

З приводу спостереження за примхами культури¹

Анотація

У статті розглянуто ключові напрями поточного теоретичного дискурсу про культуру як генеральний вимір у культурсоціологічних (Д.Александр, Й.Арнасон) і структурних (П.Бурд'є, П.Вагнер) версіях і як специфічний сектор рухливих соціумів (Т.Бенет, cultural studies, Л.Тевено, Л.Болтанські, Р.Петерсон) з їхніми особливими артикуляціями і перетинами стосовно першорядності чинника культури, потягами до ідеї “множинних модерностей”, моделей антропології і STS. На підставі значимих концептуальних пропозицій наостанок подано картографію внесків у сучасну соціокультурну динаміку, що розуміється як взаємодія процесів, станів і результатів культурної репродукції та культурної мобільності. Запропоновано операціоналізацію розподілу дослідницької уваги у вивченні культурної рухливості та змін.

Ключові слова: культурсоціологія, постбурд'янські напрями в дослідженнях культури, соціокультурна динаміка, культурна репродукція, культурна мобільність

“...Ми ніби перебуваємо між двома епохами: чуттєвою культурою нашого осяйного вчора, що вмирає, та прийдешньою ідеаціональною культурою створюваного завтра”, — так мислив у 1937 році Пітирим Сорокін [Сорокін, 1992: с. 427]. І якщо смисловим метафорам його моделі культурної

¹ Стаття підготовлена в рамках планової теми відділу соціології культури та масової комунікації “Динаміка соціокультурних процесів у сучасному українському суспільстві” (2012–2014).

мобільності знайдеться сьогодні чимало паралелей, то в темпоральних модусах сучасне сприйняття соціокультурної динаміки не настільки точно і не настільки претендує на рішучість класики. Культурне майбутнє закрите від нас пливким тривалим теперішнім, вислизаючи від ясних прогнозів і передбачень. Рух культури впродовж останніх десятиліть, зміни в культурних царинах дотримуються еволюційних ритмів трансформацій, модернізацій, мутацій, і результати цього руху не завжди очікувані й тим паче передбачувані. До того ж технологічні прориви, радикальна медіатизація будь-яких взаємодій випереджають рефлексію з приводу цього, яка не встигає за пришвидшено здобутим досвідом жити в перетворюваному культурному середовищі, де наново опановувані практики співіснують з усталено відтворюваними чи заперечують їх. Такою назагал є вихідна позиція більшості спроб спрямовувати погляд до обрїю, хоча окремі культурні поля зовсім не страждають від браку цілеспрямованих і готових до впровадження проєктів, що зупиняється хіба що локальними обставинами інвестування. Тим часом, невизначеність у розумінні культури, незводимість її задуму і теперішніх утілень до гранично зрозумілих конструкцій, недосконалість проникливості щодо обоїльної роботи механізмів культурної пам'яті й ентузіазму культурного забуття, культивувації неординарних змістів і форм на тлі привабливості й примусовості відповідних часу культурних закликів, — усе це цілком продуктивні дослідницькі стани. Вони зобов'язують ретельніше спостерігати за культурою, адекватніше інтерпретувати її поступ, не обманюючись, здавалося б, непохитними уявленнями, але й не відкидаючи рутинних свідчень або, навпаки, неймовірних раніше фантазій. Зрештою, це потребує точніше розмічати простір соціокультурних траєкторій, ритміку культурних зсувів і флуктуацій.

Множинність проєкцій

Осмилення соціокультурних процесів здійснюється сьогодні на платформі концептуального розмаїття, широкого кола інтелектуальних і прагматичних проєкцій щодо статусу культури в її впливі на суспільний розвиток. Діапазон пізнавальних і пояснювальних конструкцій варіює від цивілізаційних підходів до режимів інтимного споживання культурних інсайтів, речей і технологій. Від рівняння “культури як тексту” до ідеї “культури як тілесності”, що веде за межі імперії символічного, але потребує “культурного перекладу” для тих матеріальних імплікацій, що вкорінені в системах влади (Д.Бахманн-Медик), або ж заворожують “ефектами присутності”, самоцінними людськими станами, що виникають до будь-якої або понад усіляку сигніфікаційну роботу, не менш схильними впорядкувати спільне життя людей (Гумбрехт). Від алгоритму вимірювати культуру епохами, епістемами, часовими стилями до виявлення мінімальної форми темпоральної диференціації (a minimal before-after structure), що забезпечується цифровою естетикою сучасного мистецтва (М.Гансен) і так далі.

Апелюючи до руху культури, найімовірніше, не уникнути повсякденних уявлень про динаміку, засвоєних з її розуміння в механіці як стан руху тіл під впливом певних сил або чинників, — уявлень, які, здавалось би, могли

примири в початкових точках різномірні рефлексії з приводу динаміки соціокультурної (що колись було і що стало тепер), про що, власне, йтиметься. Проблематичність — у чинниках, запропонованих як найвпливовіші ініціатори або супровідні імпульси руху в надзвичайно об'ємному баченні соціальних змін і трансформацій останнього періоду, в описі яких, утім, найзахопливіше виглядають аналогії з квантової фізики й теорії хаосу. Що стосується простору і часу культури, то навіть найпобіжніший і вибірковий огляд виявить множинність і поліваріативність таких сил, продукованих будь-якими наявними порядками — від економічних, політичних, структурних, технологічних до історичних та іманентно культурних. І більшість із них, безапеляційно владарюючи або діючи ненавмисно, явним або латентним чином справляють перманентні й миттєві, ледь помітні або вибухові ефекти на “культурне тіло”, що рухається, в такт або випадваючи з наперед установленої — умоглядно і відчутно — такими силами темпоральності. Такі причинні роз'яснень, здавалося б, позбуваються: культурні засади, правила і механізми дедалі більшою мірою розцінюються не стільки як супутній політиці й економіці епіфеномен, на який слід зважати, скільки як на авторитетний і відносно автономний чинник рухливого соціуму, необхідна умова успішності і політичних, і економічних рішень.

Утім, статус культури залишається вельми двозначним, особливо в періоди суспільних пертурбацій, очікувань радикальної модернізації суспільного життя й недалекоглядності державних культурних програм. Людським істотам, яким культурні порядки освоєння простору і часу колись слугували надійним підмурком життєвого світу, “дому буття”, і які, потрапивши під глобальне розпорошування соціальних зв'язків, змушені здійснювати індивідуальні інтервенції у спільний світ, він ризикує вселяти стани “бездомності” (Арендт) і “позачасності”. Перше — внаслідок проблематичності реалізувати себе в соціальному контексті, котрий вони могли б вважати своїм, друге — через швидкість подій, стиснуту комп'ютером до наносекунд, не вловлюваних людським сприйняттям, “миттєвого часу”, що вможливив “вислизання культури з-під влади годин” [Урри, 2012: с. 183]. Хоч би якою мірою пов'язувалися ці іміджі із далекоглядною соціологічною уявою, очевидно, що вживлення електронної комунікації в людську спільність, мабуть, і є тією стартовою подією, від якої доречно вести відлік сучасної культурної динаміки, і водночас не забувати про суцільне трансформаційне збудження кінця минулого століття. Подія ця була аж ніяк не символічної значущості, але спричинила радикальні наслідки в культурному і соціальному універсумах, подібно до перевороту у формі книги у II–IV століттях н.е., коли кодекс заступив місце сувою, або пізніше — винаходу друкарства [Шартъ, 2006].

З приводу взаємозв'язку порядків культури, структури і дії, що незмінно залишається предметом суто соціологічного інтересу, точаться інтенсивні дебати, призупинення яких у зв'язку з досягненням заспокійливих результатів навряд чи намічається. Для користувачів словника “соціокультурності” стосовно спільного життя людей завдання стає більш визначеним, завдяки, наприклад, успадкованій упевненості в родовому єднанні обох семантичних акцентів, де один, згідно із сорокінською формулою, відсилає до

взаємодії людей і їхніх відносин, а інший — до значень, цінностей, норм і їхніх матеріальних носіїв, матеріальної культури [Сорокін, 1992: с. 220]. У своєму показовому дослідженні культурної динаміки Сорокін навдивовижу послідовний у застосуванні цієї формули, пояснюючи зміни в культурі зміною її ціннісно-організаційних принципів і демонструючи це на матеріалі тисячолітньої статистики зі сфери образотворчих мистецтв, науки, філософії та релігії, етики та права. Нинішня багатозначність залучених ним і багатьма іншими, здавалося б, базових і звичних для соціологів концептів аж ніяк не сприяє відчуттю вичерпаних можливостей проектувати образи культурних змін і зсувів, тим паче відстежувати примхи культури в найближчих або національних просторах дії. Очевидна рухливість і супердинамічність нинішнього культурного світу інспірує упереджену увагу до процесуального, мобільного, випадкового, прагматичного характеру соціальних і культурних феноменів; ревізію мови культурної теорії, що втратила виразність; пропозиції нових концептуальних інструментів у передбаченні чогось іншого, що резонує з глибокими трансформаціями теоретизування, яке здійснило за останній час не один методологічний “поворот” [Venn, 2007]. Разом із тим на інтелектуальні соціологічні практики завжди відкидали тінь подвійні підозри в нерелевантності претензій на справжній і вишуканий культурний аналіз — прерогативу спеціальних гуманітарних дисциплін, або, навпаки, в надмірній культурній чутливості, властивій нестрогим наукам та есеїстиці. Здається, що основні постулати, котрі охороняють незвідність воедино *силових* (соціоструктурних, владних, техногенних, глобальних) і *смилових* (культурно очевидних, доступних кантіанському “чистому, незацікавленому погляду”, індиферентних щодо будь-яких зумовленостей або розшифровуваних через культурні коди) порядків культури, не втратили своєї переконливості в різноманітних рефлексійних середовищах [Бикбов, 2003]. Взаємна прийнятність, як і методологічні обміни, також на порядку денному дискусій стосовно знання про культуру, оскільки “культурний вимір” стає чи не обов’язковим у вивченні економічного, соціального, політичного секторів.

Мабуть, найвагоміші дослідження, що їх прихильна до культури соціологія могла б зарахувати до власних фондів, все одно намагалися втримувати еквілібріум соціокультурного імперативу, наскільки це уявлялося доцільним з перспективи пізнання суспільного устрою і його функціональних регуляторів. Соціологічна традиція від Дюркгайма до Парсонса і далі, тим паче через критичні й інтерпретативні парадигми точно вводила культурні інгредієнти, механізми й обґрунтування в моделі організації соціального життя. Проте фокуси й артикуляції свідомо чи інтуїтивно більшою мірою зсувалися в бік соціальних, причому зазвичай не без ідеологічних обертонів, експлікацій, навіть коли справа стосувалася культурних інститутів і практик — чи то культурної індустрії, культурної гегемонії, норм, зразків або вірувань. Натомість логіка недавнього “культурного повороту”, за словами британського теоретика культури Тоні Беннета, передбачає, що нема такого засадничо визначального соціального, яке б існувало поза культурою, хоч би як її розуміли, і що сама ідея поза-культурної соціології сприймалася б як оксюморон [Bennett, 2007: p. 32].

Утім, ця теза не видається самоочевидною, принаймні культурна присутність в сучасному соціальному теоретизуванні має у своєму розпорядженні різні за обов'язковістю, масштабністю, виразністю образи. Застосовно, приміром, до соціології мистецтва, можна сказати, що фігура естетики, що центрує сьогодні низку концептуалізацій, не останньою чергою завдяки перегляду Фуко природи просвітництва в термінах “естетики існування” [Foucault, 1990: p. 12], далеко не завжди виявляється культурно й історично змістовною, втрачаючи шанси не залишитися метафізичним конструктом. Немає сумнівів у продуктивності відсилань Скота Леша до естетиченої рефлексивності у формуванні “пост-традиційних” колективних ідентичностей або в прочитанні естетики Томасом Осборном як одного з типів етичної практики. Але, як констатують зацікавлені в проясненні відносин соціального та естетичного дослідники, і в тому, і в іншому випадку естетика мислиться лишень “критичним елементом в експресивних і матеріальних зусиллях культурного виробництва” [Vorn, 2010: p. 176].

Звісно, щоразу науково амбіційне теоретизування опинялося перед проблемою якомога більш недвозначного і специфікованого позначення предметної зони своїх імплементацій, зумовлюючи їх умови, натхненні ідеї та припустимі аналітичні ходи. Щоб співвіднестися із ключовою опозицією силових і смислових культурних порядків у її різноманітних модифікаціях, що неодмінно передбачається претендуванням на універсальність, потрібен особливий ментальний примус, запропоновані інтелектуальні обставини, які б дали змогу відкрити іншу багатообіцяючу і нетривіальну перспективу огляду. Два найвпливовіші зразки сучасної культурної теорії в соціології, кожен з яких по-своєму інкорпорував в основу своїх проєктів усе краще з наявної традиції, проясняють таку розумову роботу з формування власної платформи. Певна річ, вони утворюють якусь (нестрого) симетричну конфігурацію, що моделює культурне буття і настанови на знання про культуру, торуючи тренд більшості наступних рефлексій і гіпотез, що суперничають або перетинаються, котрі, своєю чергою, розташовуються в особливих, не виключено й (квазі)симетричних, нішах у пошуках упорядкованості всередині заплутаного нагромадження концептуальних пропозицій.

Структурне обґрунтування П'єром Бурдьє культурного продукування, в термінах якого розглядається світ культури, передбачало своєрідну соціологічну редукцію, близьку до феноменологічного *époχῆ*, із навмисною евакуацією з поля зору і мислення, як ледь не випадкової, креативної здатності сприйняття й оцінювання, що здобула привілеї завдяки умовам формування, освіти та особливих соціально доступних практик [Бурдьє, 2003; Бикбов, 2003; Myles, 2004]. Інакше кажучи, в акцентуації “соціальних умов можливості чистого досвіду” культури, який для Бурдьє є суто продуктом художнього поля, втілюючи відповідність соціалізованих диспозицій (габітусів) залучених у поле агентів структурним позиціям у просторі конкуруючих за легітимність статусів, стилів і жанрів, увага до семантики цього досвіду від самого початку не передбачалася [Бурдьє, 2003; Bourdieu, 1996]. До схожої інтелектуальної процедури звертається і Джефрі Александер, наполягаючи, навпаки, на строгому аналітичному відокремленні культури від соціальної структури, що, власне, й мається на увазі під культурною авто-

номією в його культурсоціології — науці, що розуміється (із вгадуваним відсиланням до Латура) “радше як колективне уявлення, мовна гра, що відображає основну схему смислотвірної діяльності” [Александр, 2013: с. 60–61]. Роз’яснюється процедура як методологічна вимога до щільного опису культури: в гусерліанський спосіб “взяти в дужки” позакультурні чинники й відмовитися від зчитування смислів культурних імплікацій прямо із соціальних структур, з ширших, несимволічних соціальних відносин, щоби реконструювати чистий культурний текст [Александр, 2013: с. 62–63].

Відповідно, темпоральний, динамічний аспект, механіка культурних змін репрезентується й досліджується принципово незбижним чином. Нагальність історичного аналізу, розкриття генези художнього та інших культурних полів, що Бурдье неодноразово наголошує у “Правилах мистецтва” і працях з культурного продукування, реалізується так, що історія культурних смислів і цінностей перетворюється на структурну динаміку поля, генералізується в ній, залишаючись на поверхні як пам’ять у синхронічному фокусі конфронтацій і маневрів власників позицій. Віртуозний структурний аналіз полів, що дає змогу демістифікувати видимі єдності та розриви в траєкторіях їхніх рухливих агентів, не елімінує враження стосовно того, що в полі, яке прагне автономії, переважає якась внутрішня енергія, що стимулює інваріантне внутрішньопросторове впорядковування. Критики на цій підставі ідентифікують проект Бурдье радше як теорію репродукції, що пояснює відтворення культурних нерівностей, але навряд чи як теорію трансформації [Born, 2010: p. 179; Calhoun et al., 1993: p. 66, 72]. В Александра культурна динаміка вмонтована в резонансну подію, що справляє відчутні й тривалі суспільні ефекти, внутрішньо перетворюючись у публічних і приватних інтерпретаціях і редагуючи колективні смисли. Успіх зусиль з її осягнення, як і презентації її очевидності, обіцяний лише за прийняття трьох допущень “сильної програми”: культура — незалежна змінна впливу на інститути і дії; соціальні тексти, тобто соціальне життя, зрозуміле як текст, підлягають екзегезі; причинність вкорінена в безпосередніх акторах і способах дії [Александр, 2013: с. 58–65]. Спираючись на ці принципи, слід послідовно дешифрувати культурні коди, що організовують та структурують подію і транслюються завдяки культурним ресурсам, таким як артикуляція сакральних символів у разі Вотергейта або взаємодія травматичних наративів у сприйнятті Холокоста, при цьому слід намагатися реконструювати всю генеалогічну мережу історичного, політичного, економічного та інших контекстів, звернувшись до “герменевтики культурних структур”. Утім, радше в режимі *ad hoc*, покладаючись на дослідницьку інтуїцію і компетентність, що випливає зі “Смислів соціального життя”.

Власне, артикульоване Александром протиставлення соціології культури і культурсоціології, що асоціюються, відповідно, зі “слабкою” і “сильною” програмами дослідження культури з їхніми інтенціями або до пошуку соціальних зумовленостей культурних імплікацій, або до вбудовування будь-яких соціальних фактів в організовану мережу значень і смислів, — це протиставлення тією чи тією мірою спонукає сьогодні тематизувати дисциплінарні дискурси, відгукуючись на розсунуті методологічні перспективи

ви¹. З приводу того, які ж вони, теоретична рефлексія ніяк не одноставна, тестуючи свої парадигмальні та комбінаторні проекти. Але, незважаючи на те, що скепсис від звичного розміщення культурної проблематики у розділі допоміжних і адаптивних механізмів соціальних інститутів лише зростає, а прихильність до надмірно стрункої декларації “сильної” програми дається важко, розрізнення культурсоціології і соціології культури є вельми корисною методологічною операцією. Принаймні таке розрізнення передбачає, як слушно зазначає Йохан Арнасон, “що ми можемо аналізувати культуру на двох рівнях: як специфічну сферу і як генеральний вимір; але нам потрібен спільний знаменник, що вможливить теоретизування на обох рівнях. ... Цей подвійний характер можна також описати як парадокс культури, і завдання теоретичного аналізу — радше утримати його, ніж зруйнувати” [Arnason, 2010: p. 70].

Методологічні сумісності

Утримуватися всередині цього парадокса, охоплюючи обидві перспективи культурного аналізу, доволі важко. Дедалі частіше вдаються (особливо ті, кому в міркуваннях важлива фактичність) якщо й не до радикального “методу ансамблів”, що збирає до купи відмінні епістемологічні позиції й технології знання, щоб підсилити видимість туманних і ефемерних об’єктів у проєційованому образі світу, як це аргументують в STS, або науково-технічних студіях [Law, 2004], то, як мінімум, до суттєвих уточнень, комплементарності й коригування буцімто наявних і значущих парадигм. Конструювати панорамну картину й окремі ескізи осмисленої соціальності — один із непереможних потягів культурно лояльних соціологів. Тому до пропозицій культурсоціології, якщо сприймати їх як заклик до пізнання смислової будови світу, уважно придивляються і з точки зору наявних у них універсалістських ресурсів соціальної теорії, і з точки зору дослідження культурних частковостей у найрізноманітніших предметних царинах, чи то масштабних історико-культурних конфігурацій, таких як цивілізації, чи то малих культурних локальностей сучасного світу зі специфічними регіональними, етнічними, гендерними, естетичними, екологічними, комунікаційними та іншими аспіраціями й активностями.

Великі структурні утворення глобального, транснаціонального порядку і невеликі спільноти, як відомо, репродукуються в різних темпоральних реєстрах, підпорядковуються незбіжним ритмам руху, практикують різні темпи змін і трансформацій. Досвід існування масштабних історико-куль-

¹ Пряма й опосередкована реакція на методологічні пропозиції Д.Александера і його колег переконливо висвітлена у провідних американських та європейських соціологічних часописах, таких як “Theory, Culture & Society”, “European Journal of Social Theory” та ін., а також у часопису “Cultural Sociology”, який виходить друком від 2007 року і надихається питанням “що соціологія може сказати про культуру” і “що культура може розповісти про соціологію” [Inglis, ets., 2007, p. 5]. У вітчизняній періодиці див. статтю В.Танчера і Л.Скокової “Культуральна соціологія: “сильна програма” досліджень смислів соціального життя” [Танчер, Скокова, 2009].

турних ущільнень і малих локальностей виробляє різні типології часових структур сприйняття й відстежування, як повсякденні, так і аналітичні. Минуле, теперішнє і майбутнє мають у них власні форми скорочення і розтягування, комбінацій, вкладань одне в одне і домінацій, а історичне і поточне — різні тривалості й розриви. Особливості темпоральних порядків у незбіжних за просторовими характеристиками соціальних і культурних середовищах — окрема смислова інтонація в уявленнях про соціокультурну динаміку.

Великі колективності

У нещодавно відродженому цивілізаційному підході, що набув неабиякого резонансу багато в чому завдяки ідеї плюральності модусів соціально-політичної організації в “модерних суспільствах”, як це припустив Шмуел Ейзенштадт, концептуалізувавши “множинні модерності” із їхніми відмінними “культурними програмами”, теза автономії культури приймається, проте з вимогою більш субстанціонального її обґрунтування на підставі уваги до соціально-історичної онтології. Якщо культура не зводиться до соціальної структури, наголошує Арнасон, то головним чином тому, що має метасоціальний вимір — інтерпретацію світу — і продукує його. Продукти й акти інтерпретації здатні здійснювати “світ-артикуляцію”, конституювати патерни, що формують світ — щось близьке до “культурних світів” Вебера, Дюркгаймівих цивілізаційних кластерів концептів, що структурують світ, “культурних онтологій” Ейзенштадта, що відсилають до стійких констеляцій значень і смислів. Вони різняться між собою вже в давніх цивілізаціях, уможливаючи порівняння, і чи варто говорити про те, якою виразною є їхня диференціація, так не схожа на диференціацію систем, у сучасних масштабних локальностях. Тут вони згущуються в незбіжні, узгоджувані або конфліктні між собою утворення і найліпшим чином можуть ідентифікуватися як “уявні сигніфікації”, терміном, що його Касторіадис запровадив як антидот до всіх видів структурного і функціонального редукціонізму (див.: [Arnason, 2010: p. 68–69]). “...Інтерпретації культури, — констатує Арнасон, — можуть фокусуватися на вичерпних формах соціального життя, так само як і на конститутивних патернах значень, що роблять такі форми тривкими і відмінними” [Arnason, 2003: p. 1-2]. Іншими словами, цивілізаційний аналіз невіддільний від інтерпретацій і значень, але питанням залишається те, наскільки глибоко такі інтерпретації поділяються всією спільнотою, забезпечуючи тим самим основні форми життя, і якою мірою вони патернізовані, коли стають безперервними впродовж часу [Wagner, 2011: p. 91].

“Герменевтика культурних структур”, анонсвана культурсоціологією, певен Арнасон, стикається із низкою суттєвих проблем, пов’язаних із динамічністю, невизначеністю сучасних суспільств, їхньою відкритістю різним автономіям. Мультипліцитність “світ-артикуляцій” транслюється в плюральність соціокультурних сфер, з якими культура перетинається в соціальному просторі, насамперед економічної і політичної сфер, де вмонтовані всередину культурні, смислові патерни не можуть не відповідати відносно автономній секторальній динаміці. Макс Вебер переконливо це

показав на прикладі взаємодії економічного режиму й етико-релігійних цінностей. А Люк Болтанські та Ев К'япелло зафіксували модифікацію етосу підприємництва і праці як покликання в переваги самоорганізації, креативності й захищеності працівників за умов сучасного капіталізму [Болтанські, К'япелло, 2011]. І разом з тим культурні передумови, що конституують каркас соціального життя загалом, більш явно артикулюються в одних сферах, ніж в інших. До перших, як відомо, належать релігійна, інтелектуальна й естетична сфери з їхньою автономною логікою й особливим інституціональним регулюванням.

Історичні контексти в їхній плюралістичній довгостроковій ретроспективі, конче необхідні для цивілізаційного огляду, також варто залучити для прояснення практикованої комбінованої парадигми тексту як метонімії і як метафори, що допомогло б досконаліше розібратися в обох цих інтенціях і відчуті привілеї кожної. “Сильна програма” фокусується здебільшого на зумовленості культурної структури “соціальним текстом” [Александр, 2013: с. 62–63], із відсиланням до Гірца, і, звісно ж, до Гадамера і Рикера у виокремленні тексту як модельного випадку артикульованого, втіленого й ефективного смислу, і отже, майстерного ключа до всієї проблематики культури. Текст, що у своєму буквальному, неметафоричному значенні становить не менш привабливе джерело пізнання, — також важлива частина культурного світу, письмової традиції, еволюція котрої істотно змінила культуру інтерпретацій, колективної пам'яті й загалом виявилася чи не провідним чинником цивілізаційної динаміки [Arnason, 2010: р. 71–76]. Тобто властивий літературознавству принцип “пильного прочитання” текстових свідчень, котрий водночас вимагає постійно виходити за межі самого тексту, залишається в силі для гуманітарних досліджень [Платт, 2010].

Структурна соціологія має власні види на культурний вимір і свої технології його продукувати і використовувати. До ідеї “уявних сигніфікацій” звертається і Петер Вагнер, спонукаючись інтересом не так до культурної проблематики, як до оновлення соціології сучасних соціальних конфігурацій. Його турбує зсув бачення радикальних змін від колективностей із їхніми історіями до сингулярної людської істоти та її безпосереднього життя на тлі глобалізаційного розширення і відповідного піднесення індивідуалістично-атомістської онтології. Поточний імідж світу, що тиражується дослідниками, зазначає Вагнер, “працює з екстремальними точками соціального життя — земною кулею і людським тілом, і в такий спосіб уводить концептуалізацію від будь-якого структурованого існування “соціального”” [Wagner, 2011: р. 91]. Такий образ позасумнівно схоплює очевидно спостережувані трансформації, але їхня поточна сила в ньому вочевидь перебільшена, а майбутня безперервність постає неминучою і безперешкодною. Історично соціологічна думка навряд чи погоджувалася з прогнозами невідворотності, наполягаючи на можливості переглядати і переосмислювати “соціальне”, як це зараз відбувається з ключовим для неї концептом “суспільства”.

Відштовхуючись від порівняно недавніх досягнень рефлексії стосовно соціальних змін, котра, починаючи з Гіденса, наголошує колективну креативність і реінтерпретативний, культурний компонент у кожній значній

соціальної трансформації, Вагнер не залишається осторонь дебатів з приводу “множинних модерностей”, співвідносячись з інсайтами і концептами плюральних версій цивілізаційного підходу. Втім, у його реакції не відчувається впевненості з приводу плідності самих концептів “цивілізації” і “модерності”, що продовжують працювати із надто сильними допущеннями стосовно безперервності (continuity) і загальності, гомогенності (commonality) патернів інтерпретації світу як характеристик історично сталих соціальних конфігурацій і тим паче сучасних великих форм колективності. Тому Вагнерові дуже імпонує постановка питань Арнасоном щодо непроясненості таких характеристик цивілізації, як і його претензії до надмірно детермінувальної енергії “культурних програм” Ейзентштадта, що зобов’язують форми модерності до значної когерентності та сталості в часі [Arnason, 2010: 69; Wagner, 2011: p. 94–95]. Як більш сенситивну до реальних змін усередині великомасштабних спільнот Вагнер пропонує власну концепцію “соціетального саморозуміння” (societal self-understandings). Воно конституюється в процесі комунікації між людьми з приводу основних правил і ресурсів спільного життя і зміцнюється відкладеними результатами такої комунікації, почасти втілюючи ідею соціетальної “режисури форми” (mise en forme), яку має на увазі Токвіль, та “уявних сигніфікацій суспільства” Касторіадиса. Утім, залишається прихованою процедурність релевантного використання Вагнерової концепції, хоча автор пропонує встановлювати якість і розмах саморозуміння за різнорідними відповідями спільноти на адресовані всім людським істотам проблематики людського соціального життя (епістемологічну, політичну, економічну) і часові зміни їх. Такого роду знання має забезпечувати історичну, динамічну перспективу в аналізі справжніх траєкторій модерних утворень, як це чітко демонструється на прикладі експертних відомостей про неєвропейські модерності Південної Африки і Бразилії. Інтерпретативні процеси у Вагнера не асоціюються з особливою культурною темою і культурною лінією в соціологічній моделі, за винятком констатації того, що реінтерпретація патернів соціальних значень (“культурний вимір”, по суті), безперечно, необхідна, щоб виявити пріоритетні відповіді по всьому комплексу загальнолюдських проблем шляхом мобілізації доступних культурних ресурсів. Оскільки ж мобілізацією рухає майже без винятків колективна креативність, вона тим самим усувається від культурної або цивілізаційної детермінації [Wagner, 2011: p. 97].

Як стає зрозуміло, навіть за достатньо тендітного зв’язку теоретичних рефлексій з приводу онтології і осягнення змін сучасного світу, їхні допущення і вердикти залишаються цілком ригідними до усталених інтелектуальних настанов стосовно порядків взаємодії складових триєдиного обрію соціологічного огляду — “структура–культура–дія”, вможливаючи, проте, їхнє перетинання й випробовуючи на сумісність.

Малі локальності

На відміну від культурних потягів макросоціології вивчення малих локальностей, окремих культурних середовищ розгорнене більше в бік партикулярного і вельми упереджене в деталях. Інтерес до механізмів, що діють

на забезпечення взаємопроникливості чи обопільної індиферентності культурного і соціального, до ситуацій, подій і практик, що координують ці процеси, спонукає дослідників культури включатися в широкий теоретичний дискурс. Тоні Бенет, із розумінням оцінюючи методологічну гнучкість культурсоціології й реагуючи на її онтологічну проекцію (“культурні структури існують”), розвиває радше епістемологічні аргументи на обґрунтування “роботи культури” [Bennett, 2007]. Для нього “культура” і “культурний” не є безперечно наявними константами людського життя й суттєво залежать від того, хто, в тому числі й самі вчені, їх означає таким чином, бажаючи управляти ситуаціями і здійснювати владу. Щоб розібратися в цьому процесі, Бенет пропонує переосмислити власні інтелектуальні практики і вибудовувати культурні дослідження за моделлю “science studies” Бруно Латура, орієнтуючись на теорію “актор–мережа” [Latour, 2005] і близькі до неї напрями “після Бурдьє” й антропології. Інакше кажучи, відстежувати всю мережу відносин, за посередництва яких гетерогенні елементи, включно з людськими та non-human акторами, збираються разом у “культурні ансамблі”, специфічні форми дії і взаємодії. Саме манерою збирання і місцями розташування “культурні ансамблі” відрізняються від соціальних, і розбіжність їхніх статусів зумовлена аж ніяк не онтологічно, але публічною організацією речей, текстів і людей, здатних впливати один на одного та перебувати у відносинах завдяки історичним відмінностям між ними [Bennett, 2007: р. 34]. В активуванні мережі “культурних ансамблів” неабияку роль відіграють художні й експертні інститути, котрі кодифікують їх у якості таких, реформатуючи і продукуючи культурне знання, яке в контакті із соціальним знанням формує особливі “робочі поверхні соціального” (working surfaces on the social).

Прикладом такого роду роботи культури Бенет, залучаючи в тому числі й ранні ідеї Фуко щодо урядовості (“governmentality”), розглядає, як ансамблі культури аборигенів, зібрані в результаті експедицій до пустельних регіонів Центральної Австралії і збережені в Національному музеї штату Вікторія, змінили вигляд соціального менеджменту взаємовідносин білих і корінних жителів [Bennett, 2007: р. 39–43]. Зрозуміти щонайкраще, як діє така та подібні до неї мережі, можна через послідовне і скрупульозне описання їх як взаємозв’язку цілком визначених і конкретних мережних вузлів. Оскільки, згідно з теорією “актор–мережа”, така мережа являє собою однорівневу реальність, що не містить жодних невидимих глибин або структур, котрі належало б розкривати й викривати, опис моментів і процесів збирання ансамблю без примусового протиставлення “репрезентації vs матеріальні соціальні відносини” буде тут, на думку Бенета, найадекватнішою відповіддю.

Дескриптивний метод презентації того, що зазвичай іменують культурною і соціальною реальністю, останнім часом набуває нечуваної колісь принадності в різноманітних підрозділах соціології й, насамперед, дослідженнях культури, де “щільний опис” Кліфорда Гірца розцінюється як зразковий випадок. Дескрипція дає змогу зафіксувати несподіваність і рутинність культурних феноменів, побачити означені лише пунктиром лінії рухів і вібрацій культури, відчутніше торкнутися того, що відбувається і що стало-

ся раніше. Така дескрипція давно легітимована в cultural studies, що традиційно аналізують культурні явища і стани в контексті спротиву владі або її супроводу, у пост-бурдіанських версіях різного роду, що переглядають теорію полів як силового простору і ставлять під сумнів соціально-класові культурні вподобання агентів, нарешті, в культурній антропології. Остання, як відомо, завжди змушувала соціологічну абстракцію пригадати про інцидент, про місце, що має назву, ідентифіковану спільноту, емпіричні класифікації статусів, ролей, стилів, про наявні відхилення від загальних моделей. Сьогодні посилення на антропологічні дослідження майже обов'язкові в текстах про культуру, і “антропологічний поворот” активно обговорюється в контексті майбутнього гуманітарних наук¹. Справді, культур-антропологічні інтенції надихають дослідників розглядати культури як конструкти, системи символів і констеляції значимих контекстів, а культурні уявлення — як засоби самоінтерпретації суспільства. У результаті відкривається можливість переоцінювати ідеї культурного плюралізму і культурних відмінностей, орієнтуючись не тільки на уявлення про “множинні модерності”, вважає Дорис Бахманн-Медик, а й про множинність дискурсів у полі культури і культурології [Бахман-Медик, 2013]. Про втрати від надолужливої насаги гуманітаріїв м'яко попереджає Гумбрехт (на чію інтуїцію варто було б покладатися), посилаючись на її надмірну навмисність і нетерплячість, багатозначність самого поняття “антропологія”, що акумулює інсайти універсального і відмінностей. А також на глибоке розуміння Гайдегером людського існування як “буття-тут” уже не в ролі єдиного адресата, а як необхідного каталізатора для саморозкриття буття [Гумбрехт, 2012].

За недовірливості соціологів до стрімкого розгортання в бік антропології й опису стоїть, як правило, певна байдужість дескриптивних практик до великої теорії, задовільність пояснення локального локальним, галерейна метафізика презентованих колекцій, у чому, власне, і полягає їхнє захопливе кредо. У розмові про перспективи британських cultural studies і статус теорії Девід Морлі зауважує, мовляв, “версія cultural studies Стюарта Гола аж ніяк не є спротивом теорії як такої. Але в традиції, в якій я перебуваю, теорію *використовують* для того, щоб теоретизувати щось партикулярне, емпірично особливі обставини або ситуації” (цит. за: [Jin, 2011: p. 128]). Для прагматичної соціології критичної здатності і режимів дії Люка Болтанські і Лорана Тевено [Болтански, Тевено, 2013] відновити зв'язок соціальних наук і мовних, дескриптивних мистецтв означає, як і у Бенета, переглянути соціологічні інтелектуальні практики, звільнивши їх від полону колективних категорій або ідеї суспільства як рівноваги індивідуальних стратегій. Якщо нам важливий плюралізм форм залученості у світ, треба перестати розуміти мову лише як “підозрілий” засіб передання інформації або ідентифікатор соціальної диференціації груп та індивідів. Мова — це також “інструмент презентації, “звіту” і “самозвіту”, що дає змогу перенести ситуативне судження й оцінку у формат випробування реальністю” [Тевено, 2006], дуже принциповий для моделі STS. Співвіднесеність із Латуром і

¹ Про “антропологічний поворот” у гуманітарних науках див. дискусію в часопису “НЛО”, 2010, № 106; 2012, № 114; 2013, № 122.

його популярною в останні 25 років акторно-мережевою теорією тут найменш несподівана, позаяк обидва проекти зароджувалися у Франції 1990-х як критика домінантної теорії Бурдьє, центральності полів і маргіналізації акторів і взаємно формували одне одне. Причому настільки суттєво, що деякі аналітики йменують їх “симетричними двійниками”, не тільки у сенсі прихильників принципів симетрії Девіда Блура, а радше через їхні “дзеркальні” методології переосмислення спадщини Бурдьє [Guggenheim, Pott-hast, 2012], щонайменше за трьома позиціями — пояснення соціальних змін; статусу і розташування досліджуваних об’єктів; концепту критики. Якщо Латур розуміє соціальні зміни як перманентне продукування нових мереж, то Болтанські історично і провінціалізує це питання, зводячи мережу до одного зі світів і режимів дії; якщо перший стартує з локалізованих мереж (лабораторія створює наукові факти) і делокалізує їх мірою розвитку своєї теорії, то другий — із делокалізованих режимів залученості у світ і категоризації мереж у його версії теорії диференціації. Для Латура критика — це винесений на публічну арену конструктивістський опис, завдання якого — повернути соціологію до витоків, тоді як Болтанські вбачає її продуктивність в художній стилістиці й пошуку нових шляхів розвивати традицію [Guggenheim, Potthast, 2012: p. 159].

Погляди на культурну присутність у глобальному світі, непереборність культурного виміру в розумінні його устрою та руху, різних за масштабами соціальних утворень, як і зміни особливих культурних царин, складаються в калейдоскоп рефлексій, неординарні конфігурації, не обтяжені родовідною чистотою, лінійними зв’язками із початковими парадигмами. Вони не утримуються в класифікаціях на загальноприйнятних засадах і піддаються сприйняттю й відстежуванню хіба що за вигинами ризому, складної семантичної мережі. Домінантні артикуляції — у вигляді чи то структурної упевненості, суверенності культурної, чи то людської креативності — поза сумнівом, відсилають до традиції. Разом із тим пластичність сучасних концептуалізацій розріджує середовище, в якому не втрачали би значимості усталені опозиції, ідеї всеосяжного методологічного синтезу та абсолютів. Радше співвіднесеність інтелектуальних практик у пізнанні культури забезпечується співвимірністю теоретичних допущень, комбінаторною спорідненістю, симетричністю і комплементарністю, зрештою, прагматичною сумісністю. І, мабуть, дві непорушні константи — рефлексувати з приводу власних конструкцій як “уявних сигніфікацій” і досягати пересвідчень доступу до реальності — залишаються пріоритетними ресурсами сучасних досліджень культури.

Картографія культурної рухливості

У будь-якому приватному проекті, як відомо, оперативний простір звужується до мотивованих дослідницькими цілями і дисциплінарними конвенціями меж. Семантична мережа рідшає і спрощується, обмежуючи обрії рефлексійності та зони наближення до реальності, але зберігає пункти транзиту до різноманітних і значимих концептуальних пропозицій культурних теорій. Проецією образи соціокультурної динаміки на особливе утворен-

ня — українське суспільство із часовою рамкою останніх десятиліть, фокус у спостереженні й інтерпретації культурної рухливості наводять на взаємодію процесів, станів і результатів **культурної репродукції** і **культурної мобільності**. Результати комбінуються й рекомбінуються в неординарні типи стосовно змін ціннісних і смислових універсумів, символічного середовища, будь-яких матеріальних і нематеріальних активів культури, залученості людей у культурне життя. Полями спостереження тут можуть ставати зміни змістів і форм **культурного виробництва**, а також **культурних практик** населення від середини 1990-х років. Неважко припустити, що ці рухи здійснюються з різною інтенсивністю в окремих соціокультурних сегментах, інституціональних і приватних сферах і з різними наслідками щодо культурної компетентності й чутливості громадян, їхніх культурних здійснень.

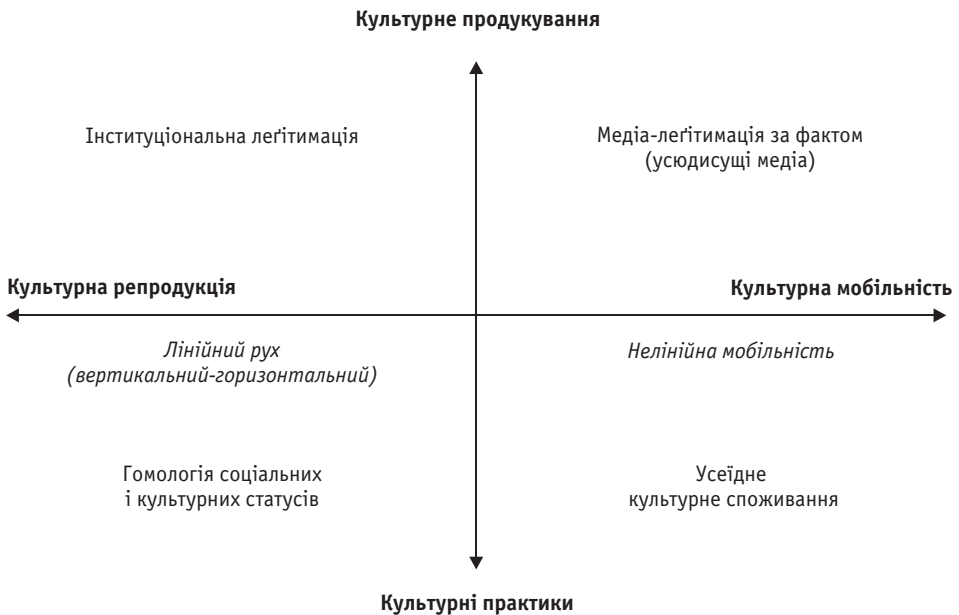


Рис. Сучасна соціокультурна динаміка: операціональна схема розгляду

Ясна річ, картографія взаемоспіввіднесеності позначених внесків у динаміку, наведена на рисунку, має розглядатися як не більш ніж генералізована операціональна схема, що окреслює царини дослідницької уваги. Симетрія схеми умовна, оскільки її складові, з огляду на ламану ритміку сучасної культурної рухливості, можуть зміщатися і переміщатися в окресленому просторі (нововведення поспіхом рутинізуються, архаїка й ортодоксія стилізуються відповідно до модних трендів, культурні події продукуються в перебігу культурних дій тощо). Власне, однозначна ідентифікація процесів культурного продукування і культурних практик навряд чи доречно застосовно до сучасної культури, де переважають усілякі гібриди, мікси, дифузійні стани, зрощені між собою зразки взаемовиключних смислових орієнтирів і артефактів, як і різнорідна активність їх породження і привласнення.

Щоб запам'ятати таку культуру інверсій, Ричард Петерсон, ініціатор американської версії досліджень культури як організованого соціокультурного виробництва символів, уводить, наприклад, концепт “autoproduction”, і відносить його до процесів культурного споживання, оскільки кожен акт споживання є також актом смислового творення і, відтак, символічного “неформального” виробництва [Peterson, 2000]. Сфера медіа сьогодні, де приватні думки із соціальних мереж, фото і відео особистих гаджетів дедалі інтенсивніше включаються в новини офіційних джерел й інформаційних колекторів, надає, мабуть, найпрозорші очевидності. Лінія “культурне продукування – культурні практики” поступається функціональній послідовності, формуючи маловпорядковані рекурсивні відносини. Зсуви акцентів у розумінні культурних практик у бік споживання чи в бік сприйняття культурних продуктів відповідно применшують або перебільшують ефекти креативності учасників культурної залученості, незрідка обмежуючись статистикою або етнографічними даними. Разом із тим традиція артикулювати проблеми культурного продукування як шляхи трансмісії культурного досвіду доволі міцно присутня в соціології і “після Бурдьє”. Особливо, коли йдеться про нішеві культурні форми, подібні до літературного і музичного авангарду або регіональних культур, скажімо, Квебека або, що було б важливо для нас, Східної України. Тут до продукування культури залучені багаторівневі системи публічної та приватної підтримки, буквальні й фігуративні дії з культурного перекладу, культивуція смислів особливих взаємовідносин місцевих артефактів з виробленими десь іще [Born, 2010; Straw, 2010]. До того ж поля культурного продукування як структурні утворення мають доволі визначені параметри операціоналізації, що, без сумніву, приваблює практичних дослідників.

Схематично, вертикально роздвоєний топографічний зразок розподілу уваги до зон спостереження за соціокультурною динамікою (рис.) відсилає зрештою до еквілібріуму соціального і культурного, силових і смислових порядків культурного руху, з чого починалася ця розмова. Назагал **культурна репродукція** передбачає *інституціональну легітимацію* культурних продуктів, *гомологію соціальних і культурних статусів* (“високі” жанри – еліті, “низькі” – упослідженим статусам), лінійного руху. Власне так, як це і передбачено дисциплінарною матрицею, достатньо розробленою соціологією культури. Те, що розуміється під **культурною мобільністю**, забезпечується *медіа-легітимацією за фактом* за посередництва повсюдних медіа (by ubiquitous media), *всєїдним культурним споживанням* (omnivorousness), *мобільністю нелінійного типу*. Тут, напевно, знадобляться бодай стислі ремарки.

Теза про те, що медіа, передусім телебачення, конструюють подію в просторі та часі, давно перетворилася на загальник у міркуваннях про *медіальну легітимацію*, тож немає жодної потреби переконувати кого-небудь в технологічно генерованій здатності медіа створювати “алібі-реальність” (Луман) шляхом візуальних і звукових реєстрацій. З пришвидшуванням упровадженням у медіасферу дедалі нових технологій доступу до глобальних мереж, що дають змогу приватним особам безпосередньо брати участь у формуванні світових інформаційних потоків, легітимність фіксованих камерою і мо-

більшим телефоном подій у режимі онлайн тільки підвищується, оскільки вони постають перед нами як охоплені власним поглядом (ми самі могли б їх так само запам'ятати), підтверджується залученістю чийось тіл, зрощених із планшетом (серед яких могли б бути і наші власні тіла), і набуває цінності й незаперечності особистого свідчення. Звісно ж, ні для кого не таємниця, що будь-які медіа, інституціональні чи приватні, відчувають тиск різноманітних стимулів і своїх різновидів цензури, що не дає змоги усунути підозри в якомусь їх умислі та навмисності. Але пізно, легітимація події відбулася, позаяк ми це бачили на власні очі й пережили фактично або зі слів очевидців; тож якою мірою довіряти або не довіряти медіа, стає нашою екзистенційною проблемою. Наскільки важко її вирішувати за умов несприятливої, надзвичайно забрудненої медіа-екології, говорять, наприклад, обставини “інформаційної війни”, перед лицем якої опинився український соціум наприкінці 2013 року. Слід лише зазначити, що культурне продукування за посередництва медіа будь-яких форматів розгортає великий ринок колективних та індивідуальних смислів, підконтрольно або стихійно опанований публікою.

Проте сучасне розуміння культури не редукує її суто до текстів і символів, а радше розглядає як гетерогенну і відкритую систему опцій дії [Бахманн-Медик, 2011], які треба експлікувати культурною активністю споживачів. Критично переглядаючи гомологічну модель культурної стратифікації Бурдьє в дусі антропологічних доказів, зокрема ідеї Рут Бенедикт щодо “патернів культури”, Петерсон пропонує поняття “патернів культурного вибору”. Пізніше воно розвивається до інсайта “культурної всеїдності” як суттєве уточнення в уявленнях про соціальну зумовленість культурного смаку, верифіковане на прикладі музичних переважень [Santoro, 2008: р. 13–14]. Культурна всеїдність — далеко не жорстка альтернатива культурної вибірковості між тим, що зовсім нещодавно розцінювалося як елітарне і як масове, або повна невибагливість у культурному житті, це радше байдужість до просвітительського канону на користь рекреації, розмаїття і задоволення. Такий споживчий тренд пролягає повз суто соціальні стратифікації, має чимало типологічних утілень, цілком узгоджується з лібералізованими настановами культурного продукування і потребує ретельного аналізу й осмислення в українських реаліях.

Зрештою, динамічність спостережуваного соціокультурного середовища, перебування його у стані перманентної рухливості, що позначено тут як “нелінійна мобільність”, яка не піддається опису у вертикально-горизонтальній розміреності. Звісно, вона не охоплює всі царини культурної присутності й культурних реакцій, але точно фіксується і в полях продукування, і в культурних практиках. Зигмунт Бауман пояснює поширення такого типу мобільності зміною морфології людських взаємовідносин, переходом “від структурного способу організації до системи організації за принципом рою”, успішність якого забезпечується прагненням руху [Бауман, 2011]. Якщо структура накладає недвозначні зобов'язання на відтворення, повторюваність і рутинність, то ройова активність не нав'язує директивного розподілу ролей, вирізняється нечіткістю правил і принципів, що її регулюють. Гумбрехт, розмірковуючи про природу й імпульси переміщення рою в зв'яз-

ку з підвищеним інтересом до цього феномену у військових дослідженнях, вивченні натовпу, протестних рухів, мобільних груп, убачає тут зразок надзвичайного рівня складності, що породжує якісь нові структури посередництва завдяки парадоксальному сполученню тяжіння до центру й умінню уникати при цьому зіткнень [Гумбрехт, 2008]. Не занурюючись зараз у тонкощі такого типу мобільності, сполучення в ньому смислового й інстинктивного, можна припустити доречність метафори роїння не тільки у випадку форм культурної участі (типово: флеш-моби), а й у тому числі застосовно до ментальних сутностей (скажімо, “концептуальне роїння” в осмисленні культури), до виникнення і поширення культурних продуктів (наприклад, телесеріалів¹). Загалом роїння ініціюється певним викидом енергії, візуально нагадує рухливу систему (людей, об’єктів), яка ніби не торкається твердої поверхні, не має фіксованого центру, а її пересування підпорядковані своєрідному, не завжди вловимому і тим паче пояснюваному ритму. Ритмічні форми руху і фрагментарної темпоральності вгадуються й у низці інших очевидностей, поступально-поворотних коливаннях, подібно до морського припливу (що характерно для моди), або, наприклад, у тому, що можна було б назвати “мерехтінням локального”, коли місце події зненацька набуває глобального розширення завдяки медіа, якийсь час пульсуючи в ньому, а потім втрачає його. Якщо такі медіальні засоби, як кінематограф, моделюють потоки часу в нашій свідомості, то цифрові технології вносять у темпоральний досвід щось істотно нове. Зокрема, тонко шкальований дигітальний відлік часу на рівні “технологічного несвідомого”, що, між тим, якимось, не зовсім зрозумілим дослідникам чином (якщо мати на увазі дискусії з приводу технологічної та смислової медіа-онтології) впливає на ритми сучасного мистецтва і повсякденності [Hansen, 2009]. Виникнення інших, відмінних від попередніх просторових і темпоральних топологій зводить і нові проблематичності пізнання культури.

Результати вітчизняних і міжнародних культурних проєктів, дані статистики свідчать про наявність доволі складних *систем і класифікацій сприйняття й оцінювання* динамічних культурних процесів, що лише в першому наближенні можуть розглядатися із перспективи загальноновизнаної опозиції “традиції vs інновації” або в термінах порівняння культури модерну і постмодерну. Здавалося б, усталені оцінні дилеми реформатуються аж до взаємозаміни полюсів, пропонуючи цілий спектр можливих вимірювальних чи описових векторів. Серед головних — ті, що вказують на:

¹ Неважко, скажімо, розгледіти феномен “роїння” в тиражуванні телесеріалів, що експлуатують у назві гендерну тему. Будь-який український телеглядач до останнього часу міг спостерігати нарощування їх, коли, здавалося б, цей прийом був вичерпаний і навряд чи цілковито відповідав маркетинговій доцільності. Чоловічі назви вказували на ексклюзивний статус, особистий вибір і відповідальність (“Лісовик”, “Менталіст”, “Лектор”, “Дикий”, “Хіромант”, “Мисливець”), жіночі — на долю, символізовану жіночими іменами, “Тетянин день”, “Вероніка”, “Маруся”, “Катерина” і т.ін.), інакше кажучи, на культивування традиціоналістських гендерних настанов і легітимування їх.

- *просторово-часові* культурні стани (вектор “реальне віртуальне”¹),
- *контекстуальні* виміри (історичне, національне космополітичне, глобальне)²,
- *форматувальні, фігуративні* властивості (ієрархії гетерархії, множини, ідеальні типи іміджі).

Операціональна логіка передбачає увагу як до загальної картини розгортання соціокультурної динаміки, так і до її окремих сегментів. У тематичних царинах вимірювальні вектори набувають особливих змістових втілень: у ціннісній сфері, скажімо, формується множина “реалістів”, які комбінують преференції матеріалістів і постматеріалістів, у сфері культурних практик вектор “реальне — віртуальне” відсилає до феномену “одомашнення” вільного часу [Смислова морфологія соціуму, 2012]. Особливий інтерес становлять розширювані смислові зони, які зовсім недавно видавалися зворотним боком, вадою або дефіцитом просторів своїх позитивних конотацій, а сьогодні радше самореферентні, такі, що структурують культуру і повсякденну дію. Незнання (М.Грос), нерозуміння (С.Вейднер), некомпетентність, громадянська неухважність (С.Гіршоер), недовіра (П.Розанвалон) — факти сучасної культури, інституціоналізацію яких пов’язують з реакцією на невизначеність перспектив і всілякі ризики, що супроводжують життя сучасної людини [Костенко, Макеев, 2014].

Загалом ідеться про те, що на тлі узгодженої, стохастичної і суперечливої взаємодії культурних, політичних і ринкових імперативів, подолань різного роду обмежень і приборканих свобод одночасно здійснюється *відтворення культурних універсалій* і продукуються *лібералізаційні культурні ефекти*, що вивільняють усілякі відмінності — від соціокультурних, ідеологічних до біопсихічних і матеріальних. Як результат опанування і просування культурного розмаїття формуються особливі (типові й атипові) *множини* культурної продукції і культурних преференцій, котрі нам потрібно презентувати (уявляти, концептуалізувати), встановлювати (сегментувати), оперативно опрацьовувати (типологізувати), щоб уважно спостерігати за культурними рухами і перетвореннями.

¹ “Віртуальне” — тобто конституйоване різноманітними посередниками, зі складною структурою (у-топія, а-топія, гетеротопія, що поєднує несумісні місця і часові тривалості).

² Контекстуальні виміри можуть доволі тонко розшаровуватися. При тестуванні в українській аудиторії Шкали культурної компетентності, розроблені американськими колегами в рамках програми досліджень лідерства, зафіксовано віяло вимірювальних векторів у сприйнятті респондентами суджень щодо міжкультурної взаємодії. Серед них політичні (політикоректність vs автентичність, політична нація vs мультикультурність, універсалізм vs етноцентризм), соціальні (мікрорівень vs макрорівень міжкультурної взаємодії, домінування vs залежність у міжкультурній ситуації), культурні (близькі культури vs далекі культури, відкритість vs закритість, гуманізм vs прагматизм, використання стереотипів vs відхід від стереотипів), а також низка психологічних і когнітивних векторів [Костенко, Скокова, 2012].

Джерела

- Александр Д.* Смыслы социальной жизни: Культурсоциология / Александр Д. — М. : Праксис, 2013.
- Бауман З.* Выступление на Лекционном клубе Фонда “Стратегия 2020” [Электронный ресурс] / З. Бауман. — 2011. — Режим доступа : <http://maxpark.com/community/129/content/748389>.
- Бахманн-Медик Д.* Режимы текстуальности в литературоведении и культурологии: вызовы, границы, перспективы [Электронный ресурс] / Д. Бахманн-Медик // НЛО. — 2011. — № 107. — Режим доступа : <http://magazines.russ.ru/nlo/2011/107/do5.html>.
- Бахманн-Медик Д.* Культурные повороты по следам “антропологического”: некоторые замечания [Электронный ресурс] / Д. Бахманн-Медик // НЛО. — 2013. — № 122. — Режим доступа : <http://magazines.russ.ru/nlo/2013/122/7b.html>.
- Болтански Л.* Новый дух капитализма / Л. Болтански, Э. Кьяпелло. — М. : Новое литературное обозрение, 2011. — 976 с.
- Болтански Л.* Критика и обоснование справедливости: Очерки социологии градов / Л. Болтански, Л. Тевено. — М. : Новое литературное обозрение, 2013.
- Бурдые П.* Исторический генезис чистой эстетики. Эссенциалистский анализ и иллюзия абсолютного [Электронный ресурс] / П. Бурдые // НЛО. — 2003. — № 60. — Режим доступа : <http://magazines.russ.ru/nlo/2003/60/burd.html>.
- Бикбов А.* Социоанализ культуры: внутренние принципы и внешняя критика [Электронный ресурс] / А. Бикбов // НЛО. — 2003. — № 60. — Режим доступа : <http://magazines.russ.ru/nlo/2003/60/bikb.html>.
- Гумбрехт Х.У.* Размышления о роении [Электронный ресурс] / Х.У. Гумбрехт // Неприкосновенный запас. — 2008. — № 3(59). — Режим доступа : <http://magazines.russ.ru/nz/2008/3/gu2.html>.
- Гумбрехт Х.У.* Как антропологический поворот может затронуть гуманитарные науки? [Электронный ресурс] / Х.У. Гумбрехт // НЛО. — 2012. — № 114. — Режим доступа : <http://magazines.russ.ru/nlo/2012/114/g3.html>.
- Костенко Н.* К социологии недоверия / Н. Костенко, С. Макеев // Социология: теория, методы, маркетинг. — 2014. — № 3. — С. 2–14.
- Костенко Н.* Тестирование шкалы культурной компетентности (CQS): украинская аудитория / Н. Костенко, Л. Скокова // Социология: теория, методы, маркетинг. — 2012. — № 4. — С. 158–193.
- Платт К.* Зачем изучать антропологию? Взгляд гуманитария: вместо манифеста [Электронный ресурс] / К. Платт // НЛО. — 2010. — № 106. — Режим доступа : <http://magazines.russ.ru/nlo/2010/106/ke4.html>.
- Смислова морфологія соціуму / за ред. Н. Костенко. — К. : Інститут соціології НАН України, 2012.
- Сорокин П.* Социокультурная динамика / П. Сорокин // Человек. Цивилизация. Общество. — М. : Политиздат, 1992. — С. 425–504.
- Сорокин П.* Структурная социология / П. Сорокин // Человек. Цивилизация. Общество. — М. : Политиздат, 1992. — С. 156–220.
- Танчер В.* Культуральна соціологія: “сильна програма” досліджень смислів соціального життя / В. Танчер, Л. Скокова // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. — 2009. — № 4. — С. 19–42.
- Тевено Л.* Креативные конфигурации в гуманитарных науках и фигурации социальной общности [Электронный ресурс] / Л. Тевено // НЛО. — 2006. — Режим доступа : <http://magazines.russ.ru/nlo/2006/77/teve22-pr.html>.
- Шартье Р.* Письменная культура и общество / Шартье Р. — М. : Новое издательство, 2006.

- Урри Д.* Социология за пределами общества: виды мобильности для XXI столетия / Урри Д. — М. : Изд. Дом Высшей школы экономики, 2012. — 336 с.
- Arnason J.* Civilization in Dispute. — Leiden: Brill, 2003.
- Arnason J.* The Cultural Turn and the Civilizational Approach / J. Arnason // European Journal of Social Theory. — 2010. — Vol. 13. — P. 67–82.
- Bennett T.* The Work of Culture / T. Bennett // Cultural Sociology, 2007. — Vol. 1. — P. 31–47.
- Born G.* The Social and the Aesthetic: For a Post-Bourdieuian Theory of Culture Production / G. Born // Cultural Sociology. — 2010. — Vol. 4. — P. 171–208.
- Bourdieu P.* The Rules of Art / Bourdieu P. — Cambridge : Polity Press, 1996.
- Calhoun C.* Bourdieu: Critical Perspectives / Calhoun C., LiPuma F., Postone M. (eds.). — Cambridge : Polity Press, 1993.
- Foucault M.* The Use of Pleasure: The history of Sexuality. Vol. 2. / Foucault M. — N. Y. : Vintage Book, A Division of Random House, Inc., 1990. — P. 293.
- Hansen M.* Living with Technical Time: From Media Surrogacy to Distributed Cognition Theory, Culture & Society / Hansen M. — 2009. — Vol. 26. — P. 294–315.
- Guggenheim M.* Symmetrical twins: On the relationship between Actor-Network theory and the sociology of critical capacities / M. Guggenheim, J. Potthast // European Journal of Social Theory. — 2012. — Vol. 15. — P. 157–178.
- Inglis D.* Editorial: Sociology, Culture and the 21st Century / D. Inglis, A. Blaikie, R. Wagner-Pacifiy // Cultural Sociology. — 2007. — Vol. 1. — P. 5–22.
- Jin H.* British Cultural Studies, Active Audiences and Status of Cultural Theory: An Interview with David Morley / H. Jin // Theory, Culture & Society. — 2011. — Vol. 28. — P. 124–144.
- Latour B.* Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory / Latour B. — Oxford : Oxford University Press, 2005.
- Law J.* After Method: Mess in Social Science Research / Law J. — L. ; N. Y. : Routledge, 2004.
- Myles J.* From Doxa to Experience: Issues in Bourdieu's Adoption of Husserlian Phenomenology / J. Myles // Theory, Culture & Society. — 2004. — Vol. 21. — P. 91–107.
- Peterson R.* Two Ways Culture is Produced / R. Peterson // Poetics. — 2000. — Vol. 28(2/3). — P. 225–233.
- Santoro M.* Culture As (And After) Production / M. Santoro // Cultural Sociology. — 2008. — Vol. 2. — P. 7–31.
- Straw W.* Cultural Production and the Generative Matrix: A Response to Georgina Born / W. Straw // Cultural Sociology. — 2010. — Vol. 4. — P. 209–216.
- Venn C.* Cultural Theory and its Futures: Introduction / C. Venn // Theory, Culture & Society. — 2007. — Vol. 24. — P. 49–54.
- Wagner P.* From interpretation to civilization — and back: Analyzing the trajectories of non-European modernities / P. Wagner // European Journal of Social Theory. — 2011. — Vol. 14. — P. 89–106.