і протоколювання, хронотопування також здійснюється **передумовно**, тобто на самому початку будь-якого тексту – чи це холодна і технічна фіксація місця і часу – і таких найбільше («Девоншир-терас, четвер, 6 листопада 1845 року» (Діккенс-29, с. 210); «Девоншир-терас, четвер увечері, 15 листопада 1849 р.» (Діккенс-29, с. 283); «Неділя, 4 години. Великдень» (Флобер, с. 88); «Понеділок, перша година ночі» (Флобер, с. 62); «Париж, 14 січня 1857» (Флобер, с. 159)), чи en passant, ненав'язливий і, ймовірно, навіть самим адресатом нерелексований опис: «П'ятниця. Провів безсонну ніч, думаючи над Вашим листом і намагаючись побачити кінець книги Вашими очима» (Голсуорсі, с. 477).

Крім цього, встановлення хронотопу може виконувати попутно і латентні функції – наприклад, фабрикацію безпосередності і специфічного протоколу щирості («Люба мамо, список кращих учнів оголосять сьогодні вдень, а зараз, коли я починаю цей лист, ще тільки ранок» (Мопассан, с. 5)) або виконання роботи щодо аргументації та відстоювання пунктуальності: «Хіба ж не писав Вам, любий учителю, з тієї причини, що абсолютно пригнічений морально. Протягом трьох тижнів намагаюся працювати щовечора, але не можу настроювати жодної пунтної сторінки –

жодної, жодної» (Мопассан, с. 82). Іншим прикладом такої аргументації пунктуальності є **відстоювання «від противного»**, коли в цьому сенсі «речі дають здачі», і продуценту дискурсу доводиться вписувати опірні речі в природність: «Після повернення з міста я знайшов лист, який Ви люб'язно адресували мені, як вважаю, – дата на ньому не вказана, – кілька днів тому» (Діккенс-29, с. 354); «Пане, прошу вибачити мене за те, що я так запізно (30 січня 1846 року – О.Г.) відповідаю на ваш лист від 2 листопада 1845 року; ваш лист прийшов, коли я їздив до Неаполя, і він загубився в купі паперів, що скупчилися у мене на столі» (Бальзак, с. 343).

Часто введення в хронотоп виконує ще й **функцію створення імітації ситуації включеності (залученості)**, коли ситуація безпосередньої розділеності простору і часу імітується: «Середа, перша година ночі. Ні! Не в роботі моє щастя, і я не літаю на крилах натхнення. Навпаки, робота – моє горе» (Флобер, с. 126); «(Продовження попередньої частини листа – О. Г.) 26 лютого. Вчора я не міг закінчити листа, тому що товариші солдати закінчили навчання, почалися розповіді, кого били, кого обіцяли бити, шум, крик, балалайка, вигнали мене з казарм...» (Шевченко, с. 253). Не менш часто хронотоп ув'язується з об'єктивними детермінаціями, з яких випливають або з якими безпосередньо скорельовані очікування (або випливаючі з них практики простору і часу): «Любий мій Макріді! Через якусь непередбачену затримку посилка з доданим до неї Вашим листом була отримана мною тільки через тиждень» (Діккенс-29, с. 374); «Любий Гарнете! Щойно одержав Вашого листа, після того як дев'ять годин діставався сюди на конях, і, ймовірно, відповідаю дуже швидко, але, коли тобі погано...» (Голсуорсі, с. 474).

Хронотопне встановлення соціального **містить також чималу частину фізичності і навіть фізіологічності**, з якою зв'язуються тілесні практики, фізичні обмеженості: «Н. М. Пушкіній. 19 вересня 1833 р. Оренбург. Я тут з учорашнього дня. Насилу доїхав, дорога пренудна, погода холодна» (Пушкін, с. 349). Показова континуальність відтворення хронотопу, тобто практики, коли для імітації природності і послідовності мови, для перетворення – в тому чи іншому вигляді – монологічного, принципово несоціального тексту, на діалогічний (тобто текст, за яким стоїть більше однієї інстанції комунікації), апріорі соціальний: «У мене немає більше часу продовжувати лист сьогодні, любя мамо. До завтра. Віторок. Я – другий за перекладом з латини...» (Мопассан, с. 6), і це може бути навіть апеляція до безпосереднього Другого, що легітимізує опосередкованого Третього або репрезентує його (до аналізу фігури узагальненого Іншого у вигляді Третього ми ще дійдемо): «Г. У. Расдену. Сер! Мені слід було б написати Вам раніше, але я всього лише три місяці тому повернувся зі Сполучених Штатів і з того часу ніяк не міг вирішити, коли і як відправити мого молодшого сина до його брата Альфре-

да» (Діккенс-30, с. 249) – «перемикаючи» цим взаємодію між різними протоколами – протоколом офіційності («слід») і довірливості (визнання нерішучості).

Взагалі це окремий феномен, який, використовуючи методологію Л. Болтанськи і Л. Тевено, ми можемо назвати **перемиканням між «градами справедливості» і співвідносними з ними протоколами**. Для різниці протоколів досить проаналізувати два уривки одного і того ж автора:

1) «Джону Хіллсу. Сер, я прочитав статтю про лікування божевільних... Якщо він хоче, щоб стаття була надрукована в "Домашньому читанні" без усяких виправлень, я буду змушений з жалем відхилити її і повернути її разом з моєю вдячністю автору» (Діккенс-29, с. 334);

2) «Форстеру. Той же пароплав, субота, 16 квітня 1842 р. Прерії, треба зізнатися, порадували мене менше; втім, розповім Вам і про них, щоб Ви могли зробити свій висновок... Що й казати, прерії подивитися, безсумнівно, варто – не стільки, правда, тому щоб це було справді незрівнянне видовище, скільки заради того, щоб можна було потім сказати, що бачив їх» (Діккенс-29, с. 140–141).

Однак більш цікавим є те, що часто відбувається і перехід, **«перемикання» між протоколами** – причому перемикання, в якому абсолютно очевидно спостерігається «технічна» проблематичність: «Тепер я Вам скажу, чого б я хотів, мій любий друже, зрозуміло, якщо тільки Ваше судження збігається з моїм і якби Ви взяли на себе підготовку документа» (Діккенс-29, с. 115). Кількість часток умови в цьому випадку є не тільки типовою ознакою світського стилю епістолярності, а й свідченням того, що будь-який «носіє здорового глузду» знає з власного повсякденного досвіду: наскільки дискомфортною і технічно незручною буває експлуатація офіційного протоколу в комунікації з другом (що відрізняється від «дружньої комунікації»).

Зате зворотний рух здійснюється дещо простіше. Так, у листі Г. Флоберу, розпочатому цілком в офіційному протоколі («Міністерство морське і колоній. Париж, 8 січня 1877 р. Я сильно збентежений через Насьон, любий учителю. Можливо, Ви побачите Рауль-Дюваля в Руані під час новорічних канікул, тому я викладу зараз суть справи і попрошу у Вас поради» (Мопассан, с. 45)), Гі де Мопассан з легкістю переходить не просто на протокол приватності («...і оголосив мені, що стаття скоро з'явиться. Я ще чекаю!! Я чекаю її і до цього дня!!!» (Мопассан, с. 46)), а й підкреслює його інтонаційно і пунктуаційно.

Цікаво, що така інтерференція протоколів, в результаті якої здійснюється рефракція комунікації, іноді призводить до комічних – інтенційно або мимоволі – ефектів. Так, у дружньому листі А. А. Дель-

вику О. С. Пушкін явно в протоколі дружби використовує шаблони офіційного протоколу, зберігаючи водночас офіційну риторичку, але і зміст, що транслюється в протоколі дружби:

«Надсилаю тобі, барон, васальну мою подать, іменовану Квітковою, з тієї причини, що сплачується вона в листопаді, саме в час квітів. Доповідаю тобі, моєму власнику, що ця осінь була дітородною, і що коли твоїй смиренний васал не одубіє від сарацинської пошесті, названої холерою й занесеної нам хрестовими воїнами, тобто бурлаками, то в замку твоєму, "Літературній газеті", пісні трубадурів не замовкнуть цілий рік. Я, душе моя, написав пріреву полемічних статей, але, не отримуючи журналів, пасу задніх й не знаю, в чому справа – і кого слід душити, Польового або Булгаріна. Батько мені нічого про тебе не пише. А це турбує мене, бо я все ж таки його син – тобто недовірливий і хандрливий (яке словце?)» (Пушкін, с. 245).

Один цей міні-текст вартий цілого аналітичного розділу – настільки часто і віртуозно тут відбуваються «перемикання» між протоколами і релевантними їм «градами».

Схожим чином відбувається перемикання між знанням (за однією з виокремлених нами осей) інтимним, приватним – і знанням технічним, загальнодоступним.

«...Мені страшно робиться, коли я подумаю про киргизський степ – з відходом моїм до степу я буду мати знов зупинити спілкування з Вами і, може бути, на багато років, а, може бути, і назавжди! Не допусти господи!

Я нещодавно Вам писав; не знаю, чи отримали Ви? Може, тому що адреса не та, що мені надіслав на днях Андрій Іванович. Якщо будете писати до мене, то напишіть мені свою справжню адресу – і напишіть адресу Гоголя, а я напишу йому на правах малоросійського віршепліта, я його особисто не знаю.

Я тепер як той, хто падає в пріреву, готовий за все вхопитися – жажлива безнадійність! Так жажлива, що одна лише християнська філософія може з нею боротися» (Шевченко, с. 263)

Так, наприклад, симптоматично, наскільки легко здійснюється перемикання між протоколами відвертості й офіційності, що не потребує навіть особливого інструментарію перемикання («тригерів»). Втім, іноді ці **тригери все-таки застосовуються** – як, наприклад, в разі перемикання між протоколами приватності в режимі «Я – Ти» і публічності в режимі «Я – Ти – Третій»: *«...Завжди люблячий Вас. Так! Ось що ще для Кетрін! Вона описана в книзі місіс Стоу... Місіс Стоу вважає, що вона показала себе "жінкою широких поглядів". Уявляю собі!» (Діккенс-29, с. 381).* «Перемикання» між цими режимами вимагало комунікативного та знаннєвого зусилля, втіленого в подвійному викуку *«Так! Ось що ще для Х!»*. Сам по собі цей знаннєвий фрагмент

несе вкрай мало власне знаннєвої (комунікативної) наповненості, зате його метакомунікативну, метазнаннєву роль важко переоцінити.

Безумовно, простір маневру (а отже, потенціал «протоколу протоколів», метапротоколів) збільшується зі зростанням приватності, «свободи в спілкуванні». Саме до протоколу дружби з легкістю інсталиються не суто дружні або взагалі не властиві йому знаннєві і практичні фрагменти: *«Надсилаю Вам нарис, сподіваюся, Вам сподобається. Я добре знаю, що критика критики – задача досить важка, але...»* (Мопассан, с. 43); лист дуже близькій людині: *«У мене немає ніяких боргів і я зараз нічого не потребую. Щодо решти 300 франків, ти повернеш їх мені, коли треба буде друкувати оголошення в “Святому Антонії”». Домовилися. Ти не відповіла мені з приводу своєї статті. Якщо хочеш, надішли Буйле “Таємний музей”. Це його потішить»* (Флобер, с. 65).

З іншого боку, протокол офіційності дає інші можливості для маневру, зокрема в кооптуванні до його складу компонентів протоколів, пов'язаних із «градом професійним»:

«Я прочитав велику частину першого тому Вашого роману і простежив найбільш складні місця в інших двох томах. Ви, звісно, повинні розглядати мою думку як думку письменника і поціновувача мистецтва, що ніякою мірою не претендує на непохибність. Мені здається, Ви занадто честолобні і, крім того, недостатньо знаєте життя і властивості людської натури, щоб вирушати в таке небезпечне плавання... Судячи з прочитаного, я не можу навіть з упевненістю сказати, що в Вас прихований письменницький дар» (Діккенс-30, с. 210–211)

Отже, «перемикання» між протоколами, крім маневру всередині одного протоколу, що виконує в цей момент функції метапротоколу (або протоколу другого порядку), дозволяє ще й пересуватися між «порядками величі», камуфлюючись або використовуючи ті чи інші порядки величі з метою знаннєвого захисту або нападу.

Наступним виявленим феноменом є **поєднання (спряжіння) знання з правилами й інститутами.**

Це поєднання може здійснюватися:

- на мікрорівні знань завдяки очікуванням (або інституційно закріпленим очікуванням): *«Вибачте мені, друзі мої, що я Вам так мало пишу. Дасть бог, як начитаюся, то напишу більше»* (Шевченко, с. 368);
- на мікрорівні практик завдяки дії і тому, що впливає з цієї дії – правилам, зобов'язанням і детермінаціям: *«Мій любий Уілсе, надсилаю Вам екземпляр із виправленнями, внесеними в “Тисячу і одне шахрайство”. Простежте за пунктуацією “Солдатських дружин”»* (Діккенс-30, с. 32);
- на макрорівні практик завдяки сполученню з функціонуванням соціальних інститутів, правил і детермінацій – або, якщо бути

точним, набагато частіше цей ефект виникає під час їх руйнування або дисфункції: *«Мій милий, які несправедливі твої докори моїй забудькуватості і ліні! З листів твоїх бачу я, душе моя, що мої до тебе не доходять. Не знаю, кого звинувачувати, не смію нікого звинувачувати; але я писав до тебе кілька разів або (щоб не збрехати) два рази – віршами і прозою, як бувало в давнину»* (Пушкін, с. 254). Дисфункціонування таких макроінститутів актуалізує та активізує мікрознання, яке повинно «латати» (ставити «латки» на розриви) тканину соціального в таких випадках;

– в модусі дозволу: *«Мій любий Найте. З великим інтересом прочитав Вашу статтю. Вона написана дуже сумлінно і містить безліч цікавих відомостей, надто велика кількість яких для такої маленької статті. Подекуди я зробив невеликі позначки м'яким олівцем, і Ви легко можете стерти їх гумкою»* (Діккенс-29, с. 378) – коли знаннєвий фрагмент фактично виступає продуцентом «нової нормальності», інструктуючи й описуючи дозволене та недозволене;

– в модусі припису (незалежно від граматичного способу, яким цей модус репрезентований): *«Емілю Золя. Любий учителю і друже. Наш бідний Флобер помер вчора від апоплексичного удару. Похорони відбудуться у вівторок, опівдні. Зайве говорити, що всі, хто любив його, будуть щасливі бачити Вас на його похованні. Якщо Ви вирушите вранці з восьмигодинним поїздом, то приїдете без запізнення. На станції будуть чекати екіпажі, і Вас відвезуть прямо у Кантельо, де призначена церемонія»* (Мопассан, с. 136), – коли знаннєвий фрагмент є продуцентом «нової обов'язковості», інструктуючи й описуючи необхідне та неможливе, або, принаймні, неймовірне і немислиме самими фігурами замовчування і незгадування;

– в модусі опису (опису) та пояснення: *«У мене залишилося ще на добрих два тижні роботи, щоб переглянути всю першу частину («Пані Боварі» – О. Г.). Виявляю в ній жахливі недбалості. Але я обіцяв тобі приїхати наступного тижня і виконаю свою обіцянку. Приїду не в понеділок, а в середу. Пробуду тиждень»* (Флобер, с. 62).

Соціально феноменальним є прийом, який легко сприйняти за сучасно лінгвістичний прийом і який можна було б описати як **ствердження через заперечення**. Цей цікавий феномен ми пропонуємо аналізувати крізь призму ідеї М. Ліфшица щодо «зворотного» або «протилежного жесту», коли людина говорить прямо протилежне тому, що вона хоче сказати – і не тому, що намагається якось латентизувати думку, але тому, що в певних хронотопах ця думка не може бути інакше вираженою [88]. Типовими прикладами такого «зворотного жесту» є:

«Ви уявити собі не можете, чого б я не віддав за те, щоб пожити з вами два дні, удвох, в повній самоті! Багато що сказав би я вам, а ви мені» (Флобер, с. 199);

«...Не могу Вам передати...» (Діккенс-29, с. 74);

«Ви не можете уявити собі всю красу обраного вами "Мальтійського лицаря"» (Бальзак, с. 344);

«Ви не можете собі уявити моє засмучення, коли щосереди мені доводиться переконуватися в тому, що я знову не можу піти до вас» (Мопассан, с. 108);

«Не могу і висловити, як мене порадувало ...» (Діккенс-29, с. 80).

І хоча тут велика спокуса описати цей феномен як суто мовний або феномен пристойності, однак ми вбачаємо тут апеляцію до луманівської контингентності (як до чогось між «необхідним» і «неможливим», де заперечення – це апеляція до неможливого як до межі контингентності), а також до соціального уявного – як способу опису наявного, не уявного, але існуючого. Хорошим доказом є «прихована» форма таких тверджень – наприклад: *«Слова мої безсилі і недосконалі, але я все ж хочу ще раз сказати...» (Діккенс-29, с. 81)* – в авторстві одного з найбільших майстрів слова того часу це виглядає не інакше, як відсиленням до соціальної контингентності, а зовсім не кокетуванням або самоприниженням⁷⁹. Таким же латентним відсиленням до контингентності є навіть незгадування заперечення, але припущення щодо нього: *«Багато б я дав хоч за одну годину бесіди з Вами, але, на жаль, настали дні, дні випробувань» (Шевченко, с. 243).* У цьому випадку можливість взаємодії інсталюється через неможливість взаємодії, – парадоксальний спосіб, що, однак, добре вписується в доксу.

І ще більш показовим є випадок **«концентричного заперечення», комплексного заперечення**, в якому одне заперечення «приєднується» до наступного (найчастіше, звичайно, в умовному відмінюванні, залучаючи ті самі «структури уявного»): *«Любий Теккерей! Годі й говорити Вам, як зрадів і глибоко зворушився я через Ваш гладенький лист. І Ви ніколи не написали б його, якби не знали, яку він мені принесе радість» (Діккенс-29, с. 260).*

Природно, що найчастіше цей спосіб встановлення соціального використовується в разі опису соціально «неприйнятних», соціально придушених (як емоційні або чуттєві аспекти), «цивілізованих»

⁷⁹ Втім, і самоприниження як техніку поведінки можна розглянути в контексті відсилення до контингентності, а точніше – її меж. У цьому сенсі показовим – і для ілюстрації тези про заперечення через твердження, і для дослідження феномену самоприниження, нехай і в світських межах, – є лист Ч. Діккенса до В. Ірвінга, що містить низку цитат: *«Немає в світі людини, яка могла би принести мені більшу радість...» (Діккенс-29, с. 83); «Немає письменника серед нині живих..., чийм схваленням я б так пишався, як Вашим» (Діккенс-29, с. 83–84); «...не знаю, як і висловити свою безмежну вдячність...» (Діккенс-29, с. 85).* Однак це взагалі окрема тема.

аспектів поведінки і (взаємо)дії: «...і Ви навіть не можете собі уявити, з якою любов'ю, ніжністю і відданістю» (Діккенс-30, с. 246); «Ти не можеш собі уявити, милий і поважний Павло Олександровичу, як порадував мене твій лист, знак незмінності твоєї дружби» (Пушкін, с. 139).

Прикладом ще однієї техніки, яка помилково може бути інтерпретована як суто текстуальна, лінгвістична або формально-семантична, але водночас є виключно соціальною, є техніка побудови соціальності за допомогою підписів, що ми позначаємо як **дистанціювання через зближення**. Одна загальна закономірність, яку ми тут виявляємо (з чим і пов'язана така парадоксальна назва) – це те, що велика дистанція вимагає (або імплікує) експлітування відносин (демонстративності емоції, наприклад), тоді як менша дистанція імплікує імплікування відносин (тобто емоція або згадка відносин взагалі не потрібна, вона передбачається, завжди мається на увазі, цим відносини стверджуються як надійні). Так, цілком офіційний лист може бути завершено словами «Люблячий Вас» (Діккенс-29, с. 260), тоді як лист найближчому другу – просто словами «Чарльз Діккенс» (Діккенс-29, с. 261), або – як низка листів найближчому другу з великим стажом спілкування – взагалі без підписів⁸⁰: так, О. Пушкін у листах до дружини або близьким друзям взагалі не ставить підписів, більш офіційні листи він підписує «А. П.», нарешті, найофіційніші – повністю, ще й «Ваш покірний слуга» (Пушкін). Так само й листи до В. Жуковського підписані «Тарас» (Шевченко, с. 267); «Т. Шевченко» – до В. Рєпніної, Лазаревського тощо (Шевченко, с. 269, наприклад); без підпису – до найближчого друга, Залеського. Близька дистанція дозволяє і варіювати способи підпису («уявлення», збереження ідентичності): так, Дж. Голсуорсі лист близькому другу Е. Гарнету закінчує двічі (до і після постскриптума) «Дж. Г.» (Голсуорсі, с. 489), хоча постскриптум в офіційному протоколі не вимагає вторинного підпису.

Водночас різноманітність підписів демонструє велике розмаїття встановлення соціальності знаннями засобами:

– «Потискаю твої кінцівки. Тисяча вітань дружині. Цілую тебе, Гі» (Мопассан, с. 55) – у знанневому протоколі дружби, який дозволяє, зокрема, «фамільярно» підміняти «руку» або «руки» більш «вульгарним» «кінцівки», що встановлює певну дистанцію;

– конструювання та репрезентація соціально шанованих і необхідних почуттів і відносин: в листі до автора з відмовою в публікації – «Ваш покірний слуга» (Діккенс-29, с. 263); «З повагою» (Діккенс-29, с. 162);

80 Характерно, що і в сучасних техніках це здійснюється схожим чином: офіційні е-мейли містять повідомлення про «неодмінну повагу» або «best regards» (частіше за все сфабриковані машинним кодом), тоді як е-мейли найближчим друзям закінчуються ініціалами або взагалі відсутністю підпису. Втім, розклад епістолярної культури під впливом соціальних мереж взагалі проблематизує чимало наших висновків.

«Широ Ваш» (Діккенс-29, с. 178), причому все це здійснюється в суто офіційному протоколі;

– конструювання та репрезентація соціально «несхвалюваних» або важко «цивілізаційованих» (в категоріях Н. Еліаса) почуттів або емоцій супроводжується зменшенням дистантності підпису, його масштабності та довжини: «Очікую на Буйле. Міцний поцілунок, ввечері запечатаю листа. Твій Г.» (Флобер, с. 61); «Прощавай, цілую тебе. Куди? Так ось! – в саме серце» (Флобер, с. 25), водночас остання цитата зовсім не підписана. Так само лист Дж. Голсуорсі до сестри Л. Сотер підписано просто – «Джек» (Голсуорсі, с. 487);

– підпис є способом «продовження», «ущільнення», інтенсифікації та «збільшення» подальшої соціальної взаємодії: так, лист до математика Ч. Беббіджа підписано «Перебуваю вічно Ваш» (Діккенс-29, с. 177), до А. Теннісона – «Ваш відданий і вдячний друг» (Діккенс-29, с. 176).

У цьому сенсі підпис є не граматичною категорією і не епістолярною специфічністю, а соціальним інструментом і комунікативною зброєю.

Сильним доказом існування осей знання, які ми концептуалізували й описали в підрозділі 3.2, був би **рух за осями знання**. Однак вхопити, а тим більше продемонструвати цей рух у межах одного листа є вкрай складним завданням. Тому виявлені нами приклади далеко не безперечні, проте ж саме рух комунікації (або взаємодії) за осями ми неодноразово знаходили. Так, хорошим прикладом є рух за віссю залученості до формально-професійних відносин, з одного боку, і до приватності – з іншого:

«Вам я можу сказати все. Так ось – наше божество тьмяніє. “Знедолені” викликають у мені сильне роздратування, а в той же час погано відгукуватися про них не дозволяється: на тебе подивляться, як на нишпорку. Автор знаходиться на недосяжній висоті, і заціпати його не можна. Я все життя схилявся перед ним, а цієї миті обурений!.. Чекаю від вас гнівної відповіді» (Флобер, с. 212–213).

Віртуозно працюють зі знаннєвими фрагментами солісти й оркестранти соціального концерту, постійно переходять між регістрами публічності, інтимності, емоційності, аналітичності:

«Люба, добра сестра... Я дуже вас люблю, і ви цілком цього заслуговуєте, але скажіть, чому ж ви пишете мені такі маленькі записочки, які я ковтаю, немов вовк ягідку. Ти негайно отримаєш “Жана-Луї”, але надсилаю його тобі за умови, що ти заприсягнешся усіма богами не давати його жодній душі і навіть нікому не показувати, щоб він не обійшов весь Байї і тим самим не завадив би моїй комерції, ти можеш його тільки всім хвалити» (Бальзак, с. 251).

Цей рух між осями може бути оборотним і легко виробленим (якщо є достатня кількість соціального «мастила» й агрегування знання в близькодистантні протоколи на кшталт дружніх протоколів) –

або незворотним, виробленим із зусиллям. Таким прикладом другого типу руху є встановлення «ти»-комунікації (у випадку з О. Пушкіним – так було, наприклад, в листі до К. Рилєєва).

Перший же варіант руху здійснюється з легкістю, невимушено і непомітно навіть для самих виконавців. Це переміщення може бути без додаткових «повідомлень» і «тригерів», і співучасники з фабрикації соціального «перемикаються» за такими мало- і важковловимими «тригерами», як інтонація, лексика, «абзац» (у випадку з листом) тощо:

«... і перепроси за мене перед ним, що я тепер не пишу йому: до відходу пошти залишилося тільки дві години, а до зміни варті – година, а я на варті і написав, що тільки встиг.

Хто такий київський студент, який надсилав сюди? Якщо ти знав його в Оренбурзі, то повідом мені; а то я не майстер відразу дізнаватися людей так, щоб не зробити маху.

Поцілуй Карла, Цейзіка і будь здоров. Не забувай люблячого тебе Ш.» (Шевченко, с. 311).

Цікавим, але важкоаналізованим (через необхідність повного занурення в ситуацію) залишається приклад руху за осями знання, описаний самим актором, який при цьому сам рухається за осями знання. Складність цього завдання можна порівняти зі складністю опису в ідеальному просторі траєкторії фізичної точки, що знаходиться на поверхні довільної планети, яка обертається з довільною швидкістю навколо довільної зірки, яка, у свою чергу, обертається з довільною швидкістю навколо центру галактики:

«Марії Біднелл-Вінтер. Тевісток-хаус, субота, 10 лютого 1855 р. Щодня я отримую величезну кількість листів, написаних різними, абсолютно незнайомими мені почерками, і тому, як Ви самі розумієте, не можу приділяти особливу увагу зовнішньому вигляду всієї цієї кореспонденції. Вчора ввечері, коли я читав, сидячи біля каміна, мені принесли купу листів і поклали переді мною на стіл. Я переглянув її всю і, не помітивши жодного конверта зі знайомим мені почерком, залишив листи на столі нерозкритими і повернувся до своєї книги. Але дивне хвилювання раптом опанувало мною, і думки мої чомусь понеслися в далеке минуле, до днів моєї юності. У тому, що я читав і про що думав перед тим, не було нічого, чим можна було б пояснити цей раптовий поворот. Але тут мені спало на думку, що це могло бути викликано якимось неусвідомленим спогадом, що був пробуджений поглядом на один з отриманих листів. Я став знову перебирати їх, і раптом впізнав Ваш почерк, і незбагненна влада минулого захопила мене. Двадцять трьох або двадцяти чотирьох років наче й не бувало! Я розкрив Ваш лист у якомусь трансі, зовсім як мій друг Девід Копперфілд, коли він був закоханий» (Діккенс-30, с. 15).

Такі дослідження є дуже перспективними, однак під час їх здійснення занадто легко зрушити або в суто психологізаторську, або в суто історичну чи лінгвістичну сторону.

Поряд із техніками підпису і така репрезентована знаннево властивість будь-якої комунікації, як **продовження та подовження соціального**. Існування суспільства як ймовірності взаємної дії неможливо без метакомунікативного продовження знанневої природи соціального. Це продовження може здійснюватися **експліцитно**:

Кінець одного вельми хаотичного, з купою різних фактів листа до У. Ф. де Сержа: «Вчора ми тут грали у фанти і на більярді, – після того, як Ви у нас побували, до будинку прибудували більярдну. Приїжджайте зіграти зі мною партію. Щиро Ваш» (Діккенс-30, с. 210).

Також воно може здійснюватися **імпліцитно**, із застосуванням інструментарію офіційності: «*Вірте, шановний пане і любий друже, в моє дружнє ставлення*» (Мопассан, с. 39). Водночас цікаву диференціацію техніки продовження соціального знанневими засобами (з продовженням існуючого модусу, способу порядку і комунікації) ми спостерігаємо за віссю офіційності й інтимності. Справа в тому, що в текстах максимальної близькості комунікації цих технік продовження і подовження соціального та його порядку або немає, або вони максимально імпліцитовані. Вони можуть обмежуватися суто імпліцитною вказівкою на припинення комунікації, але не взаємодії: «*День проповз до трьох годин, і тому уриваю лист*» (Діккенс-30, с. 232); можуть здійснюватися із застосуванням демонстративно вульгарної та різкої жорсткості продовження, майже механічно: «*Та що ж ти не пишеш до мене, безсовісний?*» (лист до близького друга Плетньова) (Пушкін, с. 260) або настільки ж механічно, з прямим, експлікованим комунікуванням, але водночас досить імперативно і жорстко:

«Люба сестро, прошу тебе, думай про мене!» (Бальзак, с. 247), «Миколі Йосиповичу пишу цією ж поштою. Прощавайте, не залишайте безмежно відданого Вам Т. Шевченка» (Шевченко, с. 323);

можуть проводитися контрверсійно, тобто через протилежність, через ввічливу «демонстрацію розуміння» свого перебування як нав'язливого (що можна було б концептуалізувати як знанневий опис одного з видів кокетування), що контрверсійно інспірує саме продовження комунікації: «*Відчуваю себе справжнісіньким кровожером (з приводу витраченого на нього і його листи часу – О. Г.), Щиро Ваш, Джон Голсуорсі*» (Голсуорсі, с. 481); «*Ще раз вибачте і скажіть на милість, якщо я ще не дуже Вам набрид. Дж. Г.*» (Голсуорсі, с. 478).

Найважливішим і часто найбільш потужним інструментом продовження соціального є **побудова інтерфейсів між комунікацією і практикою, комунікацією і знаком, комунікацією і річчю**.

Так, часто комунікація «продовжує» себе в практиках або діях, описаних як частина комунікації: «*Хоч би там як, цим романом я закінчую те, що почав “Островом фарисеїв”. Амінь. І, до речі, давай більше не згадувати про цю злочасну книгу. Дж. Г.*» (Голсуорсі, с. 489).

Комунікація «вписується» в повсякденність, продовжуючи себе як елемент повсякденності, виходячи за межі суто комунікації і трансформуючись в іно-комунікацію, іншу комунікацію – комунікацію-пропозицію, наприклад: *«Спробуйте приїхати вранці; якщо ж це ніяк не вдасться, я буду чекати Вас опівдні. Ми покатаємося трохи на човнах і роздратуємо місцевих буржуа. Не бійтеся нічого: вас не впізнають. Отже, до неділі, чи не так? Гі де Мопассан»* (Мопассан, с. 84). Такою іншою комунікацією може бути комунікація-опосередкування, або комунікація, прив'язана до іншої комунікації, – і пов'язаних із нею практик: так, О. Пушкін пише Д. Бантиш-Каменському:

«Шановний добродію Дмитре Миколайовичу. На превеликий мій жаль, сьогодні мені ніяк не можна виконати давнє моє бажання: познайомитися з поважним істориком Малоросії. Сподіваюся, що наступного разу мені пощастить. Поки прошу Вашу вельможність прийняти виявлення найглибшої поваги моєї. Вашої вельможності покірний слуга О. Пушкін 14 груд.» (Пушкін, с. 306).

Найчастіше (від)творення в комунікації практик здійснюється лише знаково, на рівні знанневих конструктів цих практик, однак від цього воно не стає менш ефективним інструментом продовження соціального: *«Я був дуже щасливий познайомитися з вами два тижні тому і потиснути вам руки; я це роблю знову і міцніше, ніж будь-коли. Прошу вірити, любий побратиме, що я весь Ваш. Гюстав Флобер»* (Флобер, с. 233). Нарешті, часто ці техніки конвертують, з'єднуючись одночасно в одному тексті (щоправда, граматично і синтаксично відділяючись один від одного):

«Прощай, мій єдиний друже! Вклоняйся Средницькому і ојси prefektu, і не забудь мені написати про Аркадію.

Не знаю, чи мав якийсь вплив на долю мою всемілостивий маніфест. Якщо дізнаєшся, то повідом мені.

З останньою морською поштою надішлю тобі щось на кшталт "Ченця", а тепер нічого не маю закінченого, так, правда, і закінчити порядно нічим» (Шевченко, с. 319) – і це останні слова тексту (!).

Продовження соціального віддзеркалюється в такій виявленій нами властивості знанневих агрегатів, як **ймовірна (або можлива) уривчастість комунікації, що відновлюється послідовністю і єдністю володіння знаннями з боку усіх агентів**. Добре цей феномен можна виявити методом «від супротивного»: так, у ситуаціях офіційності або низької комунікативної насиченості попередньої взаємодії повсякденний актор здійснює повний попередній опис і систематизацію, що впорядковує комунікацію і, відповідно, порядок конституюваного соціального: (Лист письменнику-початківцю) *«Люба міс Н.! Ви поставили мені одне з тих питань, на які я зазвичай відмовляюся відповідати, і поставили його так, що відмовитися я не можу»* (Голсуорсі, с. 498). У випадках же з високою комунікативною насиченістю ми виявляємо

високу (якщо дивитися екстернально) дисконсистентність, «розірваність», комунікативну і смислову еклектичність знаннєвої тканини⁸¹.

«Я ж вийшов білим, як сніг, але мені приписується бездушність, скупість, отже – я похмурий нездара...

Смішно робити літературу знаряддям своїх пристрастей...

Насолодився читанням Кювільє-Флері. Стаття його не позбавлена недоброчливості...

Невже у нашого приятеля Тюргона схильність до католицизму?..

З ненависті до всього і щоб піти від тих гидот, які роблять, говорять і думають, я, як людина, доведена до відчаю, шукаю спасіння в античному світі...

У книзі тітоньки Коле зустрічаються місця, де видно її мерзенні наміри: так, вона робить все можливе, щоб посварити мене з Сент-Бьовом тощо...

Мені цікаво дізнатися, чи приходив до тебе ще раз Тео?..

Моя мати закінчує збори. Ти побачишся з нею наступного тижня.

Спасибі тобі за Атенея.

Ну, прощавай, бідолохо. Що тобі сказати ще? Що я тебе люблю і цілую» (Флобер, с. 196–197).

Водночас комунікативна насиченість історії і траєкторії комунікації є гарантом все більш високої еклектичності поточної комунікації без істотної втрати розуміння:

«Не говорила ти мені одного разу про заняття (здається, як про щось ганебне) батька пані Д., власника фірми Б.? Забув, у чому там справа. Нагадай мені про це. Я бачив на днях одну людину, яка кілька разів зустрічалася з родиною Б. Вона нічого певного не знає про них, але каже, що ніколи нічого поганого не чула про цю родину. У четвер минулого тижня я обідав у Золя. Він пригостив нас на славу. Прощай, улюблена мамо, цілую тебе тисячу разів. Привіти служницям. Твій син, Гі де Мопассан. Як твоє здоров'я? Я відчуваю себе як і раніше. Волосся більше не випадає» (Мопассан, с. 68).

Якщо екстернально подібна комунікація виглядає суто технічною (тобто комунікацією інструкцій, імперативів, звітів і додатків), то інтернально, з точки зору осмислення (взаємодіючими акторами, ця комунікація безумовно не тільки технічно насичена, але й соціально: в такий комунікації велика роль поланієвського «фонових знання» [89], якщо співставити вченого з повсякденним актором:

«А. І. Тургенєву. Дружина вибрала шпильки і щиро Вам дякує. Само собою зрозуміло, що Пугачов з'явиться до Вас до першого, як скоро вийде друком. Симбірськ взятий в облогу був не ним, а одним з його спільників, на прізвище Фірська. Книгу залишу у дружини, яка Вам її і поверне. Весь Ваш – до побачення. О. П. Симбірськ 1671 року встояв супроти Стеньки Разіна, Пугачова того часу» (Пушкін, с. 399).

81 Відзначимо, що тут і далі низку листів ми наведемо в скороченні, щоб продемонструвати, що саме є «сусідами» в абзацах більш оприявлене, сфабриковане явно й опукло.

Звернемо увагу на брак традиційного оснащення комунікації на зразок лапок (які дають зрозуміти, що мова йде про книгу, а не про людину), викладу історії питання (що за шпильки, чому саме адресату спрямовується подяка), логічних зв'язок (як стосується облога Сибірська до попередньої пропозиції) тощо. При цьому найчастіше у специфічній політекономії епістолярної комунікації (від)творення, як ми вже зазначали вище, проводиться технікоподобними засобами (засобами інструкцій, вимог, нормативних документів тощо), які, однак, не є чисто технічними через те, що спираються на потужний знаннєвий шар, який гарантує порядок соціального, але при цьому фабрикований виключно соціальним чином:

«До В. Г. Шевченка.

Напиши мені швиденько адрес Жаботинського і Кериловського пана, як його зовуть і що воно таке...

Та напиши мені гарненько, як і що зробив ти з Трощинським...

Чи бачився ти з Смиреном і що він тобі сказав? Посилаю тобі нашивку зроблений план хати. Поміркуй і роби, як сам добре знаєш. Мені тільки треба, щоб робоча була дубова та круглий ганок скляний на Дніпро.

Спитай у Харити, що вона скаже, щоб я знав, що мені думать і що робить. На се літо я не приїду до вас, роби, як сам здоров знаєш, а я тобі скажу спасибі.

Чи получив ти «Кобзаря» і письмо Трощинському? У Кериловської був; вона нездужа, і я її не бачив, а Маню тричі поцілював за тебе і один фунт добрих конфет оддав.

Ще раз прошу тебе: спитай у Харити, що вона скаже, і напиши мені швиденько.

«Русская газета» заперещена. Послав я тобі «Современник» і «Народное чтение», чи получив?..

Ще раз благаю тебе: напиши, що скаже Харита. Оставайся здоров!..» (Шевченко, с. 425).

«Я дуже сподіваюся, що Ви перекладете і “Козаків”.

Величезне спасибі за те, як я у Вас погостював, мені це пішло на користь. Але бойовий клич Лазні досі мене переслідує.

Моїх рукописів у Вас занадто мало, щоб скласти про мене якесь уявлення.

З найкращими побажаннями Вам обом...» (Голсуорсі, с. 474).

Хорошим «клеєм-скріплювачем» (див. етимологію слова «протокол» у підрозділі 4.3) для цієї екстернальної еклектичності є порядок практик або порядок інститутів, порядок речей або порядок знаків: «Надсилаю тобі “Жанну”. При другому читанні вона не гірше, швидше за все, навпаки. Я радий, що Пейн зі мною зоден. Бажаю п'єсі всілякої удачі, мій любий. Ти заслуговуєш на перемогу. Твій Дж. Г.» (Голсуорсі, с. 491);

«Щойно дізнався, що список оголосять лише завтра, у вівторок, тому що ректор сьогодні в Руані. У нас більше немає жодного випадку кору. Я втратив надію отримати книгу Расіна; я думав, що у нас буде принаймні ще п'ять перекладів латиною, а буде тільки одна латина і дві грецькі» (Мопассан, с. 5). Як бачимо, практики та інститути, до яких включено комунікуючих, успішно і ефективно працюють на «з'єднання», «склеювання» ілюзорної соціальної «розклеєності», «розірваності», нестачі єдності. Саме навколо них вибудовуються, структуруються, консистентизуються знаннєві фрагменти, що конструюють знаннєві агрегати як зрозумілі й інтерпретовані для більш ніж однієї людини.

Не менш, а ймовірно і більш потужним (через його спільність) прийомом аналогічної побудови загальної значущості і загального змісту є **апеляція до Третього** – водночас неважливо, опосередкованого або безпосереднього. Найчастіше Третій вибудовується як загальнозначущий і легко верифікований, загальнодоступний (принаймні в межах поточної комунікації) й анонімізований: «Постачальникам треба буде платити лише перед нашим від'їздом у травні» (Бальзак, с. 343). Однак є і безпосередні неанонімні об'єктивації Третього, які призначені для легітимації лояльності або емоції, думки або пропозиції: «Лист Вашої дружини я теж отримав і вже відповів їй» (Голсуорсі, с. 480), яка потребує аргументації специфічного судження⁸² або специфічної практики⁸³.

Третій вибудовується дуже різноманітними засобами і з різною метою:

- як інстанція засудження або легітимного значущого судження: «Перепроси за мене перед Сигізмундом, що я не пишу йому. Причина натуральна: не знаю, куди писати» (Шевченко, с. 337);

- як інстанція конститування смислів, дюркгеймівськи фактуальних для учасників поточної комунікації: «Сподіваюся, читачі "Саламбо" не почнуть думати про автора! Мало хто зрозуміють, яку треба було відчувати тугу, щоб взятися за воскресіння Карфагена» (Флобер, с. 197);

- як інстанція зовнішнього впливу фізично абосоціально-механічно, здатна регулювати порядок і способи взаємодії: «І. В. Кирєєвському. Шановний добродію Іване Васильовичу, я припинив листування моє з Вами, побоюючись наклакати на Вас зайве невдоволення або марну підозру, незважаючи на моє переконання, що вугілля сажею не може забруднитися» (Пушкін, с. 320) – звернемо увагу, наскільки «зайве невдоволення або марна підозра» в даному випадку гранично знеособлені, об'єктивовані і деантропологізовані;

82 «Книгу прочитали Конрад, Гарнет, Х'юфері, і що вони знайшли в ній особливого? Нічого. Просто вони вважають, що це найкраще з усього мною написаного» (Голсуорсі, с. 483).

83 «Дух суспільства викликає в мене таку відразу, що я уникаю його» (Флобер, с. 382).

– як інстанція референції, референтного опису реальності і навіть як інстанція деонтологічної референції: *«Я був дуже зворушений Вашим листом, по-справжньому зворушений. Цю книгу я написав для кількох жінок, а також частково для кількох чоловіків. Літераторам вона не сподобається. Сентиментальні нотки, яких я прагнув, здадуться їм нехудожніми. Молоді люди будуть зневажати її... Але я сподівався, що вона торкнеться деяких чутливих струн...»* (Мопассан, с. 256);

– як інстанція громадської думки, загальноприйнятих банальностей, докситичності в широкому сенсі цього слова, але таких, що підлягають осмисленню і протиставленню: *«Зараз модно стверджувати, ніби художник здатний зобразити абсолютно все; це вірно лише щодо кількох найбільших геніїв: зазвичай художник може зобразити тільки те або схоже на те, що він сам пережив»* (Голсуорсі, с. 486); *«Ця психологічна істина незрозуміла людям позитивним. Жалюгідні ці позитивні люди: вони не знають найдосконалішого, найбільшого щастя на землі...»* (Шевченко, с. 343);

– як інстанція самоочевидних емоцій, «правильної» поведінки, природностей і реіфікованостей – але таких, що не підлягають осмисленню і протиставленню ним: *«Емілю Золя. Любий учителю і друже. Наш бідний Флобер помер вчора від апоплексичного удару. Похорони відбудуться у вівторок, опівдні. Зайве говорити, що всі, хто любив його, будуть щасливі бачити Вас на його похованні»* (Мопассан, с. 136)⁸⁴.

Сполучення комунікації і знака, комунікації та практики, комунікації та речі часто має на увазі **конструювання (знаннєвої) (спів)участі в реальному житті**. Ця співучасть проводиться із застосуванням засобів, знаннєво гомологічних релевантним засобам із повсякденних практик: *«Нас засмучують справи мого брата, що живе в Нормандії. Його дружина вагітна. Він ще більше ускладнив своє і без того важке життя, бідолаха! Матінка моя почувається недобре»* (Бальзак, с. 277) – засобів емоцій, знання, знаків і дій. (Спів)участь передбачає як виробництво знаннєвих еквівалентів практичних дій («Поцілуй за мене гарненько Ерве» (Мопассан, с. 6); «Дружно тисну вашу руку. До вівторка, якщо я не побачуся з Вами раніше» (Мопассан, с. 52)), так і знаннєвих еквівалентів емоційних і вербальних (комунікативних) актів («Що, женко? Як ти їдеш? Як Сашка і Машка? Христос з вами! будьте живі і здорові, і доїжджайте швидше до Москви. Чекаю від тебе лист з Новгородка» (Пушкін, с. 368); «...зима, як кажуть, буде вкрай суворою, і я боюся її через тебе» (Мопассан, с. 35)).

84 Ми свідомі того, що цей приклад ми наводили, однак, як і багато інших прикладів, цей фрагмент може проілюструвати багато різних феноменів і властивостей знаннєвої конституції соціального, що зайвий раз доводить, наскільки складною композицією є будь-який знаннєвий агрегат.

Іншим найпростішим інструментом такого конструювання є знаннева фабрикація співприсутності, що реалізується в (спів)обізнаності, (спів)імперативності, (спів)спрямованості (інтенціональності): «Як поживає Анрі? Чи ще з ним його товариші? Чи відомо тобі, як скоро повертається Жермер? Чи краще він себе почуває?» (Мопассан, с. 6); «Рейе серйозно звертався до тебе з приводу комічної опери? Нapiши її» (Флобер, с. 150). Важливо, що чимале місце в такій співприсутності і співучасті займають емоційні компоненти: з одного боку, як ті, що володіють інструментарієм і можливостями знанневої трансляції, а з іншого – як соціально «переконливі», інтуїтивно інтерпретовані і зрозумілі: «Луї Буйле. Круасе, неділя, 3 години. Поспілкуємося трохи, старий бідолаха. Доц лe як з відра, повітря важке, мокрі, пожовклі дерева пахнуть мерцем, і твоє горе не виходить у мене з голови» (Флобер, с. 148) (в цьому випадку горем є відмова антрепренера прийняти до постановки п'єсу адресата). Показовим і характерним, на нашу думку, є те, що такий інструментарій співучасті може реалізуватися тільки за певної, досить невеликої дистанції.

Не менш важливим способом конституювання (спів)участі знанневими засобами є техніки проектування і ретроектування власної (спів)присутності в певній ситуації, що може здійснюватися:

- із залученням речей: «Кланяйся від мене Карлу і не забудь надіслати мені фотографічне поличчя. Цілуй Михайла, Людвіга, Євстафія, Сигізмунда і всіх, хто мене пам'ятають. Прощай, мій єдиний друже! Не забувай мене» (Шевченко, с. 321);

- із залученням позаписьмово реалізованих практик: «Середа, 11 година вечора. Знаєш, чим я займався, не встаючи з місця, з другої години пополудні? Розбирав і класифікував все листування за п'ятнадцять років. У мене накопичилось три повні величезні скрині і чотири папки листів! Я перерахував лише ті, чий почерк мені незнайомий. Скільки померлих! І скільки забутих!» (Флобер, с. 136);

- із залученням умовних (відомих лише одній зі сторін комунікації, однак передбачуваних іншою стороною) знанневих фрагментів: «В якому вигляді повернулися в Етрета дами Фребур? Як одна, тк і друга, напевно, вельми зблякли? І яку зустріч влаштувала матуся Фомель двом блудним дочкам? Чи було у жертву принесене жирне теля?» (Мопассан, с. 28); «Весело у Вас? Чи здорова Агафія Омелянівна? Чи здорові мої великі друзі Наталочка і Надійка? Не посилаю їм гостинця тому, що Нижній Новгород без ярмарки – те ж село, ще гірше за дорожнечу найнеобхідніших речей» (Шевченко, с. 372);

- із залученням безумовних невідомо – тобто з безпосередньою спробою «залучення» до (спів)участі, практично-механічним чином:

«Чи правда, що кажуть про Катеніна? мені ніхто нічого не пише – Москва, Петербург і Арзамас абсолютно забули мене» (Пушкін, с. 49).

Нарешті, ще один виявлений нами процес, який супроводжує інсталяцію соціального і його порядку в практично будь-якій (крім як ззовні – або механічним чином, або строго інституційно – регульованій) знаннєвій системі – це **виробництво безпосередності, природності**. Безпосередність як системна і тканинна не-потрібність, не-необхідність структур і способів опосередкування передбачає спрощення подальшої комунікації, що конструюється в межах протоколу безпосередності.

Ця безпосередність може досягатися:

- мовними засобами (з використанням вербального коду, що інтерпретується як код специфічної комунікації, обмеженого (езотеричного) знання): «Нехай моляться твої кароока і блакитноока *siostrzency*: *молитва ангелів зрозуміліша богу*» (Шевченко, с. 345);

- засобами «щирості», «плутаності», «еклектичності тексту», з «перемиканнями», що демонстративно ігнорують соціальні «вимоги» до плавності тексту: «Цілком відданий Вам Гі де Мопассан. Повертайтеся швидше, мені Вас дуже бракує. Те ж саме говорив мені Золя минулого четверга» (Мопассан, с. 42–43);

- засобами емоційного «скорочення дистанції»: «...Що, женко? нудно тобі? мені туга без тебе. Якби не соромно було, вернувся б одразу до тебе, ні рядка не написавши. Так не можна, мій янголе» (Пушкін, с. 349);

- засобами інтимізації (унікалізації, перетворення на унікальне і неповторне) практик та комунікації (те, що в повсякденній мові позначається як «ділитися секретами», наприклад): «Ти знаєш, іноді я буркочу сам на себе і навіть закоплюю губи» (Бальзак, с. 249); (В кінці вже написаного листа) «Розкриваю лист мій, мій любий друже, щоб відповідати на твій...» (Пушкін, с. 307);

- в поєднанні емоціоналізації та інтимізації утворюється ще один інструмент – а саме екстерналізація і вербалізація інтимної рефлексії: «Я незвірівся в можливості щастя, душу мою притиснула гора скорботи. О, як я хотів би забутиш в роботі!» (Бальзак, с. 354);

- засобами «практичного підключення» (залучення) адресата знаннєвого повідомлення до практик адресанта, з виробництвом одностороннього зближення і руйнування опосередкованості, офіційності: «Не пишу тобі більше, бо нема чого і писати, та й пароход, спасибі йому, не дає. Завтра попливу вверх по матушке по Волге, а поки що цілую тебе, твою стару і твоїх діточок» (Шевченко, с. 364);

- засобами нормативізації біофізіологічного: біофізіологічне, доксоване як асоціальне або несоціальне, при вербалізації або включенні (залученні) до соціальної взаємодії розглядається як елімінація опосе-

редкуючих інстанцій, які «перекладають» біофізіологічне «мовою» соціального: «Треба любити, щоб писати тобі сьогодні, бо я видихався – у мене неначе залізна каска на черепі» (Флобер, с. 134); «Прощавай, любя, хороша Музо; поки я тобі писав, у мене перестав боліти лоб; підставляю тобі його для поцілунку і лягаю спати. Ще раз прощавай і тисячу ласк. Твій Г.» (Флобер, с. 136); «Париж живе зараз в дуже приємній для мене атмосфері хтивості. Тільки й розмов, що про історії пані Ш. Г., князя Гогенлоє і ще однієї жінки, яку не називають. Попросіть пані Лан'єрр розповісти вам все це. Я працюю дуже багато. Але безсоромність поважної публіки мене тішить. Повертайтеся швидше, любий учителю. Цілую Вас з істинно синівською любов'ю» (Мопассан, с. 48).

Отже, в листах як у знанневих агрегатах нам вдалося виявити репрезентації, прийоми і техніки конститування соціального та його порядку в різних режимах і різних «градах справедливості», за допомогою різних способів і модусів співвіднесення знання з речами (матеріальність), практиками (рутинними діями), комунікаціями і знаково-символічною системою.

4.4.3. Публічна фабрикація порядку соціального

Соціологічне дослідження знанневої конституції (як результату) і знанневої фабрикації (як процесу), крім аналізу способів встановлення знанневих порядків соціального в безпосередній взаємодії і дослідження ландшафтів знання в масовій свідомості (див. відповідні розділи), може бути здійснено в межах дослідження вже сфабрикованих, масово прийнятих (або тих, що приймалися в самому процесі фабрикації) і легітимних знанневих агрегатів. Цими агрегатами можуть бути будь-які композиції знання (тобто композиції суджень), виробленого в різних субуніверсумах (контекстах) [77], за різними правилами і процедурами виробництва, по-різному формалізовані і орієнтовані. Цими агрегатами можуть бути тексти новин (що передбачають різні очевидності, різні способи інтерпретації та енігматичного «розшифрування»), листи (як спосіб відтворення соціального за правилами фабрик і конвеєрів певної історичної епохи та соціокультурного місця), публічні виробництва знанневих агрегатів (якими можуть бути тексти публічних виступів), об'єкти та символіка реклами, семіотичні підсистема і з'єднання. Однак з метою досягнення порівнянності результатів ми використовуємо дослідження того, що можна умовно позначити як «публічна епістола», тобто знанневим чином

вироблене звернення до публічності, публічно існуючого і публічно практикованого. Водночас вони зберігають жанрову специфіку інтимності, тобто вони відтворюються саме як епістоли – як фіксована і зафіксована особистісно вироблена і індивідуально маркована знаннева єдність, знанневий агрегат (див., зокрема, наші напрацювання з цього питання в [90]).

Серед обраних нами жанрів публічної епістоли найбільш затребуваними є, безумовно, мемуари (як інтимне опублічення минулого) і публічно виголошені промови (як інтимне опублічення сьогодення і майбутнього). Вони мають свої як жанрові, так і конститутивно знанневі відмінності, проте вони об'єднані низкою своєрідних властивостей.

Так, однією з цих властивостей є виробництво **співвідношення і співвіднесення індивідуальності і колективності**. Це співвідношення завжди залишає місце для домінування колективності, що проявляється в самоприсвоєнні права опублічення інтимності таких атрибутів, як «честь», «радість», «неможливість відповісти як слід», «я не гідний» тощо: *«Вельмишановне панство! Дякую вам за честь, яку ви мені надали, і за радість, яку ви мені приносите»* (Островський, с. 132). Такі прагматично дисфункціональні мовні звороти є функціональними насамперед соціально, і в цьому випадку заперечення також виконують функцію ствердження цього: *«Я прагну відповісти на ваші сердечні вітання, як належало б. Бачить бог, я цього хочу, але не змію»* (Дікенс-28, с. 453).

Зокрема, колективність набуває в такому погляді здатності до фактичності і до детермінування впливу на індивідуальність. Колективність виробляє індивідуальність, постулюється як впливова і суттєва: *«Відтепер сама назва вашого міста буде, я переконаний, викликати у мене почуття вдячності і радості. Поки я живий, я буду любити його жителів, його пагорби, його будинки, навіть каміння його бруківки»* (Дікенс-28, с. 455), яка визначає як її мемуарні (знанневі, символічні) практики, так і емоційні аспекти (*«Сумно, до чого ж сумно, що немає вже з нами Віри Федорівни Панової»* (Панова, с. 10)).

Такий «ефект» може досягатися не тільки за допомогою есенціалізації, реіфікації, натуралізації, сакралізації та інституціоналізації об'єктивної колективності, а й за допомогою десакралізації, «припинення», розвінчання й «ослаблення» індивідуальності, що досягається насамперед мовними способами (*«Джентльмени, я хочу укласти свою промову – поки що зробити висновок, мені ще належить сьогодні втретє надокучати вам – повторенням того, що я вже сказав»* (Дікенс-28, с. 487)), але виконує насамперед соціальні функції ототожнення діючого з деякою цілісністю і єдністю, встановлення можливості взаємодії (*«Я дозволю собі лише згадати про ставлення Івана Івановича до російського життя і до літераторів...»* (Островський, с. 82)).

Саме з цією метою знанням чиним здійснюється ще більш масивний і значущий акт: а саме **фабрикації колективності**. Ця фабрикація потребує, за нашими спостереженнями, взагалі спеціального дослідження, проте низку засобів можна виділити вже зараз.

Так, одним із них є **фабрикація інтенсивного спільного** (зокрема, минулого): *«Наш гурток не багато жив, але багато пережив»* (Островський, с. 80), що в подальшому дозволяє оперувати колективністю як деякою історично і біографічно аргументованою очевидністю.

Протилежною йому – в разі неможливості такої фабрикації – є **фабрикація можливості інтенсивного спільного** (зокрема, майбутнього): *«Мені здається, що я перебуваю серед старих друзів, яких вже давно і добре знаю і високо ціную»* (Діккенс-28, с. 453). З точки зору теореми Томаса цей інструмент є еквівалентним, проте його використання володіє обмеженою функціональністю, оскільки цей інструмент не спирається на субстрат спільного минулого (практик і речей, знаків і комунікацій).

Схожою, проте такою, що істотно розрізняється за інструментальною могутністю і залученими інструментами, є **фабрикація інституційно офіціалізованої колективності**: *«Сьогодні, леді і джентльмени, ми святкуємо сто двадцять другу річницю Королівського товариства музикантів»* (Діккенс-28, с. 513), що в знанневому і комунікативному плані тотожна виробництву можливості взаємодії та встановленню деякого конкретного Іншого й узагальненого Третього за допомогою авторитету і соціоцифрової діяльності Офіційної Об'єктивної Реальності.

Не менш істотним прикладом є **виробництво колективності на базі єдності практик і знанневих аспектів, що виходять з цього**: *«Я думаю, можна не сумніватися в тому, що ми, зібравшись тут заради дітей і в ім'я дітей, тим самим довели, що вони нам не байдужі»* (Діккенс-28, с. 501). Така фабрикація колективності є досить стійкою, оскільки вона апелює до рішень (попередніх або актуальних) кооптованого або кооптованих у фабриковану колективність.

І ортогональним до вже перерахованих засобів фабрикації колективності є **фабрикація колективності на базі важливого збігу** (вона може бути єдністю за однією ознакою на тлі безлічі відмінностей, які навіть водночас цілеспрямовано підкреслюються або аргументуються): *«Шкодою, що я не одних з вами років і що я не побачу того, що побачите ви, – нового людства. Але я знаю, що воно прийде»* (Роллан, с. 452). Причому важливість збігу не просто визначається всіма учасниками більш-менш довільно, а й знанням чиним конструюється за рахунок приписування емоцій, відчуттів, почуттів, думок деякій «об'єктивності»: *«Але мені втішно думати, що відтепер всі ви нерозривно пов'язані з цим днем; і що кожного разу, як він настане, я в уяві буду знову і знову приймати вас за своїм сто-*

лом; в подяку за щастя, яке ви мені принесли сьогодні» (Діккенс-28, с. 460). Найчастіше це здійснюється із застосуванням попередньої техніки, а саме за допомогою співвіднесення колективності та індивідуальності, причому з «жертвоприношенням» індивідуальності, яка, абсолютно в стилістиці безлічі концепцій про дар [91], дуже гомологічна деякій жертві, яка кладеться в основу створюваної спільності.

Так, прикладом цього жертвоприношення є *добровільна (само об'єктивація суб'єкта, який з метою фабрикації колективності гамбітує свою суб'єктивність, свою думку (або принаймні декларує це): «Мене просили запропонувати тост – вірніше, як каже мій друг містер Оуена, тимчасово взяти на себе роль ходячої реклами і розхвалити вам навчальні заклади Бірмінгема, що я і готовий зробити з великою радістю»* (Діккенс-28, с. 488).

Як варіація цієї фабрикації може бути розглянута і така інструменталізація фабрикації (з чим, однак, ми не згодні) – *фабрикація колективності на базі збігу емоцій* або актів сприйняття, думок або (впі)зна(ва)нь: «Аж до засніженої дороги на цвинтар в Комарово, по якій і зараз все йдуть люди. Йдуть і ті, кому довелося знати Віру Федорівну особисто, і ті, для кого Панова – автор улюблених романів, оповідань, н'єс і сценаріїв. А отже, уроки Віри Федорівни не закінчені» (Панова, с. 446).

Ще одна виявлена нами характеристика публічної епістолі є важливою, оскільки вона виявляє підтвердження висунутої нами гіпотези про протоколи – так, ми спостерігаємо *інсталяцію протоколу публічності знаннями засобами*. Це досягається як за рахунок шаблонних для протоколу публічності («константи») оборотів, мовних або знанневих інструментів, практик («Дорогі товариші, шлю вам свій братерський привіт» (Роллан, с. 452)), так і за рахунок дистанціювання того, хто говорить, від об'єкта говоріння або від суб'єкта слухання – а протокол публічності, власне, неминуче передбачає специфічну дистанцію, якщо розглядати протокол публічності як результат (само)опису публічного («Пане голово, джентльмени, я не знаю, просто не знаю, як дякувати вам» (Діккенс-28, с. 461)).

Це виробництво дистанцій може дистанціювати не тільки того, хто говорить, чи слухача – воно може дистанціювати і деякого «конкретного Третього»: «Читач порівняно молодий навряд чи зможе розділити з нами, старшими, перше сприйняття “Супутників”» (Панова, с. 319), що виробляє особливі можливості для розподілу ієрархій, концентричних і загальнозначущих кіл для нерівності, що офіційно і публічно закріплюється і відтворюється.

Ще одним способом інсталяції протокола публічності є виробництво «повного опису» як процедури експлікації імпліковано-го, прояву неочевидного та технологізації суто соціального: «Вель-

мишиановне панство! Ми зібралися тут, щоб привітати ветерана російської літератури, Івана Івановича Лажечникова, з нагоди звершення п'ятдесятиріччя його авторської діяльності» (Островський, с. 82). Водночас протокол публічності часто передбачає своєрідну алгоритмізацію дії, що робить спектакль прозорим для всіх учасників, прозорим для багатьох людей, що як спрощує масову комунікацію (і спільну дію), так й інсталює узагальненого Третього: «Сказати, що я дякую вам за щирі підтримку тосту, настільки красномовно запропонованого... – це ще частина справи» (Діккенс-28, с. 456).

Показово те, що настільки технологічні завдання ховаються за такими цілком **нетехнологічними** (а часто і такими, що суперечать самій ідеї технологічності) **інструментами**, як метафори, гіперболи, метонімії, літературизація мови («мох вдячності», який «наростає навколо» оратора (Діккенс-28, с. 461)), залучення та задіяння складних літературних і міфологічних прийомів (наприклад, згадка Аргуса, який «відчув би, що від щотижневих громадських прийомів сил у нього поменшало і пильність притупилася» (Діккенс-28, с. 462)), використання художніх способів «замикання» тексту на практиці і на самому собі («Ви піднесли мене на таку вершину радості, що я і справді виявився в тому сумному становищі, яке жартома описав, починаючи свою промову» (Діккенс-28, с. 472)); «Бірмінгемська Політехнічна школа переживає цієї миті час дитинства, і, як і навколо будь-якого немовляти, навколо неї багато бід і халеп» (Діккенс-28, с. 474). Втім цей парадокс гаданий: адже насправді ці прийоми є **апеляцією до конвенціональних, заздалегідь домовлених, універсальних** (або партикулярно універсальних) знанневих агрегатів (міфологем, звичних образів, історичних реалій, літературних образів), які універсально і неproblemатично описують спільну реальність.

Саме тому важливе місце в будь-якій публічній епістолі займає **виробництво підстав комунікації**. Якщо в інтимній епістолі це виробництво є важливим перш за все для офіційного або дистанційованого виробництва епістоли, то в публічній епістолі це виробництво є фундаментом подальшої комунікації. Воно може бути багатолитим:

- наприклад, воно може камуфлюватися як експлікація деякої імплікованої спільності поглядів або переконань, практик або знання: «Ми одностайні в засудженні нинішньої системи викладання» (Роллан, с. 106);

- може здійснюватися як логічна аргументація права на говоріння:

«Деадцять п'ять років тому телебачення доручило мені зробити сорокахвилинну передачу про творчість Віри Федорівни Панової. У дитинстві я зачитувалася всім, що траплялося... "Супутники" Панової прочиталися теж випадково, книга стала улюбленою на все життя не тільки за її безперечні переваги (як я тепер розумію), але і за мою емоційну віддачу» (Панова, с. 290);

– *може здійснюватися як відкритість і щирість* мовця, і цим виробляти певне мовлення в рамках теореми Томаса: «Джентльмени, я намагаюся ніколи про це не забувати, і тому мені неважко визначити, звідки виникає ваша доброта і гостинність» (Діккенс-28, с. 458);

– підставою комунікації парадоксальним чином може бути *демонстративна не-присутність* в цій комунікації *деякого «відстороненого» актора*, який усвідомлює свою відстороненість і офіційно відтворює свою відстороненість:

«Товариство, в якому я цієї миті маю задоволення бути присутнім, давно мені близьке. Дозвольте мені, панове, побажати вашому товариству успіху в досягненні тих цілей, з якими воно було засноване, і в здійсненні тих намірів, які надихали нас, його засновників, а головне, дозвольте побажати, щоб ваше товариство в подальшому своєму існуванні не зустрічало більше перешкод у досягненні своїх піднесених цілей та у виконанні своїх благородних намірів» (Островський, с. 133);

– важливим інструментом конструювання підстави комунікації є, як ми знаємо з офіційних публічних промов політиків, знання «приєднання» мовця до того, що не стосується його – до історії, колективності, практик. Так, Ч. Діккенс в одній зі своїх промов викладає (Діккенс-28, с. 468) історію і статистику школи, в якій він сам виступає, ніби він знає її краще, ніж учні та працівники цієї школи.

Безумовно, інструменти і способи фабрикації підстави комунікації можуть комбінуватися – так, можуть бути скомбіновані офіційні (само)дистанціювання з долученням себе до товариства тих, хто «мають право на слово», пов'язування своєї дії з близьким минулим і з більш великими хронотопними сферами:

«На мій погляд, така честь, настільки одностайно надана в такому зібранні, – нехай дозволить мені розвинути думку поважного архідиякона, чия промова, тут виголошена, принесла мені незабутнє задоволення, – повторюю, джентльмени, на мій погляд, така честь є подвійною ілюстрацією того, яке положення займає література в наше, звичайно ж, "розбещене" століття» (Діккенс-28, с. 485).

У фабрикації соціального взагалі і порядку (порядку взаємодії, комунікації, речей, знаків) зокрема важливу роль відіграє **опора на «загальноочевидне»**. Причому ця опора на загальноочевидне, докисичне публічно набуває вигляду соціодидеї (див. розділ 3): так, відстоюючи авторське право, Ч. Діккенс пише: «Скотт, можливо, не зігнувся б під вагою непосильного розумового напруження, а прожив би довше і додав нові витвори своєї фантазії... Коли я слухав ці слова, перед моїм внутрішнім поглядом жваво виникла зворушлива сценка з життя цієї

великої людини» (Діккенс-28, с. 459). Соціодидея поширюється і на виправдання ієрархій, причому як ієрархій автономного поля (кажучи мовою П. Бурдьє), так і ієрархій гетерономності:

«Досить сказати, що в цей час в Ленінграді працювали такі письменники, як Віра Панова, Віссаріон Саянов, Михайло Зощенко, Олександр Прокоф'єв, Віра Кетлінська, Євген Шварц, – я називаю тільки тих, з ким мені доводилося особисто спілкуватися. Молодими літераторами, які подають надію, вважались Даниїл Гранін, Михайло Дудін, Сергій Орлов, Анатолій Чепуров, а Федір Абрамов читав нам в університеті лекції з історії радянської літератури» (Панова, с. 245).

Ці доксихні загальноочевидності часто легітимують групові інтереси за допомогою риторики природності, універсалізуючи партикулярне і позбавляючи умовності умовне: «Бо Франція зацікавлена в тому, щоб знати правду. Вона зацікавлена в тому, щоб не приховувалися її помилки і гріхи. Вона зацікавлена в тому, щоб були відомі зловживання владою, які наплюжуть їй добре ім'я» (Роллан, с. 130); «Навіть ті, хто начебто не поділяє моєї думки, по суті, дивляться на небезпеку невігластва і на переваги знань приблизно так само» (Діккенс-28, с. 477). Водночас здійснюється оперування соціальними конструктами максимально високого ступеня абстракції («Франція», «правда», «помилки», «гріхи», «зловживання», «добре ім'я», «знання», «невігластво»), які сакралізуються і реіфікуються як реально існуючі, що входить до набору «загальноочевидного», доксихного, опора на яке відбувається в цьому випадку, а пропорції та співвідношення, кореляції та взаємозв'язок між цими концептами («небезпека невігластва», «переваги знань») входять до необговорюваних і безумовних категоріальних і категоричних зв'язків.

Альтернативою цьому є опора на загальноочевидні проблеми і негативи, протиставлені конструйованій спільноті – що, як не дивно, не зменшує ймовірність і можливість взаємодії (а отже, і соціального в широкому сенсі слова), але, навпаки, локально підвищує її: «Наша праця, за умов, як ви знаєте, не завжди сприятливих, не надто сприяє веселому настрою духу в людині» (Островський, с. 132).

Іншим способом опори на само- і загальноочевидне є відсилання до загальноприйнятих практик, рутинних дій і повсякденних звичок: «Всі ми, часто відвідуючи театр, навчилися, я в тому не сумніваюся, передбачати за різними дрібними ознаками і прикметами, як розвиватимуться події на сцені» (Діккенс-28, с. 508). Їм протиставляються не менш самоочевидні – але не з боку онтології, а з боку деонтології – гасла і цінності:

«Concordia res parvae crescent! Viribus unitis!»⁸⁵ Ці гасла варті того золота, на якому вони були викарбовані!» (Островський, с. 133);

«І дозвольте мені, дорогі дами, сказати вам, як розумно було з вашого боку звернути свою прихильну увагу на цю установу, бо там, де поширюється світло знання, де ясніше розуміють, що є краса і добро і чим можна спокутувати людські вади і омани, – там найкраще зможуть оцінити ваш характер, ваші чесноти, вашу чарівність, найвищі ваші гідності, і там вам з гордістю будуть платити данину відданості і поваги» (Діккенс-28, с. 471).

У цьому сенсі ми виявляємо, що *самоочевидне фундує соціальне* і онтологічно (тобто як реально існуюче припущення про реальне існування чогось як реальності), і деонтологічно (тобто як гіпотетично або протокольно детерміноване судження про належне і/або необхідне).

Важливим фактором сталого функціонування соціального, з одного боку, і порядку використання знання в ньому – з іншого, **є продуктивність і ефективність фабрикації природності і щирості**. Ця фабрикація парадоксальним чином має на увазі порівняння-без-порівняння, в якому мається на увазі деякий досвід за межами цього соціального і його порядку, проте він «ігнорується», не «помічається», його оцінка і значущість знижується, а сам порядок соціального протиставляється всім іншим порядкам:

«Саме тому, джентльмени, я говорю сьогодні, – кажу від усього серця, з чесними намірами і вдячними почуттями, – ніякими словами не передати, наскільки глибоко укарбувався мені в пам'ять ваш привітний, дружній і почесний прийом, що ніде під небом Європи, ні в якому затишному і теплому будинку я не зможу забути вашу країну...» (Діккенс-28, с. 462).

Ще одним парадоксом щирості в соціальному вимірі є акцентування і підкреслення тих аспектів і детермінацій комунікації або взаємодії, які за своєю конструкцією або сутністю протиставляються і протистоять самому шансу щирості: *«Я зберіг свою вірність і відданість їй (революції – О. Г.), незважаючи на ті чи інші ідейні розбіжності, щодо яких я висловлювався зі щирістю» (Роллан, с. 150).*

Третій парадокс, який нам пропонує щирість, – це **опублічення інтимного й інтимізація публічного**: *«Я не вчився в Літературному інституті, оскільки, всупереч загальноприйнятим стандартам, не мріяв з дитинства стати письменником. Це здавалося мені настільки неможливим, що навіть після публікації перших моїх книг я з деяким подивом ставився до того, що написано мною друкували і навіть хвалили в критичних відгуках» (Панова, с. 244).* Саме внаслідок цього щирість у процесі

фабрикації передбачає досить потужний фундамент з емоційних (або що виглядають як такі, або що практикуються як такі) дій, рішень, комунікацій: *«Джентльмени, повірте, що я приймаю цю тачу і цей перстень – подарунки, безцінні для мене, а самі собою настільки цінні як зразки майстерних шедеврів цього міста, – з великим хвилюванням і з почуттям жвавої подяки»* (Діккенс-28, с. 484).

Зворотною стороною цієї фабрикації є опублічене дистанціювання себе, демонстративне комунікативне (але не діяльнісне) «відчуження» від колективності, що трансформує мовця в рівного слухачеві (що онтологічно нерівні позиції, проте соціально зрівнюється цим «відчуженням»), а також транспонує говоріння з мовлення у взаємокомунікацію: *«Панове, я пишаюся тим, що на сцені я маю і мав найкращих, найвідданіших друзів»* (Островський, с. 135). Це самоусунення від колективності, комунікативно, але не діяльнісно дистанційоване протиставлення припускає, зокрема, специфічне оперування смислами високого і низького, священного і проклятого, особистого і громадського, приватного та публічного, деонтології та онтології, минулого і майбутнього: *«Моїм першим бажанням все ж було б – відкинути всі особисті міркування і думати тільки про високу мету і призначення цього велелюдного зібрання, про благородні завдання цієї установи, про її славу, надихаючу історію, крутий і важкий шлях, так мужньо нею подоланий»* (Діккенс-28, с. 467). У такий практиці дистанціювання один із полюсів вищезазначених дихотомій – а саме той, що відповідає за виробництво спільності, солідарності, єдності, – отримує пріоритет: *«На високій горі над Тифлісом красується велика могила великого Грибоедова, і так само високо над усіма нами ширяє його геній. Не ми, письменники новітнього часу, а він вніс живий струмінь життєвої правди в російську драматичну літературу»* (Островський, с. 253). Пріоритетне минуле перед сьогоденням, священне перед світським, публічне перед інтимним, суспільне перед індивідуальним, універсальне перед колективним, обов'язки перед правами, детермінації перед свободами: *«Джентльмени, обов'язки піклувальника Театрального фонду, чия посаду я маю честь обіймати, не настільки численні, як його права. Інакше кажучи, він – не більше як персонаж без слів, з тією лише сумною різницею, що йому немає за ким зітхати»* (Діккенс-28, с. 509), – а також об'єктивне перед суб'єктивним, масове перед одиничним, структурність перед дією, об'єкт говоріння перед суб'єктом говоріння: *«Повістю “Супутники” увійшло в моє життя ім'я Віри Панової, значне не тільки саме собою, але завдяки тому, як воно прозвучало»* (Панова, с. 226).

Однією з найбільш потужних і використовуваних технік виробництва соціального як ситуації можливої взаємодії та умовного

(тобто такого, що потребує діяльнійшої реалізації) порядку є **виробництво унікальності ситуації**. Сильним інструментом виробництва унікальності є унікальні речі, реалізовані або нереалізовані як такі:

«Тридцятилітньої давнини невідправлений лист. Вдячно-читацький, що не вмістився в загальному зошиті. І виявилось, до цього дня тривожний. У ньому не поставлено крапку. Подумки дістаюся до межі відносин з Вірою Федорівною – до суперечки, що перервалася на півслові в кінці шістдесятих. До суперечки, гадалося, теж забутої, але тої, що сплила в пам'яті і була подана в новому світі. Так само як книги, як вся сутність Віри Панової» (Панова, с. 319).

Унікальність завжди пов'язана з такими категоріями, як «особливе», «партикулярне», «окреме», «специфічне», «неповторне», «єдине», «неймовірне», «невимовне», що має відображати як ставлення учасників ситуації не стільки до самої ситуації, скільки до взаємодії в ній, так і ставлення ситуації до учасників як пріоритетної (див. вище з цього приводу):

«У мене є ще й особлива причина радити цьому зібранню, і ось яка: мене тішить, що резолюції, які будуть тут запропоновані, не містять у собі ніяких сектантських або класових положень, що вони стосуються не якої-небудь однієї установи, але висловлюють великі непорушні принципи найширшого розповсюдження знань всюди і за будь-яких обставин» (Дікенс-28, с. 475).

Не менш потужним інструментом конструювання унікальності є відтворювані соціальні умовності, на кшталт «круглих чисел», «ювілейних дат», «унікальних днів», «соціальних свят», «релігійних урочистостей» тощо. Причому умовність цього інструменту стає особливо помітною або зовні специфічної спільноти, або після закінчення тривалого часу: «Друзі, разом з вами я відзначаю десятую річницю закінчення війни» (Роллан, с. 172). Інструментом умовності у виробництві унікальності ситуації може стати навіть сам (ф)акт знайомства комунікантів, сам (ф)акт конституювання ситуації соціального і встановлення порядку соціального: «Я і раніше чув, що у грузинів є хороша труп, а сьогодні сам переконався, що ви дійсно добре граєте» (Островський, с. 252). Необхідним і обов'язковим атрибутом цього виробництва є повага як соціальної ієрархізації, дистанціювання і розташування учасників один щодо одного, ситуації, колективності і порядку соціального: «Так дозвольте мені коротко розповісти вам, чому я з особливим співчуттям і повагою ставлюся до Королівського товариства музикантів» (Дікенс-28, с. 514).

Виробництво соціального і його порядку неможливо без пам'яті, що здійснює не тільки збереження, а й легітимацію, і навіть – пара-

доксальним чином – приховування процесів збереження і легітимації виробництва соціального і його порядку. У цьому сенсі **прийоми меморіалізації та меморіальностей** вкрай показові: вони, з одного боку, здійснюють селекцію об'єкта запам'ятовування, з іншого ж – селекцію об'єктів забування⁸⁶. Природно, що з проаналізованих нами текстових жанрів найбільш насиченими практиками меморіалізації та артефактами меморіальності виявилися мемуари, хоча і публічні епістоли містять чималу, хоча і менш об'єктивовану і формалізовану, частину практик меморіалізації як способу встановлення природного порядку соціального.

Так, саме меморіалізації здійснюють генетичний «аналіз» (насправді – (пере)виробництво генези) ситуації: *«Побачив я Віру Панову тільки в 1946 році, вже в ореолі автора "Супутників"»* (Панова, с. 186). Цим здійснюється (пере)виробництво підстав для комунікації, (пере)виробництво єдності (див. вище) і колективності. Водночас важливою є будь-яка, хоча б і мінімальна, (спів)участь мовця (що здійснює публічну або інтимну епістолу) в ретроектованій генезі ситуації: *«І відразу згадалося, як наполегливо вчила вона у "Ленінських онуках" наших деткорів, майбутню зміну, досягти таємниці слова. А сама вона віртуозно володіла всіма відтінками мови»* (Панова, с. 9). Водночас досить сильним технічним прийомом є демонстрація єдності повсякденності оратора зі структурними особливостями меморіалізованого феномена або спільноти, що ґрунтується на меморіалізації: *«Пам'ятаю день, коли я вперше прийшов до Віри Федорівни Панової в будинок на Марсовому полі. Ленінградцям добре знайомий архітектурний ансамбль, що прикрашає своїм прекрасним фасадом найпросторішу площу міста»* (Панова, с. 256).

Нарешті, найважливішим аспектом конституювання соціального як структурності (релевантної структурності того чи іншого протоколу) є **структурування тексту**. Ці практики, що виглядають суто текстуальними або граматичними, насправді є суто соціальними. Суто соціальними є «розриви» в текстах, візуально «несподівані» переходи на інші теми, анонсування та «спойлери» – наприклад: *«Леді та джентльмени, все, що я хочу сьогодні сказати, вміститься в два дуже коротких зауваження»* (Діккенс-28, с. 480). Водночас всі практики структурування тексту як комунікації і взаємодії можна умовно розділити на **експліцитні** (приклад чого ми вже навели вище) й **імпліцитні**, – природно, з домінуванням останніх, що і доводить висунуту нами тезу про суто соціальну природу зовні граматичних технік структурування

86 На прикладі формалізованих об'єктиваций ми це аналізували в [92].

тексту. Експліцитність виявляється як в обрамленні тексту, так і в його внутрішній диференціації: *«Переходжу до третього заперечення, – його, скільки я міг помітити, висловлюють переважно молоді люди з хороших сімей...»* (Діккенс-28, с. 497).

До імпліцитних технік структурування можна віднести застосування традиційних способів фіналізації взаємодії в протоколі офіційності – наприклад, *«офіційну резолюцію»* або *«тост»*: *«Леді та джентльмени, з великим задоволенням пропоную резолюцію, яку я вам вже прочитав (оплески)»* (Діккенс-28, с. 482); *«Панове, я пропоную тост за здоров'я тих членів, які не покидали Гурток від моменту його заснування»* (Островський, с. 81). Ці фрагменти завершували публічні епістоли Ч. Діккенса й О. Островського, що показово.

Нарешті, ще однією імпліцитною технікою структурування обрамленневого типу є суто автономні, тобто властиві тільки конкретно-му простору або спільноті, акти фіналізації комунікації та взаємодії, за допомогою яких здійснюється комунікування про комунікацію, а саме – про її завершення: *«Від імені літератури, яку ви сьогодні вшанували, я душевно вам вдячний, а від свого імені ще окремо дякую за втішний прийом, який ви надали людині, чия заслуга полягає лише в тому, що він обрав літературу своєю професією»* (Діккенс-28, с. 487).

Отже, публічна епістола в багатьох аспектах своєї конституції повторює або нагадує інтимну епістолу в плані фабрикації соціального і його порядків, однак деякі її атрибути і властивості (наприклад, техніки меморіалізації або виробництво порядків колективності та індивідуальності) істотно розрізняються і є есенціальними суто для публічної епістоли.



ВИСНОВКИ



«“Die Machenschaft” сводит все на потребности и интересы, чтобы снова всё вместе и любое (явление) пристегнуть к их удовлетворению. Machenschaft проявляется в мировой суеме (Hektik) современного массового общества, в разрушении земли и диктате выгоды, в делечестве (Geschäftsmachen) без смысла и цели”. При таких условиях Хайдеггер больше не ставит перед собой руководящий вопрос о бытии...» [1]

– Добрый день, господа, или это ночь, не понимаю?

– Ночь.

– Вы не скажете, что происходит там, наверху?

Я последнее время стал плохо видеть.

– Сегодня каждый сам за себя решает, что он видит.

– Ага. Но я историк-архивариус, вы понимаете?

(х/ф «Убить дракона»; СССР, 1988)

Анабазис топологією людського знання триває вже не перше тисячоліття. І не метою автора в цьому дослідженні було наполягати на будь-якому «остаточному» та «метазнаннєво кінцевому» варіанті інтерпретації знання.

Як і не метою автора було нагадувати про релевантність, референтність та релятивність знання людей про навколишній світ – врешті-решт, неможливо не визнавати тезу, що «будь-який новий клас, який ставить себе на місце класу, що панував до нього, вже для досягнення своєї мети змушений зобразити свій інтерес як загальний інтерес усіх членів суспільства» [2, с. 47].

Нашою метою було проаналізувати соціальне не так лінійно, як це робилося досі. Врешті-решт, спроби поглибити погляд на соціальне здійснювалися і раніше, однак і досі залишалися в соціології артефак-

ти веберіанського погляду на соціальне як на продукт суб'єктивного врахування об'єктивності. Тоді як і французька школа (зусиллями перш за все постдюркгейміанців Колеж де Сосіоложі), і німецька школа (в особі німецьких антропологів) вже вийшли за межі цього лінійно-постдетерміністського погляду, а постструктуралістська та постмодерністська соціологія пов'язала це питання з питаннями уяви, екстазу, трансцендування. І це зовсім не передбачає обов'язкового і необхідного акту фактуалізації суспільства, його есенціалізації та збудовування його як мегасистеми чи мегаструктури, мегафакту чи мегалевіафану.

Це передбачає перш за все епістемологічне репрезентування суспільства як репрезентації індивідуальних епістем, де знання є унікальним, точковим варіантом соціального¹, себто мікроконституентом суспільства як можливості сумісної дії (чи взаємодії, де термінологічна різниця є суто теоретичною). Саме такий дослідницький дизайн дозволяє врахувати попідцивільські антропологічні зауваги щодо умов соціального (прозорість поведінки, регламентування та нормативність, санкції за порушення) та неповноти їхнього виконання, тобто недосконалості всіх трьох умов. І лише такий погляд (епістемологічний чи доксичний) народжує вірогідність, ймовірність, можливість, контингентність – той простір, що уможливляє соціальне як таке.

Саме в такому світлі стає зрозумілою ідея антропологів, що людина, приречена протистояти хаотичності та її загрозі, вимушена «розвантажувати» (А. Гелен) себе, свою психіку, свої апарати сприйняття та інтерпретації, свої процеси фабрикації суджень: якщо знанняве судження фабрикується саме як інструмент і спосіб упорядковування світу як нередукованої комплексності, то знання перестає бути беркліанськи феноменологічною «річчю в собі» і стає спрямованим на навколишній світ, на Іншого/Другого/Інакшого – на і до якого спрямоване бажання (за Ж. Лаканом і Е. Лакло), інтерпеляція (за Л. Альтюсером).

Знання з аморфної категорії перетворюється на чітко й однозначно визначену точку перетину площини під назвою «об'єкт знання» (будь то річ, комунікація, дія чи знак) та прямої під назвою «погляд». Але ця пряма має бути спрямованою під певним кутом. Референтом цієї прямої, її «магнітом» є саме Інший/Другий, який – наявно чи латентно, будучи Другим чи будучи Третім – співконститує, співфабрикує знання. Ось у цьому сенсі знання є одночасно раціональним і ірраціональним. Воно раціонально описує конкретну ситуацію взаємодії (безпосередньої чи опосередкованої) двох чи більше співкомунікантів, однак воно є ірраціональним з більшості «зовнішніх» відносно ситуації позицій сприйняття.

1 Яке залишається при цьому (відносно) універсальним і (безвідносно) структурним.

Ось в якій точці можуть бути примирені М. Вебер і В. Парето, Т. Парсонс і М. Мерло-Понті. Ось чому значущим є тіло, якому присвоєне і яким присвоєне мислення; ось чому мислення є неявним і заплутаним, ось чому мислення завжди є ангажованим (або, як позначив сучасний філософ А. Ашкерів, буття є завжди «партійним»); ось чому будь-який досвід потрібно «перекладати» в міркування, судження, осмислення; врешті-решт, ось чому самий процес осмислення вимагає діалектики свободи і (само)обмеження. Адже будь-яке знання (як спосіб, структура та реальність (о)володіння культурою) як умова продукування суб'єктивації, як і похідні від останньої (афектації, реакції, чуттєвості, вибори, потяги, преференції), є історичним, соціокультурно конкретним, темпоральним, активним, і лише в такому випадку воно дає обмеження. Але будь-яке знання є і залишається простором уявного (як простору можливого опору, за Л. Альтюсером), простором колективних уявлень, колективних практик, простором ситуацій (за А. Бадью), і лише знання дозволяє перетворювати ці ситуації на а) фактично наявні; б) активні (себто пов'язані з активністю та дією); в) правдоподібні (тобто ані істинні, ані помилкові); г) оснащені власною «мовою ситуації».

Це, з одного боку, перетворює суб'єкта на метасуб'єкта, що хайдеггерівськи (за)кидується в протистояння з власними потребами, знаннями, уподобаннями (і перш за все – з їхньою генезою), першим кроком якого до самого себе може бути обрання суб'єктності відносно самого себе та своєї суб'єктності.

З іншого ж боку, такий погляд перетворює будь-яку людину на носія певної над-єдності, над-спільності з відповідними їм «абсолютами», які реіфікуються чи то як цінності, чи то як релігійні максими, чи то як ідеологічні заборони, чи то як повсякденні забобони, чи то як звичні смисли, чи то як незвичні мистецькі змісти. Це остаточно ерозує та дискредитує саму ідею абсолютно раціонального, абсолютно свідомого тощо (модель RREEMM [3]) діяча: адже знання так чи інакше є приєднанням прямою лінією до трансцендентного, приєднанням упорядкованим і обмеженим, приєднанням легітимованим і практично відтворюваним, дискурсивно захищеним і речово оснащеним.

Ось що дозволяє нам говорити про потужність соціального: якщо розуміти під соціальним контингентність сумісної дії (чи то взаємодії, що відрізняється лише семантично), то соціологічно точним буде подальше введення вимірювання кількості можливих чи наявних дій (здійснених чи таких, що можуть бути здійснені); і тоді можна говорити про більш потужне соціальне (і, відповідно, про більш щільну і міцну тканину соціального, де «волокнинами» буде наявна чи можлива (уявлювана в даному соціальному) дія).

Ось чому окрему увагу ми звертаємо на практики як частину соціального (які іноді навіть уміцнюються і застигають у вигляді не просто контингентного, але високоймовірного як «істинно людське», «природне», «незаперечне», «правомірне», «безумовне», «аякжеінакшне» тощо) і на «лінії вислизання» з рутин цих практик.

Це ж дозволяє нам зосередитися на ресурсах уваги, часу і когнітивності – ресурсах апіорі обмежених, ресурсах маркетизованих останніми десятиліттями, ресурсах, що є ключовими для конституювання саме знаннєвого виміру соціального.

Але при цьому не можна також випускати за межі уваги:

- проблематику біофізіології, речей, матеріального субстрату соціального, який не зводиться суто до феноменів сприйняття та конституюваного актами сприйняття знання. Ми продемонстрували, що біофізіологічне існує не тільки на знаннєвому, але і на структурно-діяльнісному рівні (зокрема зафіксувавши процеси гіперактуалізації, публіцизації, деінтимізації, маркетизації, капіталізації, політизації тощо);

- проблематику відношень, трансперсональності, наявності Іншого / Другого (який може бути інтерпретований як інакший, свій, чужий, різний, відрізняваний). Їх можна аналітично відокремлювати за такими критеріями, як онтологічна рівність, включеність у минуле або майбутнє, повна або часткова розпізнаваність;

- прийоми та техніки категоризації та каталогізації Іншого як досвід та спосіб його проживання; до найбільш поширених просторів категоризованого Іншого ми віднесли в'язницю, сім'ю, освіту, армію, партію та ринок, до найбільш поширених локусів – музей, бібліотека, цирк, кунсткамеру, філармонію, галерею;

- процеси інфанілізації в таких неочевидних їхніх проявах, як (псевдо)демократичний тотальний диктат конкретного Другого, відмирання (інкорпорованого) Третього, відхід низки презумпцій та їхня заміна на суто технічні та механічні «ситуативні домовленості», «перекладання відповідальності» (дискурсивне, однак, помітно, зовсім не онтологічне, оскільки могутність соціальних машин з фабрикації знання відмінити неможливо) з традиційних інстанцій (освіта, соціальна політика, локуси вироблення біографій та ідеологій) на атомізованих, індивідуалізованих, «загублених» та «закинутих» людей у хаотизованому соціальному просторі мерехтливостей, контурностей, наміченостей;

- редефінування категорій суб'єктності: як ми зауважили, в такому балансі Другого і Третього змінюється сама її природа, бо вона перестає бути суб'єктністю суто абстрактної свободи, вона перестає бути як безмежною, так і безмежно обмеженою, чому, власне, ми і пропонуємо категорію метасуб'єктності.

До того ж таке розуміння практик дозволяє нам уникнути відомої помилки епістемологічної соціалізації дій, що є проблемно або явно не соціальними, та разототожнити соціальне, економічне, політичне, технічне. І тут у нагоді нам стають епістемології порядків та режимів, де режими є порядками реалізації порядку, або ймовірністю певної взаємодії феноменів, що становлять ймовірність взаємодії соціальних феноменів. Ці порядки виростають з **чотирьох різних субстратів упорядковування**, а саме: репрезентації (у варіаціях дискурсивування й означування), практикування, реіфікація (уречевлення) та комунікування (в луманівському смислі).

Під цим кутом зору порядок соціального є нічим іншим, як порядком економії сумісної дії (взаємодії) за рахунок підвищення ймовірності взаємодії – в знаннєвій термінології, порядком передбачуваності (що стосується як минулого, так і сьогодення, і майбутнього). Адже інвестиції зусиль/часу/ресурсів/знання в навколишній світ завдяки порядку суттєво знижуються, уніфікуються й економляться. Політекономія соціального порядку спирається на специфічне для соціокультурної та історичної ситуації поєднання практик, знань, речей, тілесних і матеріальних технік, проте логіка і пафос порядку соціального зберігається в одному і тому ж: порядок функціонує з метою і в межах самозбереження або, як би сказав Н. Луман, автореференції і аутопоїєзису. Це самозбереження здійснюється в логіці (само)економії як у сценаріях (протоколах), так і в практиках. (Само)економія може бути оцінена і виміряна в часових, просторових, матеріальних (речових), ресурсних чи практичних одиницях, проте це здійснюється вкрай рідко. Нормування зазвичай не потрібне: верифікація ефективності цієї (само)економії здійснюється практично. Найбільш універсальними «валютами» порядків є час і простір, а отже – здатність (можливість) того чи іншого соціального порядку без радикальної зміни режимів функціонування (чи діалектично навпаки, за рахунок віртуозного жонглювання режимами *в межах* одного порядку) здійснювати на системному рівні або мікрорівні реагування (структурні функціоналісти сказали б, адаптацію) на конкретні загрози або відповідь контрзагрозами.

Режими в такому знаннєвому дизайні розглядаються нами як гнучкі, реактивні, результативно й ефективно вимірювані, раціонально осмислювані підрежимними суб'єктами, які залежать від класифікацій (ким би вони не були зроблені – «стихійним класифікатором» біля під'їзду або вченим за столом). Режими втілюються в ситуаціях, – не в макропроцесах або групах, не в структурах або функціях, але в мікропроцесах і діях. Режими не мають і заздалегідь зумовлено залучених до них або виключених з них, але виробляють себе одночасно з залученими до них самих людьми та їхньою залученістю чи виключеністю.

Це дозволяє розбити зачароване логічне коло, в якому перманентно знаходиться соціологія, постійно згадуючи, що будь-яке розуміння вимагає передрозуміння (див. М. Хайдеггер («герменевтичне коло»), Х.-Г. Гадамер («перед-свідомість»), М. Мамардашвілі («корелят розуміння»)). Адже порядок випрацьовує певні способи та інструменти розуміння, транслюючи разом з цим розумінням й інструментарій та правила оперування ним. Еліасівська ідея «цивілізування» тут повертається на іншому витку розвитку: людина «приватизує» соціальне до певної міри, залишаючи місце і тим відмінностям, завдяки яким вона відрізняється від інших; «узагальнює» (як би сказав Л. Тевено) «загальні місця», однак при цьому ж і цим же конститууючи приватне, інтимне, відділене від «загальних місць». Ось чому ми відмовляємося від лінійно-редукуючого розгляду комунікації як суто безпосередньої, практичної, здійснюваної й очевидної. Комунікація, як і будь-яке інше оперування порядками соціального (означення, дія) постійно, безумовно і неодмінно містить відсилання, інтертекстуальність (або інтерпрактичність), що цілком узгоджується, наприклад, з ідеями метакомунікативних елементів у Р. Барта.

У свою чергу, соціально будь-який акт оперування порядками соціального і в порядках соціального є актом встановлення гетерогенності – знанневої або практичної, репрезентаційної або комунікативної. Така концептуалізація дозволила нам узгодити нашу понятійну схему з класичним розумінням інформації як міри ентропії, з одного боку, з луманівським структуруванням системи суспільства за «темами» та «генералізованими кодами» з внутрішньою бінарною структурою, з іншого, та, нарешті, зі штотпківською ідеєю події як «епізоду здійснення суспільства» на базі впевненості можливості.

Тоді стає зрозумілим, яким чином співіснують сфабрикована за участі діячів соціальність (що перевершує можливості психічних систем з її обробки й опрацювання), яка в сучасному світі фабрикується конвеєрно, масово, типово і типізовано в діяльності професійних «виробників судження» на макрорівні, та репрезентація як делімітація чогось, що визначає себе за допомогою своєї власної межі на мезорівні, і пізнання (на мікрорівні) як процедура й акт формулювання та каталогізації судження про подальше формулювання судження в ідентичній або аналогічній ситуації.

Це означає, що метазнання як знання про знання існує в об'єктивованих порядках та відтворюється в практиках ототожнення або розрізнення, практиках «упакування» знання (як його зв'язаності з контекстами, конпрактиками, консимволами) та його узгодження з Другим/Іншим. Ці практики є передумовою амнезування генези цих практик та чинником багатоманітності втілень знання («універсальний досвід

повсякденного життя», «специфічний досвід емоційних станів», «гра емоцій з людським розумом», «ілюзія одкровенень», «віра в те, що надія не може не збутися», «навчання логіки», «асоціація ідей під впливом бажання», «заява про цінне для мене та для інших» тощо) та його форм осупільнення у вигляді форм суспільної свідомості (спів-знання).

В свою чергу, це означає, що форми осупільнення знання існують не простим переліком, але систематично. І ми доводимо, що форми осупільнення знання можуть існувати лише в модусах осупільнення відносно інстанцій Другого і Третього, точніше, в міру врахування цих інстанцій, їхньої присутності та «сили» для тієї чи іншої форми осупільнення знання, а також в міру їхньої рефлексованості. І якщо міфологія (нерефлексоване) і філософія (рефлексоване) передбачають ці інстанції як слабкі, то релігія та ідеологія передбачають могутнього соціального Третього і слабого Другого; мораль і право – могутність як Другого, так і Третього; повсякденне знання – силу Другого і слабкість Третього; нарешті, на рівень абсолютності обидві інстанції претендують у мистецтві та науці.

А отже, лише буттям «символічних універсумів» існування форм суспільної свідомості не обмежується; як не обмежується воно й обслуговуванням суспільного буття, як це постулювали свого часу в класичних текстах, присвячених діалектиці суспільного буття й суспільної свідомості.

Це дозволяє нам зовсім інакше перепрочитати та переописати такі не дуже звичні для соціології явища, як священне (як продукт орієнтації на Третього), соціодіцея (як дії з фабрикації виправдання, пояснення та легітимації існуючого порядку соціального), кодифікація минулого під впливом священного, топологія священного, священна хронологія, боротьба (пост)сучасності з сакральністю та становлення нової сакральності, роль сакралізованого (сакральне дозволеного або сакральне забороненого) у функціонуванні ідеологій та наук, повсякденності та міфу, релігії та магії (у горизонтальному розрізі), а також символічних універсумів, «чистих теорій», тверджень та образів, звичайних позначень (за класифікацією рівнів легітимації П. Бергера та Т. Лукмана). В цьому сенсі репрезентованості знання виявляється недостатньо для того, щоб бути знанням, і саме тому нас не влаштовує класичне визначення знання, запропоноване феноменологами: адже знання завжди регламентоване і регульоване (що апелює до кореня «гех», тобто влада), «упаковане» і колективно розділене, структуроване на концепти/судження, між якими організована мережа зв'язків. Відповідно, всю суму цих концептів можна умовно розділити на ядро і периферію, центр і околиці, на регіони. Таку складну машинерію знання, соціодіцейно забезпечену практиками та інститутами, складно пояснити та виправдати суто теоремою У. Томаса.

Доеднується до цього і продемонстрований нами багатий арсенал інструментів і прийомів, за допомогою яких нібито «наївна» і «ситуативна», «реагуюча» і «діюча за стимулами» свідомість протистоїть навколишньому світу. Вона, як ми продемонстрували і проілюстрували, генералізує і редукує, ієрархізує та реієрархізує, ітерує і амнезує, ритмізує і деритмізує, зіставляє і протиставляє, тезує і антитезує, іменує і перейменовує, причому найскладнішими у функціонуванні цієї фабрики виявляються доречність, ситуативна відповідність та практична узгодженість всіх цих актів, їхній витончений танок з контингентністю можливостей і неможливостей, винаходів та повторень, місць та моментів, ситуацій та подій.

Це остаточно процесуалізує картину соціального, яку ми змальовуємо в нашій роботі: тоді, наприклад, місць є лише «точкою кристалізації» уявлень про простір, є чимось співставленим в момент фабрикування фрагментові досі континуального простору, є продуктом операції «нумерації» простору. За тією ж логікою момент виявляється продуктом фабрикації судження співставлення досі континуального часу конкретному уявленню (події, речі, комунікації, символів); відповідно, подія та ситуація виявляються специфічними синтезами моменту та місця. Ось чому ані подія, ані ситуація ніколи не є нейтральними: якщо вони існують для людини, то вони для неї не-нейтральні, вони можуть бути вироблені лише і виключно в процесі у-свідом-лення² себе, Другого, Третього, моменту, місця, фактичності (взаємо)відносин і їхньої реіфікації.

Така релятивізація та деесенціалізація часу і простору, їхній опис як знанневих рамок та способів «економії зусиль» у процесі редукції комплексності дозволяє описати релятивізацію та деесенціалізацію як фабрики безлічі зусиль поліцентричного простору, в якому одночасно борються безліч інстанцій, змінюються лише власне «частки в акціонерному товаристві» з фабрикації часу в порядку соціального. З іншого ж боку, вони дозволяють залучити час і простір до опису не тільки суто хронологічного знання (або знання про місце та час), але і до опису ідеологем чи знань, присутності або обмеженості, активності або суб'єктності, інтимності або публічності.

Все вищеперелічене виявляється конституюваним не предметом відносин, а специфікою знання, що його конституює. Всі вони виявляються, власне, не явищами, але властивостями соціальних явищ. Під цим кутом ми перевизначаємо інтимність, приватність, публічність, лояльність, ідентичність (останні два виявляються різними практикованими модусами зацікавленого сприйняття та відтворення по-

2 В російській мові виходить ще більш естетичне слово-«портмоне»: «о-со-знание».

ряду соціального) та демонструємо їхню історичність. Виявляється, що, наприклад, не може бути лояльним член архаїчної спільноти в складноорганізованому суспільстві: складність соціального порядку є нерелевантною його знанневим можливостям. З іншого ж боку, ми демонструємо, що в глобальному світі держава виявляється лише однією з фабрик виробництва такого знання, що до того ж все більше занурюється в процеси конкурування на ринку перевиробництва знання порядку соціального – конкурування з іншими державами, міжнародними інстанціями, громадськими дискурсами, традиціями, соціокультурними універсумами, геополітичними проектами тощо.

Іншим варіантом розгортання нашої тези про те, що спільна дія може спиратися на спільне знання як знання-Другого (конкретного Іншого) і на знання-Третього (абстрактного Іншого), чим і задається конкретна впорядкованість порядку соціального і репрезентуючого його знання, є гіпотеза виробництва не тільки знання, але й виробництва порядку соціального. Це автоматично веде нас до гіпотези можливості перевиробництва порядку соціального, за якого відбувається атомізація суспільства та механізація порядку соціального. В таких системах витісняється, відмирає, заперечується активність людей як діяльність, що позитивно не описується повністю інструментами і можливостями, якими володіє на даний момент порядок соціального (на відміну від діяльності суто з відтворення). Адже якщо активність створює перш за все нову категорію і нове судження з приводу діяльності³, то системи, перенаповнені порядком, виключають неконтрольоване та несертифіковане виробництво порядку, чим порушують теорему Х. Попітца в останній її тезі (щодо неповноти виконання трьох умов).

На мікрорівні гарантом такого виробництва порядку (і, відповідно, передумовою правильного декодування дії) є перформативність дії як властивість практик метайнформувати навколишній для практикуючого світ самим актом здійснення практик. Ми переформулюємо категорію перформативності: зі знанневої точки зору ми наполягаємо на тому, що будь-які практики за суттю своєю є перформативними, різняться лише зміст перформансу. Це не означає, що поняття перформативності практик «пусте»: це означає, що ми цілком можемо включити перформативність до списку ознак соціальних практик. Так, не є перформативною чисто технічна або чисто економічна дія, тоді як мінімальна присутність соціального в дії перетворює її тією чи іншою мірою на перформативну. Перформативність є фактично одним зі способів «упаковки» знання. Характерно, що найчастіше до поняття

3 І тоді суб'єктність є здатністю здійснення метасудження – явного чи латентного, свідомого чи несвідомого – за вибором між активністю і діяльністю.

практик застосовується предикат «розкривають»: так само, як розкривається упаковка, і річ, раніше компактно розташована в упаковці, займає значно більший обсяг, зате починає бути функціональною.

Це доповнюється розумінням практичної дії (як дії, найбільш поширеної на мікрорівні та такої, що складає саму тканину соціального) як дії за звичкою, а отже, дії, що домінує в конкретній сфері, а саме сфері повсякденного практичного життя (з якої виростають інші суспільні інститути, конституюються «загальні правила»); та дії, що не диктується ані розумом, ані обов'язком, ані рефлексією, ані осмислюванням.

В рамках таким чином прочитаних практик тілесність актора включається в подієві ряди первинних і «переключених» (транспонованих) подій, з різною міцністю вбудованих у самі ряди і в системи сприйняття і очікувань акторів. Практики не виробляються окремими людьми, які, в свою чергу, не продукуються структурами, але фабрикуються в постійному комбінуванні: порядків соціального; знакового спорядження соціального, тим чи іншим чином інтерпретованого; речово-матеріального обладнання; акторів; знаннєвого «фону», що контингентно бере участь в обслуговуванні конкретної практики як технічно, так і соціально. Співвідношення цих компонентів може відрізнятися, в практиках може посилюватися знаковий елемент, може звищуватися сакральний зміст чи потяжуватися значення речового аспекту. У будь-якому випадку зберігається головне – *практична залученість актора*. Ця залученість може бути вимірною і виявлена за такими параметрами, як: знаннєва озброєність актора в конкретній ситуації; релевантна матеріальна озброєність актора; тілесна релевантність (*body embeddedness*) матеріальної озброєності, тобто тілесна озброєність *in situ*; релевантна символіко-знакова озброєність (діяч, залучений до ситуації, розрізняє символічну і речову озброєність у цьому аспекті, тобто використання речі-як-речі і речі-як-знака), емоційна релевантність стану актора *in situ*.

Саме ці показники вписуються в систему протоколу дії, саме за ними можна вимірювати ефективність, дієвість та актуальність протоколів. Як ми доводимо в нашому дослідженні, самореферентність протоколів як систем здійснюється в процесі практичної автореферентності, коли протоколи «перекривають», герметизують, нерелексивно змушують забути про можливість рефлексивної, епістемологічної, критичної, методичної автореферентності. Ось чому **будь-який знаннєвий протокол** у своїх процесах як механічного, так і розширеного відтворення **не потребує виключно активного схвалення**: для цих процесів **цілком достатньо пасивного прийняття, діяльнісного не-заперечування як нерелексивної легітимації**. При цьому жорсткість та стійкість протоколів підтримується тим,

що партикулярні протоколи соціального, виявлені в партикулярному соціальному полі освіти для обмеженого процесу трансформації/зміни, **апелюють до (більш) універсальних протоколів**. Це цілком узгоджується і з більш широкою тенденцією: знаннєві протоколи, розглянуті об'єктивно та інтерсуб'єктивно як когнітивна інфраструктура порядку соціального, неминуче **вимагають свого пов'язання, логічного і структурного конотування як до діяльнісної** (у вигляді соціальних інститутів, правил, законів, закономірностей тощо), так і до **матеріальної інфраструктури порядку** соціального, тобто оркестрації з речами, практиками, комунікаціями, знаками.

Як ми довели, на **системному рівні протоколи потребують соціоструктурної легітимації через структурне та інституційне «зчленування» з деонтологією та запропонованими практиками**. Діяльність тут стає лише способом підтвердження легітимності здійснюваних практик. Ця легітимність підкріплюється тим, що матеріальн(о-технічн)а чи діяльнісн(о-технічн)а **інфраструктура соціального піддається осмисленню або рефлексії**, тоді як когнітивна інфраструктура (власне протоколи) залишається за межами рефлексії.

Базуючись на цьому, ми вивели та аргументували ряд властивостей протоколів, зокрема:

1. Всі акти рефлексії і судження критики **виробляються лише відносно «традиційно критикованих» і «звично рефлексованих»**. Отже, агенти здійснюють рефлексію, яка рутинізує, яка практикується, яка інституціоналізує рутинні практики і, відповідно, легітимно відтворює як практики, так і саму тканину соціального: повсякденні агенти критично, хоча і нерефлексивно, здійснюють селекцію об'єктів критики і рефлексії.

2. **Важливим джерелом і способом легітимації як рефлексивної критики, так і рутинізованої рефлексії є минуле і досвід**.

3. **Протоколи і знаннєві конгломерати подвійно структуровані**: коли в знаннєвих протоколах конституюється і аргументується як безсумнівна і нерефлексована якась ідея, то мікроповсякденнісна аргументація з необхідністю зустрічається, зникається, «зчленовується» і функціонально ще більше латентизує куди потужніший і легітимніший дискурс макро- чи мегарівня, ідеологічного чи міфологічного рівня.

4. Знаннєві протоколи специфічного поля або специфічної тканини соціального можуть стати об'єктом повсякденної (дискурсивної, практичної, матеріальної, знакової і речової) легітимації лише в силу минулого досвіду і, як би висловився П. Бурдьє, наявності специфічних ставок у даному полі: **функціонування протоколу прив'язується не тільки до стійких структур взаємодії, але і до рольових осо-**

бливостей позиції в цих структурах. Причому і в «домінованих» габітусах протоколи репродукуються: вмонтована в протокол інтенція влади виявляється значущою також для «претендентів», а не тільки для «гегемонів». Саме так конститується цілий континуум протокольним чином зафіксованих ідентифікацій і контрідентифікацій, де «об'єктом (контр)ідентифікації може бути як геополітична міфологема, соціокультурна система, конкретний період в історії, світоглядний або міфологічний концепт, так і беззмстовний стереотипний конструкт».

5. Важливою технікою не тільки самовідтворення, але й самозахисту знанневих протоколів виступає **використання соціально прийнятних, «очікуваних» дискурсивних формацій**, баналізованих, рутинізованих, реіфікованих, та які є а) релевантними «зовнішнім очікуванням»; б) природними, комфортними і «привабливими» для агента в межах протоколу. Саме завдяки цьому протоколи побутують, відтворюються і розвиваються, парадоксально не уникаючи і технік (само)критики, які є нічим іншим, як певним чином здійсненням (само)аналізом без аналізу, що не критикує, але послаблює потенційну справжню критику.

6. Протокольні структури виявляють себе не тільки через наявність та маніфестації, нехай і латентизовані маніфестації. Іноді вони виявляють себе через відсутність, зокрема відсутність деонтологічного. Так, освітні актори в українських соціокультурних умовах активно заявляли про **нерозуміння цілепокладання і смислового навантаження** освітнього процесу, що перш за все є системним «сигналом» про невідповідність деонтології (яка є нічим іншим, як протоковою вимогою знанневої структури порядку соціального).

Продовженням наших розробок стало дослідження знанневих агрегатів (на прикладі листів), які ми аналізували не тільки як набір символів (розуміючи слідом за П. Рікером символ як «будь-яку структуру значення, де один смисл, прямий, первинний, буквальний, означає одночасно і інший смисл, непрямий, вторинний, алегоричний, який може бути зрозумілий лише через перший» [4, с. 57]), але і як набір «мовних ігор» (за Л. Вітгенштейном), лінгвістичних (і не тільки) практик. Спираючись на цю ідею, а також на авторську концепцію знанневих протоколів, нам вдалося виявити ряд специфічних процесів та особливостей фабрикації як міжперсонального (на прикладі епістоли), так і публічного (на прикладі виступів відомих осіб) знанневого агрегату, де важливу роль відіграє співвідношення публічного та індивідуального, можливість інтенсивного минулого або майбутнього, специфічні техніки співучасті та співіснування в єдиному просторі, ствердження через заперечення і дистанціювання через зближення

тощо. Ми продемонстрували, як у знанневих інструментах відтворюється та існує той чи інший режим (насамперед, режими інтимності та публічності, на яких ми і в наших теоретичних оглядах зупинялися перш за все) та довели, що як у фабрикації інтимного важливу роль грають структури публічності як типовості, так і у фабрикації публічного зберігаються елементи та прийоми інтимності (в тому числі і як унікальності, одиничності).

Таким чином, розглядаючи відношення як пряму через дві точки і площину, суб'єктів відношення – як ці точки, а предмет відношення – як площину, ми отримуємо геометричну візуалізацію знання як точки перетину даної прямої з площиною. Дія в такому випадку виявляється лише одним з варіантів оперування (як відображення, говорячи мовою теорії множин), і зовсім не соціальна дія виявляється атомарною одиницею соціальної тканини, а саме відношення – активне чи пасивне, наявне чи потенційне, реальне чи уявне. Набагато важливішим для конституювання соціального та фабрикації його порядку виявляється: а) факт мислення як оперування соціально виробленими судженнями та мовою як континуумом можливих суджень; б) конституція суджень як поєднань категорій, операцій та правил їхнього поєднання; в) знання як процес, спосіб і результат селекціонування (а отже, і санкціонування) суджень, їхнього отримання і вимовляння; г) знання як інфраструктура (тобто специфічний рівень організації) досвіду; ґ) досвід, що структурується не знанням, а інформацією; д) суб'єктність як здатність використовувати та дозувати власне мислення (тобто використання його не за інерцією); е) культура як сума, набір та арсенал нормативних описів та розпоряджень відтворення систем.

Ось чому знання структурується і диференціюється за багатьма осями – в цьому сенсі ми можемо виділити «пакети» знання (певні конкретні агреговані одиниці знаннєвої поєднаності), протоколи знання, «регіони смислів» (та іноді відповідні їм «регіони простору»). Лише в цьому сенсі можуть існувати «інтуїції» та «естезиси» (або, за термінологією М. Бахтіна, «акти естетичного інтуювання»: адже естетизовані «упаковки» знання, їхні естетизовані та етизовані (само)упаковування передують будь-якому «відчуттю», «оцінці», «(не)сприйняттю», «ціннісному ставленню» тощо.

І ось чому, власне, таку працю доводиться здійснювати філософії у виділенні суто логічного, «позасоціального» (яке насправді виявляється достатньо соціальним) судження. Ця проблематика, як і проблематика політичної онтології М. Хайдеггера, лише очікує на свого дослідника. Ми ж можемо ескізно змалювати, що аналіз генези «учення про поняття» (в якому Г. Гегель випрацював, нагадаємо, судження

наявного буття, судження необхідності, судження рефлексії, судження поняття [5, с. 699–746], типологізацію суджень на аподиктичні (судження необхідних зв'язків), асерторичні (судження дійсності), категоричні (безумовні), умовні, проблематичні судження, та й взагалі саме визначення судження як «визначеність поняття, покладену в самому понятті» [5, с. 699]), де актом судження є «акт визначення поняття самим собою», а отже, судження «може бути назване найближчою реалізацією поняття» [5, с. 700], є результатом не епістемологічної, а перш за все соціальної еволюції. І в цьому сенсі судження є перш за все не «розумовий акт, що виражає відношення того, хто говорить, до зміста вимовленої думки за посередництва ствердження модальності», як це визначається енциклопедично, але судження є перш за все соціальна операція з соціально існуючими знанневими одиницями, лише об'єктивованими (але не онтологізованими) в символах, знаках та категоріях.

Такий погляд дозволяє вибудовувати концепцію простору оперування, конкуренції та споживання знанневих одиниць, агрегатів і цілих конгломератів, де задіяні різні агенти з різним рівнем суб'єктності відносно своєї участі в цих процесах. На такому «ринку» будь-який знанневий агрегат (цінність, ідеологема, правило, стереотип, історичний міф тощо) постає лише більш чи менш вдалим товаром, квантифікованим, означеним, маркованим, сертифікованим (або з «відізнаним сертифікатом»), присвоєним кимось або комусь. Це десакралізує потенційний дискурс цінностей (який, зазначимо, за останні роки дуже наблизився до самосакралізації) і деідеологізує потенційний дискурс ідеологем. Найголовніше, що всі знанневі агрегати як певні поєднання знанневих одиниць, операцій з ними та правил оперування та поєднання цих одиниць перестають бути «речами-в-собі», реіфікованими у «нормативних об'єктах» (у випадку цінностей), «надцінних ідеях» (у випадку ідеологем), «хибних зв'язках реальності та її інтерпретації» (у випадку міфологем або релігієм). Вони перетворюються на предмет та результат відносин (необов'язково стосунків чи відношення), вони відтворюються як специфічні поведінкові патерни та вимірювані (а отже, порівнювані до певної міри) одиниці оперування (відображення). В такому випадку вони підлягають аналізу під кутом зору тих же закономірностей та специфікацій, з якими мають справу інші структури суспільства – диференціації суспільного простору, конфігурування простору і часу (хронотопу), вплив уявного на дійсне (що було вловлене соціологами ще в теоремі Томаса, однак не доведене до рівня повного теоретичного опису), співвідношення діючого, Другого і Третього, поєднання порядку та творчості, дисципліни та хаотичності, конфлікту і сумісної діяльності.

Тоді порядок існує одночасно на рівні сумісної діяльності (а саме її можливість і передбачає існування суспільства, а «волокна» можли-

вості сумісної діяльності і конституують тканину соціального, і чим більше цих «волокон», тим більш щільною та потужною є ця тканина і на рівні знаннєвого забезпечення (знаннєвої інфраструктури) сумісної діяльності. Такий порядок (продовжуючи вищенаведену логіку опису знання як продукту, а на пізніших стадіях розвитку суспільства та його капіталістичної формації – і як товару) виробляється індустріально, конвеєрно, масово, легітимно і узвичаєно. Це дозволяє соціологу в подальшому досліджувати знаннєве забезпечення, наприклад, юридичного порядку (спробу цього ми здійснили вище, однак, що цілком очевидно, вона є лише ескізною) як порядку, витвореного та сфабриковано спеціалізованим виробником порядку (агамбенівський суверен), який конкурує з іншими виробниками порядку (та його знаннєвих інфраструктур).

У цьому вимірі питання співвідношення влади і знання перестає бути суто постніцшеанським питанням, як його поставив М. Фуко, і стає поняттям практичним в обох сенсах цього слова: адже тоді суверен виявляється фабрикантом продукту *необхідного* для суспільства, але продукту квантифікованого, що і дозволяє говорити як про *кількість порядку*, так і про його релевантність знаннєвим інфраструктурам, наявним в тому чи іншому суспільстві. Тоді і легітимність перестає розглядатись як модус «чорної скриньки» під назвою «згода підкорених» і стає в тривіальному випадку продуктом узгодження знаннєвих інфраструктур порядку, практичного втілення продукту та операцій суверена як виробника порядку. А влада стає однією з технік, яка встановлюється, зокрема, в повсякденних операціях, специфічних для певних порядків та режимів (що і продемонстровано нами на прикладі листів).

Не менш цікаві перерахунки тоді очікують і на проблематику «звичайного» та «звичаєвого», адже в такому вимірі «звичайне» або «звичаєве» постає як ще одна знаннєва інфраструктура фабрикації порядку, а традиція (або юмівський звичай), свято, фольклорні операції (дії чи означення) виявляються конструкціями, складеними зі знаннєвих інфраструктур і операційних актів.

Врешті-решт, саме соціальне перевстановлюється в такій оптиці як універсум (можливих та вже-наявних) суджень, що робить сумісню дію та взаємодію практично можливими та має своєю базою різноманітні соціально випрацьовані (продуковані, сфабриковані) компоненти та елементи. Знання відносно соціального розуміється як сукупність категорій та операцій (відображень) між ними, що здійснюються за певними правилами (знання про ці правила є імпліцитною частиною самих знань); саме ці правила конституують режими порядку, тоді як просторова, практична та матеріальна експозиція

режимів конститує власне порядок. Така картина суспільства в подальшому може бути досліджена з позицій оперування судженнями та відображень значень, з позицій бірж уваги та ринків визнання, оспорювання порядків та міркувань повсякденних діячів про режими, функціонування протоколів соціального в соціодіцеї, структур прецепцій (як «передбачення знання») в різних знанневих агрегатах (що ми здійснили на прикладі епістол) та знанневих конгломератах (ідеологій, міфологій, релігій, світоглядів), специфік ствердження суджень розрізнення, тотожності або еквівалентності в різних регіонах смислів по різних осях упорядкування знання.

Соціологія отримує можливість піти від психологізації чи гносеологізації категорій знання, мислення та судження, зрозумівши їх соціологічно, а саме: «знання» – як соціально сконструйований континуум суджень, операцій і правил; «мислення» – як специфічну та регламентовану процедуру оперування (відображення) судженнями; «судження» – як згода (або прийняття) з тотожністю, еквівалентністю або розрізненням враження та (очікуваної) реальності. Це ж дозволяє остаточно відмовитись від травм структуралізму й постструктуралізму, системно описавши різні мови як континууми можливих суджень (як поєднань категорій, операцій (відображень) та правил їхнього поєднання), що релевантні певним порядкам (та «режимам» як порядкам реалізації порядку) як конкретним способам економії (зусиль, ресурсів, часу, уваги) за рахунок фабрикації передбачуваності соціального Другого та його поведінки. Звісно, тут особливу роль починає відігравати така пара категорій, не дуже часто затребуваних соціологією, як уявне (що, власне, і конститує в актуальній або потенційній формі, соціальне як невинноватість (ймовірність, можливість) сумісної дії людей) та «соціальний Третій» (узагальнений, деперсоніфікований, анонімний, абстрагований, постійно присутній (інтерналізований) Інший (соціальний Другий)).

Це релятивізує та ознанневліє навіть, здавалось би, безумовні категорії на кшталт біофізіологічного, приватного, інтимного, публічного (перш за все в рамках суджень «дозволене – недозволене», «соціальне – позасоціальне – позасоціальне, але функціонально необхідне»). Не менш релятивізованим виявляється відношення, де важливішим за соціального Другого є соціальний Третій – інтерналізована контингентність у вигляді сукупно-абстрактного Другого, що ставить під питання, чи права соціологія, яка в націоналістському, вульгарно-веберівському угарі відмовилася від постдюркгеймівських, антропологічних та філософських пропозицій реципрокності, сакральності, загальності, спільнотності. Та й взагалі виявляється, що безпосередність соціальної дії (як і будь-якого іншого способу відображення

(оперування)) є вкрай проблематичною, що ми і продемонстрували на прикладі співвідношення опосередкованості та безпосередності як знанневих конструктів та практичних епіфеноменів, зокрема на прикладі практичних імплікацій у вигляді інфантильності. Так, ми виявили, що опосередкованість (яка є знанневим фундаментом матурності як антоніму інфантильності) є постійною, настирливою, соціально фактичною, неодмінною присутністю соціального Третього, тоді як безпосередність є породженням делегування ролі інстанції контролю та цивілізування виключно конкретному Другому; отже, безпосередність наближається до філософської категорії присутності (Dasein) та соціологічної категорії включення.

Це, з іншого боку, структуралізує і систематизує достатньо екзистенціалістське, акторно-центроване поняття практик, що і здійснюється нами за допомогою концепту протоколу соціального як набору практичних рецептів та описів конкретних та абстрагованих (шаблонних) дій. Особливо це важливо при описі хронотопу фабрикації знання, який розуміється нами як нероздільна єдність часу та місця, де здійснюється (від)творення суджень, їхня верифікація, (де)легітимація, реіфікація та натуралізація. Адже знання в процесі диференціації констелятивних знанневих конгломератів структурується на знанневі агрегати, а різні судження в структурі знання наділяються різними вагами та значимостями, «ярликами», які Р. Барт використовував для опису міфу, причому ці знання мають певну відповідність (релевантність) як самій структурі знанневих конгломератів, так і практикам людей – і все це існує та відтворюється в безумовній співвіднесеності з конкретним хронотопом.

Наші напрацювання дозволять соціології в умовах, коли ідентичність, цінності, ідеології, схеми сприйняття, інструментарій взаємодії, норми, правила, ідеали, очікування, вибори змінюють свій статус у життєвому світі людей, коли глобалізація перепишує номенклатуру знанневого арсеналу учасників соціального, дослідити ті чинники, що зумовлюють ступінь та форми цих трансформацій. Авторська соціологічна концепція знанневої конституції соціального розкриває особливості процесів конституювання соціального взагалі та фабрикації соціального знанневими інструментами, зокрема. Завдяки запропонованій нами теоретико-методологічній базі можна не лише аналізувати знання як таке, але й специфіку знанневих процесів як у глобальному суспільстві, так і в соціокультурно визначених умовах. Становлення «бірж знання» та «ринків ідентичностей», «універсамів цінностей» та «універсумів вартостей» не має пройти концептуально, епістемологічно та емпірично непоміченим для соціології.



СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ



Література до передмови та вступу

1. Слотердайк П. Критика цинического разума. Пер. с нем. А. Перцева. Екатеринбург : У-Фактория, Москва : АСТ МОСКВА, 2009. 800 с.
2. Деланда М. Нова онтологія соціальних наук // ЛОГОС. 2017. Т. 27. № 3. С. 35–56.
3. Луман Н. Социальные системы. Очерк общей теории. Пер. с нем. Санкт-Петербург : Наука, 2007. 641 с.
4. Куренной В. Власть как коммуникация // Отечественные записки. 2002. № 3. URL : http://magazines.russ.ru/oz/2002/3/2002_03_35.html (дата звернення: 30.05.2018).
5. Уинч П. Идея социальной науки и ее отношение к философии. Пер. с англ. Москва : Русское феноменологическое общество, 1997. 128 с.
6. Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. Пер. с нем. и англ. Москва : РОССПЭН, 2004. 1056 с.
7. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального. Пер. с фр. Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2000. 95 с.
8. Сорокин П. Забытый фактор войны // Социологические исследования. 1999. № 11. С. 3–12.
9. Луман Н. Власть. Пер. с нем. Москва : Праксис, 2001. 256 с.
10. Хабермас Ю. Техника и наука как «идеология». Пер. с нем. Москва : Праксис, 2007. 208 с.
11. Парсонс Т. О структуре социального действия. Пер. с англ. Москва : Академический Проект, 2000. 880 с.
12. Арчер М. Реализм и морфогенез // Теория общества. Сборник / сост. и общая ред. А. Ф. Филиппова. МОСКВА : КАНОН-пресс-Ц ; Кучково поле, 1999. С. 63–78.
13. Бурдьё П. Начала. Choses dites. Пер. с фр. Москва : Socio-Logos, 1994. 288 с.
14. Штомпка П. Социология социальных изменений. Пер. с англ. Москва : Аспект Пресс, 1996. 416 с.
15. Бек У. Общество риска: На пути к другому модерну. Пер. с нем. Москва : Прогресс-Традиция, 2000. 383 с.
16. Хабермас Ю. Вовлечение другого: Очерки политической теории. Пер. с нем. Москва : Наука, 2001. 417 с.

17. Фуко М. Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в коллеж де Франс в 1981-1982 учебном году. Пер. с фр. Москва : Наука, 2007. 677 с.
18. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура. Пер. с англ. Москва : ГУ-ВШЭ, 2000. 608 с.
19. Mason P. PostCapitalism: A Guide to our Future. London : Allen Lane, 2015. 371 p.
20. Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек: Исследование идеологии развитого индустриального общества. Пер. с нем. Москва : АСТ, 2003. 528 с.
21. Бурдьё П. Социология политики. Пер. с фр. Москва : Socio-Logos, 1993. 336 с.
22. Делёз, Ж., Гваттари, Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. Пер. с фр. Екатеринбург : У-Фактория, 2007. 672 с.
23. Вебер М. Избранные произведения. Пер. с нем. Москва : Прогресс, 1990. 808 с.
24. Beck T. K. The Eye of the Beholder: Violence as a Social Process // International Journal of Conflict and Violence. 2011. Vol. 5 (2). P. 345–356
25. Деланда М. Новая философия общества. Теория ассамбляжей и социальная сложность. Пер. с англ. Пермь : Hyle press, 2018. 170 с.
26. Пирс Ч. С. Избранные философские произведения. Пер. с англ. Москва : Логос, 2000. 448с.
27. Штомпка П. Визуальная социология. Фотография как метод исследования: учебник. Пер. с польск. Н. Морозовой Москва : Логос, 2007. 168 с.
28. Кнорр Цетина К. Объектная социальность: общественные отношения в постсоциальных обществах знания // Журнал социологии и социальной антропологии. 2002. Т. 5. № 1. С. 101–124.
29. Козачинська В. Суб'єктивність: розмикання гетерогенних обширів (філософсько-антропологічний вимір). Київ : Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2016. 334 с.
30. Моисеев Н. Универсум. Информация. Общество. Москва : Устойчивый мир, 2001. 200 с.
31. Валлерстайн И. Конец знакомого мира: Социология XXI века. Пер. с англ. Москва : Логос, 2004. 368 с.
32. Суименко Е. Капитализм в нашем доме. Взгляд сквозь призму теории и социальной эмпирии. Киев : ИС НАНУ, 2007. 512 с.
33. Латур Б. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию. Пер. с фр. Москва : ГУ ВШЭ, 2014. 384 с.

Література до 1 розділу

1. Рэдклифф-Браун А. Р. Структура и функция в примитивном обществе. Очерки и лекции. Пер. с англ. Москва : Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. 304 с.
2. Голиков О. Актуалізація соціального в умовах суспільства, що глобалізується: виклики кризової соціальності й теоретичні виклики соціології // Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства: зб. наук. пр. Харків, 2013. Вип. 19. С. 77–83.
3. Сабитов Д. Рождённые кликать URL : <http://sabitov.kz/2012/09/01/rojdennyye-klikat> (дата звернення: 30.05.2018).
4. Энгельс Ф. Диалектика природы // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Пер. с нем. Москва : Политиздат, 1961. Т. 20. С. 339–626.
5. Давыдов Ю. Социологическое содержание категории «Gemeinwesen» в работах К. Маркса // Социологические исследования. 1983. № 4. С. 36–50.
6. Шелер М. Формы знания и общество: сущность и понятие социологии культуры // Социологический журнал. 1996. № 1–2. С. 122–160;
7. Шелер М. Социология знания // Теоретическая социология: Антология : в 2 ч. Москва : Университет, 2002. Ч. 1. С. 160–171.
8. Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии / общ. ред. Ю. Н. Попова. МОСКВА : Прогресс, 1988. С. 31–95.
9. Руткевич А. Арнольд Гелен. URL : http://ecsocman.hse.ru/data/2010/03/25/1210485616/Filosofy_dvadtsatogo_veka_2_x28Arnold_Gelenx2c_str.85-102x29.pdf (дата звернення: 30.05.2018)
10. Гелен А. О систематике антропологии // Проблема человека в западной философии. Москва, 1988. С.152–201.
11. Малиновский Б. Магия, наука и религия. Москва : Рефл-бук, 1998. 304 с.
12. Сонгинайте Н. Социальная антропология Бронислава Малиновского // Журнал социологии и социальной антропологии. 1998. Т. 1. № 2. С. 33–40.
13. Леви-Строс К. Структурная антропология. Пер. с фр. Москва : ЭКСМО-Пресс, 2001. 512 с.
14. Леви-Строс К. Первобытное мышление. Пер. с фр. Москва : Республика, 1994. 384 с.
15. Плеснер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию. Пер. с нем. Москва : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. 367 с.
16. Черданцева И. Принцип непостижимости человеческого бытия как основание философско-антропологического учения Хельмута Плеснера. URL : http://www.rusnauka.com/28_PRNT_2011/Philosophia/3_94781.doc.htm (дата звернення: 30.05.2018)
17. Давыдов Ю. От самоуправления машины к омашиниванию начальства // ФРГ глазами западногерманских социологов: Техника – интеллектуалы – культура. Москва : Наука, 1989. С. 48–66.
18. Мосс М. Очерк о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах // Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии. Москва : Восточная литература, РАН, 1996. С. 74–222.
19. Юдин Б. Природа человека: конструктивизм против натурализма // Высшее образование в России. 2005. № 5. С. 113–121.

20. Maryanski A. The pursuit of human nature in sociobiology and evolutionary sociology // *Sociological Perspectives*. 1994. Vol. 37. № 3. P. 375–389.
21. Иванов В. Логика социума и социальные аксиомы // *Мониторинг общественного мнения*. 2012. № 2 (108). С. 161–191.
22. Тейяр де Шарден П. Феномен человека. Пер. с фр. Москва : Наука, 1987. 240 с.
23. Флиер А. Культура как эволюция программ социальной активности: инстинкт – обычай – рациональное поведение // *Вопросы социальной теории*. 2012. Т. 6. С. 273–284
24. Панов Е. Парадокс непрерывности: Языковой рубикон: О непреодолимой пропасти между коммуникацией у животных и языком человека. Москва : Языки славянских культур, 2012. 456 с.
25. Тощенко Ж. Новые лики деятельности: имитация // *Социологические исследования*. 2012. № 12. С. 23–36.
26. Самотня смерть – шокирующий феномен з Японії. URL : <http://bigpicture.ru/?p=606913> (дата звернення: 30.05.2018).
27. Руткевич А. Арнольд Гелен // *Философы двадцатого века*. Книга вторая. Москва : Искусство XXI век, 2004. С. 85–102.
28. Луман Н. Социальные системы. Очерк общей теории. Пер. с нем. Спб. : Наука, 2007. 644 с.
29. Леви-Строс К. Мифологии: Человек голый. Пер. с фр. Москва : Флюид, 2007. – 784 с.
30. Connolly W. The Ethos of Pluralization. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995. 243 pp.; Connolly W. Pluralism. Durham, NC: Duke University Press, 2005. 208 pp.
31. Захарова Е. Феноменология недостаточного бытия // *Философские науки*. 2010. № 10. С. 30–36.
32. Дьяков А. Желание видимое и невидимое: Лакан и Мерло-Понти // *ХОРА*. 2008. № 3. С. 14–20.
33. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. Санкт-Петербург : Ювента; Наука, 1999. 603 с.
34. Власова О. Мерло-Понти и Л. Бинсвангер: феноменология опыта // *ХОРА*. 2008. № 3. С. 21–30.
35. Poster M. Existential Marxism in Postwar France: From Sartre to Althusser. Princeton : Princeton University Press, 1975. 415 p.
36. Постер М. Экзистенциальный марксизм Мерло-Понти: взгляд Марка Постера // *ХОРА*. 2008. № 3. С. 31–40.
37. Слюсарчук Х. Дуалізм індивідуальної та колективної свободи у лібералізмі та комунітаризмі як філософсько-правових вченнях // *Митна справа*. 2015. № 2 (98). Ч. 2. Кн. 1. С. 11–18.
38. Бабенко С. Соціальне сприйняття життєвого успіху: соціокультурна проєкція соціальних нерівностей // *Вісник ХНУ імені В. Н. Каразіна. Соціологічні дослідження сучасного суспільства : методологія, теорія, методи*. № 999. Вип. 30. С. 99–108.
39. Тейлор Ч. Що негаразд з негативною свободою? // *Лібералізм: Антологія*. 2-ге вид. / Упоряд. О. Проценко, В. Лісовий. Київ : Простір, Смолоскип, 2009. С. 620–638.

40. Харви Д. Краткая история неолиберализма. Пер. с англ. Москва : Поколение, 2007. 288 с.
41. Фромм Э. Бегство от свободы. Пер. с англ. Запорожье : Биг-Пресс, 2012. 212 с.
42. Бурдые П. Исторический генезис чистой эстетики // Независимое литературное обозрение. 2003. № 60 (2). С. 17–29.
43. Арендт Х. Между прошлым и будущим: восемь упражнений в политической мысли. Пер. с англ. и нем. Д. Аронсона. Москва : Изд-во института Гайдара, 2014. 416 с.
44. Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. Пер. с фр. Москва : Практис, 2006. Ч. 3. 320 с.
45. Голиков А., Сокурская Л. Дискурс социального субъекта и субъект социального дискурса: возможность знаниевых теорем // Science and Education a New Dimension. Humanities and Social Sciences. 2016. IV (17). Issue 108. P. 58–65.
46. Смирнов А. Теоретические модели субъективации: Л. Альтюссер, С. Жижек, А. Бадью // Вестник БурятГУ. 2010. № 14. С. 96–101.
47. Альтюссер Л. Идеология и идеологические аппараты государства (заметки для исследования) // Неприкосновенный запас. 2011. № 3 (77). С. 14–58.
48. Бадью А. Этика. Очерк о сознании зла. Санкт-Петербург : Machina, 2006. 126 с.
49. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура. Пер. с англ. Москва : ГУ–ВШЭ, 2000. 608 с.
50. Подшивалкина В., Бирюкова М. Полисубъектность как социальный феномен. Практикологический дискурс // Социологические исследования. 2014. № 4. С. 13–19.
51. Малиновский Б. Секс и вытеснение в обществе дикарей. Пер. с англ. Москва : ГУ ВШЭ, 2011. 224 с.
52. Иванова Н. Понятия «габитус» и «хабитуализация» в контексте социологических теорий // Вестник ТомГУ. Философия. Социология. Политология. 2011. № 1 (13). С. 115–129.
53. Мосс М. Техники тела // Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труд в социальной антропологии. Москва : КДУ, 2011. С. 304–325.
54. Элиас Н. О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования. Пер. с нем. Т. 1–2. Москва ; Санкт-Петербург : Университетская книга, 2001. 336 с. + 378 с.
55. Becker E. The Denial of Death. London : Collier Macmillan Publisher, 1973. 316 p.
56. Кленина Е., Песков А. Событийность смерти: социальный аспект // Вестник АГТУ. 2011. № 1 (51). С. 56–63.
57. Веселов Ю. Повседневные практики питания // Социологические исследования. 2015. № 1. С. 95–104.
58. Зиммель Г. Социология трапезы // Социология: теория, методы, маркетинг. 2010. № 4. С. 187–192.
59. Леви-Строс К. Мифологии: Сырое и приготовленное. Пер. с фр. Москва : Флюид, 2006. 399 с.
60. Фромм Э. Концепция человека у К. Маркса // Фромм Э. Душа человека. Пер. с нем. Москва : Республика, 1992. С. 375–414

61. Лаззарато М. Нематериальный труд // Художественный журнал. 2008. № 69. URL : <http://xz.gif.ru/numbers/69/nmtrln-trd/> (дата звернення: 30.05.2018).
62. Делез Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения: Тысяча плато. Пер. с фр. Москва : У-Фактория ; Астрель, 2010. 895 с.
63. Ильин И. Зеркальные формы бренда как идеал капитализма // Вісник ХНУ імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії». 2014. № 1093 (49). С. 36–47.
64. Тэрнер В. Ритуальный процесс. Структура и антиструктура // Тернер В. Символ и ритуал. Пер. с англ. Москва : Наука, 1983. С. 104–264.
65. Абрамян Л., Шагоян Г. Динамика праздника: структура, гиперструктура, антиструктура // Этнографическое обозрение. 2002. № 2. С. 37–47.
66. Батай Ж. Из «Внутреннего опыта» // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. Санкт-Петербург : Мифрил, 1994. С. 223–244.
67. Корнющенко-Ермолаева Н. Одиночество и формы отчуждения человека в современном мире // Вестник ТомГУ. 2010. № 332. С. 40–43.
68. Некита А. Дialeктика «официального-социального» в пространстве социализированного бессознательного // Вестник НовГУ. 2006. № 39. С. 64–67.
69. Эпштейн М. Debut de siecle, или От Пост- к Прото-. Манифест нового века // Знамя. 2001. № 5. С. 180–198.
70. Голиков А. Укоренённость социального в знании: пределы прозрачности и угрозы опосредования // Вісник ОНУ. Серія: Соціологія і політичні науки. Наук. журн. Т. 18. Вип. 3 (19). 2013. С. 46–52.
71. Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну. Пер. с нем. Москва : Прогресс-Традиция, 2000. 384 с.
72. Голиков О. Актуалізація соціального в умовах суспільства, що глобалізується: виклики кризової соціальності й теоретичні виклики соціології // Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства: зб. наук. пр. Харків, 2013. Вип. 19. С. 77–83.
73. Голиков А. Знание о биофизиологическом в структуре социального: проблематизация в современном обществе // Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства : зб. наук. пр. Харків, 2014. Вип. 20. С. 35–41.
74. Нартова Н. Программа учебной дисциплины «Современные социологические подходы к телу и телесности». Санкт-Петербург : НИУ ВШЭ, 2011. 9 с.
75. Гидденс Э. Трансформация интимности. Сексуальность, любовь и эротизм в современных обществах. Пер. с англ. Санкт-Петербург : Питер, 2004. – 208 с.
76. Вирно П. Грамматика множества: к анализу форм современной жизни. Пер. с ит. А. Петровой. Москва : Ад Маргинем Пресс, 2013. 176 с.
77. Суковатая В. Образование как практики Другого // Высшее образование в России. 2004. № 3. С. 133–140.
78. Тённис Ф. Общность и общество. Основные понятия чистой социологии. Пер. с нем. Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2002. 452 с.
79. Быков А. Понятие «альтруизм» в социологии: от классических концепций к практическому забвению // Вестник РУДН. Серия Социология. 2015. № 1. С. 5–18.
80. Спенсер Г. Изучение социологии. Воспитание умственное, нравственное и физическое. Пер. с англ. Минск : Белорусская энциклопедия, 2006. 816 с.

81. Гарфинкель Г. Исследование привычных оснований повседневных действий // Социологическое обозрение. 2002. Т. 2. № 1. С. 42–70.
82. Sorokin P. The ways and power of love : types, factors, and techniques of moral transformation. Chicago : H. Regnery, 1967. 323 p.
83. Hitlin S., Vaisey S., Handbook of the Sociology of Morality. N.-Y. : Springer-Verlag, 2010. 595 p.
84. Резник Ю. Человек за границами культуры и социальности: трансперсональность как предмет социальной теории (метафизические основания) // Вопросы социальной теории. 2009. Т. 3. Вып. 1(3). С. 179–195.
85. Резник Ю. Человек среди людей: особенности трансперсонального взаимодействия // Вопросы социальной теории. 2012. Т. 4. С. 140–159.
86. Резник Ю. Человек и его пограничье: между экзистенцией и трансценденцией // Вопросы социальной теории. 2012. Т. 7. С. 25–45.
87. Феррони В. Три лика другого: «другой», «иной», «чужой» // Вестник ВоронежГУ. Серия : Философия. 2012. № 1. С. 112–130.
88. Matthis M.J. Kierkegaard and the problem of the social other // Philosophy Today. 1994. Vol. 38. № 4. P. 419–439.
89. Черняк Н. Понимание и социальное конструирование действительности // Вестник ОмГУ. 2009. № 3. С. 14–25.
90. Гуссерль Э. Картезианские размышления. Пер. с нем. Санкт-Петербург : Наука, 1998. 315 с.
91. Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. Пер. с нем. и англ. Москва : РОССПЭН, 2004. 1056 с.
92. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. Пер. с англ. Москва : Медиум, 1995. 323 с.
93. Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное. Пер. с фр. Минск : Логвинов, 2004. 272 с.
94. Хабермас Ю. Отношения между системой и жизненным миром в условиях позднего капитализма // Thesis. 1993. Т. 1. Вып. 2. С. 123–136.
95. Пас О. Двойное пламя. Любовь и эротизм. Пер. с исп. Москва : Дон Кихот, 2004. 266 с.
96. Пырьянова О. Проблема товарности сексуальности: антропологические основания // Вестник ТомГУ. 2011. № 345. С. 52–55.
97. Хайдеггер М. Бытие и время. Пер. с нем. Харьков : Фолио, 2003. 503 с.
98. Ленин В. Полное собрание сочинений. Изд. 5-е. Москва : Гос. изд-во полит. литературы, 1963. Т. 6. 620 с.
99. Вольвач В. Социальная реальность и самосознание // Инновационное образование и экономика. 2007. № 12. С. 81–85.
100. Сэндел М. Справедливость. Как поступать правильно? Пер. с англ. Москва : Манн, Иванов и Фербер, 2013. 352 с.
101. Нанси Ж.-Л. В ответе за существование // Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века. Томск, 1998. С. 307–318.
102. Нанси Ж.-Л. О со-бытии // Философия Мартина Хайдеггера и современность. Москва : Наука, 1991. С. 91–102.
103. Сігов К. «Між-нами»: насильство? розрив? правда? (Кенотична етика Емануєля Левінаса) // Дух і літера. 1999. № 5–6. С. 215–225.
104. Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. Пер. с фр. Москва : Санкт-Петербург : Университетская книга, 2000. 416 с.

105. Гегель Г. В. Ф. Сочинения. Т. 1. Энциклопедия философских наук. Ч. 1. Логика. Пер. с нем. Москва–Ленинград : Госиздат, 1929. 437 с.
106. Скирбекк Г., Гилье Н. История философии : учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений. Москва : НПАДОС, 2001. 800 с.
107. Труфанов С. История сознания и осознание истории // Вестник ПермГУ. Серия: Философия. Психология. Социология. № 3. 2012. С. 74–88.
108. Меннел С. Элиас и контр-это: личные воспоминания. Отрывок // Интернет-журнал «Гефтер». URL : <http://gefter.ru/archive/6307> (дата звернения: 30.05.2018).
109. Бахтин М. Автор и герой в эстетической деятельности // Автор и герой: к философским основаниям гуманитарных наук. Санкт-Петербург : Азбука, 2000. С. 3–226.
110. Жижек С. Хрупкий абсолютизм, или Почему стоит бороться за христианское наследие. Пер. с англ. Москва : Художественный журнал, 2003. 178 с.
111. Автохутдинова О. Практики конструирования Другого как персонажа журналистского дискурса // Известия УрГУ. Сер. 1. Проблемы образования, науки и культуры. 2011. № 3 (92). С. 16–26.
112. Бинсвангер Л. Феноменология и психопатология // Логос. 1992. № 3. С. 125–135.
113. Knorr Cetina K., Bruegger U. The Market as an Object of Attachment: Exploring Postsocial Relations in Financial Markets // Canadian Journal of Sociology. 2000. Vol. 25. No. 2. 2000. P. 141–168.
114. Энафф М. Дар философов. Переосмысление взаимности. Пер. с фр. Москва : Изд-во гуманитарной литературы, 2015. 320 с.
115. Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. Пер. с фр. Москва : КДУ, 2011. 416 с.
116. Пигасев Ю. Дар как категория социальной антропологии // Никоновские чтения. Электронный сборник научных статей : в 2-х тт. Чебоксары, 2016. С. 239–241.
117. Батай Ж. Проклятая доля. Сакральная социология. Пер. с фр. Москва : Ладомир, 2006. 742 с.
118. Воскресенский А. Философские основания экономической рациональности: инструментальность и альтернативные подходы // Философия права. 2013. № 5 (60). С. 17–21.
119. Лихоманов К. Средневековая культура «обмена дарами» в интерпретации А. Я. Гуревича // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2016. № 7 (69). Ч. 1. С. 71–74.
120. Олье Д. Коллеж социологии. 1937–1939. Пер. с фр. Санкт-Петербург : Наука, 2004. 600 с.
121. Мерифилд Э. Ги Дебор. Пер. с англ. Москва : Ад Маргинем Пресс, 2015. 192 с.
122. Михайленко С. Социально-философское прочтение обычая «потлача» (на основе работ Ги Дебора) // Вестник МГОУ. Серия «Философские науки». 2013. № 2. С. 69–73.
123. Bialski P., Batorski D. From Online Familiarity to Offline Trust. How a Virtual Community Creates Familiarity and Trust between Strangers // Social Computing and Virtual Communities. Ed. by P. Zaphiris and Chee Siang Ang. Chapman & Hall/CRC Press Taylor & Francis Group, 2009. P. 179–204.

124. Botsman R., Rogers R. What's Mine Is Yours. The Rise of Collaborative Consumption. New-York : Harper Business, 2010. 304 p.
125. Подухина Е. Стрельникова А. От избыточного потребления – к устойчивому: феномен онлайн-дарообмена // Лабиринт. Журнал социально-гуманитарных исследований. 2014. № 2. С. 87–96.
126. Маркина И. Семейные отношения в реляционной социологии Пьерпаоло Донати // Научный результат. Серия «Социология и управление». 2016. № 1 (7). Т. 2. С. 70–82.
127. Макинтайр А. После добродетели: Исследования теории морали. Пер. с англ. Москва : Академический Проект ; Екатеринбург : Деловая книга, 2000. 384 с.
128. Вебер М. Избранные произведения. Пер. с нем. Москва : Прогресс, 1990. 808 с.
129. Парето В. Компендиум по общей социологии. Пер. с итал. М. Ковалёвой. Москва : ГУ ВШЭ, 2008. 511 с.
130. Парсонс Т. О структуре социального действия. Пер. с англ. Москва : Академический проект, 2000. 880 с.
131. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. Пер. с нем. М., 1956. С. 517–642.
132. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального. Пер. с фр. Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2000. 95 с.
133. Зиммель Г. Избранное: в 2 тт. Пер. с нем. Москва : Юрист, 1996. Т. 2. Созерцание жизни. 596 с.
134. Сёрль Дж. Рациональность в действии. Пер. с англ. Москва : Прогресс-Традиция, 2004. 336 с.; Сёрль Дж. Что такое речевой акт?; Косвенные речевые акты; Классификация речевых актов // Новое в зарубежной лингвистике. 1986. Вып. 17. С. 151–169.
135. Остин Дж. Л. Избранное. Пер. с англ. Москва : Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999. 332 с.
136. Миллс Ч. Р. Язык, логика и культура // Социологическое обозрение. 2012. Т. 11 № 1. С. 84–96.
137. Физическая энциклопедия : в 5-ти тт. / главный редактор А. Прохоров. Москва : Советская энциклопедия, 1988.
138. Сарры А., Сарры М. О многочастичном взаимодействии // Журнал технической физики. 2014. Т. 84. Вып. 4. С. 8–14.
139. Nicolas Berggruen and Nathan Gardels The Next Europe Toward a Federal Union // Foreign Affairs. July/August 2013. URL : <http://www.foreignaffairs.com/articles/139461/nicolas-berggruen-and-nathan-gardels/the-next-europe> (дата звернення: 30.05.2018)
140. Хоманс Дж. Социальное поведение как обмен // Современная зарубежная социальная психология. Тексты. Москва : Издательство Московского университета, 1984. С. 82–91.
141. Kunz V. Rational Choice. Frankfurt ; New York: Campus Verlag, 2004. 175 p.
142. Bettelheim B. The Informed Heart: Autonomy in a Mass Age. New York : Avon Books, 1979. 304 p.
143. Франкл В. Человек в поисках смысла. Пер. с англ. и нем. Москва : Прогресс, 1990. 368 с.
144. Бауман З. Индивидуализированное общество. Пер. с англ. Москва : Логос, 2002. 390 с.

145. Элиас Н. Общество индивидов. Пер. с нем. Москва : Практис, 2001. 333 с.
146. Мэй Р. Любовь и воля. Пер. с англ. О. Чистякова и А. Хомик. Москва : Рефл-бук ; Киев : Ваклер, 1997. 384 с.
147. Жовтун Д. В тени молчаливого большинства, или Конец социального // Социология власти. 2010. № 1. С. 190–199.
148. Заблоцька Ю. Соціальний інфантилізм сучасного українського студентства // Варіації модерну та модернізації: український соціум в контексті глобальних процесів. Київ, 2013. С. 319–320.
149. Столбов В. Правдивая и невероятная история города Макондо, рода Буэндиа и романа «Сто лет одиночества» // Маркес Г. Полковнику никто не пишет: Повесть; Сто лет одиночества : Роман. Москва : Худож. лит., 1989. С. 411–430.
150. Бурдые П. Делегирование и политический фетишизм // Бурдые П. Начала. Choses dites. Пер. с фр. Москва : Socio-Logos, 1994. С. 231–256.
151. Салтанов М. «Визнання» як фактор «усупільнення» у сучасній практичній філософії // Вісник ХНУ імені В. Н. Каразіна. Серія: Філософія. Філософські перипетії. № 917. 2010. С. 16–25.
152. Тейлор Ч. «Мультикультуралізм і «Політика визнання». Пер. с англ. Київ : Альтерпрес, 2004. 172 с.
153. Фурс В. Борьба за признание и моральное развитие общества в концепции Акселя Хоннета // Вопросы философии. 2005. № 1. С. 159–171; Западная философия конца XX – начала XXI в. Идеи. Проблемы. Тенденции. Москва : ИФРАН, 2012. 211 с.
154. Гюфе О. Демократія в епоху глобалізації. Пер. з нім. Київ : ППС-2002, 2007. 436 с.
155. (Пост)феноменологія. Новая феноменологія во Франції и за ее пределами / сост. : С. Шолохова, А. Ямпольская. Москва : Акад. проект; Гаудеамус, 2014. 288 с.
156. Рыбаков В. Смысл и присутствие // Вестник МГОУ. Серия «Философские науки». 2011. № 2. С. 62–67.
157. Деррида Ж. Письмо и различие. Пер. с фр. Санкт-Петербург : Академический проект, 2000. 430 с.
158. Меняева М. Логико-семантический и философско-культурологический анализ понятия «культура согласия» // Вестник ЧелябинГУ. Философия. Социология. Культурология. 2009. № 33 (171). Вып. 14. С. 126–130.
159. Новикова Г. Доверие и вера: в поисках границы понятий в западной социологии // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2012. № 02 (82). С. 59–76.
160. Резник Ю. Бытие человека как реальность: уровни постижения // Вопросы социальной теории. 2011. Т. 5. С. 52–82.
161. Уилбер К. Око духа. Интегральное видение для слегка свихнувшегося мира. Пер. с англ. Москва : Издательство АСТ, 2002. 285 с.
162. Козловский В. Фигуративная социология Норберта Элиаса // Журнал социологии и социальной антропологии. 2000. Т. 3. № 3. С. 40–59.
163. Деннет Д. Виды психики: на пути к пониманию сознания. Пер. с англ. Москва : Идея-Пресс, 2004. 184 с.
164. Мид Дж. Г. Избранное : сб. переводов. Пер. с англ. Москва, 2009. 290 с.

165. Соболевская М. Рефлексивность современной социологической теории: от истоков к перспективам // Психология, социология и педагогика. 2014. № 2 URL : <http://psychology.snauka.ru/2014/02/2835> (дата звернення: 14.11.2015)
166. Юдин Г. Рефлексивная социология между действительностью и недействительностью // Социологический журнал. 2009. № 3. С. 96–117.
167. Пиаже Ж. Избранные психологические труды. Пер. с фр. Москва : Просвещение, 1969. 659 с.
168. Гамбетта Д. Коды криминального мира: Как общаются между собой преступники. Пер. с англ. В. Васильева. Чебоксары : Перфектум, 2011. 347 с.
169. Слотердайк П. Критика цинического разума. Пер. с нем. А. Перцева. Екатеринбург : У-Фактория ; Москва : АСТ МОСКВА, 2009. 800 с.
170. Вафин А. Идеология в организации: психологические игры в «лидеров» и манипуляции «массами». Москва : URSS, 2014. 88 с.
171. Шматко Н. «Габитус» в структуре социологической теории // Журнал социологии и социальной антропологии. 1998. Т. 1. № 2. С. 60–70.
172. Болтански Л., Тевено Л. Критика и обоснование справедливости: Очерки социологии градов. Пер. с фр. Москва : Новое литературное обозрение, 2013. 576 с.
173. Вахштайн В. Предисловие к переводу Дворы Яноу и Мерлина ван Хульста // Социологическое обозрение. 2011. Т. 10. № 1–2. С. 83–86.
174. Луман Н. Общество как социальная система. Пер. с нем. Москва : Логос, 2004. 232 с.
175. Фрейд З. Недовольство культурой. Пер. с нем. Москва : Фолио, 2013. 222 с.
176. Dewey J. Experience and Nature. Chicago : Open Court, 1925. 470 pp.
177. Роджерс К. Взгляд на психотерапию. Становление человека. Пер. с англ. Москва : Прогресс-Универс, 1994. 478 с.
178. Борисенко Е., Голиков А. Интернет-конституирование социального: Ирвинг Гофман о знании между социальным Вторым и социальным Третьим // Вісник ХНУ імені В. Н. Каразіна. Серія «Соціологічні дослідження сучасного суспільства: методологія, теорія, методи». 2015. Вип. 35. С. 18–26.
179. Гофман И. Анализ фреймов: эссе об организации повседневного опыта. Пер. с англ. Москва : Институт социологии РАН, 2003. 752 с.
180. Апель К.-О. Трансформация философии. Пер. с нем. Москва : Логос, 2001. 344 с.
181. Бауман З. Актуальность Холокоста. Пер. с англ. Москва : Европа, КДУ, 2013. 613 с.
182. Голиков А. Социальное как продукт знания: о «втором» или о «третьем»? // Социология и общество. Второй конгресс САУ : тезисы докладов. Харьков, 2013. С. 9–10.
183. Бурдьё П. Практический смысл. Пер. с фр. Санкт-Петербург : Алетейя ; Москва : Институт экспериментальной социологии, 2001. 562 с.
184. Голиков А. Ландшафт социального сквозь оптику объективированного знания: от интимного до публичного // Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства : зб. наук. пр. Харків, 2015. Вип. 21. С. 55–64.
185. Голиков А. Проблематизация социального в современном мире: постлагурианские возможности решения // Десятые Ковалевские чтения / Мат. науч.-практ. конф. 13–15 ноября 2015 года / отв. редактор : Ю. Асочаков. Санкт-Петербург, 2015. С. 95–98.
186. Голиков А. Тотальность и насилие: (де)конституирование «взрослого» в социальности модерна // Держава та глобальні соціальні зміни: історична со-

- ціологія панування та спротиву в епоху модерну : мат. міжнар. наук.-практ. конф. Київ, 2015. С. 55–56.
187. Sztompka P. Society in Action. The theory of social becoming. Boston : Cambridge Polity Press, 1991. 219 p.
188. Ядов В. Социологическое исследование: методология, программа, методы. Самара : СамГУ, 1995. 245 с.
189. Турен А. Возвращение человека действующего. Очерк социологии. Пер. с фр. Москва : Научный мир, 1998. 204 с.
190. Бурдьё П. Начала. Choses dites. Пер. с фр. Москва : Socio-Logos, 1994. 288 с.
191. Acher M. Realist Social Theory: The Morphogenetic Approach. Cambridge : Cambridge Univer Press, 1995. 354 p.
192. Kellner D. Popular Culture and the Construction of Postmodern Identity // Modernity and Identity. Oxford ; Cambridge : Blackwell, 1992. P. 141–177.
193. Делёз, Ж., Гваттари, Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. Пер. с фр. Екатеринбург : У-Фактория, 2007. 672 с.
194. Яцино М. Культура индивидуализма. Пер. с польского. Харьков : Гуманитарный центр, 2012. 280 с.
195. Словарь иностранных слов. Изд. 8, стереотипное / сост. и гл. ред. С. Локшина. Москва : Русский язык, 1985. 352 с.
196. Социологический энциклопедический словарь на русском, английском, немецком, французском и чешском языках / ред.-координатор Г. Осипов. Москва : ИНФРА-М : Норма, 1998. 481 с.
197. Куценко О. К новой парадигме социальных изменений: теоретические штрихи // Харьковские социологические чтения–98. Сборник научных работ. Харьков, 1998. С. 12–18.
198. Штомпка П. Социальное изменение как травма // Социологические исследования. 2001. № 1. С. 6–16.
199. Большой толковый социологический словарь. Т. 2. Москва : Вечер, АСТ, 1999. 527 с.
200. Бауман З. Текучая современность. Пер. с англ. Санкт-Петербург : Питер, 2008. 240 с.
201. Новые социальные неравенства / Под ред. С. Макеева. Киев : ИС НАНУ, 2006. 355 с.
202. Хайдеггер М. Цолликонеровские семинары // Логос. 1992. № 1 (3). С. 82–97.
203. Рустин М. Размышления по поводу поворота к биографиям в социальных науках // Inter. Интеракция. Интервью. Интерпретация. 2002. № 1. С. 7–24.
204. Бурдьё П. Структура, габитус, практика // Журнал социологии и социальной антропологии. 1998. Т. 1. № 2. С. 44–59.
205. Штомпка П. Социология социальных изменений. Пер. с англ. А. Дмитриева. Москва : Аспект Пресс, 1996. С. 268–292.
206. Becker G. The Economic Way of Looking at Life, Nobel Lecture, 9. December 1992. URL : <http://home.uchicago.edu/~gbecker/Nobel/nobellecture.pdf> (дата звернення: 15.01.2018).
207. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. Пер. с фр. Москва : Наука, 1990. 575 с.
208. Злобіна О. Особистість як субект соціальних змін. Київ : ІС НАНУ, 2004. 400 с.
209. Аберкромби Н. Хилл С., Тёрнер Б. С. Социологический словарь. Казань : Изд-во КазГУ, 1997. 420 с.

210. Etzioni A. The Active Society. New York : Free Press, 1968. 698 p.
211. Touraine A. The Self-Production of Society. Chicago : University of Chicago Press, 1977. 488 p.; Touraine A. Social Movements and Social Change // The Challenge of Social Change / Orlando Fals Borda (ed.). London : Sage, 1985. P. 77–92.
212. Giddens A. Central Problems in Social Theory. London : Macmillan, 1979. 294 p.
213. Жижек О насилии. Пер. с англ. Москва : Европа, 2010. 184 с.
214. Archer M. Culture and Agency. Cambridge : Cambridge University Press, 1988. 343 p.
215. Archer M. Realist social theory: The morphogenetic approach. Cambridge : Cambridge university press, 1995. 354 p.
216. Бергер П., Бергер Б., Коллинз Р. Личностно-ориентированная социология. Пер. с англ. Москва : Академпроект, 2004. 608 с.
217. Рывкина Р. Персонажи и признаки социального мира // В человеческом измерении / Под ред. и с предислов. А. Вишневого. Москва : Прогресс, 1989. С. 118–129.
218. Ядов В. Социальная идентификация в кризисном обществе // Социологический журнал. 1994. № 3. С. 35–52.
219. Ядов В. А все же умом Россию понять можно // Россия: трансформирующееся общество / под ред. В. Ядова. Москва : Канон-Пресс-Ц, 2001. С. 9–20.
220. Согомонов А. Тусообщество // Аспекты социальной теории и современного общества / под ред. С. Кухтерина и А. Согомонова. Москва : ИС РАН, 2000. С. 53–70.
221. Герасименко М. Волонтерський рух в Україні – альтернатива неефективній державній владі? // Соціальні та політичні конфігурації модерну: політична влада в Україні та світі : мат. IV міжнар. наук.-практ. конф. Київ, 2015. С. 268–269.
222. Десенко Д. «Включення / виключення» в сучасному світі: основні інтерпретації та тенденції розвитку // Вісник ХНУ імені В. Н. Каразіна. Серія «Соціологічні дослідження сучасного суспільства: методологія, теорія, методи». 2017. № 37. С. 100–107.
223. Луман Н. Глобализация мирового сообщества: как следует системно понимать современное общество. // Социология на пороге XXI века: Новые направления исследований. Москва : 1998. С. 94–108.
224. Бурдьё П. Социология политики. Пер. с фр. Москва : Socio-Logos, 1993. 336 с.
225. Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. Пер. с фр. Москва : Ad Marginem, 1999. 480 с.
226. Bazargani D.T., Larsari V.N. "Postmodernism": Is the Contemporary State of Affairs Correctly Described as 'Postmodern'? // Journal of Social Issues & Humanities. January 2015. Vol. 3. Iss. 1. P. 89–96.
227. Habermas J. The Structural Transformation of the Public Sphere. Cambridge ; Massachusetts: The MIT Press, 1991. 301 p.
228. Франция – память / Ред. П. Нора Санкт-Петербург : Изд-во СПбГУ, 1999. 328 с.
229. Бурдьё П. Негарантированность повсюду // Карл-Хайнц Рот и др. Возвращение пролетариата, Москва, 1999. URL : http://www.redflora.org/2013/07/blog-post_23.html (дата звернення: 30.05.2018).
230. Бауман З. Плинні часи. Життя в добу непевності. Пер. з англ. Київ : Критика, 2013. 176 с.
231. Maffesoli M. The Time of the Tribes: The Decline of Individualism in Mass Society. SAGE Publications, 1996. 192 p.

232. Эрикссон Т. Х. Тирания момента. Время в эпоху информации. Пер. с англ. Москва : Весь мир, 2003. 208 с.
233. Новейший философский словарь : Изд. 3-е, исправл. / сост. и науч. ред. А. Грицанов. Мн.: Книжный Дом. 2003. 1280 с.
234. Социология : энциклопедия / А. Грицанов, В. Абушенко, Г. Евелькин, Г. Соколова, О. Терещенко. Минск : Интерпрессервис; Книжный Дом, 2003. 1312 с.
235. Джери Д., Джери Дж. Большой толковый социологический словарь : в 2 т. Пер. с англ. Москва : АСТ, Вече, 1999. 544 с. + 528 с.
236. Пограничный словарь. Москва : Академия Федеральной ПС РФ, 2002. 260 с.
237. Коблева Э. Миф как необходимость социального порядка // Известия РГПУ им. А. И. Герцена. 2008. № 70. С. 190–195.
238. Тихонов Ж. Социальные общности и социальный порядок: детерминизм или конструктивизм? // Теория и практика общественного развития. 2010. № 2. С. 21–26.
239. Клеймёнова Е. Социальный порядок как основа устойчивости социальной системы // Вестник УдмГУ. № 3–1. 2014. С. 23–30.
240. Douglas N., Wollis D. Violence And Social Order. England : Wordsworth Classics, 2013. 301 p.
241. . Каюмова Д., Гаязова С. Насилие и социальный порядок // Вестник КазГУ-КИ. 2014. № 4–1. С. 137–139.
242. Тевено Л. Креативные конфигурации в гуманитарных науках и фигурации социальной общности // Новое литературное обозрение. 2006. № 77. С. 285–313.
243. Тевено Л., Карева Н. «Чудесный хлеб» гостеприимства (недоразумения, проясняющие открытость и закрытость сообществ) // Новое литературное обозрение. 2009. № 100. С. 678–701.
244. Луман Н. Понятие общества // Проблемы теоретической социологии. Вып. 1. Санкт-Петербург : ТОО ТК «Петрополис», 1994. С. 25–42.
245. Говорухина М. Социальное конструирование реальности: правила или нормы? // Общественные и гуманитарные науки. 2007. Т. 11. № 32. С. 66–70
246. Хеллер А. Два столпа современной этики // Вопросы философии. 2004. № 3. С. 28–36.
247. Коркюф Ф. Когнитивная социология Аарона Сикурела // Коркюф Ф. Новые социологии. Пер. с фр. Москва : Институт экспериментальной социологии ; Санкт-Петербург : Алетейя, 2002. С. 36–40.
248. Žižek S. On Obama, Bernie, sex and democracy: “That’s the reality of global capitalism. Everyone is violating the rules” URL : http://www.salon.com/2015/10/11/slavoj_zizek_on_obama_bernie_sex_and_democracy_thats_the_reality_of_global_capitalism_everyone_is_violating_the_rules/ (дата звернення: 30.05.2018).
249. Филиппов А. Закон против порядка? // Россия в глобальной политике. 2016. № 4. Т. 14. С. 84–93.
250. Осипова Н. Соціальна ефективність права: онтологічні проблеми // Державне будівництво та державне самоврядування. 2005. Вип. 9. С. 63–73.
251. Заець Д. Публічність як соціокультурний феномен : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. соціол. наук : спец. 22.00.01. Харків, 2014. 19 с.
252. Агамбен Дж. Номо сасер. Суверенная власть и голая жизнь. Пер. с итал. Москва : Европа, 2011. 256 с.

253. Данилов Р. Онтологический статус состязательности // Вестник Саратовского государственного технического университета. 2006. Вып. 1. № 4. С. 248–254.
254. Левалуа К. «Сочти число зверя» (Замечания о книге Жака Аттали «Линии горизонта») // Элементы. Евразийское обозрение. 1992. № 2. С. 3–8.
255. Лиотар Ж.–Ф. Состояние постмодерна. Пер. с фр. Москва : Институт экспериментальной социологии ; Санкт-Петербург : Алетейя, 1998. 160 с.
256. Маркс К., Энгельс Ф. К критике политической экономии // Маркс К., Энгельс Ф. Собрание сочинений. Издание 2-е. Пер. с нем. Москва : Политиздат, 1959. Т. 13. 771 с.
257. Пискорская С., Летунова О. Стандарты социальности индивидуалистического типа общества // Вестник СибГАКУ им. М. Ф. Решетнева. 2006. № 3 (10). С. 131–135.
258. Бурашов Б. Кризис капитализма: Дэвид Харви о том, как прийти к новому социальному порядку. URL : <http://theoryandpractice.ru/posts/6968-krizis-kapitalizma-devid-kharvi-o-tom-kak-priyti-k-novomu-sotsialnomu-poryadku> (дата звернення: 04.12.2017).
259. Джеймисон Ф. Марксизм и интерпретация культуры. Пер. с англ. Москва ; Екатеринбург : Кабинетный ученый, 2014. 414 с.
260. Голиков А. Индустрия лимиальности и перспективы социального: ограниченное знание об ограничениях пространства // Вісник ХНУ імені В. Н. Каразіна «Соціологічні дослідження сучасного суспільства: методологія, теорія, методи». 2014. Вип. 32. № 1101. С. 47–55.
261. Голиков А., Казанков Р., Саган Г. Политики границ и процессы конституирования знания (на материалах газеты «Урядовый курьер», 1992–2012) // Медіа-дискурс пострадянських кордонів України (1991–2012): конструювання змістів. Харків, 2018. С. 129–171.
262. Боровкова О. «Граница» и «предел» как два способа ограничения // Вестник ТомГУ. 2007. № 299 (I). С. 38–41.
263. Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука // Кант И. Сочинения в шести тт. Пер. с нем. Т. 4. Москва, 1965. С. 69–211.
264. Делез Ж. Логика смысла. Пер. с фр. Москва : Раритет ; Екатеринбург : Деловая книга, 1998. 480 с.
265. Бергер П., Бергер Б. Что такое социальный контроль? Случай образования // Экономика образования. 2008. № 3. С. 163–172.
266. Болтански Л., Кьяпелло Э. О каком освобождении идет речь? // Неприкосновенный запас. 2003. № 3 (29). С. 6–17.
267. Григорьев А. Социальный порядок и военная организация // Социология власти. 2004. № 4. С. 44–58.
268. Секацкий А. Книга номада // Секацкий А. Три шага в сторону. Санкт-Петербург: Амфора, 2000. С. 228–275.
269. Голиков О. Актуалізація соціального в умовах суспільства, що глобалізується: виклики кризової соціальності й теоретичні виклики соціології // Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства : зб. наук. пр. Харків, 2013. Вип. 19. С. 77–83.
270. Мертон Р. К. Социальная теория и социальная структура. Пер. с англ. Москва : АСТ, 2006. 873 с.
271. Ритцер Дж. Современные социологические теории. Пер. с англ. Санкт-Петербург : Питер, 2002. 688 с.

272. Резнік В. Модернізація, самоорганізація та легітимація соціального порядку у сучасному перехідному суспільстві: концепція дослідження // Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства. 2014. Вип. 20. С. 21–25.
273. Нейман Дж. Вероятностная логика и синтез надежных организмов из ненадежных компонентов // Автоматы. Сборник научных статей / под ред. А. Ляпунова. Москва : Иностранная литература, 1956. С. 68–139.
274. Лобанова А., Семёнов А. Репертуар протеста: как люди и организации требуют изменений? // Методология, теория и практика социологического анализа современного общества. Сборник научных трудов. Харьков, 2013. Вып. 19. С. 248–253.
275. Тилли Ч. Режимы и их оспаривание // Логос. 2008. № 6. С. 93–120.
276. Tilly Ch. Regimes and Repertoires. Chicago : The University of Chicago Press, 2006. 240 p.
277. Болтански Л., Тевено Л. Социология критической способности // Журнал социологии и социальной антропологии. 2000. Т. 3. № 3. С. 66–83.
278. Thomas W. I. On social organization and social personality : Selected papers. Chicago : University of Chicago Press, 1966. 311 p.
279. Болтански Л., Кьяпелло Э. Новый дух капитализма. Пер. с фр. Москва : Новое литературное обозрение, 2011. 976 с.
280. Роулз Дж. Теория справедливости. Пер. с англ. Новосибирск : Издательство НГУ, 1995. 532 с.
281. Хархордин О. Прагматический поворот: социология Л. Болтански и Л. Тевено // Социологические исследования. 2007. № 1. С. 32–42.
282. Латур, Б. Когда вещи дают сдачи: возможный вклад «исследований науки» в общественные науки // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2003. № 3. С. 20–39.
283. Кнорр Цетина К. Объектная социальность: общественные отношения в постсоциальных обществах знания // Журнал социологии и социальной антропологии. 2002. Т. 5. № 1. С. 101–124.
284. Бодрийяр Ж. Система вещей. Пер. с фр. Москва : Рудомино, 1999. 224 с.
285. Штомпка П. Социология. Анализ современного общества. Пер. с англ. Москва : Логос, 2005. 664 с.
286. Гинзбург К. Тема запретного знания в XVI-XVII веках // Гинзбург К. Мифы – эмблемы – приметы: Морфология и история. Сборник статей. М., 2004. С. 133–158.
287. Джанни Ваттимо: «Люди, верящие в истину, крайне опасны – это агенты здравого смысла» URL : <http://theoryandpractice.ru/posts/6331-filosof-dzhan-ni-vattimo-lyudi-veryashchie-v-istinu-krayne-opasny--eto-agenty-zdravogo-smysla> (дата звернення: 30.05.2018).
288. Корбут А. Говорите по очереди: нетехническое введение в конверсационный анализ // Социологическое обозрение. 2015. Т. 14. № 1. С. 120–141.

Література до 2 розділу

1. Кутуєв П. Кратична теорія модерну Алена Турена // Вісник ХНУ імені В. Н. Каразіна. «Соціологічні дослідження сучасного суспільства: методологія, теорія, методи». 2007. № 761. С. 25–29.
2. Никитина В. Специфика концептуализации социальной реальности в неклассической социологии // Вісник ХНУ імені В. Н. Каразіна. «Соціологічні дослідження сучасного суспільства: методологія, теорія, методи». 2007. № 761. С. 30–34.
3. Луман Н. Общество общества. Часть 2. Медиа коммуникации. Пер. с нем. Москва : Логос, 2005. 280 с.
4. Кононов І. Проблема соціальності та предметна визначеність соціології // Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства : зб. наук. пр. Харків, 2011. Вип. 17. С. 11–15.
5. Бурлачук В. Матеріальні умови комунікації: доповнення к рефлексивній концепції общества // Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства : зб. наук. пр. 2011. Вип. 17. С. 16–20.
6. Лыкова В. Социальная память и идентичность в трансформирующемся обществе // Вісник ХНУ імені В. Н. Каразіна. «Соціологічні дослідження сучасного суспільства: методологія, теорія, методи». 2007. № 761. С. 35–38.
7. Литовченко А. Дискурс как средство «взлома» реальности // Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства : зб. наук. пр. 2011. Вип. 17. С. 208–211.
8. Луман Н. Общество общества. Часть I. Общество как социальная система. Пер. с нем. Москва : Логос, 2004. 232 с.
9. Кристева Ю. Избранные труды: разрушение поэтики. Пер. с фр. Москва : РОССПЭН, 2004. 656 с.
10. Бессонов Б. История и философия науки : учеб. пос. для магистров. Москва : Юрайт, 2014. 394 с.
11. Бабушкин В. Феноменологическая философия науки: критический анализ. Москва : Наука, 1985. 217 с.
12. Барт Р. S/Z. Пер. с фр. Москва : Эдиториал УРСС, 2001. 232 с.
13. Барт Р. Основы семиологии. // Под ред. Басин Е., Поляков М. Структурализм: за и против : сборник статей. Москва : Прогресс, 1975. С.114–163.
14. Волховской А. Медиа технологии как средство социального воздействия // Научные проблемы гуманитарных исследований : научно-теоретический журнал. 2010. Вип. 10. С. 224–233.
15. Социальная коммуникация: созидание человека и общества // Вестник РГГУ. Серия «Политология. Социально-коммуникативные науки». 2007. № 1 (7). С. 33–46.
16. Мирошников Ю. Социокультурный смысл коммуникации // Научный ежегодник Института философии и права УрО РАН. Екатеринбург, 2002. Вип. 3. С. 29–53.
17. Lasswell G. D., Smith B. L., Casey R. D. Propaganda, Communication and Public Order. Princeton : Princeton University Press, 1946. 435 pp.
18. Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. Пер. с фр. Москва : Прогресс, 1994. 616 с.

19. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. Пер. с ит. В. Резник и А. Погоняйло. Санкт-Петербург : Симпозиум, 2006. 544 с.
20. Моль А. Социодинамика культуры. Пер. с фр. Москва : Прогресс, 1973. 407 с.
21. Рансьер Ж. Что может означать понятие «медиум»: пример фотографии // Медиа: между магией и технологией = Media between magic and technology / под ред. Н. Сосна и К. Федоровой. Москва ; Екатеринбург : Кабинетный ученый, 2014. С. 289–312.
22. Цоколов С. Дискурс радикального конструктивизма. Традиции скептицизма в современной философии и теории познания. Мюнхен : Phren, 2000. 333 с.
23. Луман Н. Социальные системы. Очерк общей теории. Пер. с нем. Санкт-Петербург : Наука, 2007. 641 с.
24. Тевено Л., Карева Н. «Чудесный хлеб» гостеприимства (недоразумения, проясняющие открытость и закрытость сообществ) // Новое литературное обозрение. 2009. № 100. С. 678–701.
25. Гранберг А. Экономика и социология пространства // Экономическое возрождение России. 2010. № 4. С. 53–55.
26. Филиппов А. Социология пространства. Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2008. 285 с.
27. Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. Пер. с нем. Москва : Искусство, 1991. 368 с.
28. Дробовцева С. Формы и методы передачи знаний в духовных традициях // Вестник НижГУ имени Н. И. Лобачевского. Серия Социальные науки. 2007. № 3 (8). С. 179–186.
29. Laclau E. The Impossibility of Society // Canadian Journal of Political and Social Theory. 1991. Vol. 15. № 1–2&3. P. 24–27.
30. Абасов К. Здоровый смысл в античной науке: исторический контекст // Кант. 2016. № 4 (21). С. 4–7.
31. Остин Дж. Л. Избранное. Пер. с англ. Москва : Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999. 332 с.
32. Вацлавик П., Бивии Д., Джексон Д. Прагматика человеческих коммуникаций: Изучение паттернов, патологий и парадоксов взаимодействия. Пер. с англ. Москва : Апрель-Пресс ; ЭКСМО Пресс, 2000. 320 с.
33. Бурдье П. Homo academicus. Пер. с фр. Москва : Изд-во Института Гайдара, 2018. 464 с.
34. Парсонс Т. Система современных обществ. Пер. с англ. Москва : Аспект Пресс, 1998. 270 с.
35. Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. Пер. с нем. и англ. Москва : РОССПЭН, 2004. 1056 с.
36. Блумер Г. Символический интеракционизм. Пер. с англ. Москва : Элементарные формы, 2017. 346 с.
37. Бушмакина О. Имплотация масс-медиа: пределы смысла коммуникативной реальности // Вестник УдмГУ. 2005. № 1 (5). С. 56–64.
38. Вирильо П. Машина зрения. Пер. с фр. Санкт-Петербург : Наука, 2004. 140 с.
39. Ваттимо Дж. Прозрачное общество. Пер. с ит. Д. Новикова. Москва : Логос, 2002. 128 с.
40. Агапов О. Интерпретационные практики социума // Известия Саратовского университета. Сер. Философия. Психология. Педагогика. 2011. Т. 11. Вып. 2. С. 3–8.

41. Керимов Т. Неразрешимости. Москва : Академический проект ; Трикта, 2007. 217 с.
42. Керимов Т. Поэтика времени Москва : Академический Проект, 2005. 184 с.
43. Карсавин Л. О личности // Карсавин Л. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. Москва : Ренессанс, 1992. С. 3–234.
44. Адамьянц Т. Социоментальные группы в социальном познании // Социологические исследования. 2015. № 7. С. 117–125.
45. Bourdieu P., Passeron J.-C. The Inheritors: French Students and Their Relations to Culture. Chicago : University of Chicago Press, 1979. 144 p.
46. Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. Пер. с англ. Москва : Прогресс, 1986. 543 с.
47. Агапов О. Интерпретация как проблема социальной философии // Ученые записки Казанского государственного университета. Гуманитарные науки. 2006. Т. 148. Кн. 1. С. 45–58.
48. Bauman Z. Legislators and Interpreters: On Modernity, Postmodernity and Intellectuals. Cambridge, UK : Polity Press ; Oxford : In association with B. Blackwell, 1987. 209 p.
49. Элиас Н. О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования. Т. 1–2. Пер. с нем. Москва ; Санкт-Петербург : Университетская книга, 2001. 336 с. + 378 с.
50. Гидденс Э. Трансформация интимности. Сексуальность, любовь и эротизм в современных обществах. Пер. с англ. Санкт-Петербург : Питер, 2004. 208 с.
51. Килижекова К. Естественная и социальная природа информации // Проблема соотношения естественного и социального в обществе и человеке. 2011. № 2. С. 85–93.
52. Хоманс Дж. Социальное поведение как обмен // Современная зарубежная социальная психология. Тексты. / Под ред. В. Добренёва. Москва : Издательство МГУ, 1984. С. 82–91.
53. Леви-Строс К. Структурная антропология. Пер. с фр. Москва : ЭКСМО-Пресс, 2001. 512 с.
54. Луман Н. Невероятность коммуникации // Проблемы теоретической социологии. Вып. 3 / отв. ред. А. Бороноев. Санкт-Петербург : Издательство СПбГУ, 2000. С. 43–54.
55. Луман Н. Общество как социальная система. Пер. с нем. Москва : Логос. 2004. 232 с.
56. Luhmann N. On the Scientific Concept of Communication // Social Science Information 1996. № 35 (2). P. 257–267.
57. Social Performance: Symbolic Action, Cultural Pragmatics and Ritual / Ed. By Alexander J., Giesen B., Mast J. Cambridge : Cambridge University Press, 2006. 375 p.
58. Collins R. Interaction Ritual Chains. Princeton ; New Jersey : Princeton University Press, 2004. 439 p.
59. Штомпка П. Социология социальных изменений. Пер. с англ. А. Дмитриева. Москва : Аспект Пресс, 1996. 416 с.
60. Костенко Н. Знание о смыслах: методологии глубины и поверхности // Социология: теория, методы, маркетинг. 2011. № 4. С. 3–31.
61. Тельнова Н., Компанеев А. Деятельность как субстанция социального бытия // Гуманитарные исследования. 2005. №1(3). С. 17–24.

62. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. Пер. с фр. Москва : Добросвет, 2000. 387 с.
63. Материалы дискуссии «Природа социальной реальности: многообразие подходов» (Институт философии РАН, 14 мая 2008 г.). Стенограмма семинара // Вопросы социальной теории. 2009. Т. 3. Вып. 1(3). С. 196–216.
64. Поцелуев С. Диалог как властная категория // Философия права. 2009. № 2. С. 57–60.
65. Бурдые П. Структура, габитус, практика // Журнал социологии и социальной антропологии. 1998. Т. 1. № 2. С. 44–59.
66. Anderson C. A., Berkowitz L., Donnerstein E., Huesmann L. R., Johnson J. D., Linz D., Wartella E. The influence of media violence on youth // Psychological Science in the Public Interest. 2003. № 4(3). P. 81–110.
67. Mercier H., Sperber D. The Enigma of Reason. Cambridge : Harward University Press, 2017. 408 p.
68. Gorman S. E., Gorman J. M. Denying to the Grave. Why We Ignore the Facts that Will Save Us. Oxford : Oxford University Press, 2016. 336 p.
69. Бурдые П. Университетская докса и творчество: против схоластических делений // Socio-Logos'96. Альманах Российско-французского центра социологических исследований ИС РАН. Москва : Socio-Logos, 1996. С. 8–31.
70. Канеман Д., Словик П., Тверски А. Принятие решений в неопределенности: правила и предубеждения. Пер. с англ. Харьков : Гуманитарный Центр, 2005. 632 с.
71. Becker G. Crime and Punishment: An Economic Approach // The Journal of Political Economy. 1968. Vol. 76, № 2. P. 169–217.
72. Simon H. A. Rationality as Process and as Product of Thought. // American Economic Review. 1978. V. 68. № 2. P. 1–16.
73. Пукшанский Б. Обыденное знание. Опыт философского осмысления. Ленинград : Издательство ЛГУ, 1987. 154 с.
74. Телегин Д. Язык как социальная практика: о «лингвистическом капитале» П. Бурдые // Вестник ТюмГУ. 2006. № 8. С. 9–17.
75. Бурдые П. О государстве. Курс лекций в Коллеж де Франс (1989–1992) Пер. с фр. Москва : РАНХиГС «Дело», 2016. 720 с.
76. Соссюр Ф. де. Курс общей лингвистики. Пер. с фр. Екатеринбург : Издательство УрГУ, 1999. 432 с.
77. Суюмбаева А. Языковая ситуация как фактор функционирования языка для специальных целей // Научный диалог. 2016. № 5 (53). С. 97–108.
78. Хабермас Ю. Вовлечение другого: Очерки политической теории. Пер. с нем. Москва : Наука, 2001. 417 с.
79. Bourdieu P. How Can One be a Sports Fan? // Cultural Studies: A Reader / Durling, S. (ed.). London ; New York : Routledge, 1993. P. 330–360.
80. Gentzkow M., Shapiro J. M., Taddy M. Measuring Polarization in High Dimensional Data: Method and Application to Congressional Speech URL : <https://web.stanford.edu/~gentzkow/research/politext.pdf> (дата звернения: 30.05.2018).
81. Рансьер Ж. Немая речь. Книга жизни и выражение общества // Транслит. 2013. № 13. С. 122–127.
82. Нанси Ж.-Л. Рождение в присутствии // Комментарии. 1996. № 9. С. 206–210.
83. Малов Е., Горбова Е. Дискурсивные слова в русской разговорной речи (на материале анализа спонтанной разговорной речи) // Первый

- междисциплинарный семинар «Анализ разговорной русской речи». Санкт-Петербург : Издательство СПбИиА РАН, 2007. С. 31–36.
84. Нанси Ж.-Л. Непроизводимое сообщество. Пер. с фр. Москва : Водолей, 2009. 208 с.
85. Голиков О. Соціальне як антропологічна константа: проблематика соціального і знаннєвого у європейських соціально-антропологічних студіях першої половини ХХ століття // Вісник ХНУ імені В. Н. Каразіна «Соціологічні дослідження сучасного суспільства: методологія, теорія, методи». 2013. Вип. 31. № 1053. С. 22–28.
86. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Пер. с нем. Москва : Лабиринт, 1994. 107 с.
87. Бубер М. Я и Ты. Пер. с нем. Москва : Высшая школа, 1993. 175 с.
88. Бахтин М. Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. Москва : Художественная литература, 1975. 504 с.
89. Бахтин М. Эстетика словесного творчества. Москва : Искусство, 1979. 423 с.
90. Барт Р. Структурализм как деятельность // Барт Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика. Пер. с фр. Москва : Прогресс, 1989. С. 253–261.
91. Бурлачук В. Символические системы и конституирование социального смысла // Социология: теория, методы, маркетинг. 2004. № 3. С. 147–155.
92. Разеев Д. В сетях феноменологии. Гуссерль Э. Основные проблемы феноменологии. Пер. с нем. Санкт-Петербург : СПбГУ, 2004. 368 с.
93. Григорьянц Т. Процесс означивания в текстах культуры // Вестник Бурятского государственного университета. 2010. № 14. С. 240–243.
94. Сибиряков И. Знак в когнитивно-дискурсивной деятельности сознания // Вестник ЧелГУ. Философия. Социология. Культурология. 2010. № 1 (182). Вып. 16. С. 131–135.
95. Чеснокова О., Субботский Е. Социальный интеллект в условиях сложных социальных систем // Национальный психологический журнал. 2010. № 2 (4). С. 22–29.
96. Елсуков А. Стигматизация как средство омассовления информации // Социологические исследования. 2014. № 2. С. 3–10.
97. Goffman E. Stigma: Notes on the Management of the Spoiled Identity. N.J. : Englewood Cliffs ; Prentice Hall, 1963. 156 p.
98. Бартош А., Нечаева Е. Комплимент как главное средство гармонизации межличностных отношений // Вестник ИвГХТУ. 2008. № 3. С. 139–147.
99. Кайюа Р. Игры и люди. Статьи и эссе по социологии культуры. Пер. с фр. Москва : ОГИ, 2007. 304 с.
100. Голиков А. Социальное в процессах взаимодействия с экономическим и политическим: структуры и знание // Труд. Общество. Профсоюзы. 2017. № 4. С. 86–92.
101. Бурдьё П. Социология политики. Пер. с фр. Москва : Socio-Logos, 1993. 336 с.
102. Бодрийяр Ж. Забыть Фуко. Пер. с фр. Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2000. 96 с.
103. Фуко М. Рождение биополитики. Курс лекций, прочитанных в коллеже де Франс в 1978–1979 учебном году. Пер. с фр. Санкт-Петербург : Наука, 2010. 448 с.

104. Вольвач В. Социальная реальность и самосознание // Инновационное образование и экономика. 2007. № 12 (1). С. 88–91.
105. Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. Пер. с нем. Москва : Юрист, 1995. 703 с.
106. Спирова Э. Символ как ключ к пониманию // Знание. Понимание. Умение. 2006. № 3. С. 181–184.
107. Фуко М. Ницше, Фрейд, Маркс URL : http://www.lib.ru/CULTURE/FUKO/nfm.txt_with-big-pictures.html (дата звернення: 30.05.2018).
108. Зиммель Г. Избранное. Т. 1. Философия культуры. Пер. с нем. Москва : Юрист, 1996. 671 с.
109. Вахтин Н. Советский язык и его последствия: лекция Николая Вахтина о проблеме «публичной немоты». URL : <http://monocler.ru/sovetskiy-yazyik-i-ego-posledstviya> (дата звернення: 30.05.2018).
110. Бауман З. Актуальность Холокоста. Пер. с англ. Москва : Европа, КДУ, 2013. 613 с.
111. Ренц Т. Коммуникативные ситуации романтического общения // Вестник НижГУ им. Н. И. Лобачевского. 2010. № 1. С. 333–337.
112. Стрельник О. Турбота як робота: материнство у фокусі соціології. Київ : Критика, 2018. 288 с.
113. Выготский Л. Педагогическая психология. Москва : Педагогика, 1991. 480 с.
114. Демичёв В. Общественное бытие и общественное сознание. Кишинёв, 1970. 167 с.
115. Егоров А. Искусство и общественная жизнь. Москва, 1959. 408 с.
116. Иванов В. Человеческая деятельность – познание – искусство. Киев : Наук. думка, 1977. 251 с.
117. Келле В., Ковальзон М. Теория и история: (Проблемы теории исторического процесса). Москва : Политиздат, 1981. 288 с.
118. Лекторский В. Познание в социальном контексте. Москва, 1994. 174 с.
119. Лекторский В. Субъект, объект, познание. Москва, 1980. 358 с.
120. Михайлов Ф. Общественное сознание и самосознание индивида. Москва : Наука, 1990. 222 с.
121. Спиркин А. Сознание и самосознание. Москва : Политиздат, 1972. 303 с.
122. Спиркин А. Происхождение сознания. Москва : Гос. изд. полит. литературы, 1960. 470 с.
123. Уледов А. Структуры общественного сознания. Теоретико-социологическое исследование. Москва, 1968. 324 с.
124. Степин В., Уледов А. Структура общественного сознания. Москва : Мысль, 1968. 330 с.
125. Гнатив З. Украинское искусство как культурная практика и форма общественного сознания в измерении музыкальной антропологии // Наукові записки ТернНПУ ім. В. Гнатюка. Серія: Педагогіка. 2013. № 4. С. 147–150.
126. Сафонов А. Постглобализация: этнополитические аспекты // Историческая и социально-образовательная мысль. Вып. № 3. 2013. С. 127–134.
127. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. Пер. с англ. Москва : Медиум, 1995. 323 с.
128. Пэнто Л. Докса интеллектуала // Socio-Logos 96. Москва : Socio-Logos, 1996. С. 32–38.

129. Голиков А. Искусство как форма общественного сознания: идентичность, знание, общественное согласие // Аспекти історичного музикознавства – VIII: Вища мистецька освіта як інструмент збереження культурної ідентичності : зб. наук. ст. Харків, 2016. С. 92–105.
130. Келле В., Ковальзон М. Формы общественного сознания. Москва : Госполитиздат, 1959. 264 с.
131. Выготский Л. Педагогическая психология. Москва : Педагогика, 1991. 480 с.
132. Касавин И., Сокулер З. Рациональность в познании и практике. Критический очерк. Москва : Наука, 1989. 192 с.
133. Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. Пер. с нем. Москва : Политиздат, 1956. 700 с.
134. Стёпин В. Теоретическое знание. Москва, 1999. 390 с.
135. Мамардашвили М. Формы и содержание мышления. Москва : Высшая школа, 1968. 191 с.
136. Ильенков Э. Диалектическая логика: Очерки истории и теории. Москва : Политиздат, 1984. 320 с.
137. Гегель Г. В. Ф. Эстетика. В 4-х тт. Пер. с нем. Москва : Искусство, 1968. Т. 1. 312 с.
138. Выготский Л. Психология развития человека. Москва : Смысл ; Эксмо, 2005. 1136 с.
139. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Пер. с нем. Москва : Политиздат, 1968. Т. 46. Ч. 1. 559 с.
140. Golikov A. Mythological Thinking and World of Media: Knowledge in Archaization Processes // Media i Społeczeństwo. 2017. № 7. Р. 62–75.
141. Щедровицкий Г. Московский методологический кружок: развитие идей и подходов / Из архива Г. Щедровицкого. Т. 8. Вып. 1. Москва : Путь, 2004. 352 с.
142. Грушин Б. Массовое сознание: Опыт определения и проблемы исследования. Москва : Политиздат, 1987. 368 с.
143. Ильенков Э. Об идолах и идеалах. Киев : Час-Крок, 2006. 312 с.
144. Э. Ильенков: личность и творчество / редактор-составитель И. Фарман. Москва : Языки русской культуры, 1999. 272 с.
145. Пушцаев Ю. М. Мамардашвили. Опыт физической метафизики (Вильнюсские лекции по социальной философии) // Вопросы философии. 2009. № 3. С. 183–185.
146. Мамардашвили М. Беседы о мышлении. Москва : Фонд Мамардашвили, 2015. 816 с.
147. Ильенков Э. Искусство и коммунистический идеал: Избр. статьи по философии и эстетике. Москва : Искусство, 1984. 349 с.
148. Ильенков Э. Диалектика идеального // Логос. 2009. № 1 (69). С. 3–63.
149. Bakhurst D. Consciousness and Revolution in Soviet Philosophy: From the Bolsheviks to Evald Ilyenkov. Cambridge : Cambridge University Press, 1991. 292 p.
150. Мамардашвили М. Необходимость себя. Лекции. Статьи. Философские заметки. Москва : Лабиринт, 1996. 432 с.
151. Мамардашвили М. Эстетика мышления. Москва : Московская школа политических исследований, 2000. 416 с.
152. Лефевр В. Рефлексия. Москва : Когито-Центр, 2003. 496 с.

153. Лефевр В. Алгебра совести. Москва : Когито-Центр, 2003. 426 с.
154. Зиновьев А. Фактор понимания. Москва : Алгоритм ; Эксмо, 2006. 528 с.
155. Зиновьев А. Логическая социология. Москва : Социум, 2002. 260 с.
156. Щедровицкий Г. Мышление – Понимание – Рефлексия. Москва : Наследие ММК. 2005. 800 с.
157. Щедровицкий Г. Проблемы логики научного исследования и анализ структуры науки / Из архива Г. Щедровицкого. Т. 7. Москва : Путь. 2004. 400 с.
158. Law J. Objects and Spaces // Theory, Culture and Society. 2002. № 19. P. 91–105.
159. Щедровицкий Г. Избранные труды. Москва : Шк. культ. полит., 1995. 800 с.
160. Щедровицкий Г. О методе исследования мышления. Москва : Фонд «Институт развития им. Г. Щедровицкого», 2006. 600 с.
161. Ильенков Э. Что же такое личность? // Ильенков Э. С чего начинается личность. Москва, 1984. С. 319–358.
162. Ильенков Э. Ленинская диалектика и метафизика позитивизма: (Размышления над книгой В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм»). Москва : Политиздат, 1980. 175 с.
163. Ильенков Э. Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении. Москва : РОССПЭН, 1997. 464 с.
164. Ильенков Э. Философия и культура. Москва : Политиздат, 1991. 464 с.
165. Новая философская энциклопедия / под редакцией В. Стёпина. Москва : Мысль, 2000. Т. 1–4. 2659 с.
166. Marx K. Zur Kritik der Politischen Oekonomie. URL : <http://www.linke-buecher.de/texte/marx-engels/Zur-Kritik-der-Politischen-Oekonomie.pdf> (дата звернения: 30.05.2018).
167. Adorno Th. W. Hegel: Three Studies. Cambridge ; Massachusetts ; London : MIT Press, 1993. 168 p.
168. Ермолина Ю. Наука и вненаучные формы знания в современной культуре (на примере магии) // Общественные и гуманитарные науки. 2008. № 82–1. С. 157–162.
169. Фрезер Дж. Золотая ветвь: исследование магии и религии. Пер. с англ. Москва : ЭКСМО, 2006. 356 с.
170. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. Пер. с фр. Москва : Педагогика-Пресс, 1994. 608 с.
171. Малиновский Б. Магия, наука и религия. Пер. с англ. Москва : Рефл-бук, 1998. 304 с.
172. Зоря Е. От заговора к ритуалу: краткий очерк трансформации понятия «магия» на постсоветском пространстве // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2013. № 4. С. 144–167.
173. Styers R. Making Magic: Religion, Magic & Science in the Modern World. New York : Oxford University Press, 2004. 304 p.
174. Adorno Th. W. The Stars Down to Earth. L. : Routledge, 2001. 248 p.
175. Тенбрук Ф. Репрезентативная культура // Социологическое обозрение. 2013. Т. 12. № 3. С. 93–120.
176. Элиаде М. Аспекты мифа. Пер. с фр. Москва : Академический Проект ; Парадигма, 2005. 224 с.
177. Леви-Строс К. Мифологии: Человек голый. Пер. с фр. Москва : Флюид, 2007. 784 с.

178. Фрейд З. Недовольство культурой. Пер. с нем. Москва : Фолио, 2013. 222 с.
179. Bloor D. Knowledge and Social Imagery. 2 ed. Chicago ; London : The University of Chicago Press, 1991. 203 p.
180. Леви-Строс К. Мифологии. В 4-х тт. Пер. с фр. Москва ; Санкт-Петербург : Университетская книга, 1999. Т. 1. Сырое и приготовленное. 406 с.
181. Барт Р. Мифологии. Пер. с фр. Москва : Изд-во им. Сабашниковых, 2000. 320 с.
182. Маркс К. Сочинения. Изд. 2-е. Пер. с нем. Москва, 1960. Т. 23. Капитал. Т. 1. 907 с.
183. Кузнецов Н. Миф как объект исследования в культурной антропологии // Известия УрГУ. Сер. 3. Общественные науки. 2011. № 1 (88). С. 138–148.
184. Ламажая Ч. Концепции архаизации в отечественном обществознании // Знание. Понимание. Умение. 2013. № 4. С. 33–41.
185. Лосев А. Диалектика мифа. Москва : Академический Проект, 2008. 303 с.
186. Деррида Ж. О грамматики. Пер. с фр. Москва : Ad Marginem, 2000. 512 с.
187. Конев В. Голос гения культуры – автохтонные идеи культуры // Вестник СамГА. 2000. № 2. С. 45–53.
188. Мелетинский Е. Миф и двадцатый век // Избранные статьи. Воспоминания. Москва, 1998. С. 419–429.
189. Рэдклифф-Браун А. Р. Структура и функция в примитивном обществе. Очерки и лекции. Пер. с англ. Москва : Восточная литература РАН, 2001. 304 с.
190. Доронин Д. Мифологическое знание традиционных культур: пути получения и трансляции // Вестник КГУ им. Н. А. Некрасова 2010. № 2. С. 32–37.
191. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии. Пер. с фр. Москва : Канон+, 1998. 432 с.
192. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. Пер. с фр. Москва : Педагогика-Пресс, 1994. 602 с.
193. Чельшев П. Античный миф как особая форма познания // Международный журнал экспериментального образования. № 8. 2016. С. 91–92.
194. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры. Пер. с фр. Москва : Культурная революция ; Республика, 2006. 269 с.
195. Коблева Э. Миф как необходимость социального порядка // Известия РГПУ имени А. И. Герцена. Аспирантские тетради. Общественные и гуманитарные науки. 2008. № 32 (70). Ч. 1. С. 190–195.
196. Фрейденоберг О. Миф и литература древности. Москва : Наука ; Главная редакция восточной литературы, 1978. 605 с.
197. Тихонова С. Социально-онтологический статус мифа // Философия и общество. 2008. № 3. С. 44–57.
198. Беспалов Ю. Миф в массовом сознании современного общества // Вестник ВГУ. 2009. № 2. С. 163–165.
199. Задунин В. Диалектика мифологизации и демифологизации социальной реальности в кризисном социуме // Вестник ЧитГУ. 2008. № 3. С. 5–12.
200. Жижек С. О насилии. Пер. с англ. Москва : Европа, 2010. 184 с.
201. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. Пер. с нем. Санкт-Петербург : Изд-во СПбГУ, 2008. 274 с.

202. Борко Т. Мифология как объект исследования, Проблема метода // Вестник ТюмГУ. 2005. № 2. С. 10–18.
203. Терещенко Н. Мифология субъекта и субъект мифологии // Вопросы культурологии. 2009. № 7. С. 29–32.
204. Скачкова Т. Миф как фактор массового сознания и его трансформация в инструмент пропаганды // Вестник Екатеринбургского института. 2008. № 4. С. 31–32.
205. Калиниченко С., Квеско Р. Мифодизайн как социокультурный феномен // Известия ТомГПУ. 2009. Т. 314. № 6. С. 85–89.
206. Кон И. Национальный характер – миф или реальность? // Иностранная литература. 1968. № 9. С. 215–229.
207. Хюбнер К. Истина мифа. Пер. с нем. Москва : Республика, 1996. 448 с.
208. Элиаде М. Миф о вечном возвращении. Пер. с фр. Москва : Ладомир, 2000. 414 с.
209. Элиаде М. Священное и мирское. Пер. с фр. Москва : Изд-во МГУ, 1994. 144 с.
210. Руткевич Е. Феноменологическая социология знания. Москва : Наука, 1993. 270 с.
211. Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии : переводы. Москва : Прогресс, 1988. С. 31–95.
212. Олье Д. Коллеж социологии. 1937–1939. Пер. с фр. Санкт-Петербург : Наука, 2004. 600 с.
213. Франция – память / под ред. П. Нора Санкт-Петербург : Изд-во С.-Петерб. ун-та, 1999. 328 с.
214. Коннертон П. Як суспільства пам'ятають. Пер. з англ. Київ : Ніка-Центр, 2004. 184 с.
215. Мирошников Ю. Наука как культурный феномен // Научный ежегодник ИФП УрО РАН. 2006. Вып. 6. С. 116–130.
216. Винер Н. Я – математик // Винер Н. Творец и будущее. Москва : АСТ, 2003. С. 293–708.
217. Павлова Е. Научное знание как важнейшая составляющая культуры информационного общества // Вопросы культурологии. 2008. № 11. С. 11–13.
218. Розов М. Механизмы развития знания // Информационное общество. 2011. № 1. С. 59–77.
219. Хабермас Ю. Техника и наука как «идеология». Пер. с нем. Москва : Праксис, 2007. 208 с.
220. Slezak P. A Second Book at Devid Bloor's: Knowledge and Social Imagery // Philosophy of the Social Sciences. 1994. Vol. 24. № 3. P. 336–361.
221. Gergen K. J. Social psychology as social construction: The emerging vision. // The message of social psychology: Perspectives on mind in society / С. McCarty & A. Haslam (Eds.). Oxford : Blackwell, 1997. P. 113–128.
222. Бурдые П. Политическая онтология Мартина Хайдеггера. Пер. с фр. Москва : Праксис, 2003. 272 с.
223. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: основы философ. герменевтики. Пер. с нем. Москва : Прогресс, 1988. 704 с.
224. Копелевич Ю. Возникновение научных академий: середина XVII – середина XVIII вв. Ленинград : Наука, 1974. 267 с.

225. Ben-David J. The scientist's role in society: A comparative study. N.J. : Englewood Cliffs ; Prentice-Hall, 1971. 207 p.
226. Daston L. Baconian facts, academic civity, and the prehistory of objectivity // Re-thinking objectivity. Durham ; London : Duke University Press. 1994. P. 37–63.
227. Stichweh R. Wissenschaftliche Disziplinen: Bedingungen ihrer Stabilität im XIX und XX Jahrhunderten // Sozialer Raum und akademische Kulturen. Frankfurt ; Berlin ; Bern etc., 1993. S. 235–250.
228. Вебер М. Избранные произведения. Пер. с нем. Москва : Прогресс, 1990. 808 с.
229. Каржина Г. Лженаука и лжерелигия с точки зрения философского дискурса // Вестник НижГУ имени Н. И. Лобачевского. 2006. № 1. С. 533–540.
230. Предтеченский Е. Иоганн Кеплер, его жизнь и научная деятельность. Санкт-Петербург : Типография газеты «Новости», 1891. 92 с.
231. Бухараев В., Степаненко Г. Идеология и научное познание: от конфликта до компромисса // Ученые записки КазГУ. Серия: Гуманитарные науки. 2006. Т. 148. № 1. С. 59–67.
232. Бахтин М. Слово в романе // Вопросы литературы. 1965. № 8. С. 84–90.
233. Козер Л. Функции социального конфликта. Пер. с англ. Москва : Идея-Пресс ; Дом интеллектуальной книги, 2000. 205 с.
234. Мангейм К. Идеология и утопия // Мангейм К. Диагноз нашего времени. Пер. с нем. Москва : Юрист, 1994. С. 7–260.
235. Краткий философский словарь / под ред. М. Розенталя и П. Юдина. Изд. 2-е. М., 1941. 327 с.
236. Скочилова В. Идеология как символическая система // Вестник ТомГУ. Философия. Социология. Политология. 2008. № 2 (3). С. 124–127.
237. Альтюссер Л. Идеология и идеологические аппараты государства (заметки для исследования) // Неприкосновенный запас. 2011. № 3 (77). С. 14–58.
238. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Издание второе. Пер. с нем. Т. 3. Москва : Гос. изд-во полит. литературы, 1955. С. 7–544.
239. Фокайлова Е. Социология знаний как детерминанта новой парадигмы управления в современном обществе // Известия РГПУ имени Герцена. 2010. № 123. С. 222–229.
240. Eagleton T. The Phenomenal Slavoj Zizek // Times Literary Supplement 23.04.2008. URL : http://www.the-tls.co.uk/tls/reviews/other_categories/article758040.ece (дата звернення: 30.05.2018).
241. Жижек С. Возвышенный объект идеологии. Пер. с англ. Москва : Художественный журнал, 1999. 234 с.
242. Смирнов А. Теоретические модели субъективации: Л. Альтюссер, С. Жижек, А. Бадью // Вестник БурятГУ. Философия. Социология. Политология. Культурология. 2009. № 14. С. 96–101.
243. Кошкина А. Внешность женщины как фактор социальных отношений // Мониторинг общественного мнения. 2010. № 4 (98). С. 245–281.
244. Бодрийяр Ж. Америка. Пер. с фр. Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2000. 206 с.
245. Фурсов А. О Марксе и марксизме: эпоха, идеология, теория // Русский исторический журнал. М., 1998. Т. 1. № 2. С. 335–429.

246. Хайек Ф. А. Дорога к рабству. Пер. с англ. Москва : Новое издательство, 2005. 264 с.
247. Луман Н. Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества // Социо-Логос. Москва : Прогресс, 1991. Вып. 1. С. 194–216.
248. Энгельс Ф. Письмо Ф. Мерингу // Маркс К, Энгельс Ф. Сочинения. Пер. с нем. Москва : Госполитиздат, 1966. Т. 39. С. 82–86.
249. Попова И. Повседневные идеологии. Как они живут, меняются и исчезают. Киев : Ин-т социологии НАНУ, 2000. 219 с.
250. Попова И. Повседневные идеологии // Социологический журнал. 1998. № 3–4. С. 5–21.
251. Голиков О. Теоретико-методологічні засади дослідження дозвіллевого часу як чинника конструювання культурного капіталу // Український соціум. 2011. № 4. С. 39–52.
252. Голиков А. Эманации культурного капитала в вербальном поведении актора (по результатам фокусированных групповых интервью) // Вестник ХНУ имени В. Н. Каразина: «Социологические исследования современного общества: методология, теория, методы». 2008. № 800. С. 127–135.
253. Тощенко Ж. Раскол общественного сознания – угроза преобразованию России // Вестник ТюмГУ. 2009. № 4. С. 4–19.
254. Zechmeister J., Zechmeister E., Shaughnessy J. Essentials of Research Methods in Psychology. N.-Y. : McGraw-Hill Education, 2000. 368 pp.
255. Гидденс Э. Устройство общества: Очерк теории структуриации. Пер. с англ. Москва : Академический проект, 2005. 528 с.
256. Дорфман Л. Методологические основы эмпирической психологии: от понимания к технологиям : учеб. пособие для студ. высш. заведений. Москва : Смысл ; ИЦ Академия, 2005. 288 с.
257. Дьяков А. Социальное познание и обыденное сознание // Вестник Воронежского государственного университета. 2007. № 4. С. 55–61.
258. Heller A, Das Alltagsleben. Versuch einer ErkHirung der individuellen Reproduktion. Frankfurt/M., 1978. 326 s.
259. Козлова Н. Повседневность // Новая философская энциклопедия. Под ред. В. Стёпина. Т. 3. Н.-С. Москва : Мысль, 2001. 440 с.
260. Чельшев П. Попытки усовершенствования обыденного сознания в истории культуры // International journal of applied and fundamental research. № 3. 2015. С. 110–113.
261. Чельшев П. Понятие обыденного сознания в философии Гегеля // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2014. № 7 (45). Ч. 2. С. 201–203.
262. Гегель Г. В. Ф. Философия религии. Пер. с нем. Москва : Мысль, 1977. Т. 1. 532 с.
263. Арістотель. Нікомахова етика / Αριστοτέλους. Ηθικά Νικομαχεία. Київ : Аквілон-Плюс, 2002. 480 с. (білінгва).
264. Фихте И. Г. Назначение человека // Фихте И.Г. Сочинения в 2-х тт. Пер. с нем. Санкт-Петербург: Мифрил, 1993. Т. 2. 798 с.
265. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. Пер. с нем. Москва : Наука, 2000. 495 с.
266. Peirce Ch. S. Philosophical Writings. N.-Y. : Dover Publications, 1955. 386 pp.

267. Волков В., Хархордин О. Теория практик. Санкт-Петербург : Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2008. 298 с.
268. Фуко М. Археология знания. Пер. с фр. Санкт-Петербург : ИЦ Гуманитарная Академия, 2004. 416 с.
269. Бурдьё П. Практический смысл. Пер. с фр. Санкт-Петербург : Алетейя, 2001. 562 с.
270. Леви-Строс К. Первобытное мышление. Пер. с фр. Москва : Республика, 1994. 384 с.
271. Флиер А. Культура как эволюция программ социальной активности: инстинкт – обычай – рациональное поведение // Вопросы социальной теории. 2012. Т. 6. С. 273–284.
272. Курганова Н. Обыденное знание россиян и французов через призму ассоциативных полей // Известия УрГУ. Сер. 1. Проблемы образования, науки и культуры. 2010. № 6 (85). Ч. 1. С. 85–92.
273. Сепир Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии. Пер. с англ. А. Кибрика. Москва : Издательская группа «Прогресс» ; «Универс», 1993. 656 с.
274. Бурлачук В. Государство как произведение искусства // Социология: теория, методы, маркетинг. 2014. № 3. С. 104–115.
275. Михайлов А. Вербальные средства и приемы обеспечения единства группового сознания // Вестник СибГАКУ имени М. Ф. Решетнева. 2005. № 4. С. 135–140.
276. Слободянюк А., Голиков О. Політики амнезій: пропозиції до концептуалізації та потенція евристики // Соціологія в ситуації соціальних невизначеностей: Тези доповідей учасників I Конгресу Соціологічної асоціації України. Харків, 2009. С. 430.
277. Pinker S. The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined. New-York : Viking Books, 2011. 832 p.
278. Pinker S. Now for the good news: things really are getting better. URL : <https://www.theguardian.com/commentisfree/2015/sep/11/news-isis-syria-headlines-violence-steven-pinker> (дата звернення: 30.05.2018).
279. Gray J. Steven Pinker is wrong about violence and war. URL : <https://www.theguardian.com/books/2015/mar/13/john-gray-steven-pinker-wrong-violence-war-declining> (дата звернення: 30.05.2018).
280. Голиков А., Калашникова А. Мем как знаниевый конструкт и социальная технология: включение, социализация, идентичности // Соціальні технології: актуальні проблеми теорії та практики. 2016. Вип. 71. С. 158–169.
281. Абельс Х. Интеракция, идентичность, презентация. Введение в интерпретативную социологию. Пер. с нем. Н. Головина и В. Козловского. Санкт-Петербург : Алетейя, 2000. 272 с.
282. Филлипс Л., Йоргенсен М. В. Дискурс анализ: теория и метод. Пер. с англ. Харьков : Изд-во Гуманитарного центра, 2004. 352 с.
283. Бек У. Власть и ее оппоненты в эпоху глобализма. Новая всемирно-политическая экономия. Пер. с нем. Москва : Прогресс-Традиция ; Территория будущего, 2007. 464 с.
284. Резнік В. Концепт легітимації: макро- та мегасоціальна предметні царини аналітичної застосовності // Проблеми розвитку соціологічної теорії: множинні модерності та простори ідентичностей. Київ : Логос, 2010. С. 67–73.

285. Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. Пер. с фр. Москва : Праксис, 2006. Ч. 3. 320 с.
286. Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек: Исследование идеологии развитого индустриального общества. Пер. с англ. А. Юдина. Москва : АСТ, 2003. 528 с.
287. Родионов С. Легитимация и рационализация «техник господства» в современном обществе // Философия права. 2007. Т. 3. С. 75–79.
288. Адорно Т. В. Жаргон подлинности. О немецкой идеологии. Пер. с нем. Москва : Канон+ ; РООИ Реабилитация, 2011. 191 с.
289. Бодрийяр Ж. Соблазн. Пер. с фр. Москва : Ad Marginem, 2000. 319 с.
290. Latour B., Woolgar S. Laboratory Life. The Construction of Scientific Facts. Princeton, New Jersey : Princeton University Press, 1986. 294 p.
291. Lamb Ch., Bryant M. D. Religious Conversion : Contemporary Practices And Controversies. London : Cassell, 1999. 353 pp.
292. Касавин И., Щавелев С. Анализ повседневности. Москва : Канон+ 2004. 432 с.
293. Степаненко В. Влада, соціальні знання та громадянське суспільство: конфігурація взаємин у кризовій трансформації // Соціальні та політичні конфігурації модерну: політична влада в Україні та світі: мат. IV міжнар. наук.-практ. конф. Київ, 2015. С. 82–83.
294. Gouldner A. W. The Sociologist as Partisan: Sociology and the Welfare State // The American Sociologist. 1968. Vol. 3. No. 2. P. 103–116.
295. Bourdieu P., Wacquant L. On the Cunning of Imperialist Reason Theory // Culture & Society. 1999. Vol. 16(1). P. 41–58.
296. Роулз Дж. Теория справедливости. Пер. с англ. Новосибирск : Издательство НГУ, 1995. 532 с.
297. Червяков К. Ресурси та види влади в сучасному суспільстві // Держава та глобальні соціальні зміни: історична соціологія панування та спротиву в епоху модерну : мат. міжнар. наук.-практ. конф. Київ, 2015. С. 469–471.
298. Калинин И. Прошлое как ограниченный ресурс: историческая политика и экономика ренты // Неприкосновенный запас: Дебаты о политике и культуре. 2013. № 2 (88). С. 200–214.
299. Савельева И., Полетаев А. Социология знания о прошлом : учеб. пособие для вузов. Москва : ГУ ВШЭ, 2005. 344 с.
300. Горц А. Нематериальное. Знание, стоимость и капитал. Пер. с англ. Москва : ГУ ВШЭ, 2010. 208 с.
301. Вакан Л. Нарис неолиберальної держави: ринок праці, в'язниці та соціальна незахищеність // Спільне: журнал соціальної критики. 2010. № 1. С. 9–17.
302. Филатов С. Корпоративность в «обществах знания» // Эпистемология и философия науки. 2009. № 2. С. 198–203.
303. Голиков О. Культурні нерівності у відтворенні громадянської ідентичності сучасного студентства // Українське студентство у пошуках ідентичності / Кол. моногр. під ред. В. Арбеніної, Л. Сокурянської. Х. : ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2012. С. 326–374.
304. Грановеттер М. Сила слабых связей // Экономическая социология. 2009. Т. 10. № 4. С. 31–50.
305. Bourdieu P. Distinction: A social critique of the judgement of taste. Cambridge ; MA : Harvard University Press, 1984. 614 p.

306. Snibbe A. C., Markus H. R. You can't always get what you want: Educational attainment, agency, and choice // *Journal of Personality and Social Psychology*. 2005. № 88. P. 703–720.
307. Gallo L. C., Monteros K. E. D. L., Shivpuri S. Socioeconomic status and health: What is the role of reserve capacity? // *Current Directions in Psychological Science*. 2009. № 18. P. 269–274.
308. Kohn M. L., Schooler C. Class, occupation, and orientation // *American Sociological Review*. 1969. 34. P. 657–678
309. Gramsci A., *Letters from prison*. New York : Columbia University Press, 1994. 2 vols.
310. Kohn M. L., Slomczynski K. M., Janicka K., Khmelko V., Mach B. W., Paniotto V., Heyman C. Social structure and personality under conditions of radical social change: A comparative analysis of Poland and Ukraine // *American Sociological Review*. 1997. № 62. P. 614–638.
311. Kohn M. L., Naoi A., Schoenbach C., Schooler C., Slomczynski K. M. Position in the class structure and psychological functioning in the United States, Japan, and Poland // *American Journal of Sociology*. 1990. № 95. P. 964–1008;
312. Tudge J. R. H., Hogan D. M., Snezhkova I. A., Kulakova N. N., Etz K. E. Parents' child-rearing values and beliefs in the United States and Russia: The impact of culture and social class // *Infant and Child Development*. 2000. № 9. P. 105–121.
313. Горбатюк С. Проблема соціального відчуження в умовах суспільних трансформацій // *Вісник НАДУ*. 2015. № 2. С. 204–211.
314. Scott J. C. *Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*. New Haven : Yale University Press, 1977. 254 p.
315. Scott J. C. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven : Yale University Press, 1985. 475 p.
316. Scott J. C. *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven : Yale University Press, 1990. 272 p.
317. Резник А. Социальная легитимация украинской государственности: методологические и методические проблемы изучения // *Социология: теория, методы, маркетинг*. 2007. № 1. С. 50–62.
318. Голиков А. Право как форма общественного сознания: знание, практики, доверие // *Український соціологічний журнал*. 2016. № 1–2 (15–16). С. 65–73.
319. Залунин В., Дударов В. От социологии знаний к социологии образования и власти // *Вологдинские чтения*. 2001. № 21. С. 41–42.
320. Ашкеров А. Сурков и вопросы искусствознания // *Русский журнал*. 2008. № 6. с. 12–14.
321. Голиков А. Укоренённость социального в знании: пределы прозрачности и угрозы опосредования // *Вісник ОНУ. Серія: Соціологія і політичні науки*. Наук. журн. Т. 18. Вип. 3 (19). 2013. С. 46–52.
322. Турен А. *Возвращение человека действующего: очерк социологии*. Пер. с фр. Москва : Научный мир, 1998. 204 с.
323. Jameson F. Actually Existing Marxism // *Marxism beyond Marxism* / C. Casarino & R. E. Karl, S. Makdisi (eds.). New York : Routledge, 1996. P. 14–54.
324. Шюес К. Анонимные силы габитуса // *Вестник ТомГУ. Философия. Социология. Политология*. 2009. № 2. С. 171–184.

325. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. Пер. с фр. Москва : Касталь, 1996. 448 с.
326. Коткин К. М. Фуко о роли памяти и забвения в научном познании и управлении обществом // Вестник ТамбГУ. Серия: Гуманитарные науки. 2011. Т. 104. № 12. С. 293–299.
327. Фуко М. Надзирать и наказывать: рождение тюрьмы. Пер. с фр. Москва : Ad Marginem, 1999. 479 с.
328. Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. Часть 1. Пер. с фр. Москва : Праксис, 2002. 384 с.
329. Ильин И. Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа. Москва : Интрада. 1998. 255 с.
330. Делез Ж. Логика смысла. Фуко М. *Theatrum philosophicum*. Пер. с фр. Москва : Раритет ; Екатеринбург : Деловая книга, 1998. 480 с.
331. Фуко М.. Безопасность, территория, население. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1977–1978 учебном году. Санкт-Петербург : Наука, 2011. 544 с.
332. Фуко М. История безумия в классическую эпоху. Пер. с фр. Москва : АСТ, 2010. 698 с.
333. Бодрийяр Ж. К критике политической экономии знака Пер. с фр. Москва : Библион, 2004. 304 с.

Література до 3 розділу

1. Голиков А., Казанков Р., Саган Г. Политики границ и процессы конституирования знания (на материалах газеты «Урядовый курьер», 1992–2012) // Медіа-дискурс пострадянських кордонів України (1991–2012): конструювання змістів. Харків, 2018. С. 129–171.
2. Голиков А. Индустрия лиминальности и перспективы социального: ограниченное знание об ограничениях пространства // Вісник ХНУ імені В. Н. Каразіна «Соціологічні дослідження сучасного суспільства: методологія, теорія, методи». 2014. Вип. 32. № 1101. С. 47–55.
3. Агамбен Дж. Нагота. Пер. с итал. Москва : Грюндриссе, 2014. 204 с.
4. Норт Д., Уоллис Д., Вайнгаст Б. Насилие и социальные порядки. Концептуальные рамки для интерпретации письменной истории человечества. Пер. с англ. Москва : Изд. Института Гайдара, 2011. 480 с.
5. Филиппов А. Социология пространства. Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2008. 285 с.
6. Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение. Пер. с фр. Москва : Канон, 1995. 350 с.
7. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. Москва : Канон+, 1998. 432 с.
8. Зиммель Г. Избранное : в 2-х тт. Т. 2. Созерцание жизни. Пер. с нем. Москва : Юрист, 1996. 596 с.
9. Сорокин П., Мертон Р. Социальное время: опыт методологического и функционального анализа // Социологические исследования. 2004. № 6. С. 112–119.
10. Сорокин П. Социальная стратификация и мобильность // Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. Пер. с англ. Москва : Политиздат, 1992. С. 295–425.
11. Бурдьё П. Социология социального пространства. Пер. с фр. Санкт-Петербург : Алетейя ; Москва : Ин-т эксперим. социологии, 2005. 288 с.
12. Гидденс Э. Устройство общества: Очерк теории структуризации. Пер. с англ. Москва : Академический проект, 2005. 528 с.
13. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура. Пер. с англ. Москва : ГУ ВШЭ, 2000. 608 с.
14. Урри Д. Мобильности. Пер. с англ. Москва : Практис, 2012. 576 с.
15. Замятин Д. Постгеография: капитал(изм) географических образов // Социологические исследования. 2014. № 10. С. 3–14.
16. Бейтсон Г. Экология разума. Избранные статьи по антропологии, психиатрии и эпистемологии. 1969–1972. Пер. с англ. Москва : Смысл. 2000. 476 с.; Бендлер Р., Гриндер Д. Структура магии. Пер. с англ. Санкт-Петербург : Прайм-Еврознак, 2004. 480 с.
17. Замятин Д. Пространство и движение // Социологические исследования. 2014. № 4. С. 20–29.
18. Sukopp H., Wittig R. Stadtokologie. Gustav Fischer Verlag, 1998. 474 s.

19. Zhu Pengyu, Zhang Yaoqi Demand for Urban Forests and Economic Welfare: Evidence from the Southeastern U.S. Cities // *Journal of Agricultural and Applied Economics*. 2006. № 38-2. P. 279–285.
20. Летягин Л. Топология путешествий: профанное и сакральное // *Ценности и смыслы*. 2011. № 1 (10). С. 126–135.
21. Мамардашвили М. КантIANские вариации. Москва : Аграф, 2002. 320 с.
22. Бахтин М. К философии поступка // Бахтин М. Работы 20-х годов. Киев : Next, 1994. С. 9–69.
23. Делёз Ж. Фуко. Пер. с фр. Москва : Издательство гуманитарной литературы, 1998. 172 с.
24. Лидов А. Иеротопия. Создание сакральных пространств как вид творчества и предмет исторического исследования // Лидов А. Иеротопия. Пространственные иконы и образы-парадигмы в византийской культуре. Москва : Феория, 2009. С. 11–38.
25. Серто М. де По городу пешком // *Социологическое обозрение*. 2008. № 7 (2). С. 24–38.
26. Серто М. де Изобретение повседневности. Искусство делать. Пер. с фр. Санкт-Петербург : Европейский университет, 2013. 330 с.
27. Жижек С. Размышления в красном цвете. Пер. с англ. Москва : Европа, 2011. 476 с.
28. Голиков А. Укоренённость социального в знании: пределы прозрачности и угрозы опосредования // *Вісник ОНУ. Серія: Соціологія і політичні науки*. Наук. журн. 2013. Т. 18. Вип. 3 (19). С. 46–52.
29. Мусієздов О. Міська ідентичність у (пост)сучасному суспільстві: український досвід. Харків : ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2016. 348 с.
30. Ильин И. Понятие (социального) пространства в теории Карла Маркса // *Scientific Journal Virtus*. 2015. № 3. С. 8–13.
31. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. Пер. с фр. Санкт-Петербург : Ювента ; Наука, 1999. 603 с.
32. Эрикссен Т. Х. Тирания момента. Время в эпоху информации. Пер. с англ. Москва : Весь мир, 2003. 202 с.
33. Dehaene M., De Cauter L. Heterotopia and the City: Public Space in a Postcivil Society. London : Routledge, 2008. 345 p.
34. Фуко М. Другие пространства // Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. Ч. 3. Пер. с фр. Москва : Праксис, 2006. С. 191–204.
35. Голиков А. Ландшафт социального сквозь оптику объективированного знания: от интимного до публичного // *Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства : зб. наук. пр.* 2015. Вип. 21. С. 55–64.
36. Тернер В. Символ и ритуал. Пер. с англ. Москва : Наука, 1983. 277 с.
37. Бурдьё П. Социальное пространство и символическая власть // *Thesis*. 1993. Вип. 2. С. 137–150.
38. Бурдьё П. Начала. Choses dites. Пер. с фр. Москва : Socio-Logos, 1994. 288 с.
39. Голиков А. Изменяемое и неизменяемое в социальном: к понятию протокола (по результатам качественного исследования) // *Вісник ХНУ імені В. Н. Каразіна. Серія «Соціологічні дослідження сучасного суспільства: методологія, теорія, методи»*. 2017. Вип. 38. С. 13–19.

40. Глазков К. Игровое столкновение в эпоху его цифровой воспроизводимости // Социология власти. 2015. Т. 27. № 4. С. 72–92.
41. Голиков А. Индустрия лиминальности и перспективы социального: ограниченное знание об ограничениях пространства // Вісник ХНУ імені В. Н. Каразіна «Соціологічні дослідження сучасного суспільства: методологія, теорія, методи». 2014. Вип. 32. № 1101. С. 47–55.
42. Кочан В. Проблема границ и пограничья в социокультурных исследованиях конца XIX – XX вв. // Вісник СевДТУ. Філософія. 2008. Вип. 86. С. 70–73.
43. Тэрнер Ф. Фронтир в американской истории. Пер. с англ. Москва : Весь Мир, 2009. 304 с.
44. Медведев С. Феноменология забора URL : <https://www.hse.ru/news/moscow/120584296.html> (дата звернення: 30.05.2018).
45. Ольденбург Р. Третье место: кафе, кофейни, книжные магазины, бары, салоны красоты и другие места «тусовок» как фундамент сообщества. Пер. с англ. Москва : Новое литературное обозрение, 2014. 456 с.
46. Корнев В. Тема для философии повседневности: супермаркет // Вестник ТомГУ. 2009. № 321. С. 61–63.
47. Андреева С. Проблема психологического времени // Вестник КамГТУ. 2009. № 8. С. 81–87.
48. Головаха Е., Кроник А. Понятие психологического времени // Категории материалистической диалектики в психологии / Под ред. Л. Анциферовой. Москва : Наука, 1988. С. 199–215.
49. Южаков В. Время ожидания как ресурс // Социология власти. 2015. Т. 27. № 4. С. 122–132.
50. Беляев М. О социальном времени с точки зрения методологии // Вестник ВГУ. Серия: Философия. 2011. № 1. С. 127–131.
51. Степанищев С. Социальное время в контексте системного анализа развития общества : дис. ... кандидата философских наук : 09.00.11 – социальная философия. Таганрог, 2010. 168 с.
52. Горбунов В. Социология времени: теоретико-методологические аспекты анализа : автореф. дис. на соискание ученой степени кандидата соц. наук : 22.00.01 – теория, методология и истории социологии. Саратов, 2000. 20 с.
53. Штомпка П. Социология социальных изменений. Пер. с англ. А. Дмитриева. Москва : Аспект Пресс, 1996. 416 с.
54. Луман Н. Самоописания. Пер. с нем. Москва : Логос ; ИТДГК Гнозис, 2009. 320 с.
55. Хальбвакс М. Социальные рамки памяти. Пер. с фр. Москва : Новое издательство, 2007. 348 с.
56. Франция – память / под ред. П. Нора. Пер. с фр. Санкт-Петербург : Изд-во С.-Петерб. ун-та, 1999. 328 с.
57. Савельева И., Полетаев А. Социология знания о прошлом : учеб. пособие для вузов. Москва : ГУ ВШЭ, 2005. 344 с.
58. Февр Л. Бои за историю. Пер. с фр. Москва : Наука, 1991. 635 с.
59. Elias N. An Essay on Time. Dublin : University College Dublin Press, 2007. 170 p.
60. Le Goff J. History and Memory. N. Y. : Columbia Univ. Press, 1992. 288 p.
61. Шютц А. Смысловая структура повседневного мира: очерки по феноменологической социологии. Пер. с англ. Москва : Институт Фонда «Общественное мнение», 2003. 336 с.

62. Слободянюк А., Голиков О. Політики амнезій: пропозиції до концептуалізації та потенція евристики // Соціологія в ситуації соціальних невизначеностей : тези доповідей учасників I Конгресу Соціологічної асоціації України. Харків, 2009. С. 430.
63. Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. Пер. с англ. Москва : Кучково поле, 2016. 416 с.
64. Пространство и время в современной социологической теории / отв. ред. Ю. Качанов. Москва : ИС РАН, 2000. С. 5–10.
65. Голиков О., Слободянюк А. Феномен радянської ідентичності українського студентства // Українське студентство у пошуках ідентичності : монографія / за ред. В. Арбеніної, Л. Сокурянської. Харків : ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2012. С. 159–198.
66. Lubbe H. Im Zug der Zeit. Verkurzter Aufenthalt in der Gegenwart. Berlin ; Heidelberg ; New York, 1992. 411 S.
67. Козеллек Р. «Пространство опыта» и «горизонт ожиданий» – две исторические категории // Социология власти. 2016. Т. 28. № 2. С. 149–173.
68. Абрамов Р. Музеефикация советского. Историческая травма или ностальгия? // Человек. 2013. № 5. С. 99–111.
69. Докучаев Д. Музеефикация региона, или Какие истории нужны локальным сообществам // Вестник ПермНЦ УРО РАН. 2014. № 5. С. 62–66.
70. Рікер П. Ідеологія і утопія. Пер. з фр. Київ: Дух і літера, 2005. 386 с.
71. Гуссерль Э. Собрание сочинений. Т. 1. Феноменология внутреннего сознания времени. Пер. с нем. Москва : Логос ; Гнозис, 1994. 192 с.
72. Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. Пер. с нем. Москва : Гардарика, 1998. 784 с.
73. Мейен С. Понятие времени и типология объектов (на примере геологии и биологии) // Диалектика в науках о природе и человеке. М., 1983. С. 311–317.
74. Ло Дж. Объекты и пространства // Социологическое обозрение. 2006. Т. 5. № 1. С. 30–42.
75. Степанищев С., Щеглов Б. К вопросу о темпоральных структурах социального времени // Философия права. 2008. № 3. С. 80–84.
76. Шляпников С. Социальное проектирование как конструирование темпоральности социальных систем // Вестник ТомГУ. 2011. № 342. С. 75–76.
77. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. Пер. с англ. Москва : Медиум, 1995. 323 с.
78. Чаленко М. Социальный субъект в контексте рационализации прогностических проблем социума // Философия права. 2012. № 4. С. 126–129.
79. Рансьер Ж. Понятие анахронизма и истина историка // Социология власти. 2016. Т. 28. № 2. С. 203–223.
80. Блок М. Апология истории, или Ремесло историка. Пер. с фр. Москва : Наука, 1986. 232 с.
81. Кляйн Н. Доктрина шока. Пер. с англ. Москва : Добрая книга, 2009. 656 с.
82. Макинтайр А. После добродетели: Исследования теории морали / пер. с англ. В. Целищева. Москва : Академический Проект ; Екатеринбург : Деловая книга, 2000. 384 с.
83. Суименко Е. Капитализм в нашем доме. Взгляд сквозь призму теории и социальной эмпирии. Киев : ИС НАНУ, 2007. 512 с.

84. Зиммель Г. Философия денег // Зиммель Г. Избранное. Проблемы социологии. Пер. с нем. Москва ; Санкт-Петербург : Университетская книга, Центр гуманитарных инициатив, 2015. 416 с.
85. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. Пер. с фр. Москва : Добросвет, 2000. 387 с.
86. Олейников А. Политика времени // Социология власти. 2016. Т. 28. № 2. С. 8–14.
87. Фролова С. Понимание повседневности в темпоральном измерении // Вестник ПАГС. 2010. № 3 (24). С. 184–192.
88. Голиков А. Системность социального знания как феномен и факторы его крушения // Методология, теория та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства : зб. наук. пр. 2011. Вип. 17. С. 27–34.
89. Тилли Ч. Историческая социология // Социологические исследования. 2009. С. 95–101.
90. Wuthnow R. Communities of Discourse: Ideology and Social Structure in the Reformation, the Enlightenment, and European Socialism. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 1992. 752 p.
91. Арендт Х. Истоки тоталитаризма. Пер. с англ. Москва : Центрком, 1996. 672 с.
92. Рикёр П. В согласии со временем // Курьер ЮНЕСКО. 1991. № 6. С. 11–15.
93. Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. Пер. с фр. Москва ; Санкт-Петербург : Университетская книга, 2000. 416 с.
94. Артемов В. Социальное время: предвидение, исследовательски-прикладная и плано-управленческая практика // Телескоп: журнал социологических и маркетинговых исследований. 2008. № 5. С. 15–20.
95. Исмаилов А. Социальное время: «старые» и новые подходы // Вестник МГИМО. 2011. № 3. С. 236–242.
96. Голиков А. Возможности трансформации парсонсовской концептуализации типовых переменных в рамках социологии знания // Сучасні суспільні проблеми у вимірі соціології управління : мат. XIII Всеукр. наук.-практ. конф. Маріуполь, 2017. С. 85–89.
97. Луман Н. Дифференциация. Пер. с нем. Москва : Логос, 2006. 320 с.
98. Болтански Л., Тевено Л. Критика и обоснование справедливости: Очерки социологии градов. Пер. с фр. Москва : Новое литературное обозрение, 2013. 576 с.
99. Ильин В. Социология как фундаментальная наука // Социологические исследования. 1994. № 3. С. 29–35.
100. Тённис Ф. Общество и общество. Основные понятия чистой социологии. Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2002. 452 с.
101. Балінченко С. Механізми подолання тотальності: інтеграція vs диференціація // Соціальні та політичні конфігурації модерну: політична влада в Україні та світі : мат. IV міжнар. наук.-практ. конф. Київ, 2015. С. 323–324.
102. Судакова В. Ненасильственные взаимодействия: анализ противоречий концептуальных интерпретаций // Проблемы розвитку соціологічної теорії: множинні модерності та простори ідентичностей. Київ, 2010. С. 73–78.
103. Элиас Н. О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования. Т. 1–2. Москва ; Санкт-Петербург : Университетская книга, 2001. 336 с. + 378 с.

104. Резник Ю. Послесловие к дискуссии (вместо заключения). Заключительная дискуссия «Социальная реальность: поиски смысла» // Вопросы социальной теории. 2008. № 2. С. 475–494.
105. Хабермас Ю. Техника и наука как «идеология». Пер. с нем. Москва : Практис, 2007. 208 с.
106. Голиков А. Знание о биофизиологическом в структуре социального: проблематизация в современном обществе // Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства : зб. наук. пр. 2014. Вип. 20. С. 35–41.
107. Бурдьє П. Клиническая социология поля науки // Социоанализ Пьера Бурдьє. Альманах Российско-французского центра социологии и философии Института социологии РАН. Москва : Институт экспериментальной социологии ; Санкт-Петербург : Алетейя, 2001. С. 19–35.
108. Волков В., Хархордин О. Теория практик. Санкт-Петербург : Издательство ЕУ в Санкт-Петербурге, 2008. 298 с.
109. Thomas W. I. On social organization and social personality : Selected papers. Chicago : University of Chicago Press, 1966. 311 p.
110. Голиков А., Сокурская Л. Дискурс социального субъекта и субъект социального дискурса: возможность знаниевых теорем // Science and Education a New Dimension. Humanities and Social Sciences. 2016. IV (17). Issue 108. P. 58–65.
111. Мурадян О. Соціальний та економічний індивідуалізм: теоретичний та емпіричний виміри розгляду // Проблеми розвитку соціологічної теорії: множинні модерності та простори ідентичностей. Київ : Логос, 2010. С. 254–259.
112. Smith A. The Works of Adam Smith. In five volumes. Vol. II. London, T. Cadell and W. Davies, 1812. 499 p.
113. Garfinkel H. Ethnomethodology's Program: Working Out Durkheim's Aphorism/ Edited and Introduced by A. W. Rawls. Lamham, Maryland: Rowman & Littlefield, 2002. 320 p.
114. Голиков А. Социальное в процессах взаимодействия с экономическим и политическим: структуры и знание // Труд. Общество. Профсоюзы. 2017. № 4. С. 86–92.
115. Collins R. On the Microfoundations of Macrosociology // American Journal of Sociology. 1982. Vol. 86 (5). P. 984–1013.
116. Эпштейн М. Интересное как категория культуры // Эпштейн М. Знак проблемы: О будущем гуманитарных наук. Москва : Новое литературное обозрение, 2004. С. 485–496.
117. Дерлугян Г., Ерл Т., Рено В. Приборкати вождя // Соціальні та політичні конфігурації модерну: політична влада в Україні та світі : мат. IV міжнар. наук.-практ. конф. Київ, 2015. С. 24–25.
118. Юрченко М. Власть и свобода: антитезы либерализму и марксизму // Власть. 2010. № 1. С. 57–59.
119. Бек У. Общество риска: На пути к другому модерну. Пер. с нем. Москва : Прогресс-Традиция, 2000. 383 с.
120. Яковенко А. Про смысл життя з позиції соціологічної рефлексії // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. 2011. № 4. С. 121–142.
121. Hahn A. Konstruktionen des Selbst, der Welt und der Geschichte. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 2000. – 514 s.

122. Брубейкер, Р. Этничность без групп. Пер. с англ. Москва : ГУ ВШЭ, 2012. 408 с.
123. Голиков А. Идентичности (без?) знаниевых оснований: беседа с Роджером Брубейкером // Вісник ХНУ імені В. Н. Каразіна «Соціологічні дослідження сучасного суспільства: методологія, теорія, методи». 2015. № 1148. Вип. 34. С. 9–14.
124. Флюссер В. За философию фотографии. Пер. с нем. Г. Хайдаровой. Санкт-Петербург : Издво С.Петербург. унта, 2008. 146 с.
125. Фуко М. Рождение клиники. Пер. с фр. Москва : Смысл, 1998. 310 с.
126. Евстифеева Е., Тягунов А., Макаров А. Трансформация телесного в технологиях принуждения // Вестник ТверГУ. Серия: Философия. 2012. № 3. С. 17–26.
127. Ніколенко В. Моральний вимір гастрономічної культури глобального суспільства: основні виклики та можливі варіанти протидії // Соціальні технології: актуальні проблеми теорії та практики. 2014. Вип. 61. С. 47–54.
128. Стрельник О. Турбота як робота: материнство у фокусі соціології. Київ: Критика, 2018. 288 с.
129. Иванов Д. Виртуализация общества. Санкт-Петербург : Петербургское Востоковедение, 2000. 96 с.
130. Голиков А. Идентичность в структуре знания о социальном: эвристические возможности и методологические ограничения // Молодий вчений. 2015. № 2. С. 453–457.
131. Голиков А. Эвристические возможности социологии знания в анализе идентичностей: от топологии к типологии // Украинский социологический журнал. 2014. Вип. 1–2 (11–12). С. 37–47.
132. Танчер В. Социология интимности: эротика и любовь в постмодерной деконструкции // Социология: теория, методы, маркетинг. 2001. № 4. С. 89–102.
133. Гидденс Э. Трансформация интимности. Сексуальность, любовь и эротизм в современных общества. Пер. с англ. Санкт-Петербург : Питер, 2004. 208 с.
134. Рахконен М. Массовая интимность или «незванный гость» // Studia Culturae. 2010. № 10. С. 189–193.
135. Андриевская Ю. Интимность как свойство социокультурного феномена приватности // Социологический альманах. 2014. № 5. С. 287–296.
136. Westin Alan F. Privacy And Freedom. New York : Athenum. 1967. 487 p.
137. Мансурова В. Онлайн-социальность поколения Си: феноменология «публичной интимности» // Известия АлтайГУ. 2014. № 2–1 (82). С. 211–214.
138. Сеннет Р. Падение публичного человека. Пер. с англ. Москва : Логос, 2002. 424 с.
139. Аберкромби Н., Хилл С., Тернер Б. С. Социологический словарь. Пер. с англ. Москва : Экономика, 2004. 620 с.
140. Зеддин Т. Сокровенная история человечества. Пер. с англ. Москва : АСТ, Астрель, 2006. 464 с.
141. Джери Д., Джери Дж. Большой толковый социологический словарь. В 2 тт. Пер. с англ. Москва : АСТ, Вече, 1999. 544 с. + 528 с.
142. Мэй Р. Любовь и воля. Пер. с англ. О. Чистякова и А. Хомик. Москва : Рефлбук ; Киев : Ваклер, 1997. 384 с.

143. Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека. Пер. с фр. Санкт-Петербург : Высшая религиозно-философская школа, 1998. 265 с.
144. Подорога В. Феноменология тела. Москва : Ad Marginem, 1995. 344 с
145. Попова А. Эмоциональные, коммуникативные и социальные возможности реализации современного горожанина // Теория и практика общественно-го развития. 2012. № 12. С. 133–135.
146. Новая философская энциклопедия / под редакцией В. Стёпина. Москва : Мысль, 2000. Т. 1–4. 2659 с.
147. Хабермас Ю. Вовлечение другого: Очерки политической теории. Пер. с нем. Москва : Наука, 2001. 417 с.
148. Постсоветская публичность: Беларусь, Украина : сборник научных трудов под ред. М. Соколовой, В. Фурса. Вильнюс : ЕГУ, 2008. 224 с.
149. Волков В. Семья, эротика, секс и любовь в эпоху постмодерна // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2014. № 3. С. 35–57.
150. Соболевська М. Приватизація публічності як феномен соціального порядку сучасного суспільства // Проблеми розвитку соціологічної теорії: множинні модерності та простори ідентичностей. Київ, 2010. С. 250–254.
151. Бурдьё П. Политическая онтология Мартина Хайдеггера. Пер. с фр. Москва : Практис, 2003. 272 с.
152. Ильин И. Репрезентация и пространство универмага в контексте проблемы (само)эксплуатации // Информационное пространство: социальные и медийные аспекты : сборник научн. трудов. Шадринск, 2015. С. 77–81.
153. Голиков А. Норберт Элиас в знаниевом дизайне: возможности исследования социального // Вісник ХНУ імені В.Н. Каразіна. Серія «Соціологічні дослідження сучасного суспільства: методологія, теорія, методи». 2016. Вип. 37. С. 27–36.
154. Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. Пер. с фр. Москва : Прогресс, Прогресс-Академия, 1992. 520 с.
155. Young I. M. Inclusion and Democracy New York : Oxford University Press Inc., 2000. 315 p.
156. Уолцер М. Про толерантність. Пер. з англ. Харків : РА-Каравела, 2003. 148 с.
157. . Маффесоли М. Околдованность мира, или Божественное социальное // Социо-Логос / сост., общ. ред. и предисл. В. Винокурова, А. Филиппова. Москва : Прогресс, 1991. С. 133–137.
158. Изард К. Э. Эмоции человека. Пер. с англ. Москва : Директ-Медиа, 2008. 954 с.
159. Асмолов А., Асмолов Г. От Мы-медиа к Я-медиа: трансформации идентичности в виртуальном мире // Вестник МГУ. Серия 14. Психология 2010. № 1. С. 3–21
160. Голиков А. Медиаконструирование идентичностей: знаниевые структуры под воздействием медиа // Media i Społeczeństwo. 2015. № 5. С. 75–85.
161. Тартаковская И. Э. Гидденс Трансформации интимности. Giddens A. The transformation of intimacy. Sexuality, love and eroticism in modern societies. Cambridge: Polity Press, 1992 // Социологический журнал. 1995. № 4. С. 214–219.
162. Емельянов В. Письмо как форма документально-психологической прозы В. Розанова // Гуманитарные исследования. 2010. № 3. С. 122–129.

163. Волкович Н. Традиционная чувашская свадьба: общество и интимность // Сборники конференций НИЦ Социосфера. 2015. № 6. С. 6–12.
164. Кронгауз М. Публичная интимность // Знамя. 2009. № 12. С. 162–167.
165. Голиков А. Ландшафт социального сквозь оптику объективированного знания: от интимного до публичного // Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства : зб. наук. пр. 2015. Вип. 21. С. 55–64.
166. Костенко Н. Знание о смыслах: методологии глубины и поверхности // Социология: теория, методы, маркетинг. 2011. № 4. С. 3–31.
167. Пелипенко А. Социальное и индивидуальное в эволюции социокультурных систем // Вопросы социальной теории. 2008. Т. 2. Вип. 1(2). С. 192–220.
168. Alexander J. C. Introduction: Durkheimian sociology and cultural studies today // Durkheimian sociology and cultural studies / ed. J. Alexander. Cambridge : Cambridge University Press, 1988. P. 1–21.
169. Олье Д. Коллеж социологии. 1937–1939. Пер. с фр. Санкт-Петербург : Наука, 2004. 600 с.
170. Taylor Ch. The Politics of Recognition / Ch. Taylor // Multiculturalism; examining the politics of recognition / ed. and introd. by A. Gutmann. Princeton, N. J. : Princeton University Press, 1994. P. 25–73.
171. Белл Д. Мятёж против современности // Социологические исследования. 1989. № 5. С. 112–124.
172. Агошков А. Социальная справедливость в средние века и Новое время: от Дольчино до Ж.-Ж. Руссо // Вопросы культурологии. 2008. № 4. С. 17–20.
173. Роулз Дж. Теория справедливости. Пер. с англ. Новосибирск : Издательство НГУ, 1995. 532 с.
174. Дарендорф Р. Тропы из утопии. Работы по теории и истории социологии. Пер. с нем. Москва : Праксис, 2002. 534 с.
175. Харви Д. Краткая история неолиберализма. Пер. с англ. Москва : Поколение, 2007. 288 с.
176. Богуславська О. Адам Сміт. Різновидовість людського егоїзму в економічному аспекті // Держава та глобальні соціальні зміни: історична соціологія панування та спротиву в епоху модерну : мат. міжнар. наук.-практ. конф. Київ, 2015. С. 128–130.
177. Бурдьє П. Практический смысл. Пер. с фр. Санкт-Петербург : Алетейя, 2001. 562 с.
178. Lynch M. Against reflexivity as an academic virtue and source of privileged knowledge // Theory, Culture & Society. 2000. Vol. 17. №. 3. P. 26–54.
179. Башляр Г. Новый научный дух // Башляр Г. Новый рационализм. Пер. с фр. Москва : Прогресс, 1987. С. 28–159.
180. Голиков А. Социальное в процессах взаимодействия с экономическим и политическим: структуры и знание // Труд. Общество. Профсоюзы. 2017. № 4. С. 86–92.
181. Гофман И. Анализ фреймов: Эссе об организации повседневного опыта. Пер. с англ. Москва : Институт социологии РАН ; ФОМ, 2004. 752 с.
182. Якуба Е., Андриюченко А. Ориентация личности на общественную деятельность и социальная активность // Активность личности в социалистическом обществе. М., 1976. С. 157–171.

183. Якуба Е. Понятие общественной активности как качества личности студента // Коммунистические идеалы и становление личности студента. Х., 1977. С. 30–43.
184. Якуба Е. Нравственная активность молодых специалистов // Социальная активность специалиста: истоки и механизм формирования (Социологический анализ). Харьков, 1983. С. 5–26.
185. Якуба Е. Методологические и методические проблемы социологических исследований социальной активности личности. Х. : Вища школа, 1989. 65 с.
186. Сокурянская Л. Социальная субъектность как социологическое понятие и социальный феномен // Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства : зб. наук. пр. Х., 2001. С. 36–41.
187. Сокурянська Л. Проблема суб'єкту в сучасній соціології // Вісник ХНУ імені В. Н. Каразіна. Серія «Соціологічні дослідження сучасного суспільства: методологія, теорія, методи». 2003. С. 24–36.
188. Rifkin J. The End Of Work: The Decline of the Global Labor Force and the Dawn of the Post-Market Era. New York : G. P. Putnam's Sons, 1996. 350 p.
189. Уэбстер Ф. Теории информационного общества. Пер. с англ. Москва : Аспект Пресс, 2004. 400 с.
190. Бауман З. Продовжуйте задавати питання. URL : <http://zbruc.eu/node/13124> (дата звернення: 30.05.2018).
191. Бодрийяр Ж. Соблазн. Пер. с фр. Москва : Ad Marginem, 2000. 319 с.
192. Skinner B. F. Science and Human Behavior. New York : Free Press, 1965. 458 p.
193. Свириденко И. Социальное действие и его особенности как предмета и ценности социально-гуманитарного познания // Вестник ОГУ. 2008. № 7 (89). С. 103–109.
194. Пелипенко А. Социальное и культурное // Вопросы социальной теории. 2009. Т. 3. Вып. 1 (3). С. 141–157.
195. Луман Н. Что такое коммуникация? // Социологический журнал. 1995. № 3. С. 114–124.
196. Бурдые П. Структура, габитус, практика // Журнал социологии и социальной антропологии. 1998. Т. 1. № 2. С. 44–59.
197. Рывкина Р. Персонажи и признаки социального мира // В человеческом измерении / Под ред. А. Вишневского. МОСКВА : Прогресс, 1989. С. 118–129.
198. Sumner W. G. The Forgotten Man and Other Essays (ed. Albert Galloway Keller). New Haven : Yale University Press, 1919. 572 p.
199. Деррида Ж. От экономики ограниченной к всеобщей экономике: Гегельянство без сдержанности. URL : <http://lib.ru/FILOSOF/DARRIDA/ekonomia.txt> (дата звернення: 30.05.2018).
200. Бодрийяр Ж., Сиоран Э. Матрица Апокалипсиса. Последний закат Европы. Пер. с фр. Москва : Алгоритм, 2015. 272 с.
201. Грановеттер М. Сила слабых связей // Экономическая социология. Т. 10. № 4. 2009. С. 31–50.
202. Сапир Ж. Новые подходы теории индивидуальных предпочтений и ее следствия // Экономический журнал ВШЭ. № 3. 2005. С. 325–360.
203. Дьюи Дж. Общество и его проблемы. Пер. с англ. Москва : Идея-Пресс, 2002. 159 с.

204. Полякова И. Сферы и уровни повседневности // Научные проблемы гуманитарных исследований. 2010. № 6. С. 244–252.
205. Бродецкая Ю. Культурная обусловленность интегративной сплочённости общества // Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства : зб. наук. пр. 2011. Вип. 17. С. 145–150.
206. Джеймс У. Введение в философию // Джеймс У. Введение в философию; Рассел Б. Проблемы философии / общ. ред. А. Грязнова. Пер. с англ. Москва : Республика, 2000. С. 3–152.
207. Черепанова Л. Социальная активность и ее аспекты // Гуманитарный вектор. Серия: Педагогика, психология. 2009. № 3. С. 60–63.
208. Станкевич Л., Полякова И. Феномен повседневности: сущность, содержание и целостность // Философия и общество. 2009. № 2. С. 72–81.
209. Карпенко И. Философское пространство культуры: человек философствующий и человек повседневности. Х. : ХНУ имени В. Н. Каразина, 2006. 292 с.
210. Вальденфельс Б. Повседневность как плавильный тигль рациональности. Пер. с англ., нем., фр. Москва : Прогресс, 1991. 480 с.
211. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. Пер. с англ. М., 1956. С. 517–642.
212. Попова И. Повседневные идеологии. Как они живут, меняются и исчезают. К. : Ин-т социологии НАНУ, 2000. 219 с.
213. Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Издание 2-е. Пер. с англ. Москва : Гос. издат. полит. литературы, 1955. Т. 3. 630 с.
214. Bourdieu P., Passeron J.-C. The Inheritors: French Students and Their Relations to Culture. Chicago : University of Chicago Press, 1979. 144 p.
215. Лефевр А. Повседневное и повседневность // Социологическое обозрение. Т. 6. № 3. 2007. С. 33–36.
216. Шюц А. Структура повседневного мышления // Социологические исследования. 1988. № 2. С. 129–137.
217. Бурдьё П. Объективировать объективирующего субъекта // Бурдьё П. Начала. Пер. с фр. Москва : Socio-Logos, 1994. С. 141–146.
218. Анри М. Феноменология жизни // Логос. 2011. № 3 (82). С. 172–185.
219. Болтански Л., Тевено Л. Социология критической способности // Журнал социологии и социальной антропологии. 2000. Т. 3. № 3. С. 66–83.
220. Витгенштейн Л. Философские работы. Часть 1. Пер. с нем. Москва : Гнозис, 1994. 612 с.
221. Мид Дж. Г. Избранное. Сборник переводов. Пер. с англ. Москва : ИНИОН РАН, 2009. 290 с.
222. Блумер Г. Символический интеракционизм. Пер. с англ. Москва : Элементарные формы, 2017. 346 с.
223. Васильев А. Воплощенная память: коммеморативный ритуал в социологии Э. Дюркгейма // Социологическое обозрение. 2014. Т. 13. № 2. С. 141–167.
224. Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. Москва : Языки славянской культуры, 2004. 368 с.
225. Малиновский Б. Миф в первобытной психологии // Малиновский Б. Избранное. Динамика культуры. Пер. с англ. Санкт-Петербург : Центр гуманитарных инициатив, 2015. С. 285–334.

226. Коллинз Р. Социология философий. Пер. с англ. Новосибирск : Сибирский хронограф, 2002. 1281 с.
227. Вульф К. Производство социального: ритуал, эмоции, воспоминания // Журнал социологии и социальной антропологии. 2010. Т. 8. № 3. С. 23–50.
228. Хамрина Ю. Воспроизводство социального посредством ритуала // Вестник ТомГУ. 2011. № 353. С. 59–62.
229. Лойко О. Ритуал в социальной памяти // Известия ТомГПУ. 2004. Т. 307. № 4. С. 151–156.
230. Саган Г. Праздник «День Знаний» в контексте социализации: ценностно-символическое содержание // Вісник ХНУ імені В. Н. Каразіна «Соціологічні дослідження сучасного суспільства: методологія, теорія, методи». 2008. № 800. С. 186–191.
231. Юм Д. Трактат о человеческой природе, или Попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам // Юм Д. Сочинения: В 2-х тт. Т. 2. Пер. с англ. Москва : Мысль, 1996. С. 53–655.
232. Гегель Г. В. Ф. Философия духа // Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. Пер. с нем. Москва : Мысль, 1977. Т. 3. 471 с.
233. Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философия. Философия как строгая наука. Пер. с нем. Минск ; Москва : Социо-Логос, 2000. 752 с.
234. Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. Пер. с нем. Москва : Гнозис, 1993. 333 с.
235. Хайдеггер М. Бытие и время. Пер. с нем. Харьков : Фолио, 2003. 503 с.
236. Shutz A. On Phenomenology and Social Relations. Chicago : University of Chicago Press, 1970. 327 p.
237. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Пер. с нем. Москва : Гос. издательство полит. литературы, 1955. Т. 3. 630 с.
238. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Пер. с нем. Москва : Гос. издательство полит. литературы, 1968. Т. 46. Ч. 1. 560 с.
239. Фурс В. «Критическая теория позднего модерна» Энтони Гидденса // Социологический журнал. 2001. № 1. С. 44–73.
240. Бойм С. Общие места: Мифология повседневной жизни. Пер. с англ. Москва : Новое литературное обозрение, 2002. 320 с.
241. Коваліско Н. Сучасні соціологічні теорії практик: теоретичний аспект аналізу // Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства : зб. наук. пр. Харків, 2011. Вип. 17. С. 21–26.
242. Schatzki T. Social practices: A Wittgensteinian approach to human activity and the social. New-York : Cambridge University Press, 1996. 256 p.
243. Касториadis К. Воображаемое установление общества. Пер. с фр. Москва : Гнозис ; Логос, 2003. 480 с.
244. Глушко И. Осмысление феномена социальных практик и возможностей их развития // Общество: философия, история, культура. 2011. № 1–2. С. 32–36.
245. Скокова Л. Культурні практики: експліцитні vs імпліцитні // Держава та глобальні соціальні зміни: історична соціологія панування та спротиву в епоху модерну : мат. міжнар. наук.-практ. конф. Київ, 2015. С. 87–88.

246. Остин Дж. Л. Избранное. Пер. с англ. Москва : Идея-Пресс ; Дом интеллектуальной книги, 1999. 332 с.
247. Полани М. Личностное знание. На пути к посткритической философии. Пер. с англ. Москва : Прогресс, 1985. 345 с.
248. Дьяков А. Теория практик: социально-философский потенциал концепции // Известия СаратовГУ. Сер. Философия. Психология. Педагогика. 2011. Т. 11. Вып. 1. С. 8–12.
249. Лукач Д. История и классовое сознание. Пер. с нем. С. Земляного. Москва : Логос-Альтера, 2003. 416 с.
250. Вахштайн В. «Практика» vs. «фрейм»: альтернативные проекты исследования повседневного мира // Социологическое обозрение. Т. 7. № 1. 2008. С. 65–95.
251. Делез Ж. Эмпиризм и субъективность: Опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. Пер. с фр. Москва : ПЕР СЭ, 2001. 480 с.
252. Гирц К. Интерпретация культур. Пер. с англ. Москва : РОССПЭН, 2004. 560 с.
253. Волков В. О концепции практик в социальных науках // Социологические исследования. 1997. № 6. С. 9–23
254. Арчер М. Реализм и морфогенез // Теория общества. Сборник / сост. и общая ред. А. Филиппова. Москва : Канон-Пресс-Ц ; Кучково поле, 1999. С. 63–78.
255. Уинч П. Идея социальной науки и ее отношение к философии. Пер. с англ. Москва : Русское феноменологическое общество, 1997. 128 с.
256. Бурдьё П. Опыт рефлексивной социологии // Теоретическая социология: Антология : в 2 ч. Москва : КД «Университет», 2002. С. 373–424.
257. Searle J. Intentionality: An Essay on the Philosophy of Mind. Cambridge : Cambridge University Press, 1983. 285 p.
258. Вахштайн В. Социология повседневности и теория фреймов. Санкт-Петербург : Изд-во ЕУ, 2011. 334 с.
259. Латур Б. Дайте мне лабораторию, и я переверну мир // Логос. 2002. № 5–6 (35). С. 211–242.
260. Наумова Е. Социология «градов» Л. Болтански и Л. Тевено и «режимы вовлеченности» в капитализм // Социологическое обозрение. 2014. Т. 13. № 3. С. 246–251.
261. Вахштайн В. Анализ фреймов голосования. Эссе об организации электорального опыта // Социологическое обозрение. 2011. Т. 10. № 1–2. С. 114–136.
262. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. Пер. с ит. В. Резник и А. Погоняйло. Санкт-Петербург : Симпозиум, 2006. 544 с.
263. Качанов Ю., Шматко Н. «Габитус» вместо «сознания»: теория и эксперимент // Социология: 4М. 2000. № 12. С. 25–39.
264. Штомка П. В фокусе внимания повседневная жизнь // Социологические исследования. 2009. № 8. С. 3–13.
265. Мосс М. Техники тела // Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труд в социальной антропологии. Пер. с фр. Москва : КДУ, 2011. С. 304–325.

266. Маркс К. Ниццета философии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Пер. с нем. Москва : Политиздат, 1955. Изд. 2. Т. 4. С. 65–85.
267. Иванова Н. Понятия «габитус» и «хабитуализация» в контексте социологических теорий // Вестник ТомГУ. Философия. Социология. Политология. 2011. № 1 (13). С. 115–129.
268. Савелова Е. Формирование культурной компетентности // Высшее образование в России. 2004. № 11. С. 61–64.
269. Хомски Н. Согласие без согласия: манипуляция общественным мнением. // Электронная публикация: Центр гуманитарных технологий. URL : <https://gtmarket.ru/laboratory/expertize/2006/489> (дата звернения: 30.05.2018).
270. Бернейс Э. Инженерия согласия // Полис: политические исследования. 2013. № 4. С. 122–131.

Література до 4 розділу

1. Почепцов Г. Революция.com. Основы протестной инженерии. Москва : Издательство Европа, 2005. 513 с.
2. Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек: Исследование идеологии развитого индустриального общества. Пер. с англ. Москва : АСТ, 2003. 528 с.
3. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. Пер. с англ. Москва : Медиум, 1995. 323 с.
4. Голиков А. Системность социального знания как феномен и факторы его крушения // Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства : зб. наук. праць. 2011. Вип. 17. с. 27–34.
5. Бурдьє П. Практический смысл. Пер. с фр. Санкт-Петербург : Алетейя ; Москва : Институт экспериментальной социологии, 2001. 562 с.
6. Голиков О. Теоретико-методологічні засади дослідження дозвілєвого часу як чинника конструювання культурного капіталу// Український соціум. 2011. № 4. С. 39–52.
7. Голиков О. Динаміка культурного споживання сучасного українського студентства та конституювання соціального знання // Український соціологічний журнал. 2011. № 1–2. С. 30–40.
8. Гиренок Ф. Клиповое сознание. Москва : Академический проект, 2014. 249 с.
9. Habermas J. Das Verhältnis zwischen System und Lebenswelt im Spätkapitalismus // J. Habermas. Theorie der Kommunikativen Handelns. Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1985. S. 504–522.
10. Дюмазедье Ж. Планирование досуга и культурное развитие // Образование взрослых и досуг в современной Европе. Прага : Обрис, 1966. С. 51–59.
11. Anderson C. A., Dill K. E. Video games and aggressive thoughts, feelings, and behavior in the laboratory and in life // Journal of Personality and Social Psychology. 2000. № 78 (4). P. 772–90.
12. Postman N. The Disappearance of Childhood. New York : Vintage Books (Random House), 1994. 151 p.
13. Какой модерн? Философские рефлексии над ситуацией пост/недо/after-post/пост-пост... модернизма : кол. монография, посвящ. 70-летию юбилею д-ра. филос. наук., проф. А. А. Мамалуя. В 2 т. X. : НТМТ, 2010. Т. 1. 374 с.
14. Голиков А. Право как форма общественного сознания: знание, практики, доверие // Український соціологічний журнал. 2016. № 1–2 (15–16). С. 65–73.
15. Голиков О. Знання та практики: діяльнісне конструювання відомого та невідомого (на прикладі правової обізнаності) // Український соціум. 2017. № 3 (62). С. 20–32.
16. Худоянц М. Экологическая форма общественного сознания // Вестник Университета РАО. 2007. № 1. С. 118–124.
17. Задворнов А. Взаимодействие форм общественного сознания как фактор духовной целостности человека // Вестник БурятГУ. 2013. № 14. С. 77–81.
18. Голиков А. Искусство как форма общественного сознания: идентичность, знание, общественное согласие // Аспекти історичного музикознавства – VIII: Вища мистецька освіта як інструмент збереження культурної ідентичності : зб. наук. ст. Харків, 2016. С. 92–105.

19. Головаха Е., Панина Н. Социальное безумие: история, теория и современная практика. Киев : Абрис, 1994. 168 с.
20. Рущенко И. От «криминальной революции» к «криминальному обществу» // Социология: теория, методы, маркетинг. 2014. № 2. С. 3–22.
21. Барановский Н. Социально-правовая система предупреждения преступности: концептуальные основания закона // Социология: теория, методы, маркетинг. 2013. № 4. С. 79–95.
22. Васильева Т. Поняття правосвідомості у дисциплінах соціогуманітарного корпусу // Вісник ЛНУ імені Івана Франка. Серія соціологічна. 2010. № 4. С. 77–82.
23. Атоначю О., Титл Ч., Титл Р. Моральність, самоконтроль та злочинність // Вісник ЛНУ імені Івана Франка. Серія соціологічна. 2009. № 3. С. 84–101.
24. Марусяк Т. Когнітивний компонент правосвідомості: спроба соціологічного дослідження // Вісник ЛНУ імені Івана Франка. Серія соціологічна. 2012. № 6. С. 233–243.
25. Герасіна Л. Актуальні політико-правові практики в соціополітичному просторі України // Український соціум. 2011. № 1. С. 167–176.
26. Голиков А. Изменяемое и неизменяемое в социальном: к понятию протокола (по результатам качественного исследования) // Вісник ХНУ імені В. Н. Каразіна. Серія «Соціологічні дослідження сучасного суспільства: методологія, теорія, методи». 2017. Вип. 38. С. 13–19.
27. Вахштайн В. «Практика» vs. «фрейм»: альтернативные проекты исследования повседневного мира // Социологическое обозрение. Т. 7. № 1. 2008. С. 65–95.
28. Дьяков А. Теория практик: социально-философский потенциал концепции // Известия СаратовГУ. Сер. Философия. Психология. Педагогика. 2011. Т. 11. Вып. 1. С. 8–12.
29. Витгенштейн Л. О достоверности // Вопросы философии. 1991. № 2. С. 67–120.
30. Витгенштейн Л. Культура и ценность. О достоверности. Пер. с нем. Москва : АСТ, Астрель, Мидгард, 2010. 256 с.
31. Штомпка П. Социология социальных изменений. Пер. с англ. А. Дмитриева. Москва : Аспект Пресс, 1996. 416 с.
32. Болтански Л., Тевено Л. Социология критической способности // Журнал социологии и социальной антропологии. 2000. Т. 3. № 3. С. 66–83.
33. Масловская Е. Социологические теории права и анализ правовых институтов российского общества. Нижний Новгород, 2007. 139 с.
34. Луман Н. Общество как социальная система. Пер. с нем. Москва : Логос, 2004. 232 с.
35. Luhmann N. Rechtssoziologie. Reinbeck bei Hamburg : Rowohlt, 1972. 205 s.
36. Luhmann N. The Unity Of The Legal System / N. Luhmann // Autopoietic Law: A New Approach to Law and Society / Edited by G. Teubner. Berlin : de Gruyter, 1988. P. 12–35.
37. Luhmann N. The Self-Reproduction Of Law And Its Limits // Dilemmas Of Law In The Welfare State / Edited By G. Teubner. Berlin : de Gruyter, 1986. P. 111–127.
38. Luhmann N. A Sociological Theory of Law. London : Routledge, 1985. XIII+421 s.
39. Луман Н. Власть. Пер. с нем. Москва : Праксис, 2001. 256 с.

40. Luhmann N. Das Recht der Gesellschaft. Frankfurt-a.-M., 1993. 598 s..
41. Болтански Л., Тевено Л. Критика и обоснование справедливости: Очерки социологии градов. Пер. с фр. Москва : Новое литературное обозрение, 2013. 576 с.
42. Бичахчян М. Правосознание как форма общественного сознания в условиях современного политического процесса // Философия права. 2008. № 5. С. 122–126.
43. Фербер Н. Правосознание как форма общественного сознания. Москва, 1963. 205 с.
44. Лазарев В., Липень С. Теория государства и права. Москва : Спарк, 1998. 448 с.
45. Зырянов М. К вопросу о месте правосознания среди других форм общественного сознания // Вестник Ю.-УрГУ. Серия: Социально-гуманитарные науки. 2009. № 32 (165). С. 116–120.
46. Шегорцов В. Социология правосознания. Москва : Мысль, 1981. 174 с.
47. Мусурманкулова А. Правосознание как форма общественного сознания // Известия ВУЗов Кыргызстана. 2014. № 9. С. 80–83.
48. Уледов А. Духовная жизнь общества. Москва : Мысль, 1980. 271 с.
49. Карабаева К. Право и мораль как формы общественного сознания в современном аспекте // Вестник ОГУ. 2014. № 7 (168). С. 191–195.
50. Борисенко Е., Голиков А. Интернет-конституирование социального: Ирвинг Гофман о знании между социальным Вторым и социальным Третьим // Вісник ХНУ імені В. Н. Каразіна. Серія «Соціологічні дослідження сучасного суспільства: методологія, теорія, методи». 2015. Вип. 35. С. 18–26.
51. Луман Н. Что такое коммуникация? // Социологический журнал. 1995. № 3. С. 114–125.
52. Бек У. Общество риска: На пути к другому модерну. Пер. с нем. Москва : Прогресс-Традиция, 2000. 383 с.
53. Голиков А. Порядки и режимы: к построению знаниевого дизайна исследования социального // Российское социологическое сообщество: история, современность, место в мировой науке / мат. науч. конф. к 100-летию Русского социологического общества имени М. М. Ковалевского. Санкт-Петербург, 2016. С. 236–238.
54. Бурдьё П. Различение: социальная критика суждения // Экономическая социология. 2005. Т. 6. № 3. С. 25–48.
55. Бурдьё П. Начала. Choses dites. Пер. с фр. Москва : Socio-Logos, 1994. 288 с.
56. Гофман И. Анализ фреймов: эссе об организации повседневного опыта. Пер. с англ. Москва : ИС РАН, 2003. 752 с.
57. Вахштайн В. Социология повседневности и теория фреймов. Санкт-Петербург : Издательство ЕУ в Санкт-Петербурге, 2011. 334 с.
58. Бурдьё П. Социология политики. Пер. с фр. Москва : Socio-Logos, 1993. 336 с.
59. Луман Н. Социальные системы. Очерк общей теории. Санкт-Петербург : Наука, 2007. 648 с.
60. Russell N. J. An Introduction to the Overton Window of Political Possibilities. – URL : <http://www.mackinac.org/7504> (дата звернення: 30.05.2018).
61. Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. Пер. с нем. и англ. Москва : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. 1056 с.

62. Керимова Л., Керимов Т. Теория структуризации Э. Гидденса: методологические аспекты // Социологические исследования. 1997. № 3. С. 37–47.
63. Гидденс Э. Устройство общества: Очерк теории структуризации. Пер. с англ. Москва : Академический Проект, 2005. 528 с.
64. Бурдьё П. Клиническая социология поля науки // Социоанализ Пьера Бурдьё. Москва : Институт экспериментальной социологии ; Санкт-Петербург : Алетейя, 2001. С. 19–35.
65. Ридингс Б. Университет в руинах. Пер. с англ. Москва : ГУ ВШЭ, 2010. 304 с.
66. Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. Пер. с фр. Москва : Ad Marginem, 1999. 480 с.
67. Family, Socialization and Interaction Process / Parsons T. et al. London : Routledge & Kegan Paul, 1956. 421 p.
68. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. Пер. с фр. Москва : Добросвет, 2000. 258 с.
69. Гуссерль Э. Избранные работы. Пер. с нем. Москва : Территория будущего, 2005. 464 с.
70. Українське суспільство: моніторинг соціальних змін. Вип. 2 (16) / гол. ред. В. Ворона, М. Шульга. Київ : Інститут соціології НАН України, 2015. 780 с.
71. Вебер М. Избранные произведения. Пер. с нем. Москва : Прогресс, 1990. 808 с.
72. Сусак В. Патернализм // Социология: теория, методы, маркетинг. 2007. № 3. С. 76–94.
73. Валлерстайн И. Мир-система Модерна. Т. 1. Капиталистическое сельское хозяйство и истоки европейского мира-экономики в XVI веке. Пер. с англ. Москва : Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2015. 592 с.
74. Стэндинг Г. Прекариат: новый опасный класс. Пер. с англ. Москва : Ад Маргинем Пресс, 2014. 328 с.
75. Голиков А. Исследование писем как знаниевых агрегатов: возможности и ограничения // Вестник ХНУ имени В. Н. Каразина «Социологические исследования современного общества: методология, теория, методы». 2017. № 39. С. 90–94.
76. Ло Дж. Объекты и пространства // Социологическое обозрение. 2006. Т. 5. № 1. С. 30–42.
77. Шюц А. О множественности реальностей // Социологическое обозрение. 2003. Т. 3. № 2. с. 3–34.
78. Фуко М. Археология знания. Пер. с фр. Санкт-Петербург : ИЦ Гуманитарная Академия ; Университетская книга, 2004. 416 с.
79. Чеснокова В. Флориан Знанецкий. «Науки о культуре». Метод личных документов // Чеснокова В. Язык социологии. Курс лекций. Москва : ОГИ, 2010. С. 226–257.
80. Норт Д., Уоллис Д., Вайнгаст Б. Насилие и социальные порядки. Концептуальные рамки для интерпретации письменной истории человечества. Пер. с англ. Москва : Изд. Института Гайдара, 2011. 480 с.
81. Леви-Строс К. Структурная антропология. Пер. с фр. Москва : ЭКСМО-Пресс, 2001. 512 с.
82. Толковый словарь иноязычных слов / ред. и сост. Л. Крысин. Москва : Эксмо, 2006. 944 с.

83. Наумова Е. Социология «градов» Л. Болтански и Л. Тевено и «режимы вовлеченности» в капитализм // Социологическое обозрение. 2014. Т. 13. № 3. С. 246–251.
84. Бурдье П. Рынок символической продукции // Вопросы социологии. № 1–2. 1993. С. 49–62.
85. Голиков О. Політичні цінності мешканців Харкова: практики, знання, порядки // Вісник ХНУ імені В. Н. Каразіна. Серія: «Соціологічні дослідження сучасного суспільства: методологія, теорія, методи». 2018. Вип. 40. с. 92–100.
86. Голиков А. Ценности как модус знания: возможности Wissenanalyse // Нові нерівності – нові конфлікти: шляхи подолання. Х. : САУ ; ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2017. С. 78–80.
87. Эриксон Т. Х. Тирания момента. Время в эпоху информации. Пер. с англ. Москва : Весь мир, 2003. 208 с.
88. Лифшиц М. Эстетика Гегеля // Лифшиц М. Эстетика Гегеля и современность. Москва : Изобразительное искусство, 1984. С. 22–51.
89. Полани М. Личностное знание. На пути к посткритической философии. Пер. с англ. Москва : Прогресс, 1985. 345 с.
90. Golikov A. Public Speech as a Knowledge Aggregate – Possibilities of Research // Media i Społeczeństwo. 2018. № 8. P. 31–50.
91. Энафф М. Дар философов. Переосмысление взаимности. Пер. с фр. Москва : Издательство гуманитарной литературы, 2015. 320 с.
92. Слободянюк А., Голиков О. Політики амнезій: пропозиції до концептуалізації та потенція евристики // Соціологія в ситуації соціальних невизначеностей : тези доповідей учасників I Конгресу Соціологічної асоціації України. Харків, 2009. С. 430.

Література до висновків

1. Мотрошилова Н. Почему опубликование 94–96 томов собрания сочинений М. Хайдеггера стало сенсацией? // Вопросы философии. 2015. № 1. URL : http://iph.ras.ru/94_96.htm (дата звернення: 30.06.2018).
2. Маркс К. Немецкая идеология. Т. 1 // К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения. Пер. с нем. Москва : Гос. изд-во полит. литературы, 1947. Т. 3. С. 9–454
3. Lindenberg S. An assessment of the new political economy: Its potential for the social sciences and for sociology in particular // Sociological Theory. 1985. Vol. 3. P. 99–114.
4. Рикёр П. Герменевтика. Этика. Политика. Московские лекции и интервью. Пер. с фр. Москва : Academia, 1995. 160 с.
5. Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Пер. с нем. Москва : Мысль, 1999. 1072 с.

Наукове видання

Голіков Олександр Сергійович

**ФАБРИКАЦІЯ ПОРЯДКУ
ЗНАННЯ В КОНСТИТУЮВАННІ СОЦІАЛЬНОГО**

Монографія

Коректор *Н. В. Мазепа*
Комп'ютерне верстання *Н. О. Ваніна*
Макет обкладинки *М. В. Правік*

Формат 60×84/16. Ум. друк. арк. 34,35. Наклад 300 пр. Зам. № 105/17.

Видавець і виготовлювач
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна,
61022, м. Харків, майдан Свободи, 4.
Свідectво суб'єкта видавничої справи ДК № 3367 від 13.01.2009

Видавництво ХНУ імені В. Н. Каразіна

Тел. 705-24-32