

**Міністерство освіти і науки України
Київський національний університет імені Тараса Шевченка**

На правах рукопису

ТАЩЕНКО АННА ЮРІЇВНА

УДК 316.7

**КУЛЬТУРНІ КОДИ ЯК ЗАСІБ СОЦІАЛЬНОЇ ІДЕНТИФІКАЦІЇ
У ПОВСЯКДЕННИХ ПРАКТИКАХ**

22.00.04 – спеціальні та галузеві соціології

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата соціологічних наук

**Науковий керівник:
Ніколаєнко Леонід Григорович,
кандидат філософських наук, доцент**

Київ – 2016

ЗМІСТ

ВСТУП.....	4
РОЗДІЛ 1. Аналітичний огляд соціологічних досліджень культурних кодів у повсякденних практиках.....	16
1.1. Специфіка соціологічного дослідження повсякденних практик.....	16
1.2. Систематизація соціологічних уявлень про культурні коди.....	25
1.2.1. Макросоціологічний підхід до вивчення культурних кодів у повсякденних практиках.....	27
1.2.2. Мікросоціологічний підхід до вивчення культурних кодів у повсякденних практиках.....	36
1.2.3. Інтегративний підхід до вивчення культурних кодів у повсякденних практиках.....	43
Висновок до першого розділу.....	52
РОЗДІЛ 2. Формування і використання культурних кодів як соціально-ідентифікаційних засобів у повсякденних практиках.....	55
2.1. Культурні коди, центральна зона культури, ядро культури: умови співпадіння.....	55
2.2. Обґрунтування культурних кодів у статусі соціально-ідентифікаційних засобів.....	66
2.3. Стратегії емпіричних досліджень застосування культурних кодів у повсякденних практиках.....	96
Висновок до другого розділу.....	119
РОЗДІЛ 3. Емпіричне дослідження культурних кодів у повсякденній соціальній ідентифікації на прикладі населення Києва.....	122
3.1. Тенденції соціального формування нормативно-оціночних кодів у повсякденних практиках (на матеріалі авторського дослідження).....	122
3.1.1. Загальний портрет досліджуваних: соціодемографічний вимір та ієрархія цінностей.....	123
3.1.2. Ідентифікація соціальних суб'єктів згідно із ставленням до прихильників різних домінуючих цінностей.....	141

3.2. Повсякденні практики «свого покоління»: поколінські культурні коди у суб'єктивному сприйнятті (на матеріалі авторського дослідження).....	174
3.2.1. Соціальні відмінності у відображенні найзнаковіших складових «особистого фасаду».....	177
3.2.2. Соціальні відмінності у відображенні найзнаковіших «декорацій»....	193
3.2.3. Соціальні відмінності у відображенні найзнаковіших складових «соціального фасаду».....	199
Висновок до третього розділу.....	208
ВИСНОВКИ.....	212
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	217
ДОДАТКИ.....	234
ДОДАТОК А. Рисунки та таблиці до Розділу 3.....	234
ДОДАТОК Б. Результати дослідження «Повсякденне життя м. Київ», ціннісний блок.....	249
ДОДАТОК В. Результати дослідження «Повсякденне життя м. Київ», ставлення до носіїв різних домінуючих цінностей.....	259
ДОДАТОК Г. Результати дослідження «Повсякденне життя м. Київ», ставлення до носіїв різних домінуючих цінностей, портрети за кластерами.....	289
ДОДАТОК І. Результати дослідження «Повсякденне життя м. Київ», загальний поколінський і віково-поколінський блок.....	301
ДОДАТОК Д. Результати дослідження «Повсякденне життя м. Київ», соціальна ідентифікація в презентації культурних кодів «свого покоління».....	333
ДОДАТОК Е. Програма соціологічного дослідження на тему «Повсякденне життя м. Київ».....	382
ДОДАТОК Є. Анкета соціологічного опитування на тему «Повсякденне життя м. Київ».....	389

ВСТУП

Актуальність теми. Культурні коди є об'єктом дослідження багатьох зарубіжних та українських вчених – уявлення про них включене як у культурознавчі студії у соціології, так і у дотичні до соціології культури дослідження з боку культурології, філософії, політології, економічної науки, психології, антропології тощо. Це комбінації таких знаків і символів у широкому сенсі цих слів (тобто, взагалі знакових і символічних елементів культури), орієнтація на які спонукає до особливого соціально визначеного способу поведінки. Зокрема, Т. Парсонс, Р. Мертон, Н. Луман, К. Леві-Стросс, М. Фуко, Р. Барт, А. О. Касьянова, Ю. В. Романенко, Е. В. Чепкіна тощо розглядали культурні коди як різновид структурно-системних ознак, які утворюють суспільство як ціле і визначають спосіб життя людей протягом тривалого часу. А. Шютц, І. Гофман, У. Еко, Т. Б. Щепанська, В. С. Вахштайн, С.Вірді, К. Кіріакідес, Т. Модуд тощо розглядали культурні коди як складову мотивів та орієнтацій, що визначають міжособистісну взаємодію між людьми у порівняно невеликих соціальних групах. Дж. Александер, Ю. Габермас, Ж.Дерріда, Ж. Бодрійяр, Е. Гідденс, М. Кастельс, П. Бурдьо тощо розглядали культурні коди як результат компромісу між активними та рефлексивними соціальними суб'єктами і найбільш загальними культурними та соціальними факторами. Культурні коди осмислюють у зв'язку і з суспільною пам'яттю (П.Коннертон), і з функціонуванням соціальних інститутів (Т. Веблен, Д. Норт, Б. Біб), і з економікою (Л. Тевено, О. Е. Бессонова), і з наукою (М. К. Петров), і з мовою (Б. Бернштейн, Дж. Гамперц, С. М. Ервін-Тріпп, Є. В. Перехвальська, Д. Х. Хаймс, Е. Хауген, В. М. Онищук), і з життям міст (Х. У. Зорбо), і з масовою комунікацією (Н. В. Костенко, Л. Г. Скокова), і з суб'єктивною реальністю (І. О. Мартинюк, Н. І. Соболева), і з центральною зоною культури та ядром культури (Е. Шилз, Ш. Ейзенштадт, М. Р. Деметрадзе, С. В. Лур'є, Л.Г.Гороховська, Є. І. Нестерова, О. В. Сопов, К. В. Настояща, А. І. Ракітов, Д.В.Пивоваров, В. В. Красних, Т. П. Берсенєва, С. А. Ляушева, І. В. Матвєєва, Н. М. Мухамеджанова). Проте далеко не завжди наукові уявлення про культурні

коди співмірні реальному різноманіттю та протистоянню культур, за яким криються й аналогічні процеси щодо соціальних спільностей різного рівня організації.

Відомо, що кожна окрема культура не зводиться до невидимих норм, оцінок, цінностей, смислів тощо, які об'єктивно задані минулим досвідом спілкування людей у соціумі та мають «спонукальну» силу, а виявляє себе ще й у комплексах соціально орієнтованих практик, які виникають на перетині суб'єктивних знаково-символічних реальностей і забезпечують відтворення старих та формування нових соціальних ідентичностей. При цьому механізми соціальної ідентифікації утворюються у зв'язку з глибинними відмінностями у культурі поводження і презентації себе іншим, які залишаються досить стійкими за будь-яких суспільних змін та водночас не до кінця проясненими. Слід відзначити, що розкриття глибинних засад культури повсякденних практик і донесення результатів цього розкриття до широкого загалу надає можливості як для самовдосконалення, так і для соціальної інтеграції. Досвід популяризації подібних наукових результатів вже є (найвідомішим і найгучнішим на сьогодні є відповідний досвід К. Рапая), так само, як і зворотна реакція та запит на продовження подібної популяризації, оскільки люди прагнуть не лише впорядковувати своє життя, а й орієнтуватися у складових культурного фундаменту цього процесу. Проте і нині існують складнощі, пов'язані як мінімум із необхідністю розмежовувати культурні коди на ті, що встановлені офіційно та потенційно можуть впливати на повсякденне життя, і на ті, що формуються незалежно від волі окремих індивідів та груп і реально задіяні у ординарних справах. Н. Луман пов'язував ці складнощі із повсякденними «правилами ухилю» від інституціоналізованих універсальних операцій щодо диференціації світу як прояву неформальної, зворотної влади.

Відповідно, **проблема дослідження** полягає у тому, що наявне знання про існування культурних кодів не є достатньо повним для того, щоб відображати багатомірність культури, способи її формування та функціонування культурних кодів у повсякденних практиках і, зокрема, те, яким чином культурні коди

можуть слугувати засобом соціальної ідентифікації за умов зміни одномірного культурного детермінізму багатомірним «неокультурним» або «посткультурним» (Ж. Бодрійяр, З. Бауман, В. О. Беляєв) детермінізмом. Головне *наукове завдання* даної кандидатської дисертації полягає у здійсненні соціологічної рефлексії щодо культурних кодів та їхнього використання у соціальній ідентифікації в умовах «радикального модерну», якому і супутня поява неокультури та посткультури. «Радикальний модерн» синонімічний «постмодерну», «пізньому модерну», «високому модерну», «рефлексивному модерну» тощо. Згідно із Е. Гідденсом, саме так можна назвати сучасний стан соціокультурної динаміки, який характеризують крайнім динамізмом, зростанням швидкості змін усіх процесів у суспільстві, глобалізацією простору цих змін, порушенням структурно-функціональних цілісностей тощо.

Зв'язку роботи з науковими програмами, планами, темами установи, де виконана дисертація, немає.

Мета і завдання дослідження. В роботі поставлена мета по розробці концептуальної схеми соціальної ідентифікації індивідуальних та колективних акторів у повсякденних практиках за допомогою культурних кодів.

Завдання:

- 1) окреслити специфіку соціологічного дослідження повсякденних практик;
- 2) систематизувати соціологічні уявлення про культурні коди;
- 3) з'ясувати спільні і відмінні риси культурних кодів, центральної зони культури та ядра культури;
- 4) обґрунтувати взаємозв'язок культурних кодів та соціальної ідентифікації у взаємодії між соціальними акторами;
- 5) охарактеризувати основні стратегії емпіричного дослідження культурних кодів у повсякденних практиках;
- 6) встановити тенденції ідентифікації соціальних суб'єктів згідно із ставленням до прихильників різних домінуючих цінностей;
- 7) перевірити узгодженість об'єктивних та суб'єктивних культурних

кодів у повсякденній соціальній ідентифікації на прикладі поколінського виміру.

Об'єкт дослідження – культурні коди.

Предмет дослідження – придатність культурних кодів бути засобом соціальної ідентифікації у повсякденних практиках.

Методи дослідження обрано відповідно до змісту розв'язання кожного окремого завдання:

1. теоретичні методи:

– *аналіз та синтез* застосовані для виявлення критеріїв розрізнення повсякденних і не-повсякденних практик; до розгляду масиву джерел, присвячених дослідженням культурних кодів у повсякденних практиках; до пошуку спільних і відмінних рис між культурними кодами, центральною зоною культури та ядром культури;

– *індукція* застосована для обґрунтування культурних кодів як соціально-ідентифікаційних засобів;

– *систематизація* застосована для узагальнення соціологічних уявлень про культурні коди; для узагальнення досвіду емпіричних досліджень культурних кодів у повсякденних практиках;

– *концептуалізація* застосована в перебігу формування концептуальної схеми соціальної ідентифікації у повсякденних практиках на основі культурних кодів;

2. емпіричні методи:

– *аналіз документів* застосований в перебігу з'ясування статистичних характеристик населення м. Києва як генеральної сукупності та наступного обрання способу формування вибірки;

– *опитування (напівформалізоване анкетування)* застосоване для здійснення авторського дослідження «Повсякденне життя м. Київ», січень-початок березня 2016 р.)»;

– *методи статистичної обробки даних* застосовані до отриманого емпіричного матеріалу за наслідками опитування;

– *порівняння* застосоване для виявлення типів соціальних суб'єктів згідно

із їхнім ставленням до носіїв різних домінуючих цінностей відповідно до критеріїв «інтуїтивної етики»; для перевірки узгодженості об'єктивної та суб'єктивної складової соціальної ідентифікації на прикладі презентацій культурних кодів у повсякденних практиках «свого покоління».

Вказаний вибір методів дослідження сприяв забезпеченню достовірності отриманих результатів і висновків.

Емпірична база авторського дослідження – результати опитування методом напівформалізованого анкетування 409 осіб із дорослого населення м. Київ від 20 до 79 років, що було проведено в один етап (січень-початок березня 2016 р.). Вибірка була сформована з огляду на розвідувальний характер дослідження способом доступних випадків¹, квотна за віком, статтю та освітою.

Наукова новизна одержаних результатів. В дисертації отримано результати, з яких найбільш суттєвими, що характеризують новизну дослідження і особистий внесок автора, є такі:

вперше:

- створено концептуальну схему соціальної ідентифікації індивідуальних та колективних акторів, що відбувається у повсякденних практиках із застосуванням культурних кодів, яка розбудована на основі уявлень про основні види культурних кодів (нормативно-оціночні, ціннісно-сміслові, інструментально-практичні) і основні ступені соціальної ідентифікації, що різняться між собою у мірі солідарності акторів з різними соціальними спільностями. Застосування даної схеми в дослідженні дозволяє віддзеркалити розмаїття сучасних точок зору як на культурні коди в їх нормативному та інтерпретативному аспектах, так і на соціальну ідентифікацію індивідуальних та колективних акторів, що відбувається у повсякденних практиках із застосуванням культурних кодів, та враховувати спільні засади цього розмаїття;
- здійснено систематизацію дослідницького досвіду соціологічного

¹ Різновид спрямованого (також – цільового, не випадкового) відбору, що характеризується залученням досліджуваних-добровольців для отримання інформаційно багатих випадків для подальшого глибокого і багатостороннього вивчення в тому разі, коли реалізація випадкової вибірки практично нездійсненна або економічно неефективна, тобто витрати на побудову і дотримання вибірки перевищують цінність одержуваної в результаті дослідження інформації.

вивчення застосування культурних кодів у повсякденних практиках на підставі розрізнення основних соціологічних підходів на макро-, мікро- та інтегративний, що відображає функціонування культурних кодів а) у контексті загальної інституційної обумовленості повсякденних практик; б) у контексті міжособистісних взаємодій; в) у контексті повсякденного взаємовпливу і взаємозв'язку структур та діяльності акторів;

– запропоновано емпіричну типізацію оцінок щодо носіїв різних домінуючих цінностей шляхом кластерного аналізу, згідно з якою виокремлено три соціальні типи з відмінними нормативно-оціночними та ціннісними культурними кодами і різними обсягами адміністративного, економічного, фізичного, людського та культурного капіталу: 1) «впевнений» соціальний тип із статусно орієнтованим гармонійним культурним кодом, згідно із яким вибір власних домінуючих цінностей співпадає з позитивним ставленням до людей із аналогічними домінуючими цінностями і з володінням значними обсягами майже всіх капіталів; 2) «ущемлений» соціальний тип із конкурентно орієнтованим суперечливим культурним кодом, згідно із яким вибір власних домінуючих цінностей поєднується з негативним ставленням до людей з аналогічними домінуючими цінностями та з володінням низькими обсягами адміністративного і культурного капіталів; 3) «толерантний» соціальний тип із позакомпромісно орієнтованим оптимістичним культурним кодом, згідно із яким вибір власних домінуючих цінностей поєднується з лояльністю та поміркованістю щодо людей із будь-якими домінуючими цінностями та володінням значним обсягом культурного капіталу;

дістало подальшого розвитку:

– *обґрунтування* культурних кодів у статусі соціально-ідентифікаційних засобів, що призводить до синтезу раніше автономних уявлень про культурні коди як важливі теоретичні інструменти встановлення соціальних відмінностей;

– *уявлення* про спільне та відмінне в традиціях дослідження культурних кодів, центральної зони культури та ядра культури, що у порівнянні з попередніми уявленнями прояснює умови, за яких дані явища можна розглядати

як тотожні, а за яких – ні. На відміну від етнонаціональної акцентуації, характерної для напрацювань щодо центроутворюючих культурних програм, напрацювання щодо культурних кодів відійшли від першопочаткового тяжіння до опису і пояснення культури «суспільства в цілому» з вираженим етнонаціональним акцентом у бік осмислення найрізноманітніших колективних культур на всіх рівнях суспільної життєдіяльності, в тому числі і тих, що знаходяться на периферії культури;

- *відображення* багатовимірних відмінностей у культурних самопрезентаціях соціальних акторів, що зумовлені домінуючими цінностями в різних сферах повсякденних практик (коло близьких осіб, неформальне професійне середовище, власне дозвілля, громадське життя) порівняно з тими ціннісними портретами, в яких не враховуються відмінності, породжені посферним поділом повсякденної діяльності;

- *уявлення* про «суб'єктивну» (ту, що ґрунтується на індивідуальному сприйнятті та оцінках) складову в повсякденних соціальних ідентифікаціях представників різних поколінь порівняно з попередніми результатами, здобутими в межах поколінського аналізу, в яких більшою мірою увага була звернена на «об'єктивні» (конвенційно встановлені за результатами наукових досліджень) відмінності у досвіді та цінностях поколінь;

удосконалено:

- *визначення* культурних кодів, яким пропонуємо позначати знакові і символічні елементи культур, що вказують на смислову сутність тієї чи іншої культури, домінують у ній як загальноприйняті та найважливіші для впорядкування життя й спонукають до соціально визначеного способу поведінки. Порівняно з попередніми визначеннями введено багатовимірну конфігурацію культурних кодів, а саме: нормативно-оціночні коди, ціннісно-смислові коди, інструментально-практичні коди;

- *уявлення* про основні стратегії емпіричного дослідження культурних кодів в повсякденних практиках, яке на відміну від попередніх уявлень представляє ці стратегії як такі, що утворюються внаслідок 1) проблематизації

нормативних або реальних повсякденних практик та 2) проблематизації переконань про те, що конкретно є культурними кодами, у дослідника або у самих досліджуваних. Відповідно, вибір релевантного об'єкта емпіричного дослідження здійснюється серед: 1) офіційних текстів, 2) експертної думки з приводу офіційних текстів, 3) обраних дослідником різновидів практик або 4) громадської думки.

Практичне значення роботи полягає в тому, що:

1) Розроблено методичні рекомендації щодо проведення емпіричних досліджень ціннісного базису українських споживачів, що забезпечує вивчення чинників формування їхньої повсякденної поведінки.

2) Результати дисертації можуть бути використані за виконання досліджень та підготовки консалтингових проектів на замовлення компаній.

3) Дослідницькі засоби для соціальної ідентифікації повсякдення на основі культурних кодів можуть бути зручним методичним інструментом вивчення механізмів відтворення культури та існуючих соціальних структур засобами повсякденних практик, що суттєво доповнює висновки загальних опитувань громадської думки.

4) Результати є доречними для використання в практиках стратегічного планування соціально-економічного розвитку міст і регіонів, укріплення різного роду соціальних зв'язків, ефективної реалізації прогресивних змін різними підсистемами держадміністрації міста задля його соціально-економічного розвитку.

5) Результати дисертації можуть бути використані для проведення соціологічних досліджень прикладного спрямування, бо можуть слугувати когнітивним інструментом для експертів у процесі розробки програм удосконалення місцевого чи регіонального планування та розвитку громадянського суспільства в Україні.

Основні результати дисертаційної роботи та пропозиції, що надані до компанії «Бізнес формат», згідно із довідкою №07/04-1 від 4 липня 2016 р., мають прикладне значення, бо стали корисними для більш адекватного

розуміння ціннісного базису українських споживачів, чинників формування їх поведінки, що слід ідентифікувати через культурні коди. Окремі матеріали роботи було використано компанією при виконанні досліджень та підготовці консалтингових проектів на замовлення фармацевтичних і харчових компаній. Комунальна науково-дослідна установа «Науково-дослідний інститут соціально-економічного розвитку міста» надала довідку № 190-223 від 05.-7-2016, згідно котрої використовувала матеріали дисертації у процесі розробки програм удосконалення місцевого екологічного планування та розвитку екологічного громадянського суспільства в Україні, а також реалізації міжнародного проекту «Культура державного службовця в умовах демократії». У навчальному процесі матеріали дисертації вже використано у проведенні занять на факультеті соціології з таких дисциплін: «соціологія культури», «соціологія мови».

Публікації та особистий внесок здобувача. Дисертація є самостійно виконаною науковою працею, а її висновки та результати, зокрема ті, що розкривають наукову новизну, отримані автором самостійно. Зміст та результати дисертаційного дослідження знайшли відображення у 27 наукових публікаціях, з яких 2 монографії, 1 розділ у монографії, 9 наукових статей у фахових українських та 2 у іноземних виданнях; 12 – тези конференцій, 1 – стаття в інших наукових виданнях. Серед 27 публікацій є ті, що написані здобувачем із співавторами, а саме: *Тащенко А.Ю.* Візуалізації тілесності у комп'ютерних іграх як індикатори етнічних ідентичностей та засоби їх конструювання / А.Ю. Тащенко, Ю.В. Романенко // Етнічні ідентичності в дзеркалі тілесності та практик харчування. – Монографія 5-и авторів. – К.: Вид-во ДУТ, 2015. – С. 92-194. 5,0 д.а. Здобувачеві належить обґрунтування індикаторів етнічних ідентичностей та засоби їх конструювання (2,5 д.а.); стаття *Тащенко А.Ю.* Становлення соціології коду: передумови та перспективи / А.Ю. Тащенко, А.К. Яковенко // Міжнародний науковий форум: соціологія, психологія, педагогіка, менеджмент: Зб. наукових праць. – Вип. 11. – К. : Вид-во НПУ імені М.П. Драгоманова, 2012. – С. 20-34. 0,6 д.а. Здобувачеві належить окреслення

передумов становлення соціології коду (0,3 д.а.); стаття *Тащенко А.Ю.* Характер напрямків досліджень сучасних представників соціології мови / А.Ю. Тащенко, Ю.І. Яковенко // Соціальні технології: Зб. наук. праць. Вип. 56. – Запоріжжя: Вид-во КПУ, 2012. – С. 39-60. (0,9 д.а.). Здобувачеві належить пояснення характеру сучасних напрямків досліджень представників соціології мови (0,45 д.а.); стаття *Тащенко А.Ю.* Змішування цінностей в історико-культурних регіонах: спільні та унікальні риси / А.Ю. Тащенко, А.К. Яковенко // Соціальні технології: Зб. наук. праць. Вип. 62. – Запоріжжя: Вид-во КПУ, 2014. – С. 208-219. 0,83 д.а. Здобувачеві належить визначення спільних та унікальних рис цінностей в історико-культурних регіонах (0,4 д.а.); стаття *Тащенко А.Ю.* Основные теоретические подходы к определению культурных кодов в социологии / А.Ю. Тащенко, Ю.И. Яковенко, Т.Л. Багаева // Вестник РУДН, серия «Социология». – М., 2015. – Том 15, №3. – С. 19-33. 0,8 д.а. Здобувачеві належить пояснення специфіки визначення «культурний код» в різних теоретичних контекстах (0,3 д.а.); стаття *Тащенко А.Ю.* Трактовка соціального маркування в соціологічних підходах / А.Ю. Тащенко, Ю.И. Яковенко, А.П. Шаповал // Analele Institutului National de Cercetari Economice. – Chisinau, 2016: Editia a V-a / Nr. 1. "C" Praedicamento. – S. 55-64. [Кишинёв, 2016. – Том 5. – №1. – С. 55-64. 0,5 д.а.]. Здобувачеві належить пояснення відмінностей тлумачення соціального маркування при застосуванні різних соціологічних підходів (0,3 д.а.); тези *Тащенко А.Ю.* Актуальні аспекти розвитку брендів у стратегіях маркетингу / А.Ю. Тащенко, І.Д. Папуша // Реформування економіки України: стан та перспективи: Збірка матеріалів IV Міжнар. наук.-практ. конф., 26-27 листоп. 2009 р., м. Київ. – К.: МІБО КНЕУ, 2009. – С. 184-185. 0,1 д.а. Здобувачеві належить пояснення розвитку брендів у стратегіях маркетингу (0,05 д.а.); тези *Тащенко А.Ю.* Методичні особливості узагальнення результатів маркетингових досліджень поведінки споживачів / А.Ю. Тащенко, І.Д. Папуша // Підприємницька діяльність в Україні: проблеми розвитку та регулювання: зб. мат. IV Міжнар. наук.-практ. конф., 27-28 травня 2010 р., м. Київ. – К.: МІБО КНЕУ, 2010. – С. 201-203. 0,15 д.а. Здобувачеві належить пояснення методичні

особливості соціологічних методів досліджень поведінки споживачів (0,1 д.а.); тези *Тащенко А.Ю.* Публічна соціологія та «опір повсякденності»: суперечність між можливим та реальним / А.Ю. Тащенко, А.К. Яковенко // Вплив суспільних наук на процес розвитку суспільства: можливе та реальне: Матеріали міжнародної наук.-практ. конференції (м. Київ, 6-7 березня 2015 р.). – Київ: ГО «Київська наукова суспільствознавча організація», 2015. – С. 48-51. 0,2 д.а. Здобувачеві належить пояснення ролі публічної соціології для опору повсякденності (0,1 д.а.).

Апробація результатів дисертації. Основні положення дисертаційної роботи були апробовані на 17 наукових конференціях: II Міжнародна конференція студентів та молодих науковців «Соціологія і сучасні соціальні трансформації» (22-23 жовтня 2009 р., м. Київ); IV Міжнародна науково-практична конференція «Реформування економіки України: стан та перспективи» (26-27 листопада 2009 р., м. Київ); Міжнародна міждисциплінарна науково-практична конференція студентів, аспірантів та молодих вчених «Шевченківська весна» (22-26 березня 2010 р., м. Київ); IV Міжнародна науково-практична конференція «Підприємницька діяльність в Україні: проблеми розвитку та регулювання» (27-28 травня 2010 р., м. Київ); Міжнародна міждисциплінарна науково-практична конференція студентів, аспірантів та молодих вчених «Шевченківська весна» (19-23 березня 2012 р., м. Київ); Міжнародна міждисциплінарна науково-практична конференція студентів, аспірантів та молодих вчених «Шевченківська весна» (18-22 березня 2013 р., м. Київ); Міжнародна науково-практична конференція «Актуальні питання та проблеми розвитку сучасної цивілізації: історичні, соціологічні, політологічні аспекти» (18-19 квітня 2014 р., м. Херсон); III Міжнародна науково-практична конференція молодих учених і студентів «Теоретичні, методичні і практичні проблеми соціології управління» (28 квітня 2014 р., м. Донецьк); Міжнародна наукова конференція «Теоретичні та практичні аспекти наукових досліджень-2014» (5 травня 2014 р., м. Київ); науково-практична конференція «Візуальна аналітика та соціологія візуального символізму в

дослідженнях ідентичності» (30 травня 2014 р.м. Київ); науково-практична конференція «Візуальна аналітика та соціологія візуального символізму в екології інформаційного простору та масових комунікаціях» (18 жовтня 2014 р., м. Київ); VI Міжнародна науково-практична конференція «Соціологія праці та зайнятості: шляхи інституціоналізації і перспективи розвитку» (30 жовтня 2014 р., м. Київ); VII Міжнародна конференція студентів та молодих науковців «Соціологія і соціальні трансформації» (13-14 листопада 2014 р., м. Київ); науково-практична конференція «Візуальний символізм етнічних ідентичностей в соціальних комунікаціях та смислоутворенні» (29 листопада 2014 р., м. Київ); науково-практична конференція «Етнічні ідентичності в комунікаційному просторі» (27 грудня 2014 р., м. Київ); Міжнародна науково-практична конференція «Вплив суспільних наук на процес розвитку суспільства: можливе та реальне» (6-7 березня 2015 р., м. Київ); науково-практична конференція «Соціологія культурних кодів: проблеми та перспективи» (21 жовтня 2016 р., м. Київ).

РОЗДІЛ 1

АНАЛІТИЧНИЙ ОГЛЯД СОЦІОЛОГІЧНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ КУЛЬТУРНИХ КОДІВ У ПОВСЯКДЕННИХ ПРАКТИКАХ

1.1. Специфіка соціологічного дослідження повсякденних практик

Зважаючи на значний обсяг різноспрямованих напрацювань щодо повсякденних практик і на неоднозначність у визначеннях повсякдення як такого, для дослідника уявляється важливим чітко визначитись – що ж, власне, для нього буде повсякденним, а що ні? Відповідно, як слід розмежовувати практики *повсякденні* від їхньої протилежності, тобто практик *не-повсякденних*? Як знаходимо, у 1982 р. Н. Еліасом було здійснене відповідне узагальнення, яке він виклав у статті «Про поняття повсякденності». За іронією долі, Еліас як автор відомих праць, що мали безпосереднє відношення до осмислення повсякденних практик («Придворне суспільство», «Про процес цивілізації»), не вважав себе фахівцем із цих питань. Тож за результатами підготовки зазначеної статті ним були продемонстровані *попередні списки деяких із способів застосування* поняття повсякденності, які він зустрів у тогочасній науковій літературі. Але його узагальнення і досі виглядає найбільш ґрунтовним – у сучасних авторів ми знаходимо скоріше різні варіанти наслідування або переосмислення окремих намічених Еліасом пунктів можливих протиставлень повсякдення і не-повсякдення, а не нові систематизації. Тож у визначенні власної точки зору в контексті соціологічного підходу ми бачимо сенс також відштовхуватися від наробок Еліаса, порівнявши їх з наробками інших дослідників з метою знайти найпереконливіше протиставлення (див.: [14; 29, с. 43; 30; 35; 40, с. 42; 44, с. 18, 43; 68, с. 82-85; 73; 74; 84, с. 49-51; 87, с. 88; 117, с. 26-27; 131; 180; 187; 193; 198; 199; 201, с. 3-6]). Всі вищезгадані фігури були віднайдені нами в процесі опановування джерел як такі, що осмислювали і повсякденні практики у різних іпостасях, і підстави для їх протиставлення практикам іншого, неповсякденного характеру.

Найбільш популярне нині протиставлення із тих, що було виокремлене Еліасом, це протиставлення повсякдення святу. Воно дещо перегукується із розумінням повсякдення як сфери буденних подій, ординарних та дрібних справ на противагу «великим» подіям і справам, що у Еліаса зазначено окремою опозицією. Підставою для такого розмежування стає присутність у святах особливих, яскравих радісних переживань, вищої за звичайну концентрації уваги і зацікавленості у тому, що відбувається, орієнтацію на відпочинок тощо. На відміну від О. Ю. Павлової, яка повністю погоджується з доречністю опозиції «повсякдення – свято», Є. В. Золотухіна-Аболіна пропонує виокремлювати так звані «лакуни позаповсякденного», що за змістом ширші, ніж «свято». До них вона відносить не лише свята, а й будь-які пригоди і перебування у віртуальній реальності (ігри, мистецтво, комп'ютерні світи тощо). Її точка зору подібна до тієї, що була вказана Г. Гарфінкелем з приводу існування деяких «відправних точок» і «точки повернення», що знаменують раптові нетривалі перетворення повсякденного життя, до яких він відносив гру, мрії, екстаз, театральне перевтілення, наукове теоретизування та урочисті ритуали. Однак нас це протиставлення не переконує, оскільки не дозволяє вести мову про відмінність *соціальних* (а не індивідуально-орієнтованих) функцій, що криються за святковими і несвятковими практиками. В свою чергу, через це непереконливими виглядають і деякі спроби спростування вищезгаданих опозицій. Наприклад, Л. Усанова оскаржує ототожнення «повсякденного» з «буденним» на підставі необов'язковості для першого пасивності та автоматичності дій, «відстороненої змореності», відсутності творчості та прагнення до неї взагалі. Але у цьому вона також опирається скоріше на психологічну гру з окремими емоційно навантаженими конотаціями слів, а не на соціологічну чутливість до відмінностей практик, які вона закликає розмежовувати.

У аналогічних наших спробах підсумувати погляди на повсякденні практики І. Т. Касавін, С. П. Щавелев та вже згадана Золотухіна-Аболіна закликали розрізняти у них властивості *об'єктивні* та *суб'єктивні*. Об'єктивні

властивості практик – це, наприклад, їх безумовна необхідність для кожної людини, безальтернативність, циклічність і ритмічність, відносна замкнутість («оконтуреність») типових просторів їх здійснення тощо. Суб'єктивні ж властивості практик стосуються особливостей індивідуальної психіки та епістемології, підтримання гарного фізичного і психічного самопочуття, підбору відповідних «радошів життя» для цього. Очевидно, що пропозиція ділити події і справи на святкові і повсякденні опирається на відмінності у суб'єктивних особливостях практикування соціального життя. При цьому офіційні свята, що містять у собі натяк на насамперед соціальну, а не індивідуальну значущість, можуть бути, як співається у відомій пісні, як «зі сльозами на очах», так і навіть такими, що не викликають бодай якихось емоційних сплесків. Наративи, супутні, наприклад, великим парадом або великим молебнам, можуть бути як сконструйовані, так і сприйняті у різному емоційному ключі. Що ж стосується свят, які залежать виключно від власного настрою і можуть бути організованими кожним власноруч, то розвинена сфера товарів та послуг допускає і всіляко спонукає до того, щоб люди створювали їх собі чи не кожного дня. Аналогічно і з зануренням у «лакуни позаповсякденного»: по-перше, воно може відбуватися просто із метою «вбити час», по-друге, частота і призначення таких «лакун» буде суто неповсякденною хіба що у людей зовсім неїмущих, принципово скупих або упереджених проти окремих способів проведення дозвілля. Отже, «свято» і «небуденність» у змісті, близькому до «святковості» й «урочистості», з точки зору соціолога мають виглядати термінами, недостатніми для визначення повсякденних практик методом «від протилежного».

Наступне протиставлення, на яке звертав увагу Еліас – це протиставлення повсякдення як рутини чомусь незвичайному і надзвичайному у суспільній діяльності. За умови, що повсякденні практики в цьому разі не постають як повністю механізовані дії, це протиставлення видається таким, що найбільш відповідає власне соціологічному підходу у його сучасній версії. Так, Е. Гідденс також прирівнює загальноприйняті практики до рутини, проте відстоюючи

присутність у ній рефлексивності акторів. На його думку, «рефлексивний моніторинг» власної поведінки та поведінки оточуючих є цілком рядовою обставиною повсякденного життя. Б. Вандельфельс притримується аналогічної точки зору, стверджуючи, що людина завжди існує як би на порозі між звичайним і незвичайним, що співвідносяться одне з одним як передній і задній плани або як лицьова і зворотна сторони. Саме ця обставина, додаємо ми, часто стає натхненням для творців сюжетів художніх фільмів та комп'ютерних ігор. Тож Вандельфельс наголошує, що тільки стовідсоткове переважання одноманітних автоматизованих практик, що вже не потребують спостережливості, прирівнює повсякденне життя до *чистої* рутини. Проте що ж має критися за термінами «незвичайне» і «надзвичайне», щоб воно приводило дослідника до уявлення про соціальне?

Цілком, на нашу думку, логічний і прийнятний варіант відповіді на це запитання пропонує В. С. Вахштайн, виводячи загальну «формулу співтовариства». До цієї формули входять: 1) структура комунікативних обмінів (хто, з ким і як взаємодіє), 2) «подієва архітектура» (виробництво і відтворення спільнот у комунікативних подіях) та 3) мова. «Подієва архітектура» передбачає, що у співтоваристві відбуваються події *спільнот*-установчі і події *рутинні* (або *ординарні*). Перші, як правило, мають перформативний орієнтуючий характер і спрямовані на широке коло осіб, в той час як другі мають наслідувальний характер і відбуваються у вузьких колах. Трохи забігаючи наперед, зауважимо, що ми схильні взяти за основу в нашому дисертаційному дослідженні саме такий спосіб визначення повсякденних практик. З деякими із інших пунктів еліасівської систематизації він перегукується, як-то із опозиціями «повсякдення – свято» та «повсякдення – небуденні, великі події і справи». Проте величність та урочистість подій і справ, що протиставлені повсякденним подіям і справам, з такої точки зору набуває більш об'єктивного обґрунтування – не з огляду на емоційне сприйняття, а з огляду на соціальну функцію. Соціальна функція неординарних, суспільно-установчих практик порівняно із тими практиками, які називають

«святковими», «піднесеними» та наближеними до них, як ми можемо судити відповідно до уявлень про очікувані результати, очевидна. Це демонстрація позитивної сторони об'єднуючого досвіду певної спільноти окремій людині та іншим спільнотам, демонстрація з метою підтримки морального заохочення бути і далі частиною саме цієї, а не іншої, спільноти шляхом нагадування розмаху, величності і важливості сумісних досягнень. Відповідно, соціальною функцією повсякденних практик є відтворення орієнтирів, встановлених певним співтовариством як необхідних для безпосереднього відчуття спільнотності. У інші пункти еліасівської систематизації ця точка зору вводить додатковий вимір, що дозволяє зняти проголошувану опозиційність.

Візьмемо, наприклад, такі наступні пункти: повсякдення як трудодні на противагу неробству, безтурботності, розкошуванню та повсякдення як сфера приватного життя (сім'я, кохання, діти) на відміну від професійного, офіційного, громадського життя. Окрім того, що ці опозиції за визначенням постають взаємовиключними (адже трудодні і є частиною професійного та офіційного життя), виникає закономірне питання щодо причин, згідно із якими з повсякденних практик у цьому разі випадають або практики дозвіллеві, або практики трудові (професійні). Випадіння дозвіллевих практик ще можна спробувати пояснити тим, що не у всіх соціальних суб'єктів є змога мати відносно стабільне дозвілля у сенсі позаробочого часу. Сам Еліас підкреслював, що в даному випадку слід мати на увазі протиставлення трудоднів *насамперед* робітників неробству *насамперед* буржуазії, яка живе на прибутки. Це споріднює опозицію «повсякдення – неробство» із ще однією опозицією, в якій повсякдення представлене як життя народних мас, що контрастує з життям високопоставлених і могутніх осіб. Обидва ці пункти стосуються конкретних соціальних суб'єктів та властивих їм способів діяльності і саме вони, доречі, не знайшли суттєвого розвитку у дискусіях. Бо очевидно, що як тільки ці суб'єкти «міняються» місцями і переміщуються у нетипові соціальні осередки (чому у ЗМІ присвячені шоу типу «Панянка і селянка», «Останній герой», «Орел і решка» тощо), повсякдення одразу ж ніби зникає, хоча це не так.

Ми не бачимо сенсу у тривалому доведенні останнього твердження, оскільки маємо підстави вважати, що це довели ще П. Бергер і Т. Лукман, поділивши повсякденне життя на два сектори: «проблематичний» і «непроблематичний». «Непроблематичний сектор» включає всі більш-менш автоматизовані дії, що не потребують значних роздумів, а «проблематичний сектор» з'являється у ситуації нестачі необхідних знань, що невільно активізує продумування і контроль. Вони наводять наступний приклад: «Припустимо, я – автомеханік, добре обізнаний щодо автомобілів американських марок. Все, що пов'язано з ними – це звичайний непроблематичний аспект мого повсякденного життя. Але одного разу в гаражі з'являється той, хто просить полагодити мене «фольксваген». І тепер я вимушено залучений у проблематичний світ машин іноземних марок. Я можу робити це з професійної цікавості або тому, що змушений, але в будь-якому разі тепер я стикаюся з проблемами, які ще не стали для мене звичними. У той же час я, звичайно, не покидаю реальність повсякденного життя» [14]. Тобто, оскільки має місце не розрив досвіду, а лише прагнення до поновлення стану непроблематичності, ці сектори нероздільні. Відповідно, немає місця і відмінностям у соціальних функціях практик, що відбуваються у цих секторах.

Не можна погодитися і з пропозицією виключати із соціологічного розгляду повсякденних практик ті практики, що стосуються трудової (професійної) діяльності. В цьому ми солідарні із А. Шютцем, Т. Б.Щепанською та Е. А. Орловою. Так, деякі науковці тяжіють до розмежування повсякденного із професійним – зокрема, на факультеті соціології СПбДУ регулярно проводять конференцію під назвою «Соціальні комунікації: професійні та повсякденні практики», результати котрої втілюються у однойменних збірниках статей². Це розмежування мало місце ще у Бергера і Лукмана: реальність повсякденного життя, на їхню думку, не співпадає з реальностями професійного життя як «кінцевими областями значень», оскільки здобуття професійного досвіду вимагає глибокої і фундаментальної рефлексії. Однак більш переконливою

² Див. <http://0-stranger.livejournal.com/951162.html>

виглядає позиція, яку зайняв Шютц: трудову діяльність слід вважати одним із обов'язкових елементів повсякденного життя на тій підставі, що вона є універсальною соціальною діяльністю людей (оскільки орієнтована на зовнішній світ і заснована на певному проекті), що властива людям ще із часів збиральництва та полювання. В свою чергу, Щепанська, вивчаючи неформальні професійні традиції, розглядає професійні практики як різновид повсякденних, а Орлова, навіть протиставляючи професійне та повсякденне, відмічає, що повсякденні практики (які в неї виступають синонімом практик «народних», «аматорських») неunikно проникають у відповідні професійні (наприклад, у професійну медицину проникає гомеопатія, що стає наслідком недовіри між соціальними суб'єктами, включеними у фахові комунікації).

Уявлення про «подієву архітектуру» дозволяє нам побачити, що як у дозвіллевій, так і в трудовій (професійній) діяльності є місце і подіям ординарним (виконання звичної роботи, звичне проведення дозвілля, підтримка звичних контактів для відтворення професійних та дозвіллевих відносин), і подіям спільнотного-установчого (урочисті формальні і неформальні зібрання колег або прихильників однакового виду дозвілля). Аналогічні події можна віднайти і в тому, що називають «приватним» та «офіційним», «громадським» життям. Наприклад, О. Колястрок ставить питання з приводу того, чи дійсно приватний простір слід вважати таким, що підвладний виключно повсякденності. Якщо, наприклад, житлове помешкання для кожної сім'ї вважати повсякденним, «приватним», «неофіційним» середовищем, то у разі підселення до сталого складу нового мешканця наскільки «повсякденною» зберігається загальна атмосфера у сприйнятті співіснуючих людей? Тут виникають варіанти, які, знову ж таки, залежать від дійових осіб та мети сусідствування. Якщо передбачається лише взаємне при звичаювання до інакшого сумісного розпорядку дня (як це буває, коли приїжджають «на пожити» родичі або з'являється квартирант), то це приклад вже розглянутого тимчасового взаємного потрапляння у «проблематичний сектор». Проте якщо новий мешканець вносить у ординарні справи приймаючої сторони деяку «установчість»

(наприклад, діти та онуки з нагоди Різдва приїжджають на декілька днів до старших батьків, з якими бачаться рідко, щоб на час відпустки побути у сімейному колі, що перетворюється у послідовність возз'єднувальних мікроподій), то, звісно, повсякденність практик поступить їй місцем та соціальною функцією. В той же час, участь у громадському житті в сенсі відвідування регулярних дрібних зібрань, публічних акцій та допомоги іншим людям також може бути рутинізованою. «Подієвістю» вона буде володіти тільки у суспільствах із нездоровою мірою індивідуалізації.

Залишилося розглянути дві найбільш дискусійні опозиції зі списку Еліаса. Це 1) повсякдення як сфера нормальних, правдивих, нерелекторних переживань на протигау штучним, релекторним, науковим переживанням і думкам та 2) повсякдення як сфера прояву наївності, непродуманості, ідеологічності на відміну від сфер прояву релексивного мислення, контрольованих емоційних реакцій та «справжньої свідомості». Таке розмежування повсякденного і не-повсякденного є більше психологічним, ніж соціологічним, оскільки, як і у випадку «святковості» та «небуденності», повертає нас до відмінностей у станах свідомості. Відповідно, знову виникають закономірні питання, наскільки коливання цієї тонкої матерії придатні для того, щоб фіксувати не лише їх, а і зміну функцій практик, здійснюваних у різних станах. Мабуть, саме тому з цього приводу виникає стільки розбіжностей у думках дослідників. Скажімо, Шютц, М. де Серто, К. Гірц та Золотухіна-Аболіна є скоріше прибічниками подібного розмежування. Шютц дає підстави зараховувати себе до них, називаючи одним із головних компонентів повсякдення «специфічну впевненість в існуванні світу», тобто утримання від будь-якого сумніву, по-перше, в існуванні світу і, по-друге, в тому, що цей світ може бути не таким, яким він являє себе активно діючому індивіду. Він же стверджує, що у повсякденних практиках люди задовольняються знанням про те, що конкретні засоби та процедури призводять до бажаних чи небажаних результатів, не вникаючи у механізми спрацьовування цих засобів і процедур. Схожої думки дотримувався і Гірц, який протиставив сфери релігії, ідеології та

мистецтва повсякденню як сфері домінування «здорового глузду». В свою чергу, де Серто стверджував, що повсякденні дії ніколи не були і не будуть вичерпно ясними не тільки для погляду загальної «системи», а й для самих діячів, наскільки активною не була б їхня свідомість, а Золотухіна-Аболіна зауважувала наявність прихованого, непрямого досвіду «повсякденного несвідомого», що супроводжує кожний акт усвідомлення. На противагу їм, З.Бауман цілком логічно, на нашу думку, знаходить у повсякденні місце спеціалізованим знанням та рефлексорним переживанням у зв'язку хоча б із тим, що у повсякденне життя входить все більше і більше науково-технічних пристроїв та технологій. Вони роблять пересічних людей споживачами різноманітних інструкцій та інформації для свідомої раціоналізації свого побуту. У не погодженні з даними опозиціями Бауману складає компанію, зокрема, і П. Бурдьо, проте вказуючи вже на те, що будь-які повсякденні практики лише *часто здаються* спостерігачеві позбавленими сенсу, нелогічними або/та не потребуючими пояснення і тому наївними. Тож, на нашу думку, ці практики найзваженіше вважати такими, що дійсно не потребують постійних суто наукових та раціональних роз'яснень своєї сутності, проте це не означає, що перебіг рутинних подій (не доведений до повного автоматизму) обов'язково має бути цілком спонтанним та позбавленим продуманості.

Отже, специфіка соціологічного дослідження повсякденних практик полягає у тому, що за повсякденними практиками бачиться особлива латентна соціальна функція, за якою слід відрізнити ці практики від їхнього антиподу, тобто практик неповсякденних. В результаті аналізу різних способів визначення повсякдення і не-повсякдення з опорою на узагальнення, здійснене Н. Еліасом, було встановлено, що розмежовувати неповсякденні практики з повсякденними слід згідно із соціальним значенням конкретних дій для представників різних груп і спільнот, яке може бути установчо-орієнтуючим або орієнтиро-підтримуючим. Користуватися поділом, що має відношення до 1) способів діяльності конкретних соціальних осередків (буржуазії, високопосадовців, вузьких фахівців тощо на противагу «широким масам»), 2) перебування у

певних просторово-часових зонах (приватній чи публічній, робочій чи позаробочій) чи 3) знаходження у різних психічних станах (емоційно-піднесеному, рефлексивному, творчому тощо), з соціологічної точки зору не уявляється продуктивним. Повсякденними практиками у соціологічному розумінні, квінтесенція якого виражена у «формулі співтовариства», виведеної В. С. Вахштайном, є такі узвичнені дії, що відбуваються між спільното-установчими подіями різної частоти і розмаху. Останні, як правило, часто криються за тим, що не тільки називають, а й вважають і переживають як «свята» або «великі, визначні події». У повсякденних практиках суміщається залученість до різних товариств (сімейного, професійного, дозвілєвого, громадського тощо) і може суміщатися залученість до взаємодій різної міри формалізованості (офіційні / неофіційні, формальні / неформальні), раціоналізованості та активності.

1.2. Систематизація соціологічних уявлень про культурні коди

Як свідчать оглянуті нами джерела, термін «код» був прийнятий до соціологічного вжитку з огляду на тривалість та продуктивність його застосування у математиці, біології, семіотиці і лінгвістиці. Розвиток складних інформаційних технологій та операційних систем, гучні відкриття у нейробіології та біогенетиці, виникнення та широка популярність генеративної (трансформаційної) лінгвістики, мовний (лінгвістичний), культурний та комунікативний повороти у соціальних і гуманітарних науках, що припали на ХХ ст. ... Всі ці події були об'єднані уявленням про код як стійкий інструмент контролю та впорядковування різноманітних масивів даних, природних та штучних. Закономірності діяльності живих організмів постають закодованими у структурі ДНК, закономірності функціонування технічних апаратів – закодованими у програмному забезпеченні, закономірності перебігу вербальної та невербальної комунікації – закодованими у граматично-синтаксичних структурах, як глибинних (базових), так і поверхових (трансформуючих). Відповідно, у пошуках пояснень відносної довговічності і цілісності культур

порівняно з тимчасовістю і розрізненістю одиничних людських дій представники культурології і культурознавчих студій у філософії, політології, економіці, психології, антропології та соціології також почали все частіше і частіше звертатися до терміну «код». З огляду на специфіку об'єкта досліджень у вищеперерахованих науках цей термін набував уточнень «культурний», «соціальний», «соціокультурний» тощо.

У нечисленних роботах, присвячених методологічним підставам дослідження культурних кодів (наприклад, у Н. В. Букіної – див.: [24]), уявлення про відповідне явище запропоновано автоматично виводити із уявлення про культуру загалом, розглянуту в рамках того чи іншого підходу (онтологічного, гносеологічного, аксіологічного, антропологічного, діяльнісного, інформаційно-семіотичного тощо). Такий підхід постає достатнім із чисто культурологічної точки зору, проте не з соціологічної. Загальні визначення культури зазвичай не містять даних про характер соціальних суб'єктів, посередництвом яких у повсякденні практики втілюються різні варіанти контрольно-впорядковуючих систем культури, що, власне, і розуміються як культурні коди (див.: [126]). І тут ми підходимо до констатації того, що з такої точки зору систематизації соціологічних уявлень про культурні коди ще не відбулося, а торкатися питань соціальної ідентифікації за участі цих кодів, спираючись на довільно обрані одиничні дослідження, не уявляється науково коректним. Одним із незмінних вимірів соціального життя, яким соціологи користуються для аналізу як самого цього життя, так і присвячених йому теорій і концепцій, є «макро-/мікро-» вимір (він фігурує, наприклад, у Н. Смелзера, Дж. Александера, Дж. Рітцера, С.А. Ільїних тощо – див.: [43; 66; 158; 208]). Тож для систематизації уявляється доцільним скористатися класифікацією соціологічних підходів на макросоціологічні, мікросоціологічні та інтегративні. Прихильники макропідходу мають розкрити нам функціонування культурних кодів в контексті загальної інституційної обумовленості повсякденних практик. Прихильники мікропідходу мають допомогти нам у пошуку культурних кодів в контексті міжособистісних взаємодій. Прихильники ж інтегративного підходу мають

показати нам культурні коди в контексті повсякденного взаємовпливу і взаємозв'язку структур та діяльності акторів. Звісно, будь-яка систематизація надає спрощену картину щодо викладених у ній уявлень, однак для більшої ґрунтовності цього неунікного спрощення ми орієнтувалися на широковідомих серед соціологів авторів і визнані праці цих авторів, а також на деяких з їхніх сучасних послідовників, дослідження яких потрапили до нашої уваги.

1.2.1. Макросоціологічний підхід до вивчення культурних кодів у повсякденних практиках

З позиції цього підходу коди в контексті культури розглядали Т. Парсонс, Р. Мертон, Н. Луман, К. Леві-Стросс, М. Фуко, Р. Барт, а також сучасники А.О.Касьянова, Ю. В. Романенко, Е. В. Чепкіна тощо. Всіх їх об'єднує сфокусованість на виявленні структурних та системних ознак, які утворюють суспільство як ціле і визначають спосіб життя людей протягом тривалого часу.

Т. Парсонс одним із перших соціологів почав пояснювати механізми функціонування культури за аналогією до уявлення про 1) генетичний код, що детермінує генерацію і варіації окремих видів, та 2) принципи історичної ґраматики, що слугують довговічною основою для формулювання індивідуальних висловлювань. Зв'язки між підсистемами дії розумілися Парсонсом як результати певних форм комунікації, що з плином часу можуть змінюватися тільки частково і як результат потужності «енергії в розвитку». Він постулював, що обмін ресурсами та продуктами у соціальних системах відбувається за допомогою чотирьох основних інституціоналізованих символічних посередників: 1) прихильності до ціннісних зобов'язань (культура), 2) впливу (соціетальне співтовариство), 3) влади (політика) і 4) грошей (економіка), що знаходяться між собою в контрольно-ієрархічному відношенні. Це контрольно-ієрархічне відношення підтримується кодами, про сутність яких члени суспільства «дізнаються» за допомогою санкцій. Лінгвістичне визначення коду як набору правил вживання, трансформації та комбінування символів було пристосоване Парсонсом до соціології через терміни «норми», «інститути»,

«ціннісні принципи» та «координаційні стандарти». Власне кодами він називав основоположні для кожної підсистеми норми, що конститууються тими чи іншими інститутами. У культурній підсистемі це загальні громадянські норми, похідні від «набору інститутів, що конструюють основу механічної солідарності суспільства». Для порівняння, у соцієтальному співтоваристві це норми лояльності, похідні від інститутів, що «лежать у основі органічної солідарності, оскільки вони пов'язані з плюралістичної структурою диференційованих товариств». У політичній підсистемі це норми регуляції, похідні від інститутів панування, лідерства та відповідальності. І, нарешті, у економічній підсистемі це норми фінансових трансакцій, похідні від інститутів договору, власності та найму. В свою чергу, норми «розкладаються» Парсонсом на соціально значущі принципи та стандарти. Відповідно, у культурі кодами є цілісність (принцип) та сумісність ціннісних взірців (стандарт). Для порівняння, у соцієтальному співтоваристві – солідарність (принцип) і консенсус (стандарт). У політиці – ефективність (принцип) та успіх (стандарт). І в економіці – корисність (принцип) та платоспроможність (стандарт) (див.: [69, с. 235; 97; 132, с. 221-222, 228-232]).

Якщо у Парсонса претендентом на звання культурного коду був симбіоз ціннісного принципу «цілісність» та координаційного стандарту «сумісність ціннісних взірців», то в уявленні *Р.Мертон*а – це симбіоз культурної цілі, що претендує на *домінуюче* положення у ієрархії цінностей в певній культурі, та *пріоритетних* засобів її досягнення. Ми можемо встановити це, наприклад, із наступної цитати з «Соціальної структури та аномії» щодо ретретистів: «Четверта форма пристосування [...] це скоріше приватизований, ніж колективний спосіб пристосування. Хоча люди, які проявляють девіантну поведінку цього типу, можуть тяжіти до центрів, де вони будуть вступати у контакт з іншими девіантами, і навіть доходити до участі в субкультурі цих девіантних груп, їхні адаптації є переважно приватними і відокремленими, а не об'єднаними під егідою нового культурного коду (підкреслено нами – А.Т.)» [115, с. 255]. Звісно, це встановлення можливо лише в контексті обізнаності про

засади створення Мертоном загальної типології форм індивідуального пристосування, що включають відношення індивідів до першочергових культурних цілей та аналогічних інституціоналізованих засобів їх досягнення. З цього контексту очевидно, що культурним кодом, згідно із Мертоном, не обов'язково будуть легальні та загальновизнані як цілі, так і засоби, з приводу яких у членів суспільства формується думка про першочерговість їх досягнення і застосування. Характер культурного коду буде визначати комбінація прийнятих або відкинутих складових «культурного акценту», що відповідатиме виокремленим цим соціологом типам пристосування – конформності, інновації, ритуалізму, ретретизму або бунту.

Н. Луман вважав кодами бінарні цінності-значення, що або сприяють, або перешкоджають соціальній комунікації. Наприклад, у глосарії до статті «Що таке комунікація?» Луман визначає коди як «сплав» позитивної і негативної цінності або «Так-формулювання» і «Ні-формулювання» (наприклад, «істинно / хибно», «владно / безпорадно», «право / безправно», «прекрасно / потворно» тощо), що передбачають схему спостереження, презентуючу спостережуване як щось існуюче або можливе (див.: [106]). Вони виступають як безумовні цінності для організації комунікативних примикань. Наприклад, «істина» є безумовною цінністю, яку не може відкинути ніхто з тих, хто вступає в межі науки, а «прекрасне» – ніхто з тих, хто вступає в межі мистецтва. Процес кодування полягає у здійсненні комунікаційними медіа бінарних диз'юнкцій, що розрізняють позитивну і негативну цінності – позитивна задає орієнтацію на комунікативне примикання, негативна спонукає відкинути таку орієнтацію. Самі ж цінності як коди сприяють розвитку диференціації суспільства як системи комунікації, оскільки саме вони, на думку Лумана, розмежовують комунікативні операції на субсистеми. Це відрізнило його (як і Мертона) від Парсонса, оскільки останній не визнавав їхню диференціюючу потужність у тій же мірі. Невільно виникає каламбур, що в уяві Парсонса цінності були недостатньо «повноцінними» для того, щоб і їх назвати кодами. Зауважимо, що ця позиція Парсонсом була висловлена досить чітко: «...різні кодові

компоненти у працюючій соціетальній системі більш-менш добре інтегровані і утворюють її базисну нормативну структуру. Їх слід відрізнити від первинних нормативних компонентів системи підтримки паттерну, так як останні утворюються з ціннісних патернів та їх специфікацій, а не з диференційованих норм» [132, с. 222]. У додачу до цього Луман, на відміну від Парсонса, оформив уявлення і щодо «коду кодів» та «суміжних кодів». Під кодом кодів Луман мав на увазі вже не цінності, а відповідні їм правила, що допомагають комунікативним засобам посилитись шляхом відходу від вибору конкретних осіб: «Сам по собі код комунікативного засобу складається з символічно генералізованих правил можливого комбінування інших символів, які тільки й можуть управляти процесом селекції переживань і дій. До коду істини, наприклад, відносяться загальні правила логіки, певне поняття істини, критерії методичної відповідності тощо, але не претендуючі на істину теорії і окремі знання» [104, с. 28]. Що ж до суміжних кодів у розумінні Лумана, то це – додаткові, неформальні цінності, на котрі комуніканти вимушені орієнтуватися за інформаційного перевантаження. Так, наприклад, в межах науки комунікація та переробка даних можуть спиратися не лише на офіційно визнані критерії істини, а й на репутацію вчених. В межах інтимних стосунків – не тільки на кохання, а й на «конкретну історію переплетених біографій». А в межах товарно-грошових відносин – не лише на національну валюту, а й на валюту іноземну, на золото, сигарети, нерухомість тощо (див.: [104, с. 31; 105, с. 29-41; 121; 182; 183]).

Сучасний розвиток луманівського бачення кодів представлений, наприклад, у А. О. Касьянової та Ю. В. Романенка. Касьянова розглядає сучасні соціальні процеси у російських селах в контексті розгортання конфлікту комунікативних кодів «трудової солідарності» та «локальної солідарності» як смислів, сконструйованих для підтримки різних сільських ідентичностей і несумісних із смислами жителів міст. Романенко зосередився на темі символічної трансгресії, тобто перетворення беззначенсвих складових колективного несвідомого у символи. Він розкриває ще один рівень, на якому

діє контрольна система культури – практично-інструментальний, що є більш конкретним порівняно з нормами, цінностями та смислами. Тож коди визначені ним як символічні інструменти відбору соціальних значень, якими потоки значень поділяються на системно-імманентні та системно-чужорідні. Характер кодів залежить від того, якою є домінуюча функціональна складова соціальної системи у колективному несвідомому: відчуття, сприйняття, пам'ять, мислення, емоції, уява, воля чи інтуїція. Домінуючими кодами, згідно із Романенком, можуть бути коди: 1) сенсорні (рухи, звуки, ритми), 2) перцептивні (емпіричні дані, все матеріально опредмечене), 3) меморіальні («типові форми» або мнемічно-заархівовані образи), 4) логічні (поняття, категорії, інші форми наукового мислення), 5) емоційні (афективно забарвлені особистісні смисли), 6) імагінативні (образи фантазій), 7) вольові (дія, вольовий акт) чи 8) інтуїтивні (передчуття) (див.: [78; 145, с. 69-81; 146, с. 38; 172, с. 121-122]).

К. Леві-Стросс визначав коди як логічні форми, придатні для виявлення схожості або відмінності за допомогою бінарних опозицій: «тварина/людина», «природа/культура», «сире/варене» тощо. Він намагався довести, що в будь-яких племенах, не зважаючи на існуюче уявлення дослідників про їх «примітивність», усі взаємодії підпорядковані фундаментальній системі використання символів. Наприклад, вогонь та приготування їжі – основні символи, що відрізняють культуру від природи. Однак між представниками природи і культури відбувається не суцільна латентна конфронтація, а, за словами Леві-Стросса, «обмін подібності та відмінності». Це відображається в ототожненні членами соціальної групи себе з певною твариною або рослиною і у відповідних цьому мисленнєво встановленому зв'язку віруваннях, обрядах, харчових заборонах. Іншими словами – у «тотемічному комплексі». За допомогою цих комплексів відбувається і соціальне розрізнення груп між собою та виявлення подібності-відмінності, що обумовлює ідеології племен. Зокрема, у праці «Первісне мислення» Леві-Стросс писав: «Визнання того, що кожне плем'я має два коди для вираження своєї соціальної структури (система спорідненості та правила шлюбу, з одного боку, і організація за секціями або

підсекціями – з іншого), жодним чином не тягне за собою і навіть виключає висновок, що ці коди, по суті, призначені передавати різні повідомлення... За нестачі соціальної організації тотемізм забезпечує єдиний план, де вони можуть діяти, зважаючи на його умоглядний, безмотивний характер» [100, с. 70-71, 73]. З подібним прагненням кодування за участі бінарних опозицій застосовують і у так званих «примітивних», і в розвинених суспільствах. Наприклад, в сучасному китайському суспільстві це набуває вираження в уявленні про протилежність двох принципів Ян та Інь – чоловічого та жіночого, дня та ночі, літа та зими, – з союзу яких виникає організована цілісність («тао», або у більш звичному варіанті прочитання – «дао»): шлюбна пара, доба або рік.

Р. Барт однозначного визначення, що ж таке код, не запропонував, хоча користувався цим терміном часто. У «Вибраних працях. Семіотиці. Поетиці» можна зустріти його визначення кодів і як «асоціативних полей», і як «зверхтекстової організації значень, що нав'язують уявлення про певну структуру», і як «певні типи вже баченого, вже читаного, вже робленого, будь-яка конкретна форма цього «вже»» тощо. Для аналізу художніх творів він запропонував виділяти п'ять різновидів кодів: герменевтичні, семічні, символічні, проайретичні та гномічні або власне культурні коди. Останні відображають колективне знання і мудрість, до яких неминуче відсилає будь-який текст заради опори на авторитет науки, моралі, релігії тощо. А ось для дослідження «системи моди» в однойменній праці Барт застосував поділ на технологічний («реальний»), іконічний (образотворчий) і вербальний коди, між якими існують «шифтери» (перемикачі – форма, інструкція та анафоричні елементи мови). (див.: [11, с. 24-26; 80; 188]). В цілому вивчення різних типів «письма» призвело Барта до думки, що мова являє собою не нейтральний, а ідеологізований інструмент комунікації, де матеріально закріплюються різні культурні та соціальні впливи. В свою чергу, ці впливи мало залежать від індивідуальної волі навіть у творчих людей. Зокрема, він зазначає: «Звичайно, «мистецтво» оповідача існує: це здатність породжувати розповідні тексти (повідомлення) на основі певної структури (коду); ... І це поняття досить далеко

від уявлення про авторський «геній», що трактують у романтичному ключі, як майже невимовну загадку особистості» [9, с. 388]. У «Критиці та істині» Барт виходить на рівень «критики критиків», закріплюючи уявлення про вплив коду і на прикладі їх діяльності: «...ніхто не заперечував і не стане заперечувати, що текст твору має дослівний сенс, що у разі необхідності розкриває для нас філологія; питання в тому, чи маємо ми право прочитати в цьому дослівно зрозумілому тексті інші смисли, що не суперечили б його буквальному значенню... Подібним чином справа полягає і з іншими «очевидними речами»: всі вони *вже* (курсив в оригіналі – А.Т.) являють собою інтерпретації, засновані на попередньому виборі певної психологічної або структурної моделі; подібний код – а це саме код – здатний змінюватися; ось чому насправді об'єктивність критика буде пов'язана не з самим фактом обрання того чи іншого коду, а з тією мірою суворості, з котрою він застосує обрану ним модель до твору» [10, с. 354]. Відповідно, загалом код у Барта – це своєрідний механізм ідеологічного контролю, відтворюваний авторами та критиками з огляду на об'єктивні смисли, цінності та інтенції з минулого.

М. Фуко відвів статус культурного коду епістемі. Згідно з його твердженнями у праці «Слова і речі», історію культури характеризує «радикальна уривчастість» і зневага людей до культурної спадщини попередників: «Люди XVII і XVIII століть думають про багатство, природу або мови, не використовуючи спадок, залишений їм попередніми епохами, і не у напрямку того, що незабаром буде відкрито; вони осмислюють їх, виходячи із загальної структури, що приписує їм не тільки поняття і методи, але на більш глибокому рівні визначає спосіб буття мови, природних особин, об'єктів потреби і бажання; цей спосіб буття є спосіб буття представлення» [185]. Тому, на його думку, вивчати слід не стільки зміни теорій, концепцій, шкіл та ідей, намагаючись представити їх як послідовні, скільки «архаїчний рівень», що робить можливим пізнання і спосіб буття «того, що слід знати». До цього рівня Фуко відносить епістемі. Їх же він називає «...основоположними кодами будь-якої культури, що керують її мовою, її схемами сприйняття, її обмінами, її

формами вираження і відтворення, її цінностями, ієрархією її практик, відразу ж визначають для кожної людини емпіричні порядки, з якими вона буде мати справу і в яких буде орієнтуватися...» [185]. Епістемі, не будучи причетними до «чистої практики порядку», кодифікують погляд на речі відносно незалежно від наукових теорій і філософських інтерпретацій. Останні є продуктом рефлексивного пізнання і спрямовані, згідно із Фуко, на відповідне пояснення 1) причин виникнення будь-якого порядку, 2) закону, якому він підпорядковується, 3) принципів, що його виражають, і 4) підстав, чому встановився саме даний порядок, а не який-небудь інший. На відміну від цього, епістемі як культурні коди приймаються як самі собою зрозумілі і невимушені, ніяк не пов'язані з конкретними суб'єктами і не залежать від них, оскільки знаходяться в несвідомому. Звідти вони повністю керують мисленням людей певної епохи і проявляють себе лише у мові. Цю точку зору слідом за Фуко розвиває, наприклад, Е. В. Чепкіна, досліджуючи текстопороджуючі практики журналістського дискурсу та їх емпіричні, концептуальні та риторичні культурні коди – «сліди практик та правил» як знаки присутності і одночасно відсутності чого-небудь, що залишило ці сліди (див.: [160, с. 21; 185; 190]).

Отже, макросоціологічні засади дослідження культурних кодів у повсякденних практиках дають нам загальне уявлення про основні рівні знаково-символічного контролю і впорядкування, необхідного для культурного та соціального збереження. Згідно із цим уявленням, фундаментальний рівень дії контрольно-впорядковуючої «системи в системі» стосується абстрактних норм, принципів і законів, що спрямовують посферний поділ життєдіяльності суспільства та спосіб мислення його членів. Це ціннісні принципи і стандарти координації обміну (Т. Парсонс), генералізовані правила комбінування символів в управлінні селекціями («код кодів», Н. Луман), універсальні логічні форми виявлення схожості/відмінності (К. Леві-Стросс), зверхтекстова організація значень (Р. Барт), епістемі (М. Фуко), знакові закономірності текстопородження (Е. В. Чепкіна) тощо. Посередником між цим фундаментальним рівнем та конкретним інструментально-практичним втіленням його складових

(пріоритетні засоби досягнення домінуючої культурної цілі у Р. Мертон та домінуючі символічні інструменти відбору соціальних значень у Ю.В.Романенка) виступає ціннісно-смысловий рівень регуляції. Це ціннісні паттерни та їх специфікації (Т. Парсонс), формальні та неформальні цінності і ціннісні змісти, що сприяють або перешкоджають соціальній комунікації (Н.Луман), смисли, сконструйовані для підтримки ідентичності (А.О.Касьянова) тощо. Нормативно-оціночні та ціннісно-смыслові коди послідовно сприяють диференціації та спеціалізації повсякденних практик, матеріалізуючись у конкретних знакових і символічних фігурах мовлення, речах та актах, які також стають своєрідними кодами. Головні «суб'єкти» цього процесу – соціальні інститути та колективне несвідоме.

Окреслюючи «білі плями», що стосуються соціологічного вивчення кодів, представники макропідходу підкреслюють недостатню розкритість механізмів функціонування того, що Парсонс назвав «генералізованими прихильностями впровадження культурних цінностей на рівні соціальної системи». Наприклад, сам Парсонс зізнавався, що, на відміну від інших символічних посередників, ці прихильності ще чекатимуть свого ретельного аналізу, який і у нього здійснити *нарівні* з аналізом грошей, влади та впливу не вийшло: «Йдеться про специфікації загальних ціннісних патернів на рівнях, необхідних для їх працездатного поєднання з іншими факторами, необхідними для їх впровадження в конкретній дії... [цей посередник] найважче концептуалізувати, і про нього найменш можливо щось сказати» [132, с. 222, 229]. Аналогічно висловлювався і Мертон, зауважуючи перспективи докладного розгляду тих структурних елементів, що *привертають* індивідів до того чи іншого культурного коду, та конкретних соціально-психічних процесів, що визначають міру поширеності тих чи інших виборів. В свою чергу, оглядачі та критики творів системного та структуралістського спрямування звертають увагу на їхні закономірні «мертві зони». Вони стосуються, по-перше, осмислення внеску у культурну регуляцію зі сторони окремих особистостей або «авторів», оскільки особистість та «авторство» як такі розглядалися лише як загальні функції

системи) та, по-друге, осмислення меж *раціонального* досягнення історії культур (див., напр.: [2; 115, с. 259; 170]).

1.2.2. Мікросоціологічний підхід до вивчення культурних кодів у повсякденних практиках

З позиції цього підходу коди в контексті культури розглядали А. Шютц, І. Гофман, У. Еко, а також сучасники Т. Б. Щепанська, В. С. Вахштайн, С. Вірді, К. Кириакідес, Т. Модуд тощо. Всіх їх об'єднує сфокусованість на виявленні смислів, мотивів та орієнтацій, що визначають міжособистісну взаємодію між людьми у порівняно невеликих соціальних групах.

А. Шютц вважав кодом схему інтерпретації культурних взірців, що водночас у соціальному вимірі є і схемою орієнтації (і, звісно, сама теж є одним із культурних взірців). Наприклад, у праці «Чужак: соціально-психологічний начерк», присвяченої розгляду типажу дорослої людини, яка намагається домогтися визнання, зближення чи толерантності до себе у нерідному середовищі, Шютц розмірковує про мікрорівневі варіації кодів. За його словами, «У кожній мові є ідіоми, спеціальні терміни, жаргони і діалекти, вживання котрих обмежується особливими соціальними групами, і їхній зміст теж може бути засвоєний аутсайдером. Проте, крім цього, кожна соціальна група, якою б маленькою вона не була (а можливо, і кожен індивід), має свій власний приватний код, зрозумілий тільки тим, хто брав участь у загальних минулих переживаннях, у котрих він виник, або в традиції, з ними поєднаної» [200, с. 614]. Особливу увагу Шютц приділяв прикладам, що стосуються мовної поведінки, оскільки, на його думку, мова є найзагальнішою схемою як інтерпретації, так і самовираження. Тож схема інтерпретації як код в інтерпретації Шютца включає декілька рівнів організації знання щодо елементів мовлення: 1) первинні конотації формального характеру, 2) вторинні конотації, похідні від соціального контексту в цілому, та 3) третинні конотації, пов'язані з конкретними обставинами застосування цих елементів. Кожна з таких схем (від загальної мовної до індивідуальних) є необхідною для групового життя

«інструкцією» або «рецептом», що додається до цінностей, інститутів та інших «систем орієнтації і контролю» (якими є народні звичаї, мораль, закони, звички, традиції, етикет, манери поведінки тощо). Посередництвом агентів соціалізації вони імплементуються у спосіб мислення таким чином, що стають «непомітними» у повсякденній діяльності, оскільки відтворюються автоматично і неусвідомлювано. Для безпосереднього пізнання коди доступні лише через відповідні схеми самовираження, що протиставляються схемам інтерпретації аналогічно тому, як пасивне розуміння мови протиставляється активному її застосуванню. Тож можна вважати, що схеми самовираження також є частиною коду культури – його матеріальною стороною, проте від цього не менш важливою для соціального і культурного зближення: «Наприклад, ерудований іноземець, який приїжджає в англomовну країну, виявляється у вкрай невідповідному становищі, якщо не прочитав Біблію і Шекспіра англійською мовою, причому навіть у тому випадку, якщо він виріс на перекладах цих книг на його рідну мову» [200, с. 614].

І. Гофман залучає до аналізу людських взаємодій термін «код» у значенні механізму, що задає зразки розпізнавання: 1) певного класу подій, 2) «загальноприйнятого» застосування слів та жестів та 3) особливостей конкретної соціальної ситуації. За допомогою цих механізмів актори, тобто учасники ситуації, «підштовхують» одне одного від виконання одного ритуалу до виконання іншого. В цьому сенсі Гофман розвиває уявлення про «код» як синонім «командного етосу» – правил солідарності, ввічливості, пристойності, контролю за враженнями від виконання партії, охорони доступу в «закулісні зони». Поняття «команда» у нього було аналогом більш звичного для соціологів поняття «соціальна група». Наприклад, «командою» може бути група колег, у культуру спілкування якої обов'язково входить відносна неформальна свобода дій та довіра: «Серед цих довірених секретів можна знайти цинічні висловлювання про їх покликання, компетентність, про керівників, клієнтів, підлеглих, про публіку взагалі і про себе в тому числі... Зрозуміло, для повної впевненості у правильному розумінні з боку нового співробітника потрібний

якийсь тренувальний обмін соціальними жестами. Позбавлений почуття гумору ревнитель справи, який перетворює таку вільну пікіровку у справжню боротьбу, який занадто серйозно сприймає дружню підначку, ймовірно, не примириться із легковажним коментарем про чийсь роботу або з якимись сумнівами і побоюваннями. Не зможе він засвоїти і ті елементи робочого коду, що передаються тільки натяком і жестами» [49, с. 201-202]. Один із прикладів колегіального кодування невербальних комунікацій – використання своєрідної «таємної мови» тіла у гравців в карти, котра нині негативно канонізована і стійко асоційована із грою в карти взагалі. Та, згідно із Гофманом, люди можуть ідентифікувати інших як «колег» в широкому сенсі: за професією, ідеологією, етнічною приналежністю, соціальним класом, релігією тощо. Звісно, тоді слід специфікувати і способи перевірки відпрацьованих кодів, подекуди надзвичайно таємних. Зокрема, зауважує Гофман у «Представленні себе іншим у повсякденному житті», деякі представники британського робітничого класу досі практикують вставку у розмові з незнайомцем масонської фрази-пароля зі згадкою слова «Схід». Істинні франкмасони знають, як відповідати на цей пароль, і знають, що після правильної відповіді всі присутні можуть не церемонитися у проявах нетерпимості до католиків і «непродуктивних» класів (див.: [48, с. 68, 105, 294; 49, с. 235; 168]).

У. Еко, працюючи у руслі когнітивно-інтерпретативної семіотики, залишив по собі багато визначень кодів (як і Барт). Це і «система ймовірностей» використання відомих символів для передачі повідомлень, і «структура», і «модель», і «основне правило формування ряду конкретних повідомлень, що саме завдяки цьому правилу і отримують здатність бути повідомленими», і «ідеологія», і «референтна рамка», і «комунікативна конвенція» тощо (див.: [181; 203, с. 69-73, 108-110]). Варіант останнього визначення фігурує, наприклад, у його праці «До семіотичного аналізу телевізійного повідомлення» у дещо більш зобов'язуючому вигляді: «Під кодом ми розуміємо систему комунікативних конвенцій, які **парадигматично** (виділення напівжирним у оригіналі – А.Т.) поєднують елементи, серії знаків із серіями семантичних

блоків (або смислів) і які визначають структуру обох систем: кожна з них управляється правилами комбінаторики, визначаючими порядок, в якому елементи (знаки та семантичні блоки) синтагматичні збудовані» [202]. З одного боку, код проявляє себе як інструмент влади в соціальному контролі мас через ЗМК, оскільки вони підтримують існуючий порядок структур потрібними способами відправки або формою повідомлень. Декодування повідомлень пов'язано з ідеологічними відмінностями людей як представників певних соціальних груп: «Коли повідомлення передається недиференційованій масі одержувачів, апіорно очевидно, що різні люди розкоднують і зрозуміють його по-різному. Інтерпретації американських кінофільмів меланезійськими аборигенами, які знаходяться в іншому етичному соціальному і психологічному контексті та використовують свою власну референтну рамку, навряд чи схожі на інтерпретації цих фільмів середнім американцем» [202]. З іншого боку, у адресатів завжди залишається можливість «партизанським способом» змінити обставини і виробити власні, критичні коди для читання медіатекстів.

Т. Б. Щепанська розвиває феноменологічне бачення кодів у прикладенні до неформальних професійних традицій (на прикладі Російської Федерації кін. XX – поч. XXI ст.). Власне, їх вона і презентує як культурні коди: «Професійна традиція представлена у вигляді сукупності символічних структур (текстів, символів, як вербальних, так і невербальних), а також правил їх породження та інтерпретації. Цю сукупність ми розглядаємо як знакову систему – систему культурних кодів, за допомогою якої моделюють повсякденну поведінку, форми взаємодій, структури дискурсу у професійному середовищі» [201, с. 32-33]. Головна причина надання неформальним професійним традиціям такого статусу обґрунтовується Щепанською наступним чином: ці традиції роблять «видимими» дрібні, але *значущі* для колег вимоги, що не прописані в офіційних інструкціях. Згідно із спостереженнями Щепанської, з безлічі формальних положень працівники відбирають ті інструкції, які вони ігноруватимуть, і ті, які вони визнають *дійсно важливими* в професійному середовищі. Таким чином деякі з організаційних норм – ті, що отримують суб'єктивно значуще

підкріплення через просторові, речові та тілесні символи – включаються у реальну структуру професійної ідентичності. До просторового культурного коду Щепанська відносить нібито «недбале» означення простору професії як сакрального за допомогою роздрукованих або рукописних неформальних гумористичних «заповідей» або «кодексів професійної етики» (наприклад, «Бусідо програміста»); ігрову імітацію професійних практик («захоронення»-посвята у археологів); символічне розширення цього простору за допомогою професійних тостів, байок, прикмет тощо. До речового культурного коду віднесено «одомашнювання» (наприклад, іконки та іграшки з дому/від рідних у кабіні водія) та «онеформалювання» робочого місця (попільничка або пристосовані під попільничку ємності на робочому столі, пачка сигарет, запальничка, табличка «Місце для куріння» тощо); елементи та мотиви колегіальних застіль (самодіяльні пісні та вірші). І, нарешті, тілесний культурний код стосується насамперед інкорпорованих професійних здібностей та властивостей: голосу, особливої енергії, чуття тощо. Думки Щепанської частково розвиває О. М. Успенська на прикладі професій у традиційній Індії (див.: [176; 201]).

В. С. Вахштайн, будучи певною мірою послідовником Гофмана, продовжує розвивати драматургійний підхід в руслі теорії фреймів. «Код» у розумінні Вахштайна – це приписувані матеріальним об'єктам (або «первинній системі фреймів») смисли, що виникають у процесі освоєння людиною природного простору. До кожного освоєного місця люди завжди додають та закріплюють уявлення щодо «прийнятної» форми взаємодії: до обіду слід «одягатися», на війну слід «споряджатися», на природу слід «виїжджати». Внаслідок виробництва кодів «природа» стає «пейзажами», «поверхні» стають «ландшафтами», «місця» стають «приміщеннями»: «Так само як ми не відчуваємо атмосферного тиску, ми не відчуваємо тиску оточуючих кодів. Офіс закодований видом перегородок, запахом кондиціонованого повітря, шумом працюючих комп'ютерів. Звук включеного у порожній кімнаті телевізору наповнює її, задаючи кордони місця, як рампа і завіса задають межі сцени. Код

робить простір придатним для прочитування, прозорим і непроблематичним» [33]. І чим більше ускладнюється соціальне життя, тим розмитішими стають смислові кордони взаємодій. Коди місць накладаються і змінюють один на одного, на перетині кодів народжуються нові сигнали і нові смислові шуми, в результаті чого створюються нові коди, що чекають свого перекодування. Також у Вахштайна можна зустріти інтенцію більш конкретного визначення коду як когнітивного стилю. Вона промайнула, зокрема, у його розмірковуваннях про дюркгеймівство у соціології: «... формула соціологізму виявляється чимось на зразок ДНК-коду соціології. Аналіз когнітивного стилю – спроба розшифровки коду (версією «Коду Да Вінчі» для соціологів повинна стати книжка «Код Дюркгейма»))» [34].

С. Вірді, К. Кириакідес і Т. Модуд розвивали феноменологічні засади, розкриваючи сутність проявів расово-національних ідентичностей (зокрема, азіатських мусульман) у мультинаціональному шотландському повсякденному «сусідстві». За результатами дослідження в етнічно багатоманітній околиці Глазго автори виявили, що «шотландськість» в інтерпретаціях їхніх респондентів має досить стабільний расовий референт (білизна шкіри), але цей референт доповнюють так звані «синкретичні коди культурної приналежності». Цими кодами є «рідні» акцент, одяг та маньєризми. Через них негативне ставлення до ісламу, який не вписується в усталені уявлення про «шотландськість», та до мусульман навіть у районах поселення меншин із відносно високою мірою «расіалізації» не є стійким. На цьому прикладі зазначені автори доводять, що «...сама ідея шотландськості зараз підлягає реконфігурації з точки зору цінностей, що є опозиційними щодо екстремізму...Ідея екстреміста вичакловує «нового ворога», який становить загрозу – «закордонного мусульманина». «Закордонний мусульманин» як екстреміст знаходить його/її завершення, дзеркальне відображення екстреміста, незалежно від кольору» [214]. Тож частина свідомості корінних шотландців ще підвладна «расіалізованому націоналізму», що почався у 50-60 рр. XX ст. як реакція на імігрантів і нині продовжує бути складовою інтерпретаційних схем

щодо «ми-групи». Проте інша частина їх свідомості «притуплює» резонанс, оскільки вона розвивається під час щоденних взаємодій у етнічно змішаних районах і орієнтується на спостереження «рідних» акцента, одягу та маньєризмів. Щоправда, у згаданого колектива авторів не зачеплено питання, а чи справді і наскільки «свої мусульмани» стають безпечними для корінних шотландців, оволодівши вищезазначеними синкретичними кодами культурної приналежності. Вони вимірювали лише суб'єктивні оцінки жителів обраного району, що склалися в умовах вимушеного сумісного проживання представників різних націй, і з результатів цього дослідження залишається невідомим, чим є виокремлені коди: дійсними показниками взаємної інтеграції, достатньої для почуття безпеки, чи наслідком бажання однієї сторони зменшити повсякденний стрес, переконавши себе у можливості відчувати цю безпеку.

Отже, мікросоціологічні засади дослідження культурних кодів у повсякденних практиках дають нам уявлення про ті ж рівні знаково-символічного контролю і впорядкування культурного та соціального життя, що були відображені і в межах макросоціологічного підходу. Однак мікросоціологічне наближення відображає їх на рівні комунікації представників конкретизованих соціальних груп та категорій, об'єднаних відносно тривалою «спільністю долі». Вони і представлені головними суб'єктами творення засобів культурного та соціального збереження. Відповідно, як нормативно-оціночні коди постають не загальні структури мислення, а схеми інтерпретації культурних взірців (А. Шютц), неформальні правила групового спілкування (І.Гофман), ідеологічні рамки формування та інтерпретації повідомлень (У. Еко), неформальні професійні традиції (Т. Б. Щепанська). Як ціннісно-сміслові коди – вторинна (смістова) система фреймів як наслідок освоєння конкретних просторів (В. С. Вахштайн). І як інструментально-практичні коди – найбільш значущі повсякденні референти національної культури (С. Вірді, К. Кириакідес, Т. Модуд).

Окреслюючи «білі плями», що стосуються соціологічного вивчення кодів, представники мікропідходу підкреслюють недостатню висвітленість проблем

логіки повсякденного мислення. Згідно із спостереженнями Шютца, її постулювали, але так і не змогли розкрити навіть великі логіки, які займалися темою повсякдення, на кшталт Лейбніца, Гуссерля та Дьюї. Втім це не відмінняє того факту, що знання людей позбавлене внутрішньої узгодженості через нашарування соціальних ролей. Одна і та ж людина як, наприклад, батько, як представник своєї професії, як громадянин і як парафіянин певної церкви може мати суперечливі щодо одна одної думки з одних і тих же моральних, політичних, економічних питань тощо. Ця неузгодженість є цілком закономірним наслідком різної релевантності одних і тих же змістів на різних рівнях ідентичностей. Проте зазвичай люди цього не усвідомлюють, а ті з них, що залучені до науки, більше переймаються логікою наукового мислення, ніж п(р)оясненням подібних переходів і модифікацій. Також представники мікросоціологічного підходу відмічають наростаючу складність як процесу культурного кодування, так і декодування. Зокрема, за виразом Вахштайна, «...в 60-х «автор помер», щоб звільнити дорогу тексту. В 2000-х помирає текст, щоб дати дорогу відкритому коду – імпліцитному читачеві ландшафту». Однак «розшифровка просторів» вимагає все більше і більше зусиль, а також все більш і більш витонченого інструментарію. В свою чергу, оглядачі та критики творів феноменологічного та символічно-інтераціоналістського спрямування також звертають увагу на незначну реалізованість у них осмислення 1) залишкових сил об'єктивного культурного контролю і впорядкування (у вигляді, наприклад, ієрархії цінностей) та 2) наслідків протиріч між цими силами, прихованих від науковців цікавістю до швидкоплинних і «примирених» складових культурного життя (див., напр.: [12; 33; 66; 200]).

1.2.3. Інтегративний підхід до вивчення культурних кодів у повсякденних практиках

З позиції цього підходу коди в контексті культури розглядали Дж.Александр, Ю. Габермас, Ж. Дерріда, Ж. Бодрійяр, Е. Гідденс, М.Кастельс, П. Бурдьо тощо. Всіх їх об'єднує сфокусованість на подоланні крайнощів

макро- і мікро- підходів та обґрунтуванні можливості припускати водночас і активність та рефлексивність окремих соціальних суб'єктів, і нейздійсненість та ілюзорність повної свободи дій від найбільш загальних культурних та соціальних факторів.

Дж. Александер шукає підстави для поєднання механістичного і суб'єктивно-орієнтованого підходів, пропонуючи оперувати двома, на його думку, фундаментальними категоріями – «культурний код» та «суб'єктивний смисл». Він стверджує, що: «Ми не можемо зрозуміти культуру, не розглядаючи суб'єктивні смисли, і ми не можемо зрозуміти її, не включаючи в розгляд обмеження, що накладаються соціальною структурою. Ми не можемо інтерпретувати соціальну поведінку без того, щоб визнати, що вона слідує не нею сформованим кодам; і в той же час, людські вимисли створюють мінливе середовище для кожного культурного коду» [5, с. 36]. Александер уявляє культурні коди не простими універсальними бінарними опозиціями або збірками правил, а «успадкованими метафізичними ідеями», «трансцендентальною мовою сакральних цінностей добра і вульгарних символів зла», що мають місце у структурах почуттів і переживань в різних сферах суспільства (див.: [5, с. 36; 90, с. 18]). Тож він застосовує уявлення про них до аналізу і цивільної сфери суспільства, і впливу культурної травми на культурну ідентичність, і боротьби за владу в умовах демократії, і входження комп'ютера в повсякденне життя тощо: «Александер показує, що динаміка і результат навіть економічних полемік, таких як «Банківська війна» у 1830-і або скандал із місценародженням Тіпот-Дом у 1920-і, визначальною мірою залежали від їх відношення до культурних кодів, котрі лежать в основі американської демократії. Ці коди утворюють такі опозиції, як «закон / влада», «рівність / ієрархія», «контроль / пристрасть», «довіра / підозра», «критика / повага», «включення / виключення», і саме в просторі цих вимірів формуються прихильність учасників цих колізій і груп спостерігачів» [7, с. 13].

Ю. Габермас розмірковує про культуру та притаманні їй коди, спираючись на гуссерлівську ідею життєвого світу. Основними компонентами життєвого

світу, згідно із Габермасом, є культурні взірці, легітимні лади та структури особистості, усталені в уможливлених комунікативною дією взаєморозумінні та координації діяльності. Кожному компоненту відповідає спеціалізована система діяльності: на культурне відтворення спрямовані школи, на соціальну інтеграцію в межах легітимних ладів – право, на соціалізацію як формування структур особистості – сім'я. Проте Габермас підкреслює, що «...компоненти життєвого світу не можуть визначатись як системи, які становлять один щодо одного навколишні світи. Завдяки спільному медіуму мови спілкування вони *перехрещуються* (курсив оригіналу – А.Т.) один з одним. Хоча із цього медіуму не можуть відокремлюватися такі спеціальні коди, як гроші чи адміністративна влада, адже мультифункціональна мова спілкування (Umgangssprache) накладає обмеження на диференціацію життєвого світу, проте завдяки цим кодам...виокремлюються функціонально спеціалізовані системи діяльності» [38, с. 320]. Так знаходить своє продовження луманівське наділення мови статусом утворювача найважливіших кодів через те, що мова пов'язана зі здатністю очевидного вираження підстав для диференціації сфер суспільства у формі висловлювань та точно відповідних їм заперечень. Власне, культуру Габермас визначає як уявну призму, всередині котрої постають різні сутності, щодо котрих комунікативно діючі суб'єкти можуть займати або конформну, або експресивну позицію і котрі можна переказати іншому або обговорити з ним. Відповідно, культурний код визначений ним як мережа символічних змістів, засобами котрої люди (ре)продукують культуру, суспільство і особистість, та яка пронизує усю цю уявну призму, будучи «значущим знанням» (див.: [38, с. 317-318; 104, с. 25]).

Ж. Дерріда розумів коди як систему «відсилань до [чогось]», сформованих історично. Будучи творцем деконструктивізму і автором одного з відомих постулатів постмодернізму «Ніщо не існує поза текстом», Дерріда надав постструктуралізму нове звучання, користуючись його ж (постструктуралізму) теоретичними інструментами. Серед них був і термін «код», який Дерріда використовував, спираючись на лінгвістичну традицію його

визначення: якщо соціальне життя обумовлено різними текстами, то тексти обумовлені кодом, а код – аналог граматики тексту. Зокрема, в роботі «Письмо і відмінність» як про код йде мова про статичну систему сформованих «відсилань до» будь-яких неостаточних «різничностей», в тому числі і соціальних. Слово «різничності» походить від введенного Деррідою неологізму «розрізняння» (чому присвячена окрема однойменна праця), який він називає принциповим аналогом класичного терміна «розрізнення». Нове формулювання покликане підкреслити неможливість знайти і зафіксувати остаточні значення процесу розрізнення: «Зберігаючи якщо не зміст, то, принаймні, схему сформульованої Соссюром вимоги, ми назвемо розрізнянням рух, згідно з яким мова або будь-який код, взагалі будь-яка система відсилань «історично» складається як сплетіння розрізень... ми могли б назвати розрізнянням той «активний», у русі, розбрат різних сил і відмінностей сил, котрий Ніцше протиставляє всій системі метафізичної граматики всюди, де ця граMATика управляє культурою, філософією і наукою» [54, с. 389, 394]. Іноді, через зміни системи кодування в суспільстві, «різничності» можуть зливатися, відповідно, втрачаючи свій статус «різничностей». Розгляд одного з подібних явищ Дерріда здійснив, наприклад, у роботі «Університет очима його вихованців». Аналізуючи призначення університетських наукових досліджень, він переконує читачів, що надзвичайна залученість представників фундаментальної науки у досягнення мілітаристських цілей неминуче впливає на зміну «граматики» соціального тексту посередництвом причетних до науки суб'єктів (див.: [55]).

Ж. Бодрійяр визначав код як тенденційний спосіб інтерпретації знаків, які формують соціальну реальність і віртуальність, особливі соціальні відносини і особливу інстанцію влади. Будь-яка річ чи практика, підкреслює Бодрійяр, не служить людині, а перетворює її життя на подобу гри згідно із мініатюрним генетичним кодом: «Бінарні коди діють серед нас. Ними охоплені всі повідомлення і знаки нашого суспільства, і найбільш конкретна форма, в якій їх можна вловити, це форма тесту – питання / відповідь або стимул / відповідь ... Усюди один і той же «сценарій» – сценарій «проб і помилок» (як у піддослідних

тварин у лабораторних тестах), усюди пропонується на вибір віяло варіантів («протестуйте свій характер»), усюди тест як засаднича форма соціального контролю через практики та відповіді, що нескінченно дрібняться» [20, с. 134-135]. Ця гра ускладнюється повсюдним породженням симулякрів як взаємних підстановок гарного і потворного в моді, лівих і правих у політиці, правди і брехні у мас-медіа тощо. Наприклад, у моді і споживанні діє «універсальний код «стендингу»», який встановлює наочно зчитувані уявлення про соціальну успішність та про ознаки цієї успішності, пов'язані з володінням матеріальними речами певного класу та установками, нав'язаними рекламою. А у ЗМІ діє «код гіперреальності», згідно із яким мода прекрасніша, ніж саме «прекрасне», порнографія сексуальніша, ніж сам секс, тероризм є більшим насильством, ніж саме насильство, тощо. Протистояти подібним кодам можуть лише окремі диференційовані і структуровані групи: «Вони починають з того, що пануючому коду протиставляють свої особливі субкоди, а закінчують тим, що будь-яке повідомлення, що надходить до них, змушують циркулювати у рамках специфічного, визначуваного ними самими циклу... так само роблять і дикуни, у яких європейські гроші знаходяться в унікальному, характерному тільки для їхніх культур символічному обізі (наприклад, у сіанів Нової Гвінеї), або корсиканці, у яких система загального виборчого права і виборності функціонує за законами суперництва кланів» [17]. Проте у сучасну «еру мас», на думку Бодрійяра, мова, скоріше, йде про непотрібність «мовчазній більшості» *іншого* коду, *іншого* сенсу і взагалі спротиву гіпнозу та маніпуляції (див.: [18, с. 14; 19; 20; 21, с. 211; 39; 205]).

Е. Гідденс, критикуючи «нормативний функціоналізм» Т. Парсонса і «структуралістський марксизм» Л. Альтюссера та спираючись на свою теорію структурації, підкреслював, що: «На відстороненому рівні «структура» може бути представлена у вигляді двох аспектів правил – нормативних елементів і кодів значущості» [44, с. 29]. Під кодами значущості він мав на увазі інтерпретаційні схеми або способи типізації як частину запасів знань акторів, що рефлексивно використовуються ними з метою підтримки комунікації.

Завдяки цим схемам загальні нормативні елементи соціальних систем постають як умовні вимоги, що з точки зору акторів, здатних до пізнання та рефлексивного відстеження потоків взаємодій один з одним, «мають значення» або «не мають значення». Приписування значущості або незначущості відбувається, по-перше, з огляду на ефективність чи неефективність мобілізації санкцій за дотримання або недотримання норм в умовах реальних взаємодій, по-друге – з огляду на вкорінений чи не вкорінений у повсякденній мові перетин інтерпретаційних схем із нормами щодо певного аспекту сумісного життя акторів. Наприклад, «У повсякденній англійській [мові] уявлення про «відповідальність та підзвітність» переконливо вказує на перетин інтерпретаційних схем і норм. Бути «відповідальним» за чий-небудь дії значить викладати і пояснювати їх причини, а також «підводити» під них нормативні підстави, за допомогою котрих можливо «знаходити цим діям виправдання». Нормативні компоненти взаємодії концентруються на відносинах між правами і обов'язками тих, хто бере участь у ряді обставин взаємодії. Формально кодифіковані норми поведінки, такі, наприклад, як ті, що викладені у вигляді законів (принаймні в сучасних суспільствах), зазвичай претендують на певну симетрію між правами і обов'язками, що підкріплюють і виправдовують одне одного. Але на практиці подібна симетрія може бути відсутньою...» [44, с. 76].

У *М. Кастельса* знаходимо як мінімум два варіанти визначення культурних кодів. По-перше, кодами він називав включені у соціальні структури мережевого характеру основні цінності, виробничі завдання і проекти. Вони, згідно із Кастельсом, спадають на думку ніби самі по собі і «дають відомості для вироблення стратегій різних учасників мереж, змінюючись із тим же темпом, що й учасники мережі, і слідуючи тій же організаційній та культурній трансформації одиниць мережі» [75]. З його точки зору, символічна влада традиційних «відправників повідомлень», котрі спираються на релігію, мораль, авторитет, традиційні цінності, політичну ідеологію тощо, слабшає (якщо вони, звісно, не вписуються в нову, цифрову комунікаційну систему). Але соціальна структура з мережевою основою зберігає деякі ознаки соціально-класового

порядку: «Під'єднані до мереж «рубильники» (наприклад, коли йдеться про перехід під контроль фінансових структур тієї чи іншої імперії засобів інформації, що впливає на політичні процеси) виступають в якості знарядь здійснення влади, доступних лише обраним. Хто керує таким рубильником, той і має владу. Оскільки мережі мають множинний характер, робочі коди і рубильники, що дозволяють переключатися з однієї мережі на іншу, стають головними важелями, що забезпечують формування обличчя суспільства поряд із керуванням і маніпулюванням таким суспільством» [75]. Інша аналогія Кастельса з кодами – це відносно стійкі категорії життєвого досвіду людей. Він проводить її, розмірковуючи про владні рішення в епоху інформаційних технологій, що приймаються панівними елітами швидше, театральніше і з залученням вражаюче величезної кількості людей, але з незмінними «підштовхуванням» прийняти певне політичне лідерство: «В інформаційному суспільстві вона [влада, тут і далі курсив оригіналу – А.Т.] стає вписаною на фундаментальному рівні в культурні коди, за допомогою яких люди й інститути уявляють життя і приймають рішення, включаючи політичні рішення... Наприклад, якщо населення відчуває неідентифіковану багатовимірну загрозу, організація подібних страхів за допомогою таких кодів: імміграція - раса - бідність - [соціальна] допомога - злочинність - втрата роботи - податки - загроза забезпечує ідентифіковану мету, визначає НАС як протилежність ЇМ і схвалює тих лідерів, які мають найбільший кредит довіри щодо підтримки того, що сприймається як розумна доза расизму та ксенофобії» [74]. Таким чином, згідно із Кастельсом, завдяки культурним кодам зберігається фундаментальна форма панування, що припускає здатність пануючих еліт до організації всередині себе і дезорганізації підлеглих соціальних груп.

II. Бурдьо визначав коди як пізнавальні інструменти сприйняття і поділу світу, вироблені в конкретному суспільстві в конкретний період його існування. Окрему роботу він присвячує соціологічному аналізу «кодіфікації» – створенню і використанню «породжуючих принципів» соціальних практик або приведення їх до символічного ладу та підтримання символічного порядку.

Кодифікуюча діяльність зазвичай асоціюється із вищими державних бюрократій, які зазвичай і встановлюють відповідні принципи, проте кодифікація у розумінні Бурдьо не синонімом бюрократичної нормативізації. Код – це не суворий юридичний закон, а, скоріше, «правило хорошого тону» або «формула ввічливості», зиск і ризик поведінки згідно з яким або всупереч йому мають переважно символічний характер. Проте коди виробляє і репродукує обмежене коло осіб, яке володіє значним культурним капіталом, що підкріплюється і аналогічним економічним. В свою чергу, це обмежене коло прагне до ексклюзивного привласнення вигод від цієї відмінності, адже коди є складними і витонченими способами впорядкування суджень про навколишній світ. Тож, з точки зору Бурдьо, якщо культурний капітал у людини незначний, то і наявність кодів сумнівна, адже ні задоволення фізичних потреб, ні вимоги оточуючого середовища в такому разі не сприяють формуванню у людини витончених символічних інструментів самопозиціонування. Лише значна свобода у можливостях сприяє розвитку і примноженню набору конкретних символічних асоціацій, згідно із якими можна ідентифікувати себе із «культивованим» соціальним класом. Ці асоціації міцно «зрощуються» з конкретними практиками: наприклад, відвідування картинних галерей є частиною культурного коду вищого соціального класу. При цьому, на думку Бурдьо, соціальна і культурна ситуація не є чимось статичним і заданим на віки вічні – це постійна боротьба за соціальні позиції і культурні коди між носіями традиційної та «високої» культури як всередині покоління, так і між поколіннями (див.: [25; 26; 137; 139, с. 24-25; 184; 194]).

Отже, інтегративні засади дослідження культурних кодів у повсякденних практиках дають нам урівноважене і динамічне уявлення про коди як об'єктивні культурні структури в контексті соціально-практичної генези. Тут можна провести аналогію, опираючись на розмірковування Ю. М. Лотмана. На його думку, у традиційних засадах осмислення комунікації (які, відмічаємо ми, зіграли значну роль у макросоціології) за поняттям «коду» приховано занадто багато штучності. Код постає як структура, введена за людською домовленістю

ніби одномоментно і раз та назавжди, або як «структура без пам'яті», що існує ніби поза комунікантами із різними об'ємами знань та поза напруженістю їхніх діалогів: «Передача інформації всередині «структури без пам'яті» дійсно гарантує високу ступінь ідентичності. Якщо ми уявимо собі того, хто передає, і того, хто приймає, з однаковими кодами і повністю позбавленими пам'яті, то розуміння між ними буде ідеальним, але цінність переданої інформації мінімальною, а сама інформація строго обмеженою... Ідеалом такої інформації, дійсно, виявиться передача команд» [103, с. 13-14]. Тож можна сказати, що у інтегративному підході те, що її представники у прикладенні до соціокультурної дійсності означували терміном «код», поставало вже за визначенням певною «структурою з пам'яттю» або «структурою з історією». Аналогом такої структури в уявленні Лотмана була природна мова. Відповідно, культурні коди постають як вторинні «природні мови» у лотманівському сенсі. Вони слугують гнучкими засобами передачі *натяків* про схильність суб'єкта до певного способу контролю і впорядкування практик. У Александера це «мова» успадкованих ідей, у Габермаса – «мова» символічних змістів, у Дерріди – «мова» історично сформованих асоціацій (будь-яких «відсилань до»), у Бодрійяра – «мова» тестуючих людину знаків та їх симулякрів, у Гідденса – «мова» значущих та незначущих умовних вимог, у Кастельса – «мова» мережових цінностей і стійких категорій досвіду, у Бурдьо – «мова» породжуючих принципів практик. Головної уваги удостоюється множинний соціальний суб'єкт, якого С. О. Кравченко влучно назвав «соціумом, що знаходиться у різних темпосвітах».

Окреслюючи «білі плями», що стосуються соціологічного вивчення кодів, представники інтегративного підходу підкреслюють закономірну незавершеність концептуалізації уявлень щодо різнотривалих культурних «параметрів порядку» у різноспрямованих рутинних соціальних процесах, що відбуваються під умовними кордонами національних культур. Згідно із узагальненням А. Г. Здравомислова, «...культура розглядається не як єдина ціннісна домінанта, а в якості *суперечливого процесу ціннісного відтворення, що*

включає в себе боротьбу і протиборство не тільки між національним і міжнародним визначеннями соціальної реальності, а й численні колізії в рамках власне національних традицій (курсив в оригіналі – А.Т.)» [60, с. 8]. Йдеться про актуальні проблеми соціологів, які інтеріоризували саму необхідність мислити інтегративно, однак знаходяться у стані «наздоганяючого опанування» того, що криється за термінами «радикальний модерн», «множинний модерн», «автопоезис», «нелінійна динаміка», «конвергенція культур» тощо. І. Кант поставив вічне питання «Як можлива природа?», Г. Зіммель, за аналогією – «Як можливе суспільство?». Сучасна соціологія культури підштовхує свого представника ставити перед собою подібне запитання: «Як можливий неокультурний та посткультурний детермінізм, якщо культура досі має значення?». Відповіді на це запитання неunikно стосуються різноманітних кодів, що запрошують соціолога до свого розкриття і донесення розкритого знання до свідомості широкого загалу (див., напр.: [12; 13; 60, с. 6-8; 88; 92; 93; 122; 136; 161]).

Висновок до першого розділу

Отже, специфіка соціологічного дослідження повсякденних практик полягає у тому, що поміж усього іншого, соціолог відкриває в них особливу латентну соціальну функцію, що надає можливість відрізнити ці практики від їхнього антиподу, тобто практик неповсякденних. В результаті аналізу різних способів визначення повсякдення і не-повсякдення з опорою на узагальнення, здійснене Н. Еліасом, було встановлено, що розмежовувати неповсякденні практики з повсякденними слід згідно із соціальним значенням конкретних дій для представників різних груп і спільнот, яке може бути установчо-орієнтуючим або орієнтиро-підтримуючим. Повсякденними практиками у соціологічному розумінні, квінтесенція якого виражена у «формулі співтовариства», виведеної В. С. Вахштайном, є такі узвичнені дії, що відбуваються між спільното-установчими подіями різної частоти і розмаху. У повсякденних практиках суміщається залученість до різних товариств (сімейного, професійного,

дозвілєвого тощо) і може суміщатися залученість до взаємодій різної міри формалізованості (офіційні / неофіційні, формальні / неформальні), раціоналізованості та активності.

Макросоціологічний підхід до вивчення культурних кодів дає загальне уявлення про основні рівні знаково-символічного контролю і впорядкування, необхідного для культурного та соціального збереження. Фундаментальний рівень дії контрольно-впорядковуючої «системи в системі» стосується абстрактних норм, принципів і законів, що спрямовують посферний поділ життєдіяльності суспільства та спосіб мислення його членів. Посередником між цим фундаментальним рівнем та конкретним інструментально-практичним втіленням його складових виступає ціннісно-смисловий рівень регуляції. Він послідовно сприяє диференціації повсякденних практик, матеріалізуючись у конкретних знакових і символічних фігурах мовлення, речах та актах, які також стають своєрідними кодами.

Мікросоціологічний підхід до вивчення культурних кодів дає уявлення про ті ж рівні знаково-символічного контролю і впорядкування культурного та соціального життя, що були відображені і в межах макросоціологічного підходу. Однак мікросоціологічне наближення відображає їх на рівні комунікації представників конкретизованих соціальних груп та категорій, об'єднаних відносно тривалою «спільністю долі» (за виразом І. Гофмана) та знаходженням у схожих «етичних соціальних і психологічних контекстах» (за виразом У. Еко). Вони і представлені головними суб'єктами творення засобів культурного та соціального збереження, в той час як головними «суб'єктами» цього процесу у макросоціологічному підході поставали соціальні інститути та колективне несвідоме.

Інтегративний підхід до вивчення культурних кодів у повсякденних практиках дає урівноважене і динамічне уявлення про коди як об'єктивні культурні структури в контексті соціально-практичної генези. Те, що у прикладенні до соціокультурної дійсності означували терміном «код», поставало вже за визначенням певною «структурою з пам'яттю» або

«структурою з історією». Культурні коди постають як вторинні природні мови, гнучкі засоби передачі не ідеально зрозумілих «команд», а натяків про схильність суб'єкта до певного способу контролю і впорядкування практик. Головної уваги удостоюється множинний соціальний суб'єкт, якого С.О.Кравченко назвав «соціумом, що знаходиться у різних темпосвітах».

Перспективи необхідних напрямів досліджень культурних кодів у повсякденних практиках, окреслені представниками макросоціологічного, мікросоціологічного та інтегративного підходів, сходяться у наступних пунктах. По-перше, це необхідність більш детальних досліджень прихильності до впровадження ціннісних контрольно-впорядковуючих компонентів у соціальні середовища з різною ієрархією культурних цілей. По-друге, це необхідність висвітлення суперечностей і складнощів у закріпленні та модифікації смислів згідно із логікою повсякденного мислення. І по-третє, це необхідність за умов «радикального модерну» (термін Е. Гідденса) концептуалізації уявлень щодо неокультурного та посткультурного детермінізму.

РОЗДІЛ 2

ФОРМУВАННЯ І ВИКОРИСТАННЯ КУЛЬТУРНИХ КОДІВ ЯК СОЦІАЛЬНО-ІДЕНТИФІКАЦІЙНИХ ЗАСОБІВ У ПОВСЯКДЕННИХ ПРАКТИКАХ

2.1. Культурні коди, центральна зона культури, ядро культури: умови співпадіння

З огляду на близькість визначень ми не можемо ігнорувати наукові нароби, в яких була вкладена ідея, аналогічна ідеї культурного коду. Це стосується наробок щодо «ядра культури» та «центральної зони культури». Уявлення про центральну зону культури було розроблене Е. Шилзом, Ш.Ейзенштадтом, М. Р. Деметрадзе, С. В. Лур'є, Л. Г. Гороховською, Є.І.Нестеровою, О. В. Соповим, К. В. Настоящею тощо (див.: [4; 47; 52; 53; 77; 107; 123; 164; 189]). В свою чергу, уявлення про ядро культури як самостійне і автономне культурне утворення було розроблене А. І. Ракітовим, Д.В.Пивоваровим, В. В. Красних, Т. П. Берсенєвою, С. А. Ляушевою, І.В.Матвєєвою, Н. М. Мухамеджановою тощо (див.: [15; 94; 108; 114; 119; 120; 141]). Більшість вищезгаданих авторів прямо вживають терміни «соціокультурний код», «культурний код» та «генетичний код культури», прирівнюючи його за значенням до ядра культури та центральної зони культури. Трохи забігаючи наперед, зазначимо, що ми дійсно можемо вживати терміни «культурний код», «ядро культури» та «центральна зона культури» як синоніми – в широкому сенсі, – однак не завжди. Що ж, давайте послідовно розберемося, що є що і за яких умов відповідні явища можуть співпадати.

Почнемо з центральної зони культури. Відповідний термін був запропонований Шилзом, він же називав центральну зону культури і «центром культури», і «центром суспільства», і «центральною ціннісною системою суспільства», маючи на увазі основні символи, цінності, вірування, види діяльності, інституції та ролі певного суспільства. Згідно із Шилзом, члени одного суспільства можуть по-різному уявляти її складові, однак координацію

своїх дій вони все одно здійснюють з опорою на свої уявлення про загальні риси культури, спільні для всіх їхніх співгромадян. Більше того, Шилз навіть робить наступну дещо провокативну заяву: «...в цьому сенсі кожне суспільство має «офіційну релігію», навіть коли його члени, або його інтерпретатори, це заперечують, і коли суспільство більш-менш виправдано здається секуляризованим, плюралістичним і толерантним...» (цит. за: [189]). У Ейзенштадта, який частково наслідує, але частково і переосмислює точку зору Шилза, центральна зона культури включає кристалізовану «концепцію суспільства», тобто міф про його соціальне і культурне походження як самобутньої сутності, кристалізовану «організаційну ціль суспільства», тобто модель шляхів легітимізації влади на макросоціальному рівні, та найбільш характерні і загальні для суспільства традиції. Йому було властивим розуміння неоднорідності і диференційованості суспільства в сенсі визнання того, що співіснуючі в ньому популяції мають складну стратифікацію, розподілену за значною кількістю підсистем, і різноманітні модифікації традицій. Проте все це у нього з необхідністю об'єднувало деяке «ядро» усього комплексу традицій, «загальне світоглядне підґрунтя», що стосувалося поглядів на найважливіші проблеми і виміри людського існування, на взаємозв'язок соціального, культурного і політичного порядку, на легітимізації цих порядків тощо.

Серед тих, хто критикував визначення Шилза, знаходиться, наприклад, С.В. Лур'є. Вона стверджує, що центральну зону культури становлять не основні вірування, цінності та ролі, а основні адаптаційно-діяльнісні моделі, що охоплюють всі психічні явища певного етносу і впливають на сприйняття ним навколишнього світу. Врешті-решт вона приходить до розгляду «етнічних констант», тобто уявлень про характеристики та диспозиції етнічних «образів себе» та «образів покровителів». З них, на її думку, і формуються всі адаптаційно-діяльнісні моделі культури та кристалізується «етнічна традиція» в різних своїх модифікаціях. Їх Лур'є і розміщує (звісно, умоглядно) на те місце, яке у інших авторів займатиме «ядро» центральної зони, обґрунтовуючи надзвичайну стійкість етнічних констант тим, що вони, на відміну від цінностей

і ціннісних орієнтацій, не є результатом вільного вибору людей: «...самі по собі етнічні константи нейтральні відносно до тієї чи іншої ціннісної орієнтації. Яку систему цінностей приймати – вільна обирати людина. Етнічна культура детермінована потребою людини у психологічній адаптації, так само як діяльність із життєзабезпечення етносу детермінована його потребою у фізіологічній адаптації до навколишнього середовища. Наприклад, зір також і фізіологічно, і психологічно жорстко детермінований і існують цілком конкретні закони зорового сприйняття, але куди людині дивитися – це її вибір» [106]. Не дивлячись на значну кількість суперечливих моментів, які впливають із ще більшого психологізму, ніж був у Шилза та Ейзенштадта, саме її версію пояснення центральної зони культури розвивають Гороховська та Нестерова на прикладі порівняльного аналізу російських та китайських етноконстант, а Сопов – на прикладі аналізу поведінкових стереотипів козацтва.

Натомість М. Р. Деметрадзе слідує положенням Шилза та Ейзенштадта і водночас більше пристосовується до сучасного уявлення про суспільство як таке, що, згідно із вже згадуваним виразом Кравченка, водночас може знаходитися (і знаходиться) у різних «темпосвітах». Тому вона виокремлює дві можливі у суспільстві центральні зони культури: традиційних соціокультурних цінностей та сучасних соціокультурних цінностей, кожна з яких має свої первинні та вторинні комунікативні канали і своє ядро або «матрицю» культурних кодів. До традиційних Деметрадзе відносить все, що може бути назване «священною національною правдою», а до сучасних – гідний рівень життя, соціальне благополуччя, соціальну державу, соціальне задоволення, соціальний достаток, професіоналізм тощо. Вона ж намагається відійти від психологізму в поясненні сприйняття кордонів суспільства, наголошуючи на інформаційно-комунікаційній сутності центральної зони, що пізнається у мережі формування конкретних цінностей та традицій в різних сферах життєдіяльності. Розвиває положення Шилза та Ейзенштадта і, зокрема, вітчизняна дослідниця Настояща. Проте вона, на відміну від Деметрадзе, зберігає більшу долю вихідного психологізму і пропонує власне визначення

центральної зони культури як «унікального явища, яке є результатом історико-культурного життя спільноти (етносу) і представляє собою інтегральну, позаперсональну систему «харизматичних значень» – соціетальну психіку соціуму» [123, с. 9]. Вона ж вважає центральну ідею культури, яка визначається за посередництва центральної зони, своєрідним генетичним кодом культури, який з необхідністю контролює інституціоналізацію будь-яких інновацій.

Перед тим, як прокоментувати вищевикладене, доречним уявляється оглянути і наробки щодо ядра культури. Неважко передбачити, що концепції ядра культури є «дочірніми» щодо концепцій центральної зони культури, хоч вони і здобули відносно самостійне осмислення. Визначення ядра культури у Ракітова, Пивоварова, Красних, Берсенєвої, Ляушевої, Матвєєвої та Мухамеджанової кардинально не відрізняються. Загалом його визначають як єдність предметних і духовних характеристик людської діяльності, що володіють стійкістю і міцністю та передаються від покоління до покоління, гарантуючи відтворюваність і збереження ідентичності суспільства. Згідно із типовими порівняннями, це ядро виконує функцію генетичного механізму і є своєрідною соціальною ДНК, що зберігає інформацію про історію, етапи формування, умови життя і діяльності, етнічний потенціал тощо. Перераховування атрибутів та конкретизація функцій ядра культури зазвичай включає тільки ті складові «культурності», що передаються через офіційну освітньо-виховну систему. Інколи ядро культури безпосередньо прирівнюють не тільки до (соціо)культурного коду, а й до центральної зони культури, проте ця зона описується як необхідна насамперед для збереження самоідентичності культури *в умовах загрози* від інших культур. Так, наприклад, запозичення японцями з кін. XIX – поч. XX ст. практик із європейських фізкультури та спорту³ розглядалося б згаданими вище авторами (з подачі Ракітова) в першу чергу як потенційно загрозливий для автентичної японської культури

³ Див.: «Традиционная японская культура уделяет огромное внимание одежде как социальному маркеру» (интервью с японистом Александром Мещеряковым о статусе сумо, прививании европейских ценностей и антияпонском мифе) [Электронный ресурс] / Александр Мерещаков, Ивар Максотов. – ПостНаука, 16.05.2014 г. – Режим доступа: <http://postnauka.ru/talks/25919>

чужорідний елемент. Логічно, що у визначеннях в рідному теоретичному контексті уявлення про зміст ядра культури дещо змінюється. Воно постає наповненим або 1) нормами, стандартами, еталонами і правилами діяльності, а також системою цінностей, вироблених протягом існування певної етнічної, професійної чи релігійної спільноти, або 2) цінностями, віруваннями і основними соціальними ролями як в широкому сенсі «офіційною релігією» будь-якого суспільства (точно за Шилзом), або 3) лише цінностями як «базовими етичними і естетичними категоріями культури», або 4) деякими «межевими цінностями, тобто ідеалами, об'єктивно оцінюваними людьми як щось безумовно вихідне і досконале» (Ракітов, Ляужева, Красних, Берсеньєва). Це передбачає й уявлення про наявність так званого захисного поясу, що нейтралізує загрозливі імпульси інших культур або поверхово пристосовує одну культуру під іншу посередництвом «хамелеонізації» другорядних складових. На думку Ракітова, до другорядних складових відносяться мова, побут, одяг, схеми планування оточуючого середовища чи адміністративних структур тощо. Також чужорідні імпульси проголошуються такими, що нібито зовсім не торкаються «внутрішнього життя освічених співтовариств» та народного життя.

Маємо визнати, що у описах центральної зони культури та ядра культури зустрічаються співпадіння з тим, якими характеристиками інші науковці наділяють описи елементів культури, що обрані ними вже як культурні коди. Такі елементи стверджують як «фундаментальні», «ключові», «центральні», «основні», «стратегічні», «традиційні», «базові», «світоглядні», «найважливіші», «найбільш значущі», «суттєві» тощо. Це робить їх придатними для отримання з них у дуже стислому вигляді найголовнішої інформації про якусь певну культуру в цілому. Так, наприклад, К.К. Васильєва вважає культурними кодами *фундаментальні* символи культур як *центри* різних явних і неявних культів та ідеологій. В. А. Маслова розглядає фразеологізми як культурні коди нарівні із цінностями та моральними еталонами, оскільки у фразеологізмах, на її (і не тільки на її) думку, відображені *базові* уявлення носіїв певної культури про світ – космогонічні, соматичні, просторово-часові,

предметні, природні, гастрономічні тощо. Є. Штейнер, наділяючи статусом культурного коду абетку як *ключову* мікромодель культури, вбачає у ній проєкцію *найзагальніших* ментальних структур певного народу, а у панграмах⁴ – *квінтесенцію* характерного для цього народу світосприйняття. І. Антасієвич постулює культурними кодами *традиційні* смисли фольклору, оскільки вони відсилають до *особливого національного* погляду на світ, ієрархії цінностей та системи категорій *національної* логіки пізнання й відображення світу, *характерного* ціннісного змісту концептів та специфіки соціалізації. О.Ю.Маслов, розглядаючи дрес-коди, відносить до культурних кодів одяг, посиляючись на його «права» бути *найважливішою архайчною* відмінністю влади від не-влади. В. К. Захаров, розглядаючи економічну культуру, називає культурним кодом таку комбінацію універсальних та специфічних архетипів, що здійснювала і здійснює *суттєвий* вплив на загальну долю окремої країни. Дослідники політичної культури І. А. Василенко, А. В. Віноградов, Т.В.Ігнат'єва іменують культурними кодами, відповідно, *ключові* ідеї, ідеології, ритуальні символи та релігії цивілізацій, *фундаментальні* економіко-ідеологічно-релігійні особливості моделей політичного управління та відношень між державою і людиною, набір *стратегічних* припущень уряду про інші держави (див.: [8; 31; 32; 36; 57; 58; 71, с. 34; 112; 113; 196]). Якщо згадати авторів із першого розділу, то серед їх розмірковувань також є подібні розстановки акцентів. Зокрема, у Мертона складова культурного коду – *домінуюча* у ієрархії цінностей «культурна ціль», у Романенка коди зумовлені *домінуючою* функцією колективного несвідомого, у Щепанської до неформальних професійних культурних кодів входять *значущі* і *дійсно важливі* складові професійного досвіду і спілкування, у Гідденса коди за визначенням постають як «коди *значущості*», оскільки вони відфільтровують «те, що має значення» від «того, що не має значення». Отже, перші підстави міркувати про тотожність культурних кодів із центральною зоною культури та ядром культури вже нібито є.

⁴ **Панграми** – «абеткові» речення, вірші та пісні освітньо-розважального призначення.

Схожі і функції, якими автори наділяють ці явища. Що каже про функції центральної зони культури Шилз? Вона (центральна зона) відповідає потребі людей у причетності до чогось трансцендентного, більш значущого і менш кінцевого, ніж їхнє повсякденне життя. Тому через неї «трансляються» фундаментальні цінності та символи, а також знання про доречні способи впорядкування побуту. І саме тому вона може зберігатися і бути відтвореною у всіх підсистемах суспільства навіть після революцій. Ейзенштадт солідарний: центральна зона культури задовольняє потребу людей у впорядкуванні та смислопокладанні щодо суспільних витоків, основ соціальної та культурної колективної ідентичності, її кордонів та властивих членам даного суспільства типів культурних відносин. Згідно із Лур'є, центральна зона потрібна насамперед тому, що її наявність знімає психічне відчуття загрози з боку навколишнього світу і забезпечує членам етносу можливість діяти. Деметрадзе, яка розрізняє традиційну і сучасну центральну зону культури, уточнює, що тільки перша з них призначена для збереження *непорушних* національних істин та цінностей і мотиваційних засобів бути причетними до них. Це співпадає із трактовками Шилза та Ейзенштадта (насамперед Шилза). На противагу традиційній, сучасна центральна зона культури також задає «зверхмету» як для всього суспільства, так і для кожного індивіда з його числа, проте ця зверхмета не зводиться до слідування правам і обов'язкам перед державою чи нацією, а скоріше спонукає до змін і усвідомлення відповідальності за свою долю і долю країни. Настояща вбачає функціональне призначення центральної зони культури у тому, що завдяки їй інновації інституціоналізуються так, що водночас привносять оновлення в існуючі структури і не руйнують «основну ідею» культури, без якої не може існувати жодна спільнота. І, нарешті, щодо трактування ядра культури в контексті уявлення про його існування в умовах постійних іншокультурних загроз найголовнішими функціями вбачаються збереження базових характеристик суспільства під час ситуацій кризи і та виходу з кризи, уможливлення прогнозів щодо можливих шляхів розвитку та проявлення тих складових культури, що виокремлюють і зберігають її в «родині

світових культур», а отже, на які неприпустимо чинити будь-який іншорідний вплив (Мухамеджанова, Ракітов). Якщо ми порівняємо опис цих функцій із аналогічними описами функцій культурних, соціокультурних та соціальних кодів, здійсненими в межах спеціалізованих досліджень (наприклад, у вже згадуваних Н. В. Букіної, Ю. В. Романенка та М. К. Петрова, а також у Д.Б.Гудкова, М. Л. Ковшової, С. М. Толстої тощо), то вони будуть майже ідентичними. Функціональне призначення кодів, згідно із цими описами, полягає у: 1) впорядкуванні і категоризації уявлень щодо світу (через порівняння і співвідношення уявлень щодо різноманітних фрагментів дійсності), 2) моделюванні унікальності культур, 3) задоволенні потреби людини у перманентному означуванні, 4) відтворенні того необхідного масиву даних, що не може відтворюватися засобами біотичного кодування, 5) фрагментації культури у посильні для інтеріоризації індивідами «порції» збережених позабіотичних даних, 6) врівноваженні підвищень адаптивності і збереження інваріантності функціонування і розвитку суспільств тощо (див.: [173; 174, с. 16]). Здавалося б, навіщо ж тоді взагалі задумуватися над тим, який термін використовувати? Та різниця є, і криється вона у суб'єкті, який мається на увазі за використання термінів «центральна зона культури», «ядро культури» та «культурний код». В свою чергу, асоціації із різними суб'єктами пов'язані з різними традиціями осмислення відповідних явищ.

Традиція осмислення центральної зони культури та ядра культури як «дочірнього» явища, що набуло відносної автономності, оскільки ядро у центральній зоні було визнане своєрідним «центром центру», опирається на уявлення про культуру виключно у макровимірі. Тобто, якщо звернути увагу, то основним суб'єктом, щодо культури якого мислиться центральна зона чи ядро, виявляється суспільство *в цілому*, якийсь народ *в цілому*, етнос *в цілому*, нація *в цілому*. Відповідно, культура як така ототожнюється з тими своїми іпостасями, що відносяться насамперед до культур титульних (домінуючих) націй, корінних та більш численних на території певної країни народів і етносів, а також їхніх діаспор на територіях інших країн. Така традиція частково кореспондує з

макросоціологічним вивченням культурних кодів, оскільки в його межах теж висвітлювали механізми збереження й оновлення культури у зв'язку із «суспільством в цілому», особливо не зосереджуючись на питанні різноманітності внутрішньосупільних соціальних угруповувань та культур. Однак лише *частково*, тому що визначення культурних кодів навіть у макросоціологічному спрямуванні зазвичай позбавлені чітко вираженого етнічного, народного та національного акцентів, яких набули визначення центральної зони культури. Так, Шилз визнавав, що суспільство поділяється на відносно незалежні підсистеми: політику, економіку, систему спорідненості тощо, кожна з яких має власну організаційну структуру, власні цінності і власних авторитетних осіб («еліту»). Проте кожна була проголошена ним як така, що з необхідністю об'єднана посередництвом спільних авторитетів, інтересів та *значущості сумісної територіальної локалізації* тощо, що вже відсилає нас до простору панування тієї чи іншої нації. Аналогічно склалося і в Деметрадзе. Хоч вона і здійснила розрізнення принаймні традиційного та інноваційного способів впорядкування суспільного життя, не забувши при цьому про посферний або субсистемний поділ на політику, економіку, право, соціальне життя тощо, проте неproblemатичність утворення у будь-якій центральній зоні єдиного *для народу* ядра нею не ставиться під сумнів. Лур'є виявилася більш обачною і зробила поправку на 1) відмінності між зовнішніми і внутрішніми проявами «образу себе», що завжди розпадається на «образ на себе», «образ для інших» і «образ в собі», та 2) можливі внутрішньоетнічні суперечності щодо інтерпретацій «основної культурної теми» етносу. Проте «образ себе» все одно не був розглянутий поза виключно етнічним виміром, а суперечності вона пов'язала не з самою центральною зоною, а з різними ціннісними системами внутрішньоетнічних груп, винесеними нею поза цю зону. Також слід враховувати, що другим уточненням коло можливих конфліктів все одно було обмежено тими, які виникають лише з приводу глибинних етнічних засад, оскільки «основна культурна тема», згідно із Лур'є – це ідеологема, зазвичай пов'язана з релігійними настановами.

Це, можна сказати, дещо дивовижний факт, враховуючи те, що першопрохідці теми центральної зони культури та теми культурних кодів – Шилз та Парсонс – обидва були не лише макросоціологами, а й співавторами і співрозробниками загальної теорії соціальної дії. Найочевидніше припустити, що це зумовлено відмінністю подальших постановок дослідницького питання. В ідеї центральної зони культури ототожнювались «центр культури» і «центр суспільства», вони ж тісно спліталися у концептуальній розбудові із діями деяких окремих «еліт», а отже, формувалося підґрунтя для пошуку, хто і що має право називатися «центральним». Недивно, що з огляду і на кількість, і на правовий статус мова перейшла до обговорення внеску представників титульних націй і домінуючих етносів. А ідея ядра культури, по-перше, була похідною від ідеї центральної зони культури, по-друге, оскільки була ідеєю непорушного «центру центра», цілком закономірно спровокувала роздуми навколо умов свого порушення. Й оскільки культура в даному випадку протиставлялася іншій культурі виключно як один «принциповий» етнос чи нація іншому «принциповому» етносу чи нації, то до своєрідної параної з приводу загроз від взаємопроникнення культур (іншими словами, появи «двох господарів в одній хаті») з самого початку автономізації осмислення ядра культури було недалеко. На противагу цьому, ідея культурного коду хоч і також передбачала уявлення про самотність деякого «соціального організму» (за аналогією до ДНК у конкретному людському тілі, операційної системи у конкретній машині, граматики у конкретній мові тощо), однак у ній не було вкорінено підстав для провокаційних питань на кшталт «хто в культурі господар?». В її контексті, спрощено кажучи, першопочатково не важливе ніщо, окрім самої культури в широкому сенсі слова та мінімально прийнятних норм її відтворення. Наприклад, як це виглядає згідно із логікою Парсонса: є механічна солідарність на основі загальних громадянських норм, на основі механічної солідарності є аналогічна цілісність і сумісність ціннісних взірців – отже, немає проблем, а ким ще є громадяни, окрім того, що вони є громадянами – неважливо, оскільки все одно головну роль грають не вони особисто, а

соціальні інститути. Порівняймо з Шилзом, який замість нейтральної «механічної солідарності» почав вести мову про так звану «офіційну релігію» та примарні «секулярність», «плюралістичність» і «толерантність», та з Ейзенштадтом із його «загальним світоглядним(!) підґрунтям»... І взагалі, як можна було побачити у матеріалах першого розділу даної роботи, який би підхід ми не обрали (макросоціологічний, мікросоціологічний, інтегративний), осмислення культурних кодів тяжіє до універсальності в тому сенсі, що до змінної «культура» можна припасувати чи не будь-який бажаний прикметник (етнічна, професійна, класова, сільська, ігрова, університетська...). Звісно, для ілюстрації функціонування кодів розглянуті автори користувалися і прикладами, що мали відношення до культур конкретних націй, проте в цьому, зокрема, Мертон (макропідхід) нічим не відрізнявся від Гофмана (мікропідхід), Леві-Стросс (макропідхід) – від Дерріди (інтегративний підхід), а Шютц (мікропідхід) – від Гідденса (інтегративний підхід) тощо. І звісно, деякі соціологи, які зберегли частину марксистського спрямування думок (Бурдьо, Кастельс, Бодрійяр), також своєрідно піднімали питання про «центральність» культури панівних груп, однак «етнонаціональне» у них поступалося головною роллю на користь «соціально-класового» і не ставало визначальним акцентом. У соціологічному осмисленні культурних кодів відбувається зсув – від *культури* до *культур*, що дозволяє вивести і розробляти уявлення про культурні коди навіть у тій умоглядній площині, яку Шилз називав «периферією культури» (див.: [118]). Додатковими свідченнями на користь цього є дослідження культурних кодів у субкультурах, які здійснювали вже згадувана Щепанська⁵, а також Дж. Хіатт і Х. Сімонс⁶, Л. О. Мельнікова⁷ та М. Головачов⁸ тощо.

⁵ Див.: Щепанская Т. Б. Система: тексты и традиции субкультуры / Т. Щепанская. – Москва: ОГИ, 2004. – 286 с.

⁶ Див.: Hyatt J. Cultural Codes – Who Holds the Key? / J. Hyatt, H. Simons // SAGE, 1999, Vol 5(1): 23–41.

⁷ Див.: Мельникова Л. А. Татуировка как форма репрезентации социокультурных кодов визуальности (на материалах исследования молодежных субкультур города Владивостока): диссертация ... кандидата культурологических наук: 24.00.01 / Л. А. Мельникова. – Комсомольск-на-Амуре, 2013. – 183 с.

⁸ Див., напр.: Головачев Н. Молодежная субкультура хиппи. Истоки, генезис, закат [Электронный ресурс] / Н. Головачев. – Апрель 2013 г. – Режим доступа:

<https://nasledie77.wordpress.com/2015/05/29/%d0%bc%d0%be%d0%bb%d0%be%d0%b4%d0%b5%d0%b6%d0%bd%d0%b0%d1%8f-%d1%81%d1%83%d0%b1%d0%ba%d1%83%d0%bb%d1%8c%d1%82%d1%83%d1%80%d0%b0-%d1%85%d0%b8%d0%bf%d0%bf%d0%b8-%d0%b8%d1%81%d1%82%d0%be%d0%ba%d0%b8/>

Таким чином, культурні коди, центральну зону культури та ядро культури на перший погляд можна розглядати як тотожні явища і за атрибутами, і за функціями, що мають на увазі за відповідними термінами. Центральна зона культури та ядро культури, як і культурні коди, мають нормативно-оціночну (норми, стандарти, еталони, правила, традиції), ціннісно-сміслову (цінності, вірування, «концепція суспільства», організаційна ціль, етичні та естетичні категорії, етнічні константи, «харизматичні значення») та інструментально-практичну (адаптаційно-діяльнісні моделі, соціальні ролі, основні види діяльності) складові. Також схожість між цими явищами спостерігається й у їхньому загальному призначенні – впорядковувати та відтворювати порядок побутування і взаємодії представників соціальних спільнот. Але з огляду на традиції наукового вжитку термінів «центральна зона культури», «ядро культури» та «культурні коди» відповідні явища все-таки слід розрізняти. У напрацюваннях щодо центральної зони культури та ядра культури нині сформувалася стійка етнонаціональна акцентуація, що спонукає обмежувати розгляд проявів культури як такої з огляду на культуру «центру суспільства», який, в свою чергу, відсилає до звичок титульної нації. На відміну від цього, напрацювання щодо культурних кодів відійшли від першопочаткового тяготіння до опису і пояснення культури «суспільства в цілому» в бік осмислення найрізноманітніших колективних культур на всіх рівнях суспільної життєдіяльності, в тому числі і тих, що знаходяться поза її ймовірною центральною зоною і ядром.

2.2. Обґрунтування культурних кодів у статусі соціально-ідентифікаційних засобів

Окрім авторів, згаданих у першому розділі даної роботи, до уявлення про культурні, соціокультурні та соціальні коди, звісно, зверталось ще багато дослідників. Серед тих, які представляють ті чи інші спеціальні та галузеві соціології, окрім соціології культури, це, наприклад, П. Коннертон (соціологія пам'яті), Т. Веблен, Д. Норт та Б. Біб (соціологія соціальних інститутів),

Л.Тевено та О. Е. Бессонова (соціологія економіки), М. К. Петров (соціологія науки), Б. Бернштейн, Дж. Гамперц, С. М. Ервін-Тріпп, Є. В. Перехвальська, Д.Х. Хаймс, Е. Хауген та В. М. Онищук (соціологія мови), Х. У. Зорбо (соціологія міста), Н. В. Костенко та Л. Г. Скукова (соціологія масової комунікації), І. О. Мартинюк та Н. І. Соболева (соціологія суб'єктивної реальності) тощо (див.: [15; 63, с. 70; 70, с. 66; 85; 89; 111; 128; 134; 156; 166; 174, с. 11, 24-26, 34, 35-40, 41-42; 176; 209]). Враховуючи те, що не всі із згаданих соціологій безпосередньо пов'язані з осмисленням культури, але відповідні коди їхніми представниками були неодноразово згадані і згадуються нині, це наштовхує на думку про доцільність визнання культурних кодів важливими інструментами соціальної ідентифікації. Проте ця інструментальна спроможність потребує окремого розгляду, оскільки з соціальною ідентифікацією та ще й у повсякденних практиках далеко не все так чітко, прозоро і зрозуміло, як би того хотілося в умовах рефлексії над множинним «радикальним модерном».

По-перше, визначення самої соціальної ідентифікації вже ставить соціолога на розпутья, оскільки практика застосування відповідного терміну свідчить про неоднозначність суб'єктів та меж процесу, які мають на увазі (див.: [3; 64; 77; 90; 110; 116; 165-167; 179]). З одного боку, соціальну ідентифікацію визначають як *самостійне ототожнення людиною себе* із загальними проблемами, життєвими інтересами та соціальними симпатіями певних соціальних груп тощо. З іншого боку, соціальну ідентифікацію визначають також і як визнання за людьми *з точки зору зовнішнього оточення* приналежності до конкретної групи, спільноти або категорії згідно із низкою доречних для цього ознак. При цьому до «зовнішнього оточення» відносяться в тому числі і дослідники, які прагнуть класифікувати об'єкти своєї наукової уваги. Відповідно, під соціальною ідентичністю в першому випадку розуміють результат самовизнання через членство в певних соціальних групах і категоріях, що включає аспекти «образу Я», які виникають із відчуття своєї приналежності до певних груп, спільнот і категорій. В той час як в другому випадку соціальна

ідентичність – це результат визнання з точки зору оточення тих аспектів «образу Я», що визначені іншими на основі включення тебе в ту чи іншу систему соціальних зв'язків і відносин. Очевидно, що співпадіння між цими результатами може скластися, а може і не скластися. До цього додається довільність і плюралістичність розуміння меж «соціального». Як «соціальну» розглядають будь-яку ідентифікацію себе та інших, що призводить до розмежування «ми – вони» та «свої – чужі». Цьому процесу «дозволено» відбуватися на основі і різноманітних поділів спільнот (економічного, професійного, соціально-класового, громадянсько-політичного, етнічного, релігійного, територіально-поселенського тощо), і на основі демографічних та біологічних ознак (стать і гендер, вік і покоління, шлюбно-сімейні та родові відносини, раса, національна приналежність тощо), і з розподіленням різноманітних статусів і ролей (студент, лікар, пішохід, лідер тощо). А якщо ще пригадати, що соціальна ідентифікація може бути позитивною або негативною, постійною та тимчасовою, основною та другорядною, реальною та віртуальною тощо... Стає зрозумілим, що якоюсь однією культурою і, відповідно, якимись одними культурними кодами не можна обмежити ні практики їх застосування, ні практики пояснення цього застосування.

По-друге, навіть якщо ми обираємо якийсь один конкретний вимір культури і один конкретний вимір соціального поділу, що, як ми припускаємо, нерозривно пов'язані між собою, і намагаємося обґрунтувати цей зв'язок, то нас очікують релятивістські виклики. Взяти, наприклад, дослідження Бурдьо та адептів його концептів (наприклад, П. Коннертона та Н. Зільберга), які розглядали соціально-класову ідентифікацію як таку, що відбувається в залежності від культурного капіталу. Культурний капітал – це, спрощено кажучи, все, що свідчить про міру володіння суб'єктом «високою» культурою. При цьому під «високою» культурою мається на увазі культура академічна, універсальна, характерна для центральних міст і областей на противагу культурі народній, «традиційній», характерній для провінцій. Схильність до першої чи другої культури прививається ще змалку (у сімейному і шкільному

середовищах) і корелює з шансами на академічну успішність і професійне просування, та й взагалі на перемогу у соціальній боротьбі за лідерські позиції. Відповідно, наявність і кількість культурних кодів як певних умовностей, згідно із якими оточуючий світ підлагає символічному впорядкуванню, згідно із Бурдьо, Коннертоном та Зільбергом, напряду обумовлені об'ємом культурного капіталу і тим, наскільки культурний капітал підкріплений економічним. Соціально відмарковані як «благородні» види діяльності та найскладніші способи суджень про навколишній світ протиставлені аналогічним «претензійним» і «вульгарним» на тій підставі, що у «претензійних» неможливо повністю реалізувати значний культурний капітал з огляду на нестачу економічного, а у «вульгарних» – з огляду на нестачу і культурного, і економічного капіталів. Ті, хто позбавлений економічного підкріплення, задовольняють свої культурні потреби в контексті «вимушеного аскетизму», будучи схильними засвоювати лише ті культурні коди, що пов'язані з «аскетичними» за своїм духом культурними продуктами – зокрема, «очищеними» від прикрас заради прикрашання та показовості (див.: [26; 27; 61; 85; 118; 124; 137; 172; 194]). Звісно, у згаданих авторів має місце не зовсім коректне приписування культурним кодам одного-єдиного соціального походження, а саме «з соціальних верхів». Користуючись нагодою, зробимо невеликий відступ з цього приводу.

Навряд чи викличе заперечення констатація того, що дослідження повсякденних практик відбуваються у рамках різних аналітичних перспектив: макросоціологічної, мікросоціологічної та інтегративної, об'єктивістської та суб'єктивістської, синхронної та діахронної тощо. Є. Н. Шапінською було доречно запропоноване ще одне принципове розмежування – на критично-діалектичну та інтерпретативно-текстуальну. Перша була породжена неомарксистською критикою культури та соціального у повсякденні (А. Грамші, Бірмінгемська школа, В. Беньямін, Г. Дебор, А. Лефевр, М. де Серто, Ж.Бодрійяр, сюди ж можна віднести і П. Бурдьо) і присвячена в основному питанням відчуження та усвідомлення потенціалу для звільнення. Друга

представлена послідовниками В. Дільтея, М. Вебера та А. Шютца (соціальними феноменологами, етнометодологами, «драматургістами») і присвячена в основному питанням висвітлення способів розвитку «внутрішнього знання» щодо певних соціальних процесів і використання його для того, щоб вільно і творчо діяти у повсякденному житті (див.: [1; 5, с. 21-22; 6, с. 17-18; 14; 29, с. 46-47; 42; 49; 73; 80; 87, с. 85; 101; 143, с. 32; 186, с. 11; 187; 192; 193]). Представники критично-діалектичного підходу переконані, що сам факт популярності досліджень повсякденності серед науковців є «протестом проти сильних світу цього», адже посилена увага до життя «маленької людини» сигналізує про втрату «простої людяності» (Г.-У.Велер). Тож не дивно, що всі найліпші матеріальні та духовні блага вони розглядали у контексті критикованого ними повсюдного капіталістичного ладу та культури як частини процесу панування, в якому ці блага привласнені пануючим соціальним класом і прошарком середнього класу, що прагне до кращого життя. Це означає бачити прірву між «потусторонньою» або «ідеалізованою» свідомістю аристократів, буржуа та інтелігенції і практично орієнтованою свідомістю робітничого класу, зв'язок між якими забезпечують квазі-інтелектуали, покликані перекладати складні панівні ідеї на доступну практичну мову апологетики існуючої культурної гегемонії, а не органічні інтелектуали, свідомість яких суміщає й практичну, й ідеалізовану спрямованість.

Відповідно, ця прірва стосується і знаково-символічних засобів, інкорпорованих у свідомість, а точніше – прірва пролягає між наявністю таких засобів та, на думку критичних діалектиків, майже повною її відсутністю. Так, К. Мангейм, який у поділі суспільства на різні соціальні групи підкреслював важливість не стільки самого факту володіння певним знанням, скільки «здатності долати вузькість власної позиції» (що іншими словами можна назвати різними складовими інкорпорованого культурного капіталу), приписав цю здатність інтелігенції, запозичивши у А. Вебера термін «інтелігенція, що вільно ширяє» (*freischwebende Intelligenz*). Цей термін був вираженням квінтесенції її привілейованого і відносно вільного від класових інтересів

положення; проте, як згодом пояснив Бурд'є, ключовим у цій волі є слово «відносно», оскільки це є свобода аскетичних «бідних родичів» на загальному святі життя. Аналогічно вчинив і А. Лефевр, розписавши соціально-структуровану «організовану пасивність» дозвілля не на користь робітничого класу: «У дозвіллі це означає пасивність глядача перед образами і ландшафтами; на робочому місці – пасивність перед обличчям рішень, у прийнятті яких працівник не бере участі; у приватному житті це означає нав'язування споживання, оскільки нашим вибором управляють, а потреби створюють реклама та маркетингові дослідження... Вона сильніше тисне на жінок, засуджених до повсякденного життя; на робочий клас, на працівників, які є технократами; на молодь – коротко кажучи, на більшість людей – хоча ніколи одним і тим же чином, в один і той же час, ніколи одночасно на всіх» [101, с. 35]. Трохи виділяється у цій низці авторів М. де Серто, який розглядав повсякденні практики споживання з точки зору їх придатності для «формування локусу свободи» в більш оптимістичному руслі. Якщо Лефевр вважав, що неproblemатичність інтеграції в повсякденне життя «організованої пасивності» призводить до глибокого незадоволення, втікти від якого можна лише через святкування, вживання ЛСД, дебош і безумство, то де Серто наголошував на можливості повсюдних «тактичних нападів на систему». На кшталт, зокрема, розсіяного у «просторі моментів існування» мистецтва приготування їжі як мистецтва перебування між «їхнім» супермаркетом і «нашою» унікальною стравою, під «нами» та «ними» маючи на увазі протистояння малозабезпечених верств населення соціальній верхівці часів пізнього капіталізму.

На противагу цьому, представники інтерпретативно-текстуального підходу наголошують на тому, що будь-який соціальний суб'єкт у своєму повсякденному житті має повне право не мислити себе тупою та обмеженою істотою (А. Ф. Лосєв), рівно як і повністю подавленим механізованою та стереотипізованою пасивністю (Б. Вальденфельс). Це закономірно, оскільки дослідницький акцент із того, як представники різних соціальних класів прагнуть підкреслити соціальну *нерівність* (позиції у вертикальному поділі

суспільства), в даному підході трансформується у акцент на тому, як представники будь-яких груп можуть підкреслювати або долати соціальну *несхожість* (позиції у горизонтальному поділі суспільства). Під вигодою від зближення (тим, отримання чого робить особисту «культурність» капіталом у розумінні критичних діалектиків), інтерпретативісти мають на увазі насамперед доступ або можливість доступу до сфери істинних власних намірів іншої людини, її думок, установок, бажань, почуттів тощо, а також розуміння або можливість розуміння засад «морального авторитету» окремої спільноти або суспільства в цілому. Рівень виховання комунікантів при цьому, звісно, має значення для суджень щодо соціальної позиції кожного з них, та й скептичності з приводу особливостей існування представників певних соціальних класів інтерпретативно-текстуальний погляд на повсякдення також не позбавлений. Зокрема, І. Гофман не заперечував, що його цікавість до того, за допомогою яких звичайних повсякденних прийомів люди підтримують одне у одного взаємно створювані враження і до яких наслідків це призводить, призводить до викриття негативних властивостей повсякденного життя представників американського середнього класу (див. у: [1]). Це постійне довільне і недовільне «виробництво вражень», прагнення стати «віртуозами лавірування у життєвих обставинах», ілюзії нормальності та унікальності тощо. Проте демонстрацію рівня виховання з опорою на загальнозначимі символи заради підкреслення своєї позиції у соціальній ієрархії з позиції інтерпретативно-текстуального підходу не розглядають як самоціль повсякденної діяльності, як це роблять прибічники критично-діалектичного підходу. Тож все, що сигналізує про соціальну диференціацію або інтеграцію, статуси і ролі, норми і цінності тощо, може бути віднесене до культурних кодів, в цілому рівнопритаманних усім соціальним суб'єктам із поправкою на тонкощі їх використання, обумовлені різною освітою і вихованням. Проте ці тонкощі не набувають принципового значення з точки зору «благородності», і тут нам стають у нагоді також красномовні приклади із соціологічних досліджень тюремної культури і культури кримінального світу (наприклад., Д. Гамбетта, Л. Лью Кен, К. Тітаєв

тощо – див.: [50; 99; 178]. Дослідження Гамбеттою кодів кримінального світу ще буде згадане нами у наступному підрозділі). Сигнально-символічні інструменти спілкування цих асоціальних відносно більшості населення осередків витончені, мабуть, більше, ніж собі можуть уявити не залучені до злочинного світу власники значних культурного та економічного капіталів. Адже у випадку застосування неправильних культурних кодів чи неправильного розкодування правильних культурних кодів у кримінальному світі не відбувається безпечна в усіх сенсах комунікація, разові наслідки чого куди більш незворотні, швидкі і відчутні, ніж наслідки неправильного разового поводження на «ринку академічних іспитів та світських бесід».

Отже, ми частково розібралися у причинах потрапляння до фокусу дослідницької уваги Бурдьо, Коннертона і Зільберга переважно однотипних елементів культури і, відповідно, односпрямованих соціальних процесів, які зводяться або до репродукування «високої» культури, або до її наслідування і невірного пародіювання (як це розглядає, наприклад, Коннертон, аналізуючи карикатурні твори). Такий погляд, доречі, знаходить суперечності і сам у собі, коли його представники починають наводити приклади щодо способів наведення і підтримки символічного ладу у повсякденних практиках, які відбуваються поза осередками «високої» культури (таких прикладів досить багато, зокрема, у «Розрізненні...» Бурдьо). Виявляється, що непроголошуваних і самотутніх символічних умовностей у поведінці вистачає і там. Однак навіть якщо прийняти за аксіому, що соціальна ідентифікація у своїй класовій іпостасі відбувається залежно від культурного капіталу суворо у сенсі долученості до «високої» культури, то аксіоматичність такої постанови підривають нові протиріччя, породжені плинністю і складністю самого життя. Вони відображені як у прямій критиці щодо концепції культурного капіталу (М. Соколов, К. Розлогов), так і у побічних висновках низки науковців щодо розмивання меж між «високою» та «низькою» культурами, а, отже, і між їхніми споживачами (М. Штейнман, А. Хітров, Дж. Сібрук, О. Павлов тощо).

Згідно із М. Соколовим та К. Розлоговим (див.: [140; 163]), повсякденне уявлення про те, що значить володіти або не володіти культурним капіталом, за визначенням неадекватне щодо володіння окремими важливими видами прибуткового універсального знання (наприклад, із математичної галузі). Як іронізує з цього приводу Соколов, у «гарному товаристві» можна досить легко зізнатися, що нічого не розумієш у диференціальному зчисленні, або й навіть у тому, що забув таблицю множення, але переплутати Моне з Мане є рівноцінним смертному вироку твоєї «культурності». До того ж, частина цих уявлень може змінюватися настільки швидко, що сім'я і школа як основні посередники у відтворенні соціальних та культурних нерівностей можуть просто не встигати їх відображати, що добре помітно у представників різних поколінь. З цього приводу Розлогов розповідає про досвід колег із Інституту мистецтвознавства, які у 70-і рр. XX ст. провели дослідження на тему сприйняття молодим поколінням «цінностей культури». Вони склали довгі списки найвідоміших, *зі своєї точки зору*, митців та їхніх творів, після чого провели низку опитувань. У перебігу вони з'ясували, що з усіх творів образотворчого мистецтва «всіх часів і народів» переважна частина молодого населення РФ знала лише «Бурлаків на Волзі» Рєпіна (яку друкували у букварях часів СРСР) та «Ранок у сосновому бору» Шишкіна, що досі друкують на цукерках «Ведмедик». Щодо решти мистецтв ситуація була аналогічною, тож дослідники дійшли до наступного узагальнення: «Які молоді люди некультурні». Після цього у Розлогова також знайшовся привід поіронізувати. Він припускає, що якби «некультурні молоді люди» здійснили контрдослідження, склавши *свої* списки найбільш популярних *сучасних* виконавців, мелодій, фільмів, предметів одягу тощо і запропонувавши ці списки академікам, в результаті некультурними людьми виглядали б саме останні. Дуже ймовірно, що вони б назвали тільки по два-три приклади на кожну категорію з того, що було у них «на слуху» із ЗМІ, і отримали б відповідне «антивизнання» у молоді. У додаток до цього, розуміння культурного капіталу може бути взаємовиключним з точки зору представників різних країн, і у випадку міграції засвоєні культурні коди швидко можуть

обезцінитися. Наприклад, «У Франції говорити про Модільяні – правильно і добре, про Клеє – ще краще, а ось зізнаватися, що вам подобається місцевий аналог Айвазовського, краще не треба. В Америці ідеально, коли вам подобається і Модільяні, і Клеє, і місцевий аналог Айвазовського, і сам Айвазовський (раптом потрібно буде підтримати бесіду з росіянином?), а також деяку кількість фолк-живописців (раптом треба буде комунікувати з Native American?). Тому що в цьому випадку, з ким би ви не зіткнулися, в вас відчують споріднену душу» [163].

Що ж стосується розмивання меж між «високою» та «низькою» культурами, то тут виразно промальовуються обставини, пов'язані із стараннями культурних індустрій, які працюють із розрахунку на масового споживача. Все частіше елементи «високої літератури», «високої музики», «високого живопису» тощо вбудовують у рекламу заради ефекту впізнавання у всіх, хто хоча б поверхово знайомий із відповідними культурними витворами та авторами. М. Штейнман і А. Хітров наводять низку прикладів, коли рядки віршів відомих поетів стають частиною рекламних слоганів, а знайомство пересічних громадян із видатними класичними картинами та музичними творами нерідко починається із повсякденного знайомства з переробленими копіями у вигляді, наприклад, обгортки цукерок чи мелодії в мобільному телефоні (див.: [83; 197]). Акцент з «що?» у ньому зміщується на «де?» і «як?». Очевидно, що, наприклад, знайомство з тим же «Ранком у сосновому бору» на обгортці від цукерки і під час відвідування престижної художньої галереї – це два різні соціальні світи. До того ж, на звороті від цукерки зазвичай не складають інструкцій до вишуканих інтерпретацій, які допоможуть вразити агентів на «ринку академічних іспитів та світських бесід» (вираз Бурдьо). Слід згадати, що частково над цим розмірковує і вже згадуваний нами у першому розділі нашої роботи М. Кастельс, шукаючи ознаки збереження у мережевому суспільстві старих форм панування (див.: [75]). Символічна закритість існування елітних товариств, згідно із його припущеннями, нині зберігається

завдяки не лише великим цінам на стратегічно важливу нерухомість, а й завдяки незмінній ізольованості привілейованих владно-культурних центрів.

Проте набуваючий популярності симбіоз «високої» та «низької» культури все далі і далі підштовхує різних авторів до думки, що «висока» культура здає свої позиції. Так, Дж. Сібрук ділиться спостереженнями на користь висновку про появу «nobrow» – «просто культури» або «ніякої культури» або «культури взагалі поза смаком». Це культура, що не має відношення до «гарного» чи «поганого» смаку (або, як би сказав Бурдьо, до «смаку до свободи» чи «смаку від нужди»). Її продукують з великими бюджетами та з професіональними творцями сюжетних поворотів і спецефектів, щоб мати шанс емоційно захопити як можна більшу кількість людей, від вишуканих інтелектуалів до розумово відсталих⁹. О. Павлов уточнює цю провокативну точку зору не менш провокативно, стверджуючи, що поділ на «високу» і «низьку» культуру зберігається, проте тепер він більшою мірою відбувається всередині масової культури. Один культурний продукт може бути скомбінований так, що буде мати ознаки і високої, і низької культури. Це можна визначити за 1) характером алузій і піднятих проблем, 2) інтенсивністю і глибиною осмислення цих проблем, 3) мірою складності драматичних перипетій, 4) наявності обговорення сміливих, актуальних чи відомих тем, 5) рівня гумору, 6) статусу залучених до виробництва людей, 7) величини бюджету, 8) включеності даних культурних продуктів до розгляду у програмах навчальних дисциплін чи конференцій тощо. Наприклад, серіали «Інтерни» та «Менти» тяжіють до низької масової культури, «Гра престолів» – до високої масової культури, «Південний парк» балансує на межі (див.: [82; 169]). Відповідно, серед споживачів масової культури, місце яких традиційно знаходилося між споживачами «високої» культури та культури «низької» (ближче до останньої), за сукупністю типових преференцій нині можна виділити, умовно кажучи, окремі «наздоганяючі» та «деградуючі» соціальні групи. Особливості їхнього культурного споживання частково

⁹ Див. обговорення книги Дж. Сібрука «Nobrow: The Culture of Marketing The Marketing of Culture» на Англійському форумі: <http://www.multitrans.ru/c/m.exe?a=4&MessNum=9566&l1=1&l2=2>

спростовують вихідний соціологічний погляд на механізми присвоєння культурного капіталу та його зміст. Отже, навіть за вибору для аналізу якогось одного з добре відпрацьованих у соціології вимірів культури неunikно виникають «зачіпки» за питання про суб'єктів у конкретних просторово-часових контекстах, слідом – і за інші виміри культури.

В будь-якому разі, не зважаючи на подібні складнощі терміни «соціальна ідентичність», «соціальна ідентифікація», «культура» та «культурні коди» із соціологічних досліджень не зникають. Це терміни фундаментальні, а наука за визначенням діяльність не для тих, хто охочий до простоти, хоча, звісно, наростання невизначеності щодо відтворення існуючих культур і навіть нагнітання панічних наукових настроїв має місце. Приємною і обнадійливою обставиною для соціолога в цьому сенсі є те, що, згідно із дослідженнями нейрофізіологів та представників так званої «обчислювальної лінгвістики» (computational linguistics), люди не можуть жити у невідпорядкованому світі і прагнуть «знаходити структури у хаосі», як висловився нейрофізіолог У. Келвін. Одним із сучасних досліджень, яке підтверджує правомірність цього прагнення, є експеримент з «вивченням інопланетної мови», проведений лінгвістом С.Кьорбі разом зі своїми колегами. Їхнім піддослідним пропонували уявити, що на Землю прилетіли інопланетяни і дуже хочуть, щоб ми вивчили їхню мову. Далі їм розповідали, що перед ними на екрані у вигляді картинок будуть показані слова, якими користуються інопланетяни. Спочатку піддослідні мали спостерігати за картинками і запам'ятовувати їх, а потім – здавати «тест» на знання інопланетної мови. На екрані перед ними з'являлися зображення, що складалися із квадратиків, кружечків або трикутників червоного, синього або чорного кольору, що рухалися прямо, зигзагами або крутилися. При цьому під час зімпровізованої Кьорбі і колегами навчальної серії один піддослідний отримував тільки половину із тих картинок, які згодом з'являлися у тесті. Відповідно, піддослідні, думаючи, що всі картинки – це назви чогось, що повинно бути їм знайоме, якимось чином по черзі вибудовували ці назви. Першому, хто складав «тест», як слова-розшифровки з інопланетної мови

презентували слова, згенеровані комп'ютером з випадкового набору складів без будь-якої структури. А далі експериментатори брали половину того, що зіставив у тестовій серії перший піддослідний, і те, що він як би «згадав», діставалося у допомогу до розшифровки наступному. Половина того, що як би «згадав» другий піддослідний із «підказками» від першого, діставалася третьому, половина того, що «згадав» третій – четвертому і так само далі за ланцюжком. Вже через декілька таких ітерацій для видуманої інопланетної мови піддослідними були сформовані так звані «граматичні гени». У їхніх розшифровках можна було виділити частини слів, відповідальні за позначення форм (круг, квадрат, трикутник), руху (прямий, зигзагом, по колу) та кольору. Все склалося як і в людській мові: деяким правилам формування назв слідували регулярно, деяким нерегулярно, а деякі були винятковими (див.: [28]). Отже, людям властиво шукати і винаходити якісь структури для розуміння і пояснення навколишнього світу, закріплюючи знайдене з тією ж необхідністю, з якою відбувається рутинізація і депроблематизація нашої діяльності. Серед колективно вироблених пропозицій таких структур постають перед нами й ідентичності та коди як приблизні, але інтуїтивно засвоєні і зрозумілі форми і засоби для орієнтування. Причому навіть якщо різні ідентичності і відповідні їм коди входять водночас у протиборство та взаємопроникнення, яке важко пізнавати, це не означає, що ми не можемо дати назву їх першопочаткам. Адже, як це гарно сказано у М. К. Петрова: «Образ Афін, яка у повному озброєнні виходить з голови Зевса, не користується сьогодні кредитом, та й гефестів молот оглушливих і разових божественних рішень давно вийшов з моди» (див.: [134]). Тобто, цей спадок з усіма його тонкощами та складнощами як не виникає, так і не зникає в один день.

Дійсно, соціалізація людини складається таким чином, що вона (людина) просто не може не надбати звичку розмежовувати представників різної статі, різного віку, різних професій, різного матеріального достатку, різних народів, різних релігій тощо, навіть якщо її привчають ставитися до них усіх із рівною мірою толерантності. В свою чергу, це розмежовування невіддільне від фіксації

відмінностей між способами їхньої поведінки, що мають ознаки тієї чи іншої «культурності» та, згідно із Гарфінкелем, завжди є предметами оцінки на їхню «правильність» чи «неправильність». Деякі з таких відмінностей засвоюються ще на ранніх етапах первинної соціалізації, як-то відмінності, ґрунтовані на вроджених ознаках. Про це переконливо свідчать, наприклад, дані дослідження трансгендерів, здійсненого громадською організацією «Інсайт» (Україна, 2009 р.), організатори якого, рухаючись методом «від протилежного», дійшли до висновків про потужні «маркери статі» – «чоловічі» та «жіночі» імена, одягу, косметики, прикраси, аксесуари, ігри та забави. Невідповідність схильності до них дітей, очікуваній згідно із статтю, результує у серйозні проблеми із батьками, вихователями та іншими агентами первинної соціалізації вже у тому віці, в якому у дітей тільки-тільки починають формуватися навички «пам'ятати себе» (див.: [155, с. 10-11]). Свої «маркери» мають і інші групові приналежності, як ми вже мали змогу переконатися, ознайомившись і коротко ознайомивши читачів у першому розділі з дослідженнями, які провели Касьянова (сільська ідентичність), Щепанська (професійна ідентичність), Вірді, Кіріакідес і Модуд (національна ідентичність) тощо. В основі можливості ідентифікації за участі культурних кодів, як ми знаходимо, лежить міцний асоціативний зв'язок між ідентичністю, що передбачена членством у тій чи іншій спільноті, та домінуючими знаковими і символічними проявами у поведінці носіїв цієї ідентичності, які вказують на особливості впорядкування свого побуту. Найбільш, як кажуть, популярно сутність цього асоціативного зв'язку була сформульована у Бурдьо, що надалі було сприйнято багатьма авторами: «Укладені в культурних продуктах *знаки і символи* (тут і далі курсив в оригіналі – А. Т.) допомагають зрозуміти *соціальне походження і статусні позиції* того чи іншого господарського агента, в яких і інституціоналізується культурний капітал. Накопичення культурного капіталу сприяє розрізненню індивідів і груп, серед яких як би «автоматично» розпізнаються вихідці із благородних або звичайних сімей, земляки або чужинці, проводиться розподіл на «ми» і «вони»» [139, с. 25]. Звернемося за підтвердженням цього і до деяких

з представників різних спеціальних та галузевих соціологій, згаданих нами на початку даного підрозділу.

Найбільш близькими до нас з огляду на давню зацікавленість¹⁰ виступають приклади з соціології мови, представники якої розмірковували про типи мовлення та стилі спілкування, що стають стійкими складниками різних соціальних образів. Зокрема, приклади з праць таких ключових фігур, як Бернштейн і Гамперц (див.: [174, с. 33, 35-38]). У Бернштейна, який виокремлював обмежений і складний (або розгорнутий) коди мовлення, ці коди розглянуті як сигнали насамперед про соціально-класові ідентичності. Згідно із результатами його досліджень можемо стверджувати, що використання людиною обмеженого коду дає для зустрічного оточення підстави умоглядно «розташовувати» цю людину на тому місці уявної соціальної драбини, що відповідає робочому класу або його нижнім прошаркам, в той час як використання розгорнутого коду – на тому, що відповідає середньому класу чи вищим прошаркам робочого класу. Мова «низів» пов'язана з обмеженим кодом тому, що зазвичай включає жаргонні вирази і конкретні наочні образи, що характерно для способу пізнання та опису світу представниками робочого класу. Вони не отримують в своїх сім'ях ні достатньої для всебічного аналізу інформації щодо світових подій, ні звички узагальнювати та робити висновки на абстрактній мові шкільних предметів, проте заохочуються до різних мовних форм підтримки соціально-групових контактів. У протилежність цьому, мова «середняків» пов'язана зі складним або розгорнутим кодом тому, що вони ще до школи привчаються вносити до звичних значень слів індивідуальні трактування, описувати та аналізувати різні життєві події та ситуації, виражати

¹⁰ Див., напр.: *Тащенко А.Ю.* Передумови становлення соціології мови / А.Ю. Тащенко // Ринок праці та зайнятість населення. – К., 2010. – № 2 (23). – С. 44-48; *Тащенко А.Ю.* Розвиток соціології мови / А.Ю. Тащенко // Ринок праці та зайнятість населення. – К., 2010. – № 3 (24). – С. 35-39; *Тащенко А.Ю.* Невербальні знаки як ресурс розвитку соціології мови / А.Ю. Тащенко // Шевченківська весна, матеріали Міжнародної міждисциплінарної науково-практичної конференції студентів, аспірантів та молодих вчених. – К.: Логос, 2012. – Вип. X, ч. 2. – С. 261-263; *Тащенко А.Ю.* Сучасні тенденції соціологічної рефлексії мови / А.Ю. Тащенко // Шевченківська весна, матеріали Міжнародної міждисциплінарної науково-практичної конференції студентів, аспірантів та молодих вчених. – К.: Логос, 2013. – Вип. XI, ч. 2. – С. 128-132; *Яковенко Ю.І., Тащенко А.Ю.* Характер напрямків досліджень сучасних представників соціології мови / А.Ю. Тащенко, Ю.І. Яковенко // Соціальні технології: Зб. наук. праць. Вип. 56. – Запоріжжя: Вид-во КПУ, 2012. – С. 39-60.

різні абстрактні ідеї, орієнтуватися на самовираження і міжособистісне спілкування тощо. Звісно, Бернштейн був дещо розкритикований А.Д.Швейцером за те, що однією лише «обмеженістю» чи «розгорненістю» типову мовну поведінку представника певного соціального класу навряд чи можливо охарактеризувати вичерпно. Проте нас в даному випадку цікавить не дискусія про вичерпність цього виміру, а загальне визнання того, що використання того чи іншого коду спонукає до висновків про приналежність до соціального класу або окремого його прошарку (вищого, нижчого), і навпаки – приналежність до соціального класу чи прошарку з огляду на типові особливості побуту їх представників спонукає очікувати використання цілком визначеного коду.

Гамперц, на відміну від Бернштейна, торкається питань не стільки соціально-класової, скільки професійної ідентифікації на основі кодів різної міри престижності, проте висновок з його осмислення ми можемо зробити аналогічний. Під кодами він розуміє «мовні норми рольової поведінки», виокремлюючи «відвічну форму мови», яку засвоюють у домашньо-сімейному колі, і арго або спеціальні різновиди мови, які засвоюють у зрілому віці і використовують тільки у суворо визначених ситуаціях. Гамперц пропонує класифікацію арго на 1) регіональні і субрегіональні, 2) професійні та 3) церковні і адміністративні, проте, як ми можемо встановити, кожен з цих видів арго обов'язково пов'язаний із якоюсь трудовою зайнятістю, а значить, і з якоюсь професією. Регіональні і субрегіональні арго нагадують торгові мови племінних ареалів і слугують як засіб також насамперед широкого торгівельного спілкування (тобто між продавцями та їхніми потенційними покупцями), що може переходити у загальне, зовсім неспецифічне між групове спілкування. Тож з огляду на типові ситуації вжитку ці арго малокодіфіковані і майже позбавлені престижності. Професійні коди використовують лише у спілкуванні всередині будь-яких професійних груп – їх оберігають від сторонніх так само, як колись цехи ремісників зберігали секрети свого ремесла. До них Гамперц відносить, наприклад, мови кочових торговців (для спілкування

між собою, а не з широкими верствами населення), жаргони злодіїв, літературні і декламаційні стилі тощо. Вони більш кодифіковані і більш престижні, ніж (суб)регіональні «торгівельні» арго, породжені необхідністю людей у обміні посередництвом куплі-продажу, оскільки підтримують групову винятковість будь-яких окремих професійних кіл. Поте у зв'язку з цим і міра їхнього престижу теж зазвичай посередня. Церковні і адміністративні коди є найбільш кодифікованими і найбільш престижними, оскільки вони є власністю лише представників пануючих духовних і владних груп. Міру їх кодифікації і престижу зумовлює те, що вони 1) не використовуються в повсякденному мовленні широкого призначення, хоча сам факт їх існування добре відомий на територіях значного обсягу, 2) вимагають значних витрат часу для вивчення граматики і риторики у відповідних спеціальних школах і 3) як і професійні коди у загальному значенні, слугують для підтримки групової винятковості, причому коли адміністративний і церковний коди відокремлюються, церковний код отримує вищу престижність. Отже, знову умови існування соціальних груп постають такими, що спонукають до утворення і використання різних мовних кодів, а дотримання коду – таким, що спонукає розрізняти як спрямованість соціальних сигналів (домашня / позадомашня, зовнішньогрупова / внутрішньогрупова), так і трудову або професійну ідентичність, «навантажену» різними обсягами приписуваного престижу.

У решти зі згаданих авторів теж наявні підстави для підтвердження подібних асоціативних зв'язків між соціальним і культурним. В цьому сенсі, як ми можемо знайти, наприклад, у Бессонової (соціологія економіки), ринкова економіка нерозривна з демократією, протестантською етикою, раціоналізмом та опортунізмом, які, в свою чергу, нерозривні із образом «західної людини», а роздаточна економіка – в залежності від різновиду або з авторитаризмом, комунітарною ідеологією та образом «східної людини». Далі, у Веблена (соціологія соціальних інститутів) «код формальностей», що означав особливі «благопристойні» засоби та методи споживання, був розглянутий як такий, що знаходиться у полі самовизначення та самодиференціації представників так

званого «бездіяльного» або «дозвілєвого» класу. У Коннертона (соціологія пам'яті), який виокремлював два основоположні види людських практик і два види відповідних їм кодів (практики інкорпорування або *втілення* у прямому значенні слова, щодо яких код – це низка правил «поводження себе», і практики записування, щодо яких код – це звичка до впізнавання і розрізнення окремих частин системи мови), здатність пізнавати код у практиках і здатність його звично і легко застосовувати також проводять соціальну межу, яку важко подалати. «Силувана легкість» та «природна легкість» у спілкуванні, згідно із Коннертоном, навіть чисто інтуїтивно спонукає його учасників відділяти вихідців із соціальних «верхів» від вихідців із «низів», а також від тих, хто хоче здаватися вихідцем із вищих прошарків. Це відбувається тому, що кожна з «легкостей» з огляду на відмінності у збереженому суспільством досвіді уявлень про особливості способів життя владних і безвладних асоціюється або з «образом втіленої влади», або з образом її відсутності, або з образом штучно «накинutoї» влади. Цю обставину, буває, фіксують митці в іронічних творах – наприклад, у М. Пруста: «...версію втіленої влади ... уособлює Сен-Лу, і не завдяки механічному дотриманню кодів або прискіпливому наслідуванню правил, які могли б підпсувати очікуваний ефект зразковості, а завдяки престижній грації й легкості свого поведження і подання себе. На полюсі, протилежному до грації й невимушеності Сен-Лу, ми побачимо ніяковість і скутість маленького буржуа. Ці риси, своєю чергою, постають із постійного відчуження прірви між соціально легітимним тілом і тим тілом, що має цей маленький буржуа і чим воно, власне, є. Не маючи здатності втілювати собою загальноприйнятую модель, він марно намагається компенсувати цю свою неспроможність через численні (о)знаки контролю над своїм тілом» [85]. У Петрова (соціологія науки) кожен вид соціокоду, під яким він розуміє «основну знакову реалію культури, яка утримує в цілісності і розрізненні фрагментований масив знання, розчленований на інтер'єри світ діяльності і забезпечуючі інститути спілкування», чітко пов'язаний із «європейським» (універсально-понятійним) або «неєвропейським» (особистісно-іменним та професійно-

іменним) способом пізнання світу та включенням індивідів у соціальне оточення. І, мабуть, на цьому нам вже слід зупинитися, оскільки авторів та аналогічних прикладів можна згадати, а як не згадати, то знайти, і навести ще багато, проте всі вони будуть свідчити про те ж саме: у кожного соціального є свої культурні коди, а у кожного культурного коду – своє соціальне походження. Наріжним питанням, як було з'ясовано у першому розділі, залишається те, як концептуалізувати уявлення про присутній у цьому свідченні культурний детермінізм у його нео- та пост- формах.

Одним із кроків до цього може стати створення концептуальної схеми соціальної ідентифікації індивідуальних та колективних акторів у повсякденних практиках, що відбувається із застосуванням культурних кодів. Концептуальна схема, як відомо – це проміжний результат концептуалізації щодо деякої предметної області, своєрідний її «інформаційний портрет», що постає у вигляді структури взаємопов'язаних понять та відношень між ними. Вони надають форму чуттєвим даним, необхідним і достатнім для опису потрібного аспекту (див., напр.: [56; 86; 177]). Для того, щоб створити «інформаційний портрет» повсякденної соціальної ідентифікації з використанням культурних кодів, нам потрібно, відповідно, обрати необхідні і достатні поняття, що стосуються самої ідентифікації та можливих у застосуванні культурних кодів. У першому розділі нами було встановлено, що все багатоманіття культурних кодів може бути об'єднане трьома назвами: нормативно-оціночні, ціннісно-сміслові та інструментально-практичні коди (див. Табл. 2.1 в кінці підрозділу). Тож з ними поки що все більш-менш зрозуміло. А от із соціальною ідентифікацією – ще не зовсім. Справа у тому, що узагальнити в одній концептуальній схемі всі форми, які можуть приймати результати ідентифікації, не уявляється можливим. Як ми вже згадували, вони можуть бути і статево-гендерними, і соціально-часовими (віковими та поколінськими), і сімейно-рольовими, і дозвілєвими, і громадянсько-політичними, і територіально-поселенськими, і релігійними, і професійними, і соціально-класовими, і національними, і субкультурними тощо, можуть бути позитивними та негативними, постійними та тимчасовими,

головними та другорядними, реальними та віртуальними... Отже, слід шукати щось змістовне, що не вимагатиме зосередження на якихось конкретних соціальних формах. А в тому, що стосується цієї змістовності, ми не можемо не відмітити те, що називається *мірою солідарності* з тією чи іншою соціальною спільністю (групою, спільнотою чи категорією).

Один із пунктів як явної, так і неявної критики модерністського осмислення культури полягає якраз у тому, що відмічається брак необхідної узгодженості проблем, інтересів та симпатій людей, які потрапляють до неунікних соціальних «комірок» та під відповідні культурні регуляції поведінки в цих комірках – починаючи від сім'ї та дозвіллевих гуртків і завершуючи етносами, націями та цивілізаціями. Про це говорять, зокрема, вже згадуваний Х. У. Зорбо, а також Д. Б. Холт, С. Холл, Ф. Антіас, Н. Ріс, Л.В.Малес тощо (див.: [63; 109; 125; 144; 212]). У них є досить показові спостереження та вирази, на які б ми хотіли опертися у розбудові концептуальної схеми. Так, наприклад, Зорбо веде мову про можливу множинну соціальну автономізованість всередині територіально-поселенських та сімейних груп. Першу він ілюструє, поміж іншого, наступною цитатою мешканця Золотого Берегу (місця проживання представників «вищого світу»): «Золотий Берег розбитий на дрібні групи. Є, наприклад, компанія з Дивіжн-стріт, що складається зі старих дів, холостяків та життєрадісних молодят. У ній підтримується своєрідна містечкова атмосфера з її плітками і вечірками. Половина міроприємств, на які я ходжу, проводяться на Дивіжн-стріт. Кожного разу всіх, хто зібрався, об'єднує який-небудь жаргонний вираз або яка-небудь особливість у одязі. Але це ніяким чином не сусідське міроприємство (підкреслено нами курсив тут і далі в оригіналі – А. Т.); багато годин проводимо разом, але *хто* живе у цих будинках, ми так *ніколи* і не дізнаємося» [63, с. 80]. Питання сімейної дезорганізації він торкається вже на прикладі чиказьких нетрищ, відмічаючи, що тамтешні сім'ї можуть існувати як такі, однак через складнощі в адаптації до «нормального суспільного життя» представники молодших поколінь автономізуються від старших поколінь у власних сім'ях.

Паралельно вони автономізуються і від формальних освітніх та дозвілєвих соціальних осередків, стаючи як би не-своїми «для школи, для парку відпочинку, для ігрового майданчику і для поселення» (див.: [63, с. 98]). Д.Б.Холт показує, як різне можуть відрізнятися між собою споживачі навіть одного і того ж вузькоспеціалізованого культурного продукту. Він доводить це на прикладі захоплення антикваріатом, пояснюючи, як відмінності у *інтерпретаціях* антикваріату спричиняють появу несумісних соціальних «категорій у категоріях» та аналогічних рутинізованих практик його споживання і презентації¹¹. Інші залучені до розгляду автори осмислюють переважно випадки розпаду національної, етнічної та пов'язаної з нею релігійної єдності. Наприклад, Ф. Антіас слідом за С. Холлом відмічає щодо сучасної Великобританії те, що «...нова ідентичність британських мусульман не має ні чисто релігійного, ні суто етнічного характеру, а визначається як «культура спротиву» (тут і далі підкреслено нами – А. Т.); приналежність до

¹¹ Виклад Холтом типових ілюстрацій щодо подібних інтерпретативних відмінностей переконливий і захоплюючий не менш, ніж об'ємний і самобутній. Важко було відмовитися від відповідної цитати з його статті, однак через необхідний для повноти враження обсяг ми вирішили винести її у зноску (курсив наш – А.Т.): «Сара придбала ряд антикваріату на гаражних розпродажах і через друзів. Її смаки щодо антикваріату всеосяжні, так як її інтерес зосереджений не стільки на конкретних стилях, а скоріше на тому, як зробити бажану гарнітуру із, здавалося б, нічого не вартих шматочків. Вона детально описує придбання обшарпаної пофарбованої шафи, котру використовували як допоміжний ящик у гаражі. Вона та її чоловік повністю відполірували шафу, залишивши щербини і подряпини, що надають їй «характер». Точно так само, з гордістю розповідає вона, був змайстрований їхній кухонний стіл – зі старої двері, котру вони знайшли в підвалі будинку ферми, що вони знімали; вони пристосували її до рами столу від викинутого ресторанного столика... Для Дорін антикваріат слугує конкретним маркером як історичності Америки, так і недавнього фінансового успіху її родини. Розміщуючи антикваріат у своєму будинку на видних місцях, вона придбає і виражає саме ці смисли. Так як антикваріат, як вона сприймає його, напрощуд ідеально відображає характерний дух культури, то чим більше антикваріату, тим краще. Таким чином, з цілеспрямованою напруженістю Дорін та її чоловік прагнуть придбати кращі предмети антикваріату (де «краще» визначено переважно у грошовому вираженні) за найнижчою ціною, а потім демонструвати їх якомога помітніше. Діаметрально протилежно стратегії Дорін, споживання антикваріату Меліссою сфокусоване на стилях гарнітури і сильному бажанні стати експертом у визначенні та оцінці антикваріату, стати знавцем. Так, антикварні практики Мелісси включають читання про історію та дизайн різних стилів і бесід із іншими експертами з антикваріату, у яких вона може вчитися. Практики споживання старовинних предметів Джанет відрізняються від аналогічних і у Дорін, і у Мелісси. На відміну від споживання Дорін, стратегічне придбання економічно цінного антикваріату девальвоване на користь накопичення особисто значущого антикваріату, отримання котрого пов'язане з щасливою випадковістю. На відміну від Мелісси, вона розробила індивідуальний, ідіосинкретичний погляд на естетичні властивості антикваріату, що вона протиставляє «леммінгоподібній» (lemming-like) конформності по відношенню до загальноприйнятого стилю. Таким чином, хоча Джанет має гарні старовинні речі, вона споживає їх не як антикваріат, а скоріше як самобутню ручну роботу, що чудово відображає її власні, індивідуальні почуття. Сара розділяє з Джанет погляд на антикваріат як на щось персонально значуще, а не традиційно або економічно цінне. Однак, на відміну від Джанет, естетичність цікавить Сару не в першу чергу. Швидше за все, давнина набуває значущості тому, що вона «створила» її; будучи бріколлером, Сара шукає шматочки і шматки об'єктів, не маючих користі з точки зору інших, і возиться з ними, щоб зробити їх «антикваріатом», що й приносить їй задоволення, тому що вони – її творіння» [209, р. 335].

африканської діаспори ґрунтується більше на досвіді життя за межами батьківщини, ніж на походженні; в ідентичності білих британських підлітків сплавлені воєдино елементи культури їх пращурів-англійців і меншин» [125, с. 81]. Н. Ріс, яка досліджувала повсякденні «російські розмови часів перебудови» (ми ще будемо згадувати її дослідження у наступному підрозділі), зауважила, що чогось власне «російського», як і будь-якого іншого, у цих розмовах так і не проявилось. Проявилися скоріше ті відмінності її досліджуваних, що були пов'язані з різним доступом до влади та зі статевою приналежністю, при тому що етнічну приналежність дослідниця з поля аналізу не виключала. Однак, за її фінальним переконанням, одноманітність мовних практик представників різних етносів була очевиднішою, ніж заявлені самими представниками їхні етнічні корені. Вітчизняна соціологиня Л. В. Малес, розглядаючи практики «іншування» або соціального конструювання «іншості», також підкреслює, що «...далекі чи давні, відмінні за вродженими ознаками – інакші – ще не означає автоматично чужі. Тому то франко-болгарська мислителька, китайський студент, ромські діти можуть бути ближчими за сусідів на сходовій клітці. Наша, інакша, будь-яка культура...не у вродженому, не в атрибутах, а в породжуваних смислах (підкреслено нами – А.Т.). І це дуже велика трудність управлінська, адже апелювати до очевидного нехай і тисячу разів хибного зв'язку належності (до роду, стану, народу) як до підстав культурної чи соціальної близькості, надійності ефективніше, ніж бути свідомими соціального конструювання культури...» [109, с. 15-16].

Все це можна пов'язати і з досвідом вимірювання латентної солідарності з деякими абстрактними «Ми» у рамках масових соціологічних досліджень в Україні та РФ. Їхні результати представлені нам посередництвом, зокрема, О.А.Паська, О. М. Пасько, І. О. Мартинюка та Н. І. Соболевої (див.: [110; 127]). У Російській Федерації протягом 1999-2002 рр. відбувався проект під керівництвом В. Ядова, названий «Вивчення орієнтації російських громадян різного суспільного становища в соціальному просторі «Своїх» і «Не своїх» груп і спільнот» (Нижній Новгород, Москва, Краснодар). Він був присвячений

вимірюванню вільного суб'єктивного наповнення респондентами категорій «Ми» і «Не ми» або «Вони» номінаціями тих ідентичностей, що респонденти вважали адекватними постановці відповідних питань. При цьому сама постановка містила цікаві уточнення. Під категорію «Ми» мали потрапити номінації щодо тих людей, «з якими ми легко знаходимо спільну мову, з якими відчуваємо близькість, які нам зрозумілі», а під категорію «Вони» – щодо тих людей, які «завжди залишаються чужими, навіть якщо ми їх добре знаємо». Схожа розвідка відбулася і в Україні під час моніторингу громадської думки у 2013 р., проте в українському варіанті запитання про «Ми» було формалізоване і респондентам пропонували 15 готових альтернатив, із яких їм можна було обрати до 5 тих, які «найважливі для Вас особисто». За результатами узагальнення з обох досліджень можна було отримати уявлення про те, які соціальні спільності викликають вираження найбільшої солідарності, які – посередньої, а які взагалі є, але хай їм грець. Так, наприклад, у досліджуваних в російському проекті максимальна «спільність мови, близькість, зрозумілість» була з тими спільностями, які були спровоковані професійними заняттями, положенням у соціальній структурі, деприваціями та місцем співіснування, а мінімальна – зі спровокованими статевою приналежністю, освітою, релігією і громадянством. В той час як у досліджуваних в українському моніторингу «найважливішими особисто» виявилися насамперед сімейно-приятельські, громадянські, поколінські та поселенські спільності, а в останню чергу – освітні та політичні. Однак зробимо поправку на те, що співставляти ці результати було б не зовсім коректно, оскільки відчуття важливості ще не гарантує «спільної мови», близькості і зрозумілості. Наприклад, якщо має місце сімейна і дружньо-дозвілєва дезорганізація на кшталт зауваженої Зорбо, то неспроможність виконувати сімейні або «нормальні» приятельські ролі може навіть підвищувати відчуття їхньої важливості, але порозуміння все одно буде черпатися в альтернативних соціальних спільностях.

Які, врешті-решт, можна зробити попередні висновки з подібних зауваг? Концептуальна схема у вимірі, що стосується соціальної ідентифікації, має

враховувати тонкощі переходу від менш солідарних до більш солідарних станів. Виявляється, що для цього є схожі підстави і в матеріалах, оглянутих нами у першому розділі. Найменш солідарні стани – це те, що у Парсонса було названо загальною «механічною солідарністю», так званим мінімумом виконання своїх функцій інститутами культури, а у Гофмана – «спільністю долі» чи «колегіальністю» у широкому сенсі цього слова, коли люди, за його висловом, вимушені «ставити вистави одного і того ж роду» і об'єднуватися у змаганнях з іншими за збільшення публіки. Дійсно, не можна заперечити, що об'єктивні обставини життя складаються таким чином, що ми співіснуємо з іншими людьми у різних мікро- і макро- спільностях, шукаючи примирення між собою та з об'єднуючими нас умовами. Ми «отримуємо» стать, вік, національність, місце прописки і проживання, обираємо місце і вид роботи, освіту, професію, ідеологію, заняття для вільного часу тощо. При цьому неможливо бути беззаперечними однодумцями водночас з усіма представниками своєї статі, віку, нації і так далі – інакше б не було потреби в жодній соціогуманітарній науці, адже що вивчати і розрізняти, якщо всі подібні до всіх? Нормативно-оціночні та ціннісно-сміслові культурні коди, які можуть бути задіяними у повсякденних практиках для ідентифікації з огляду на ту чи іншу колегіальність, будуть володіти найбільшою мірою загальності. Саме такі культурні коди інколи називають «загальнолюдськими» правилами поведінки, цінностями та смислами, і саме про такі коди говорили деякі представники макро- та інтегративного підходів у соціології, згадані нами у першому розділі (зокрема, Парсонс, Луман, Фуко, Габермас, Бурдьо). В даному випадку ідентифікації зміст нормативно-оціночних та ціннісно-сміслових культурних кодів, як правило, визначений наявними у кожному суспільстві сферами, місцями та видами діяльності. Ці сфери, місця і види діяльності центровані навколо найбільш загальних цінностей як комунікативних засобів (це, наприклад, за Луманом, істина, право, власність, гроші, влада, любов, краса тощо) і спонукають до виробництва відповідних найбільш загальних «форм залученості» до цих цінностей (термін Бурдьо, Парсонс в цьому ж сенсі говорив про «стандарти

координації»). «Форми залученості» виводять діячів зі стану байдужості і вводять у стан активації тих розрізень, що істотні для розпізнавання «важливого» і «неважливого» лише для даної сфери діяльності. Наприклад, правові положення аналізують і критикують з огляду на бюрократичну (не)правильність, а витвори мистецтва – з огляду на (не)відчуття краси, але не навпаки. Інструментально-практичними культурними кодами, супутніми слабкій ідентифікації, будуть такі практики і речі, які необхідні для виконання «механістично-солідарного мінімуму» – на кшталт прикладу із наведеної вище цитати із праці Зорбо, в якій описувалася роздробленість чиказького Золотого Берегу. В тому випадку ознакою ідентифікації з компанією, яку не об'єднувало ніщо окрім часу і місця проведення частини дозвілля, виступають використання окремих спільних (в сенсі загальноприйнятих) жаргонних виразів і елементів одягу. Це і є типовим зразком тих практик та інструментів, що спрямовані виключно на підтримання «колегіальності» у гофманівському трактуванні.

Але до цього треба додати ще одну важливу деталь, і стосується вона необхідності враховування потенційних латентних конфліктів між тими культурними кодами, що *формально схвальні* для застосування в повсякденних практиках з метою ідентифікації, і тими культурними кодами, що *реально включені як схвальні* у повсякденні практики та ідентифікування в них. Якщо ми говоримо, наприклад, про громадянську мультинаціональну ідентичність, то першим же інструментально-практичним культурним кодом, що співвіднесений із підтриманням громадянської «колегіальності», відповідно до звичних і відомих державних координаційних стандартів спадає володіння загальноприйнятою у даній мультинаціональній спільності мовою. В свою чергу, такі державні стандарти підкріплюються і науковими розробками. Так, добре відомий представник психологічного підходу у соціології Ф. Гіддінгс займався розробкою статистичної системи ознак або ж, як він називає її, «системи соціального маркування», призначеної для вимірювання «американськості» та психічно-культурно-історичної близькості до «американськості» (див.: [206; 210]). Головними «маркерами» у цій системі з

огляду на його переконання виступають вроджені расові ознаки та володіння основною офіційною мовою. З цього приводу Гіддінгс писав наступне: «Імігранти з Британських островів і англійських провінцій Канади, які говорили англійською мовою з народження, сприймаються як більш схожі на рідний склад [населення], ніж імігранти з континентальної Європи. Виходячи з останнього, ми розглядаємо людей на північному заході Європи психологічно, культурно та історично більш близько спорідненими з нами, ніж народи Південної або Східної Європи... необхідна незначна інтерполяція і перестановка, щоб перетворити цю грубу шкалу маркування національностей та рас у наукову шкалу із десяти позицій, а саме: 0. корінні уродженці корінних білих батьків; 1. корінні уродженці білих батьків іноземного походження; 2. народжені за кордоном, які говорять англійською (підкреслено нами – А.Т.); 3. північно-західні європейці; 4. південні європейці і латино-американські білі; 5. східні європейці; 6. всі інші білі; 7. цивілізовані жовті; 8. цивілізовані темні; 9. нецивілізовані» [210, р. 723]. Здавалося б, і згадане у першому розділі феноменологічне дослідження, авторами якого є Вірді, Киріакідес та Модуд, ще більше має укріпити нас у думці, що вербальних і паравербальних навичок цілком достатньо, щоб зійти за «свого» громадянина і користуватися кредитом довіри. Та не все так універсально і просто, як-то кажуть – існують варіанти. Контраргументами нас забезпечує, наприклад, дослідження А. Пріходкіна: він, торкнувшись теми ставлення до імігрантів у Швейцарії, експериментально довів розходження офіційних та реальних стандартів щодо ознак успішності соціальної інтеграції імігрантів. Згідно із результатами його експерименту, якщо запропонувати рядовим швейцарцям оцінити запис одного і того ж ідеального французького мовлення як би потенційного кандидата на доволі престижну посаду співробітника зі зв'язків з громадськістю у швейцарському банку, подавши його декілька разів з різними відомостями про ім'я та прізвище, то оцінки придатності до цієї роботи будуть на користь тих записів, що представлені під іменами і прізвищами, типовими для корінних франкомовних швейцарців, а не типовими для португальських та арабських імігрантів (див.:

[138]). Отже, реальним інструментально-практичним культурним кодом, що пов'язаний із «швейцарськістю», як би це парадоксально це не виглядало, тоді постають не офіційно-мовні практики загалом, а практики іменування, що опираються на одну з офіційних мов. Можна було б порозмірковувати про можливі причини цього явища, однак нам вже слід переходити до наступних станів солідарності. Констатуємо, що надалі обов'язково беремо до уваги вічне розходження між об'єктивно даним словом і суб'єктивно виконаним ділом.

Зростання солідарності, як ми можемо відмітити, знаменує поява таких спільних смислів, цінностей, інтерпретацій та смаків, що:

1) зовсім не обов'язково вкладаються в межі уявлень про приписані соціальні статуси, традиційні групові рамки та одномірні подібності (сімейне і територіальне походження, етнос, народ, раса, стан, категорія споживачів, частково – релігія тощо). Хоча і виключати таку можливість як наслідок відчуття або зовнішньої фіксації надзвичайної спорідненості, скажімо, з усіма представниками своєї професії або з усіма жителями своєї країни, не можна (як, наприклад, до цього приходять Ріс, визнаючи правомірність виокремлення «чоловічих» та «жіночих» жанрів і тем повсякденних розмов);

2) сприяють або високоймовірно можуть сприяти відносній автономізації здійснення повсякденних практик на основі певного цілеспрямованого досвіду і власного вибору. Це, наприклад, утворення окремих «містечкових атмосфер» всередині одного району (приклад Дивіжн-стріт у Зорбо), слідування відмінним стратегіям споживання та інтерпретації одного і того ж продукту (приклад практик споживання антикваріату у Холта), формування «культури спротиву» всередині етнічно-релігійної спільності (приклад британських мусульман у Ф.Антіас) тощо.

На ціннісно-смысловому рівні культурних кодів це найбільше відповідає тому, що, як ми з'ясували у першому розділі, Мертон називав домінуючою «культурною ціллю» (якщо ми відійдемо від його «загальносуспільного» трактування культури і заохочуваних у ній цілей), а на нормативно-оціночному – тому, що Шютц, а слідом і Гідденс називали схемами інтерпретації, у яких є

«своя історія» і свої поверхові та глибинні конотації. Звісно, інструментально-практичними культурними кодами в даному разі будуть окремі практики та речі, асоціативно пов'язані з домінуючими способами смислопокладання, цілевизначення, ціледосягнення й інтерпретації. Тут ми знову посилаємося на ілюстративний приклад Холта, наведений у зносі, оскільки більш живописного, ніж він, годі і бажати.

Проте на спільності цілеспрямованого досвіду все не завершується. Згідно із вже встановленими у теоріях соціальної ідентичності М. Шеріфа, Х.Теджфела і Дж. Тьорнера закономірностями людського мислення, соціальні спільності та членство в них (і вимушене, і добровільне) пов'язані не просто з дотриманням певних цінностей як «культурних цілей», а і з уявленнями про позитивність або негативність змісту цих цінностей. Відповідно, образ однієї і тієї ж самої спільності у зв'язку з цим може бути, згідно із метафізично-ідейними виразами Александера, як «образом добра», щодо якого понад усе прагнуть до співпричетності і яке намагаються захищати, так і «образом зла», від якого по можливості необхідно врятуватися. У такому світлі широковідомі приклади «з сюрпризом» із дослідження С. А. Стоуффером американської армії часів Другої світової війни, наведені П. Лазарсфельдом у «Вимірюванні в соціології» суто для спростування закидів у тривіальності результатів соціологічних досліджень, могли б постати ще й потенційним інструментарієм для перевірки на спрямування нібито однаково очевидних оцінок різних категорій солдатів (див.: [7, с. 488-489; 98; 116]). Отже, найвища міра солідарності має формуватися з огляду на те, як члени певної спільності «переживають» призначення свого об'єднання і наскільки подібними будуть вираження їхньої «прихильності до цінностей» згідно із терміном Парсонса, який так і не розкрив всі таємниці перебігу даного процесу. Скажімо, Луман також підійшов до розгляду значень, супітніх цінностям, або ціннісних змістів, однак здійснив це лише у тому сенсі, в якому вони (цінності) виявляються сприяючими або не сприяючими «комунікативним примиканням». І розглянуті вони у нього були, як ми вже відмічали, на «загальносупільному» рівні, бо й

самі цінності не були конкретизованими далі посферного поділу діяльності будь-якого суспільства. Тож, як ми і пам'ятаємо з окреслення «білих плям» щодо вивчення культурних кодів, те, що стосується соціального виміру ціннісних прихильностей, а отже, і ціннісних змістів, досі залишається недостатньо висвітленою соціологічною цариною.

В результаті маємо наступну концептуальну схему (див. Рис. 2.1).

Основні види культурних кодів, відображені у соціологічних дослідженнях.

Таблиця 2.1

Макросоціологічний підхід	Нормативно-оціночні коди	Ціннісні принципи і стандарти координації обміну (Т.Парсонс) Генералізовані правила комбінування символів («код кодів», Н.Луман) Універсальні логічні форми виявлення схожості / відмінності (К. Леві-Стросс) Зверхтекстова організація значень (Р. Барт) Епістемі (М. Фуко) Знакові закономірності текстопородження (Е. В. Чепкіна)
	Ціннісно-сміслові коди	Ціннісні паттерни та їх специфікації (Т. Парсонс) Домінуюча культурна ціль (Р. Мертон) Формальні та неформальні цінності і ціннісні змісти, що сприяють або перешкоджають соціальній комунікації (Н.Луман) Смисли, сконструйовані для підтримки ідентичності (А.О.Касьянова)
	Інструментально-практичні коди	Пріоритетні засоби досягнення домінуючої культурної цілі (Р.Мертон) Домінуючі символічні інструменти відбору соціальних значень (Ю.В. Романенко)
Мікросоціологічний підхід	Нормативно-оціночні коди	Схеми інтерпретації культурних взірців (А. Шютц) Неформальні правила групового спілкування (І. Гофман) Ідеологічні рамки формування та інтерпретації повідомлень (У.Еко) Неформальні професійні традиції (Т. Б. Щепанська)
	Ціннісно-сміслові коди	Вторинна (смістова) система фреймів як наслідок освоєння конкретних просторів (В. С. Вахштайн)
	Інструментально-практичні коди	Найбільш значущі повсякденні референти національної культури (С. Вірді, К. Кириакідес, Т. Модуд)
Інтегративний підхід	Нормативно-оціночні коди	Тенденційні способи інтерпретації знаків (Ж. Бодрійяр) Інтерпретаційні схеми або способи типізації нормативних вимог (Е.Гідденс)
	Ціннісно-сміслові коди	Культурні смисли, успадковані метафізичні ідеї (Дж. Александер) Символічні змісти (Ю. Габермас) Будь які історично сформовані «відсилання до [чогось, що вже було]» (Ж. Дерріда) Основні виробничі цінності (М. Кастельс), категорії досвіду (він же)
	Інструментально-практичні коди	Основні виробничі завдання і проекти (М. Кастельс) Пізнавальні інструменти сприйняття і поділу світу (П. Бурдьо)

Таким чином, як було з'ясовано в результаті обґрунтування культурних кодів у статусі соціально-ідентифікаційних засобів, до уявлення про культурні, соціокультурні та соціальні коди звертається багато дослідників, які представляють ті чи інші спеціальні та галузеві соціології. Не зважаючи на складнощі у визначенні соціальної ідентичності, соціальної ідентифікації, культури та культурних кодів, останні постають важливими інструментами встановлення як соціальних несхожостей (горизонтальний, позаієрархічний вимір), так і соціальних нерівностей (вертикальний, соціально-стратифікаційний вимір). В основі можливості ідентифікації за участі культурних кодів лежить міцний асоціативний зв'язок між ідентичністю, що передбачена членством у тій чи іншій спільноті, та домінуючими знаковими і символічними проявами у поведінці носіїв цієї ідентичності, які вказують на особливості впорядкування свого побуту. У кожного соціального є свої культурні коди, а у кожного культурного коду – своє соціальне походження, проте наріжним питанням залишається те, як концептуалізувати уявлення про культурний детермінізм у його нео- та пост- формах. Як один із кроків до такої концептуалізації була створена концептуальна схема соціальної ідентифікації індивідуальних та колективних акторів у повсякденних практиках на основі культурних кодів. Дана схема поєднала в собі уявлення про три основні види культурних кодів, встановлені за результатами аналітичного огляду у першому розділі (нормативно-оціночні, ціннісно-сміслові та інструментально-практичні), і про три ступені соціальної ідентифікації, що різняться між собою мірою солідарності із будь-якою соціальною спільністю (заснована на спільності долі, на спільності цілей та на спільності переживань).

2.3. Стратегії емпіричних досліджень застосування культурних кодів у повсякденних практиках

Як ми вже переконалися, серед культурних кодів слід розрізняти такі, що, згідно із термінами де Серто, належать до культури, заданої «практиками сильних» або «стратегічними» практиками нормативізації, і такі, що належать

до культури у «практиках слабких» або «тактичних» реальних практиках. Відповідно, дослідницькі стратегії емпіричного наближення до цієї теми можна представити як такі, що 1) проблематизують нормативні або реальні взаємодії та 2) проблематизують вихідні переконання дослідника щодо того, що конкретно є культурними кодами (визначення кодів *ante factum*), або думки досліджуваних з приводу окремих знаково-символічних складових культури повсякдення, які вони вважають найбільш важливими (визначення кодів *post factum*) (див. Табл. 2.2).

Стратегії дослідження культурних кодів у повсякденних практиках. Таблиця 2.2.

	Визначення дослідником культурних кодів <i>ante factum</i>	Визначення дослідником культурних кодів <i>post factum</i>
Орієнтація на нормативні взаємодії	1 Аналіз текстів, які офіційно визнані такими, що мають серйозно впливати на повсякденне життя загалом, на предмет наявності в них посилення на обрані дослідником конкретні норми, цінності, смисли, категорії досвіду, види діяльності тощо. Емпіричному дослідженню підлягають нормативні документи, словники, включені до освітніх програм літературні твори, наукові статті тощо <i>Представники:</i> М. С. Сігова, Є. А. Поверенкова, С. Б. Сереброва тощо	2 Аналіз інтерпретацій текстів, які офіційно визнані такими, що мають серйозно впливати на повсякденне життя загалом, на предмет підтвердження того, що певні конкретні норми, цінності, смисли, категорії досвіду, види діяльності тощо можна вважати культурними кодами. Емпіричному дослідженню підлягає експертна думка з приводу нормативних документів, словників, включених до освітніх програм літературних творів, наукових статей тощо <i>Представники:</i> Д. Б. Гудков, М. Л. Ковшова, А. С. Самігуліна, А. А. Бреусенко-Кузнєцов тощо
Орієнтація на реальні взаємодії	3 Аналіз конкретних норм, цінностей, смислів, категорій досвіду, видів діяльності тощо як культурних кодів за фактом їхньої присутності у самих повсякденних практиках. Емпіричному дослідженню підлягають обрані дослідником різновиди практик <i>Представники:</i> І. Антасієвич, О. Гросбард, О. Г. Злобіна, Л. Д. Бевзенко тощо	4 Аналіз суб'єктивних визначень ситуацій на предмет підтвердження того, що певні конкретні норми, цінності, смисли, категорії досвіду, види діяльності тощо можна вважати культурними кодами. Емпіричному дослідженню підлягає громадська думка(установки, стереотипи, суспільні настрої тощо) з приводу складових повсякденних практик, найбільш знакових з точки зору тієї чи іншої суб'єктності <i>Представники:</i> Н. Ріс, К. Рапай, Д. В. Звягінцев, А. М. Кліменкова, Д. Гамбетта, С. Вірді, К. Кириакідес, Т. Модуд тощо

Аналіз, що суміщає в собі визначення сутності культурних кодів *ante factum* та орієнтацію на нормативні взаємодії, зазвичай відбувається як кількісне дослідження. Дослідник ще до початку емпіричного етапу визначає не тільки форму вираження, а й конкретне наповнення того, що він називає культурним кодом. Отже, те, що залишається досліднику – обґрунтувати істинність свого вибору статистичними даними, оскільки впливовість текстів, створених у «практиках сильних», йому доводити вже не треба. В такому разі, як правило, відбувається чергове узагальнення і чергові спроби категоризації способів формального представлення прецедентних феноменів¹² або комунікативних фрагментів¹³, а не розвиток уявлень, наприклад, про те, яким чином ці джерела співвіднесені із відтворенням соціальних нерівностей і несхожостей. Приклади досліджень із переважанням цього типу аналізу:

- дослідження М. С. Сітовою категорії «комічне» у сучасному мультикультурному німецькому суспільстві в її (категорії) світоглядному статусі. Вона розглядає цю категорію як вже «готовий» культурний код німців та імігрантів до Німеччини з огляду на необхідність взаємної адаптації, опираючись на формальні джерела даних: «Хронологічні рамки дослідження охоплюють період, починаючи з підписання Німеччиною першої угоди, що регламентує приїзд трудових мігрантів (1955 р.), по теперішній час... Матеріал дослідження становлять...короткі форми німецької комічної прози – шванки, що визначили подальший розвиток німецької комічної тенденції (політичний анекдот, історії про остфрізів і швабів), а також наукові праці, що висвітлюють

¹² *Прецедентний феномен* – одиниця мовлення, що має понадособистісний характер і значущість для окремої особи в пізнавальному та емоційному плані, добре відома її широкому оточенню, її попередникам і сучасникам та звернення до якої в дискурсі даної мовної особистості відновлюється неодноразово. Поняття прецедентного феномену охоплює собою поняття: прецедентного тексту (твори художньої літератури, тексти пісень, реклами); прецедентного висловлювання (цитати, назва твору, повне відтворення тексту, представлене одним або декількома висловлюваннями); прецедентної ситуації (деякі еталонні ситуації з певними конотаціями); прецедентного імені (імена власні, пов'язані або з прецедентними текстами, або прецедентними ситуаціями) тощо (див.: [188]).

¹³ *Комунікативні фрагменти* – первинні одиниці володіння мовою, відрізки мовлення різної довжини, що зберігаються у пам'яті мовця як цілісні елементи мовного досвіду і які він (мовець) використовує при створенні та інтерпретації висловлювань. Як маючи відношення до соціального маркування на основі культурних кодів ми розглядаємо такі комунікативні фрагменти, що: 1) мають характер цитат із текстів різного походження та різних жанрів; 2) вкорінилися у пам'яті та почуттях мовців; 3) за зручної нагоди розділяються з іншими людьми в процесі спілкування на будь-які теми (див.: [41, с. 89-95]).

погляди на теорію комічного, що належать німецьким мислителям і філософам (зокрема, Т. Гоббсу, І. Канту, Ф. Ніцше, З. Фрейду, Ф. Шеллінгу, А. В. Шлегелю, А. Шопенгауеру), які, будучи носіями культури Німеччини, на думку дисертантки, розглядають феномен комічного крізь призму своєї культурної ідентичності. Матеріал дослідження також включав німецькомовні твори міграційної літератури – короткі комічні оповідання, опубліковані в Німеччині в 2008-2011 рр.» [154]. Додатком до цього стало якісне дослідження у формі опитування Сітовою студентів та викладачів університету ім. Фрідріха Шиллера у Йені на предмет їх ставлення до імігрантської літератури та інтерпретації окремих уривків з неї. Тож «комічне» як категорія мислення німців приймається Сітовою як даність із конкретним наповненням, котре вона за результатами своїх досліджень розділяє на стабільне (традиційне) і на динамічне (мультикультурне). Під це вона підводить висновки щодо корінних німців, які прагнуть зберегти аутентичні культурні знаки, символи та домінантні властивості національного характеру, і щодо імігрантів, прагнучих створити уявне тимчасове комфортне середовище в умовах поступового пом'якшення неоднозначного ставлення до них. Однак те, чим при цьому (тобто за наявності такої категорії мислення, як «комічне») німці та їхні імігранти відрізняються від інших націй, для нас залишається загадкою;

- дослідження Є. А. Поверенковою «горизонтів натураліста» (див.: [135]). Вона визначила культурний код як «цінності, що є втіленням ставлення людини до себе, інших людей і світу» і, опираючись на теорію Г. Гарднера щодо множинності інтелекту, описала натуралістів як носіїв відповідного різновиду інтелекту (дослідницький або натуралістичний) та відмінність їх цінностей від цінностей носіїв інших видів інтелекту. Вона опиралася на визначення «хто такі натуралісти» у тлумачних словниках, а також на тексти тематичних книг, журналів і альманахів, аудіовізуальні ряди тематичних каналів телебачення та окремих телепередач для дітей і їхніх батьків, що присвячені інструкціям й ілюстраціям цікавих дослідів із природними об'єктами. Однак це міні-дослідження стало скоріше переліком деяких із можливостей знайти в

інформаційному полі натуралістично спрямовані матеріали та ще одним закликом до розширення «горизонтів інтелекту» взагалі, ніж розкриттям співвідношення часток носіїв різних інтелектів в новому поколінні, не кажучи вже про рівність чи нерівність їх життєвих шансів;

- дослідження С. Б. Серебровою прецедентних феноменів у заголовках преси Донбасу (див.: [151]). Дослідниця доводить нас до відому, що культурними кодами вона буде вважати трансформовані у пресових заголовках цитати з відомих широкому колу читачів стійких словосполучень, будь-то цитати із творчості конкретного літератора, фільмів або з народної творчості. Потім вона знайомить нас із результатами свого контент- та інтент-аналізу (вказано, що вибірки – суцільна і рейдова) регіональних видань «Донбасс», «Донецкий кряж», «Салон», «Донецкие новости», «Остров» та міських видань «Вечерний Донецк», «Жизнь», «Город». Перед типологією прихованих цитат Сереброва надає перевагу ілюструванню різних видів трансформації цих цитат: супраграфемічного, топографемічного, усікання, креолізації й піджинізації, розширення, контамінації тощо, описуючи відмінності у частоті застосування цих видів трансформації цитат у пресі комерційній та некомерційній, у регіональній та міській. Тож, віддаючи належне презентованому багатому ілюстративному матеріалу, ми не можемо вважати такі результати соціологічно задовільними, оскільки відбулося узагальнення й категоризація способів формального представлення прецедентних феноменів, а не самих цих феноменів. Останнє дало б уявлення хоча б про те, які джерела цих феноменів є найбільш «живучими» в уяві посередників між владою і народом.

Аналіз, що суміщає в собі визначення сутності культурних кодів *post factum* та орієнтацію на нормативні взаємодії, поєднує у собі риси статистичного та аксіоматичного доведення істини з пріоритетом останньої. У дослідника, який діє в руслі такої стратегії, на початку дослідження є чітке уявлення про форму вираження того, що він вважатиме культурним кодом, проте немає такого уявлення щодо наповнення. Право називати те чи інше наповнення культурно-кодовим він має довести, тож цей тип аналізу як ніякий

інший виступає полем боротьби дослідницьких інтуїцій та опосередковано – боротьби авторитетів. На них автори посиляються, намагаючись обґрунтувати те, що щось, обране ними як культурний код – усім культурним кодам код. В той же час те, чому ж і яким же чином співвідносяться впливи різних культурних кодів на соціальну сферу, залишається невисвітленим або маловисвітленим. До прикладів досліджень із переважанням другого типу аналізу можна віднести численні тісно пов'язані із соціологією культури соціолінгвістичні та лінгвокультурологічні дослідження зібраних у тлумачних словниках усталених виразів різних народів на предмет кодування у них просторового, часового, космогонічного, містичного, артефактного, архітектурного, колористичного, числового, соматичного, зооморфного, рослинного, гастрономічного вимірів культури тощо або одразу декількох з них¹⁴. А також – аналіз алюзій, алегорій, метафор, мотивів, ремінісценцій тощо як кодів культури, притаманних окремим художнім творам або/та збіркам таких творів одного чи багатьох авторів¹⁵. За очевидної переваги такого аналізу у здобутті цінного і цікавого знання, доступного лише вузькопрофільним експертам, недоліки подібних досліджень, не зважаючи на спроби їх авторів наблизитися до соціальної складової, полягають в упередженому підкресленні надзвичайної важливості саме обраного конкретним автором чогось як культурного коду. Так, наприклад, Гудковим і Ковшовою був обраний тілесний вимір культури, у зв'язку з чим

¹⁴ Див., напр.: *Гаврилович О.Г.* Зооморфный код культуры во фразеологии белорусского, русского и английского языков: сравнительно-сопоставительный анализ // Филологічні трактати. – Том 4, №1. 2012. – С. 23-28; *Мізин К.І.* Усталені порівняння крізь призму артефактного коду культури: зіставно-лінгвокультурологічний аналіз (на матеріалі англійської, німецької, української та російської мов) // Науковий вісник Волинського національного університету імені Лесі Українки. – 2011. – С. 24-27; *Голубовська І.О.* Біоморфний код китайської лінгвокультури // *Studia Linguistica*. Випуск 5/2011. – С. 221-233; *Маслова В.А.* Числовой код в коммуникации: лингвокультурный образ числа «семь» // Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского. Серия «Филология. Социальные коммуникации» Том 25 (64) № 1. Часть 1. – 2012. – С.355-358; *Савченко Л.В.* Функции соматического кода культуры в формировании фразеосистемы русского и украинского языков // Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского. Серия «Филология. Социальные коммуникации». – Том 27 (66). – № 2. – С. 88-92.

¹⁵ Див., напр.: *Нестеренко Ю. В.* Колористичні коди письменницької есеїстики кінця ХХ – початку ХХІ ст. // Вісник ЛНУ імені Тараса Шевченка №19 (230), 2011, Ч. II. – С. 115-121.; *Кочерга С.* "Ландшафт культури" у творчості Лесі Українки. – 2011. - С. 28-32.; *Бородінова М.* Християнський "код" у поезії В. Стуса (на матеріалі збірки "Палімпсести") // Актуальні проблеми української літератури і фольклору. Випуск 12. – 2008. – С. 50-56.; *Соколова А.В.* Метафізичний код творчості Євгена Пашковського: авторська інтерпретація апокаліптичних візій // Науковий вісник Ізмайльського державного гуманітарного університету. – Вип. 24. – 2008. – С. 55-59.; *Попова-Бондаренко І.А.* «Гоголевский код» в романе М. Булгакова «Мастер и Маргарита» // Гоголезнавчі студії, 2008, вип. 17. – С. 174-185; *Шатин Ю. В.* Шекспировский код в поэтике Бориса Пастернака // Критика и семиотика. - Вип. 8. - Новосибирск, 2005. - С. 213-219.

автори переконують своїх читачів, що: «Саме людське тіло задає параметри початкового виміру простору і, відповідно, часу та базові архетипічні опозиції «далеко-близько», «свій-чужий» тощо... Специфіка тілесного коду визначається також його універсальністю. Цим він відрізняється, скажімо, від природно-ландшафтного, зооморфного, флористського, оскільки природні умови, типовий рельєф місцевості, тварини, рослини істотно розрізняються в місцях проживання носіїв тих чи інших культур» [51, с. 72-77]. А от, наприклад, Самігулліна вважає, що найважливішим виступає просторовий вимір культури, тому що: «...просторовий код сягає «корінням» в аспекти саморефлексії над власним внутрішнім світом, в «глибинах» якого домінує голос внутрішньої людини, який і формує уявлення про фізичний простір за допомогою конструювання простору думки, простору емоцій, простору мовного функціонування, а також простору вторинної картини світу, останнє з яких може характеризуватися, з одного боку, високою сигніфікативною насиченістю, а з іншого боку, порожнечою, порожнечою об'ємного «метафоричного контейнеру»...» [150, с. 82-83]. І обом суперечить, наприклад, точка зору Бреусенко-Кузнєцова, який вважає всі виміри похідними від метафізичного: «*Хаос і Космос* (тут і далі курсив у оригіналі – А.Т.) створюють найбільш загальну опозиційну пару символів (бінарну опозицію, задану в найбільш загальному, *метафізичному* коді), що є початково непримиренною, антагоністичною... Конкретним вираженням (і зниженням) опозиції, вираженої в метафізичному коді, стає опозиція, котра підрозумівається в коді статеворольовому або сімейному: «*чоловік/дружина*»...» [23]. Список подібних взаємовиключних цитат можна продовжувати нескінченно. Також у цьому контексті дослідники, буває, не оминають спокуси продемонструвати, наскільки глибоких знань вимагають дешифрування, і у пошуках джерел культурних кодів заходять так далеко у минулі часи, що перевірити істинність проголошених запозичень стає не легшим, ніж представникам природничих наук відповісти, вижив кіт Шрьодінгера чи помер.

Аналіз, що суміщає у собі визначення сутності культурних кодів ante

factum та орієнтацію на реальні взаємодії, як і перший тип аналізу, ближчий до статистичної парадигми. Однак створення статистики щодо «практик слабких» вимагає від дослідника значно більших зусиль щодо пізнання наповнення того, що названо ним культурними кодами, оскільки він буде стурбований заохоченням тематичного текстопородження та фіксацією його спонтанних виявів. Приклади із переважанням третього типу аналізу:

- дослідження І. Антасієвич «традиційних смислів російського фольклору» (див.: [8]). Аналізуючи специфіку сприйняття російських казок сербськими студентами, Антасієвич обирає культурною точкою відліку смисли, що за умови сприйняття російських казок росіянами в процесі їх соціалізації (тобто присутності самих «традиційних казок» в цьому процесі та відповідної роботи у напрямі наučіння «робити правильні висновки» з цих казок) мають супроводжувати становлення «особливого російського типу соціальності». Відповідно, про наявність або відсутність традиційних смислів, що відсилають до особливого національного погляду на світ, у Антасієвич йдеться у сенсі співпадіння або неспівпадіння висновків, що зазвичай роблять російські студенти, з висновками, що роблять сербські студенти після прочитання російських казок на рахунок окремих персонажів та їхньої ролі у сюжеті: «Наприклад, казка «Ріпка» знайома всім сербам, але висновок, який робиться в результаті прочитання казки, відрізняється від звичного. Сама казковість сюжету сербам зрозуміла, але незрозумілий посил, суть самої казки. Сербські студенти знаходять у ній свій підтекст і дають свої пояснення: вони розуміють сенс колективної праці, але у вчинку мишки бачать і жертву. Оскільки миша, на відміну від усіх інших в будинку, не на правах домашньої тварини, її не годуватимуть ріпою, але її жертва велика, тому що вона не просто допомагає, а й на допомогу відгукнулася, коли її покликав головний ворог – кішка. У російський культурологічний код вони додають свою національну складову. Російським же студентам жертвність мишки не помітна і її роль прочитується інакше, отже, сам посил казки змінений» [8]. Антасієвич, проте, не робить власної типологізації смислів як культурних кодів, а спирається на безпосередні

формулювання досліджуваних;

- дослідження О. Гросбардом способів мислення в межах двох основних світових культур (див.: [169; 208]): модерної індивідуалістичної (осередок – Північна Європа і Північна Америка) та традиційної колективістської (осередок – Східна Азія, Китай, Японія, Індія, Південна Америка, Африка, арабський світ, Східна Європа). Згідно із Гросбардом, спосіб мислення проявляється насамперед у вихованні у майбутніх членів суспільства тих чи інших рис характеру: незалежності і фокусування на собі (self-focused) чи інтегрованості в спільноту та фокусування на інших (other-focused). Його комбінований «якісний» підхід до емпіричного етапу поєднав у собі риси спостереження, інтерв'ю та експерименту. Досліджувані, відібрані з арабських та єврейських студентів, мали дослівно записувати бесіди (в «реальному» часі або відразу після них) про події, що мали місце в їх власних будинках, будинках сусідів чи друзів або між друзями. Потім Гросбард звертався до студентів і просив їх обмінятися записами бесід та «перекласти» ці записи так, як би вони відбувалися між представниками їх суспільства. Арабська вибірка моделювала свої сценарії розвитку діалогів, презентуючи традиційну культуру, а єврейська вибірка – модерну культуру, оскільки автор, маючи досвід викладання у цих студентів, стверджує, що сучасна єврейська молодь є носієм переважно модерних властивостей та індивідуалістського способу мислення. Проаналізувавши записи, Гросбард запропонував п'ять універсальних біполярних шкал вираження емоцій: 1) «титул спорідненості» (relative title) vs. власне ім'я, 2) команди vs. ввічливість, 3) інтеграція vs. схвалення, 4) ідентифікація і відмова vs. емпатія, 5) покірність і агресія vs. напористість. Уточненням та доповненням цих п'яти шкал прояву емоцій стали виокремлені дослідником вісім біполярних концептів: 1) «ми» vs. «я», 2) батьки в центрі vs. діти в центрі, 3) дії vs. слова, 4) емоції, сфокусовані на інших vs. емоції, сфокусовані на собі, 5) страх перед поразкою vs. прагнення до успіху, 6) перемога або поразка vs. компроміс, 7) покарання перед вчинком vs. відповідальність після вчинку, 8) мудрість vs. логіка. Вони узагальнюють

домінанти мовної поведінки, за якими можна пізнати, який спосіб мислення реалізовано – традиційний чи модерний, а також визначати «завдання для розвитку», яке вирішують учасники діалогів відповідно до запитів суспільства на властивості його представників. Звісно, нам слід зважати на дивний задум щодо репрезентативності вибірки та надто простий і навіть грубий поділ за класичним зразком «Захід-Схід», що у Гросбарда майже повністю тотожний із опозицією «модерність – традиційність»;

- дослідження О. Г. Злобіною та Л. Д. Бевзенко візуальних образів «практик успіху» (див.: [62]). Культурними кодами дослідниці одразу визначили загальноприйняті символи успіху, задані культурним контекстом (влада, визнання (слава), лідерство, активність, престижне споживання тощо). Відповідно до того, що практики успіху були розділені ними на практики об'єктивного успіху («зчитуваного» іншими людьми) та суб'єктивного успіху (самовідчуття як людини, що досягла успіху у житті), культурним кодам були протиставлені суб'єктивні або особисті коди, тобто символи особисто визнаного успіху. Останній, як було виявлено Злобіною та Бевзенко, виступає синонімом «щастя» та «справжнього успіху» і виявляє себе у різних образах сім'ї. Тож, опираючись на методи візуальної соціології та методику Л. Сонді (робота з візуальною матрицею на основі кількості етапного відсіювання зображень), тобто – на своєрідне ранжування досліджуваними зображень за мірою прийнятності, значущості та відповідності щодо уявлень про успіх, – дослідниці отримали розвідкову (з огляду на доступні ресурси) картину з приводу символічного «ядра» асоційованих із успішністю практик та місця у ньому культурних кодів (у їхньому розумінні). Цікавим висновком стала констатація розходження у досліджуваних «мого успіху» та «успіху Іншого», що відобразилося у виборі ними різних символів для вираження власної думки про найголовніші атрибути успішної людини та для експериментального «створення враження» про успішну людину для широкого загалу. Тим не менш, за ознайомлення із захоплюючим погляд матеріалом дослідження не може не виникнути питання, чи не є суб'єктивні коди також культурними кодами, адже

вплив культурного контексту навряд чи може оминати і формування особистих уявлень. Тим більше, що суб'єктивні визначення особистого успіху зійшлися у конкретних типових пунктах, пов'язаних із сімейною сферою повсякденних практик. Культурний контекст цілком може заохочувати відповідні виявленим подвійні стандарти, і прагнення, як-то сформульовано у Злобіної та Бевзенко, «бути разом, любити, турбуватися, жити у впевненості та спокої» також може «зчитуватися» іншими людьми як одна із загальноприйнятих складових успіху.

Нарешті, аналіз, що суміщає в собі визначення сутності культурних кодів *post factum* та орієнтацію на реальні взаємодії, перш за все орієнтований на аксіоматичний пошук істини. При цьому основну участь у формуванні аксіом щодо змісту культурних кодів беруть досліджувані, в той час як основні завдання дослідника – визначитися із формою того, що він вважає культурними кодами, узагальнити багатоманіття інтерпретацій, запропонованих йому самими здійснювачами практик, і пояснити взаємовідношення між інтерпретаційними пропозиціями та існуючим соціокультурним устроєм. Приклади досліджень із переважанням четвертого типу аналізу:

- дослідження Н. Ріс жанрів «російських розмов часів перебудови» (див.: [144]), що представлено в її книзі на основі результатів, отриманих за допомогою спеціально організованих інтерв'ю та неформальних бесід із мешканцями Москви за дев'ять місяців з 1989-1990 рр. Свою вибірку Ріс характеризує наступним чином: «...процес дослідження склався так, що чимала частина цих людей виявилася представниками московської інтеллігенції. Хоча термін «інтеллігенція» дуже розпливчастий, я використовую його у самому широкому сенсі – як сукупність людей, які мають освіту вище за середню і займаються розумовою чи близькою до такої працею. Іншими словами, мої інформанти – це представники свого роду міського «середнього класу»... З міськими робітниками чи з людьми, які займаються сільським господарством, я мала всього декілька зустрічей; з іншого боку, і серед представників «вищої» московської еліти у мене було тільки двоє знайомих» [144, с. 26]. Приймаючи за вихідне положення беззаперечну обумовленість спонтанних розповідей, історій,

анекдотів, жартів, нарікань тощо жанрами і темами осмислювання дійсності – їх вона і назвала «виразними і непідвладними швидким змінам культурними кодами», – Ріс створила ескіз «картини російської розмови часів перебудови» за мотивами оповідань співбесідниками деталей свого життя. В ньому було відображено вертикальний соціальний вимір (жанри і теми офіційної влади та жанри і теми «звичайних людей» і неофіційної влади) та горизонтальний соціальний вимір (чоловічі та жіночі жанри і теми);

- дослідження К. Рапаєм неусвідомлюваних смислів речей та явищ на прикладі товарів, що пропонують великі міжнародні компанії. З точки зору його маркетингового підходу, культурний код – це те, з чим люди асоціюють товар, таємний смисл речі, пов'язаний не з її практичним призначенням, а з закріпленими емоціями та значущими образами. Останні, згідно із Рапаєм, недоступні для повного розуміння без спеціальних процедур занурення у досвід часів перебування людей у дитячому та підлітковому віці. В свою чергу, таємні смисли пов'язані з особливостями розвитку конкретної культури та наслідками соціалізації, і на прикладі жителів США Рапай розкрив деякі культурні коди за результатами проведення низки трьохгодинних фокус-груп. Узагальнюючі назви виявленим асоціаціям він надав на власний розсуд: код автомобіля – *індивідуальність*; код кохання – *несправджені очікування*; код зваблювання – *маніпулювання*; код сексу – *насильство*; код життя – *рух*; код краси – *порятунок чоловіків*; код надмірної ваги – *втеча*; код здоров'я – *рух*; код лікаря – *герой*; код медсестри – *мати*; код лікарень – *переробний завод*; код туалетного паперу – *незалежність*; код сиру – *мертвий*; код юності – *маска*; код будинку – *«return»*; код роботи – *«хто ви такий»*; код грошей – *доказ (успіху)*; код якості – *«це працює»*; код досконалості – *смерть*; код їжі – *паливо*; код алкоголю – *зброя*; код шопінгу – *долучення до життя*; код президентства – *Моїсей*; код самої Америки – *мрія* тощо (див.: [142]). Із книжки Рапая нам відомо, що процедура категоризації щодо таємних смислів здійснювалась ним на основі його психоаналітичного досвіду, застосованого до продемонстрованих в процесі фокус-груп асоціацій та розказаних історій-спогадів із маркетинговою метою.

Тож, не зважаючи на його авторську процедуру досліджень за запатентованим методом вимірювання культурних кодів, що видається ґрунтовним, соціальний вимір таємних смислів у Рапая не постав розкритим достатньо для того, щоб робити судження про соціальні очікування носіїв цих смислів;

- дослідження Д. В. Звягінцевим «цінностей дитинства» (див.: [59]). Окресливши перспективу можливого дослідження творів для дітей, написаних відомими класиками, популярність котрих залишається ніби поза впливом часу з огляду на опис в цих творах цінностей, близьких кожній дитині як представнику своєрідної «культури в культурі», Звягінцев вирішив зосередився на власному «якісному» дослідженні. А саме – на аналізі есе 23 підлітків (своїх учнів), присвячених позитивним спогадам про дитинство. В результаті ранжування, процедура якого, втім, достатньо не висвітлена, автор представив список основних цінностей як можливий варіант «універсального культурного коду дитинства». Він складався із цінностей, названим ним як «безтурботність», «сім'я», «цікавість / здатність дивуватися подіям та моментам», «щирість», «свій світ» та «можливість помилок». Дане дослідження не було позиційоване як занадто претензійне, оскільки й самому його автору очевидно, що воно потребує більшої ґрунтовності та доповнень;

- дослідження А. М. Кліменковою культурних кодів комерційної реклами (див.: [79]). Виходячи з того, що під культурними кодами слід мати на увазі приховані смисли рекламних зображень, Кліменкова застосувала метод узгодження концептів із застосуванням багатомірного шкалювання та ієрархічного кластерного аналізу. Вона відібрала сорок дев'ять осіб з вищою і базовою вищою освітою (цільова вибірка) для проведення процедури «природної типологізації» сорока дев'яти зображень із глянцевого журналу різної тематики. Далі досліджувані були проінформовані про необхідність пошуку у зображеннях прихованих смислів: «Їм пропонувалося завдання, яке звучало таким чином: «Будь ласка, розсортуйте ці рекламні зображення згідно з «прихованими смислами», відносячи до однієї групи ті зображення, які несуть у собі схожі, подібні «приховані смисли». Ви можете сортувати ці рекламні

зображення, виділяючи будь-яку кількість груп. Хоча бажано, щоб добірка не складалася лише з одного зображення, але, якщо Ви вважаєте за неможливе об'єднати якесь зображення з іншими, то маєте право відкласти його окремо. Після того, як Ви відсортуйте всі зображення, я попрошу Вас дати назву і охарактеризувати кожну групу. Тобто, який «прихований смисл» є спільним, об'єднуючим для всіх рекламних зображень»» [79, с. 44]. Відзначимо, що хоча подібна постановка завдання, згідно із задумом дослідниці, мала слугувати перевіркою взаєморозуміння дослідника та респондентів з приводу предмету дослідження, такі перевірки можуть ставати небажаними заохоченнями. Особливо у справі пошуку «прихованих смислів», які за бажанням можна віднайти і в найпростіших візуальних образах (яких сама Кліменкова уникала). В результаті аналізу вербальних характеристик зображень, наданих в процесі їх сортування, та побудови кластерної карти дослідницею було виокремлено п'ять смислових кластерів («краса і сексуальність», «сімейне щастя і моральні почуття», «багатство і розкішне життя», «здоровий спосіб життя», «комфорт»). Їхні назви опиралися на формулювання, задані відібраними для здійснення сортування особами, а також дві гіпотетичні бінарні опозиції, за якими відбувалося мислення досліджуваних («біологічне-соціальне» та «духовне-матеріальне»), що вже було узагальненням самої дослідниці;

- дослідження Д. Гамбеттою комунікативного середовища сицилійської мафії (див.: [50]). Він поставив за мету виявити різновиди ключових сигналів, на яких тримаються усі комунікативні дії кримінального світу. Ці сигнали міцно вписані у соціальну структуру самого криміналітету та у загальну соціальну структуру суспільств, адже: «...не зважаючи на те що злочинці прагнуть до високого рівня анонімності і навіть в деяких випадках до ізоляції від більшості, вони не втрачають зв'язку із простим населенням. Як зазначає Коллінз, вуличні банди виключають чужинців і демонструють свої знаки не тому, що вони прагнуть сховатися від більшості, але, навпаки, тому, що хочуть публічно

позначити себе саме представниками цієї групи [Collins 2010: 282¹⁶].... Якщо життєдіяльність представників великих організацій повністю визначена їх межами, то дрібні злочинці, не зважаючи на рід своєї діяльності, продовжують залишатися у своєму повсякденному житті частиною більшості і повинні відповідати також і його вимогам» [50, с. 86-87]. Аналіз, здійснений Гамбеттою на основі стенограм допитів і засідань суду, текстів зізнань та свідчень, інтерв'ю з бізнесменами та спостережень за поведінкою агентів на різних ринках, призвів його до висновків про два основні види «кодів кримінального світу». Це 1) фундаментальні посили щодо підтвердження власне кримінального статусу й намірів людини (злочинна біографія, «правильний етнічний образ», професія у злочинному світі, кримінальні вчинки) і 2) призначені для невеликих груп посили із подвійними смислами, що у кримінальному світі спрямовані на позбавлення інформації можливості стати доказом (стиль одягу і манер, прізвисько або прізвиська, що, в свою чергу, натякають на ключові фізичні або психічні особливості людини, татування, безпечна реклама «торгових марок» великих злочинних угруповувань). Автор узагальнююче назвав їх, відповідно, «витратними» (або «дороговартісними») та «умовними» кодами;

- дослідження проявів расово-національних ідентичностей (зокрема, азійських мусульман) у мультинаціональному шотландському повсякденному «сусідстві» (Neighbourhood), що провели С. Вірді, К. Кіріакідес та Т. Модуд (див.: [214]). Його сутність і результати ми вже згадували у першому розділі, тож не будемо повторюватися.

Для нашого дослідження була обрана така стратегія емпіричного дослідження, що опиралася на визначення сутності культурних кодів *post factum* та орієнтацію на реальні взаємодії. Пояснимо, чому. У першому розділі даної роботи ми з'ясували, що найбільш складними для пізнання культурних кодів залишаються обставини, пов'язані з формуванням прихильностей до тих чи інших ціннісно-сміслових кодів (Парсонс, Мертон), а також зі складним

¹⁶ Collins R. 2010. Codes of the Underworld: How Criminals Communicate by Diego Gambetta. *American Journal of Sociology*. 116(1): 280–282.

переплетінням суперечностей у нормативно-оціночних та ціннісно-сміслових кодах, притаманних повсякденному мисленню, яке ніяк не хоче «вкладатися» у суто національні культурні стандарти (Шютц, Вахштайн, Здравомислов). Одна з подібних суперечностей була розкрита у згаданому вище дослідженні Злобіної та Бевзенко. Тож ми прагнемо здійснити спробу наближення до, за словами Мертона, тих структурних елементів, що «привертають» індивідів до того чи іншого культурного коду. При цьому шукати відповіді у документах про так звані стратегічно схвальні взаємодії можна, як можна й встановити вихідне обмеження якимись одними конкретними культурними кодами у якихось одних конкретних практиках. Однак тоді ми втратимо відображення нюансу, на якому наголошують представники мікросоціологічного підходу – реального суб'єктивного визначення чогось культурного як дійсно постійного і важливого, і до того ж картина, отримана після вказаних обмежень, буде занадто спрощеною. А підстав для будь-якого її цілеспрямованого спрощення метою нашої роботи не передбачено. Звісно, в першу чергу нас цікавлять елементи соціально-структурні, і з цього приводу, як ми переконалися протягом обґрунтування культурних кодів у статусі соціально-ідентифікаційних засобів, вже є результати, від яких ми можемо відштовхнутися.

Мова йде про те, що на прихильності до цінностей впливають, зокрема, позиції у соціальному просторі, яким відповідають різні обсяги різних капіталів. Так, наприклад, Бурдьо, розглядаючи три основні, на його думку, форми капіталу (культурний, економічний, символічний), вказував, що чим більший і узгодженіший обсяг цих капіталів (а це характерно для вищих соціальних верств), тим ближчими для людини у плані цінностей стають «смак до свободи» й індивідуалізм. І навпаки, незначні або неузгоджені обсяги зазначених капіталів призводять до появи у цінностях «смаку від нужденності» та колективізму. Однак ціннісна прихильність – це сприйняття певних цінностей не тільки собою і не тільки «своїх» цінностей. На це звертав особливу увагу Гросбард, підкреслюючи силу зовнішнього «виховного» опору, що чинили представники традиційної (колективістської) культури, коли їхні

близькі намагалися реалізувати у спілкуванні «сценарій» модерної (індивідуалістської) культури, тобто проявляти self-focused риси характеру, і аналогічного опору представників модерної культури, коли їхні близькі починали поводити себе як «other-focused». А тут вже можуть приховуватися подвійні стандарти на кшталт виявлених Злобіною та Бевзенко. Або не можуть, але можливі суперечності між прийнятними «домінуючими цінностями для себе» і «домінуючими цінностями для інших» не були достатньо проблематизовані. Тож, відповідно, вони не були дослідженими на такому ж рівні, на якому були досліджені цінності. Наприклад, Р. Інглхарт і К. Вельцелом щодо результатів Всесвітнього дослідження цінностей були сформульовані «гіпотеза нестачі» та «гіпотеза соціалізації» (див.: [67]). Їхня сутність полягала у тому, що цінності людей віддаляються від матеріалізму із зростанням соціально-економічного добробуту країн, але це віддалення в силу дії унікальних культурних традицій відбувається протягом 10-15 років. При цьому «гіпотеза соціалізації» враховувала, що з поліпшенням умов життя змінюється *власне* ставлення людини до *свого* саморозвитку та до культурного різноманіття в країні в цілому. Вочевидь, малося на увазі, що будуючи власну ієрархію цінностей, людина буде схвалювати аналогічну ієрархію цінностей у інших людей. Проте це припущення потребує перевірки.

Ми виходимо із логічного розвитку точки зору Бурдьо, підкріплюючи її уточнюючими термінами Мертоні з метою підкреслити «кодовість» обраних складових культури. Отже, *якщо про соціальну позицію людини свідчать її власні домінуючі цінності, яких вона дотримується у рутинних справах, то про неї мають свідчити і ті ціннісні прихильності, що стосуються її суджень про домінуючі цінності інших людей – такі ж самі або інакші*. Сам Бурдьо трохи торкнувся цього у «Розрізненні...», зауважуючи «класовий расизм», однак далі тему не розвивав. Суперечності, що можуть виникати за визначення власних ціннісних кодів та вираження ставлення до ціннісних кодів інших людей, як ми припускаємо, скоріш за все можуть бути пов'язаними з непропорційністю обсягів різних капіталів – так само, як суперечності у ціннісних кодах, згідно із

Бурдьо, виникають через диспропорції економічного і культурного капіталу. Проте чи будуть ці суперечності і з чим вони будуть пов'язані, якщо проявлять себе – це й є інтрига.

Обираючи серед процедур отримання емпіричного матеріалу і його наступної обробки анкетування¹⁷ та формулюючи запитання для вимірювання домінуючих цінностей і ставлення до людей із різними їх різновидами, ми спиралися, по-перше, на класифікацію Г. Клагеса, задіяну в моніторингу «Українське суспільство» (див.: [147; 149]). Згідно із нею дотримання цінностей можна розподілити на:

1) ціннісний консерватизм або конвенціоналізм (високе визнання цінностей обов'язку та прийнятності, низьке визнання цінностей саморозвою, орієнтація на традицію, дисциплінованість, порядок тощо). У анкеті зазначеним цінностям відповідало формулювання «Перевірені часом зв'язки, довіра, традиції»;

2) ціннісний переворот або нонконформізм-ідеалізм (високе визнання цінностей саморозвою, низьке визнання цінностей обов'язку та прийнятності, орієнтація на автономію, свободу, самоствердження тощо). У анкеті зазначеним цінностям відповідає формулювання «Свобода дій, саморозвиток і самореалізація»;

3) ціннісну втрату (низьке визнання і цінностей обов'язку та прийнятності, і цінностей саморозвою, орієнтація на втечу від суспільних реалій, відсторонення від інших, замикання у собі тощо). У анкеті зазначеним цінностям відповідає формулювання «Збереження мінімальних умов для безконфліктного співіснування з іншими»;

4) ціннісний синтез (рівноправне визнання і цінностей обов'язку та прийнятності, і цінностей саморозвою, орієнтація на співпрацю, професійні досягнення, розвиток власної ініціативи тощо). У анкеті зазначеним цінностям відповідає формулювання «Пошук компромісу інтересів, кооперація».

¹⁷ Ми обрали цей вид процедури задля уникнення додаткових часових і грошових затрат з огляду на ілюстративно-експериментальне призначення нашого емпіричного дослідження та задля уникнення інших незручностей, що могли б виникнути у нас та наших досліджуваних за експерименту або спостереження.

Пам'ятаючи настанови класиків, ми вважаємо, що слід враховувати посферну диференціацію, по-перше, дотримання самих домінуючих цінностей, по-друге, міри важливості цих цінностей. Невраховування цієї обставини гідне бути одним із можливих пояснень явищ, дуже схожих на методологічно спровоковані соціологічні артефакти навіть у межах ретельно планованих міжнародних досліджень. Як-то, наприклад, змішування у респондентів несумісних цінностей, що якимось було зафіксоване нами в результаті статистичного аналізу даних Європейського соціального дослідження. Серед причин, що стосуються суто дослідницького задуму, а не цілком можливої «каші в голові» у самих респондентів, головною виглядає те, що питання про цінності в ЄСД за нині широковідомою методикою Ш. Шварца були надто абстрактні (за що цю методику дійсно критикували). Вони були спрямовані на фіксацію міри співвіднесеності дуже загальних суджень із власними відчуттями респондентів за градацією від «Це, безсумнівно, про мене» до «Це безсумнівно, не про мене». Звісно, такі аспекти «мене», як «де, коли і виконання яких соціальних ролей демонструючи», розчинилися у небутті. Тож оминувши крайнощі, за які критикували методику Г. Хофштеде (респондентам пропонували питання про конкретні ситуації, а за їхніми відповідями встановлювали нібито загальні характеристики цінностей), Шварц в даному випадку став заручником інших крайнощів (див.: [95; 204; 207]). На противагу цьому, враховування посферної диференціації домінуючих цінностей та міри їх важливості не має суперечити результатам емпіричних досліджень довіри членів суспільства до різних суб'єктів суспільної діяльності, що демонструє значущі нерівності у розподілі цього почуття. Логічно припустити, що чим менша довіра до певного суб'єкта, тим ймовірніше, що у сфері повсякденної діяльності, підвладної цьому суб'єкту, людина демонструватиме ціннісну втрату або ціннісний переворот. І навпаки – діючи у сфері, до впливових осіб якої міра довіри буде високою, та ж сама людина, найймовірніше, демонструватиме здоровий ціннісний консерватизм або ціннісний синтез. Тому, згідно із висновками з першого розділу даної роботи, для опитування було обрано

чотири сфери практик, яких зазвичай не оминає жодна доросла людина. Це:

1) відносини у близькому колі за кровною або/та чуттєвою спорідненістю (сім'я, партнери у особистих стосунках, друзі). У анкеті зазначеному відповідає формулювання «У всьому, що стосується сімейних, особистих та дружніх відносин...»;

2) відносини у відносно близькому колі співробітників. У анкеті зазначеному відповідає формулювання «У всьому, що стосується професійних відносин...»;

3) організація і проведення вільного (позаробочого) часу. У анкеті зазначеному відповідає формулювання «У всьому, що стосується організації проведення вільного часу...»;

4) участь у суспільному житті (в сенсі відвідування громадських зібрань, акцій та допомоги іншим будь-якого характеру). У анкеті зазначеному відповідає формулювання «У всьому, що стосується Вашої участі у житті суспільства...».

По-друге, ми спиралися на «теорію моральних засад» групи авторів (П.Дітто, Дж. Грехем, Дж. Хейдт, Р. Айер, С. Колева, М. Мотил, Г. Шерман, С.Войчік), які користуються терміном «інтуїтивна етика» щодо шести найважливіших категорій повсякденної оцінки вчинків «своїх людей» (див.: [213]). До них входять наступні бінарні опозиції: 1) турбота / заподіяння шкоди; 2) чесність / обман; 3) лояльність до групи / зрада групи (в анкеті ці формулювання були трансформовані у «вірність суспільним ідеалам» / «зрада суспільних ідеалів»); 4) авторитет / підрив устоїв (у сенсі поваги або неповаги до авторитетів); 5) «святість» / деградація (у сенсі міри залученості до схвалюваних/несхвалюваних з точки зору суспільної моралі занять); 6) свобода / пригнічення (у сенсі надання свободи іншим людям або навпаки, пригнічення інших людей). Інтуїтивна етика – це якраз те, що ідеально пасує до повсякденних практик, як і все інтуїтивне. До того ж, згадана теорія вже пройшла перевірку на практичну застосовність і зручність як у самих її

розробників (дослідження політичної культури), так і у інших авторів¹⁸.

Проте це не все, що ми хотіли б дослідити. За створення концептуальної схеми соціальної ідентифікації культурними кодами ми згадували про можливі колізії об'єктивного і суб'єктивного у цих засобах. Тобто, якщо вести мову про повсякденні практики, то виникає питання, наскільки об'єктивно встановлені висновки щодо нормативно-оціночних та ціннісно-сміслових кодів узгоджені із суб'єктивним сприйняттям відповідних інструментально-практичних кодів? Наприклад, вже згадуваними Інглхартом та Вельцелем цінності різних поколінь були об'єктивно проголошені як такі, що поступово змінюються скоріше не з віком (чим старше людина, тим більшим матеріалістом вона стає), а зі зростанням загального соціально-економічного добробуту країн. Чим більш сприятливий період відповідного розвитку країни застає людина, тим менш ймовірно, що вона протягом життя буде орієнтована на «цінності виживання» і навпаки – тим більш ймовірна її прихильність до «цінностей самовираження». Але чи відповідають тенденції суб'єктивного взаємосприйняття людьми своїх однолітків об'єктивно зафіксованим щодо них тенденціям ціннісно-орієнтованої поведінки? Маючи у зоні своєї уваги такі солідні результати (Всесвітнє дослідження цінностей, як-ніяк), ми вирішили перевірити це, також звертаючись до поколінської суб'єктності практик.

Остання приваблива тим, що виражена з точки зору *природно* й історично неунікного вікового розмежування, що в площині людських взаємовідносин перетворюється на *соціально* та історично неунікне розмежування між поколіннями. Соціологи в цьому сенсі зазвичай говорять про людей, об'єднаних не стільки однаковими роками народження, скільки схожими: 1) умовами соціалізації та життєдіяльності; 2) типовими потребами та стилями споживання задля задоволення потреб; 3) «культами» (наприклад, культ тіла чи культ духу), цінностями та ціннісними орієнтаціями. На основі схожості останніх і були

¹⁸ Див., напр.: Козлова М. А. «Гости столицы» в глазах москвичей: моральное обоснование оценок миграции / М. А. Козлова // Журнал социологии и социальной антропологии. – 2015. – Т. XVIII. – № 3(80). – С. 110-122.; Сычев О. А. Особенности моральных оснований у монгольских, немецких и российских подростков / О. А. Сычев, А. М. Беспалов, М. М. Прудникова, М. С. Власов // Культурно-историческая психология. – 2016. – Том 12. – № 1. – С. 85–96.

проголошені такі типи поколінь, як «мовчазне», «бебі-бумери», «X», «Y», «Z» або ж «фронтовики», «шестидесятники», «семидесятники», «покоління перебудови», «розчароване», «загублене», «покоління без майбутнього» тощо (див.: [45, с. 43; 130; 133; 195]). Вагомість вікових та поколінських особливостей людських уявлень про себе та про інших нині спеціально доводити не потрібно. Тож ми, окрім питань про домінуючі цінності та інтуїтивно-етичні оцінки, запропонуємо нашим респондентам 10 відкритих запитань про найбільш знакові складові повсякденного вжитку та відвідування, які, на їхню думку, пов'язані з побутом представників їхніх поколінь. Надихаючими спрямовуючими силами у формулюванні відповідних запитань для нас стали приклади з оглянутих вище досліджень культурних кодів у повсякденних практиках (зокрема, Ріс і Гросбард). На кожне запитання (відкритого, неформалізованого характеру) один респондент зможе дати від одного до трьох варіантів відповіді. Усі репрезентовані респондентами інструментально-практичні культурні коди будуть впорядковані нами згідно із тим, навколо задоволення яких основних потреб вони організовані. Цінності виживання, згідно із Інглхартом та Вельцелом, які опиралися на відомі розробки А. Маслоу, скорельовані з домінуванням задоволення фізичних потреб та потреби у безпеці, захисті і комфорті, в той час як цінності самовираження – з потребами самоактуалізації та особистого самовдосконалення. Також ми, опираючись на доречну тут класифікацію Гофмана щодо складових «презентацій себе» (де місце «я» займає «моє покоління»), розподілимо відображені предмети поколінського досвіду на такі, що стосуються:

1) *декорацій*, – оформлення місць повсякденної життєдіяльності (фурнітура, декор, обладнання, звуки тощо). Щодо декорацій, притаманних представникам різних поколінь, респондентам запропоновані питання про найбільш знакові домашні речі, наявність яких безсумнівна або не вітається. Ми враховували можливість співжиття представників різних поколінь в межах одного близького простору, а значить, одні й ті самі речі сумісного побуту

можуть бути прийнятними чи неприйнятними в залежності від суб'єкта, яким в даному випадку виступає представник певного покоління;

2) *особистого фасаду*, – всього, що має відношення до оформлення зовнішнього вигляду окремої людини і складається із *реквізиту*, що сигналізує про соціальний статус, а це способи соціальної активності, роботи, відпочинку тощо, та *манер*, а це сигнали про соціальну роль: наприклад, агресивні, лідерські або запобігливі нахили. Щодо особистого фасаду представників різних поколінь респондентам запропоновані питання про найбільш знакові схвальні і несхвальні заняття у вільний час та властиві і невластиві риси характеру;

3) *соціального фасаду*, – соціальних очікувань, пов'язаних із поведінкою «у ролі». Щодо соціального фасаду представників різних поколінь респондентам запропоновані питання про схвалення або несхвалення відвідувань певних найбільш знакових місць та закладів і відгук або його відсутність на аналогічні тематичні розмови.

Окрім звичних у емпіричних соціологічних дослідженнях незалежних змінних (стать, вік, освіта, професія, вид роботи, місячний статок, національно-культурна приналежність, віросповідання), ми вирішили включити до анкети питання про жанрові асоціації щодо перебігу свого життя загалом. Це своєрідна дослідницька провокація експериментального змісту, що спонукає респондента до найзагальнішої рефлексії над своїм повсякденням у напрямку встановлення зв'язку між своїм життям та ймовірним найдоречнішим жанром наративу про нього. Необхідність включення цього питання ґрунтована на узагальнених Александером у співавторстві зі Ф. Смітом висновках досліджень щодо домінуючих у суспільстві культурних наративів. Вибір тих чи інших жанрів передбачає фінальну орієнтацію на заохочення соціальної інклюзії або соціальної ексклюзії: «Мораліте, наприклад, не припускає компромісів [81]¹⁹;

¹⁹ Wagner-Pacifici R. The Moro Morality Play: Terrorism as Social Drama. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

82²⁰]. Трагедія може сприяти поширенню фаталізму [46²¹] і зняттю з себе громадських зобов'язань, але в той же час заохочує моральну відповідальність [7²²; 31²³]. Комедія і роман, навпаки, породжують оптимізм і соціальну залученість [48²⁴; 71²⁵]. Іронія забезпечує потужний інструмент для критики влади і рефлексії з приводу панівних культурних кодів, відкриває дорогу відмінностям і культурним інноваціям [48; 72²⁶]] [6, с. 26]. Тож питання щодо ймовірного способу оповідання респондентами про власне життя, згідно із нашим припущенням, опосередковано відобразить їхню позитивну чи негативну ідентифікацію з нашим суспільством загалом.

Більш структуровано та формалізовано наш дослідницький задум описаний у програмі дослідження «Повсякденне життя м. Київ», а реалізований – в одноіменній напівформалізованій анкеті (див. Додатки Е та Є). Зазначимо, що наше дослідження сплановано таким чином, щоб отримані дані були придатними для співставлення перш за все із «авторитетними» даними Головного управління статистики у м. Києві, моніторингу «Українське суспільство» Інституту НАН України, міжнародного Європейського соціального дослідження та Всесвітнього дослідження цінностей. Що вийшло в результаті – викладено у наступному розділі даної роботи.

Висновок до другого розділу

Отже, культурні коди, центральну зону культури та ядро культури на перший погляд можна розглядати як тотожні явища і за атрибутами, і за

²⁰ *Wagner-Pacifici R.* Discourse and Destruction: The City of Philadelphia versus MOVE. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

²¹ *Jacobs R.* Civil Society and Crisis: Culture, Discourse and the Rodney King Beating // *American Journal of Sociology.* 1996. Vol. 101. № 5. P. 1238–1272.

²² *Alexander J. C.* On the Social Construction of Moral Universals: The «Holocaust» from War Crime to Trauma Drama // *Cultural Trauma and Collective Identity* / ed. by J. C. Alexander, R. Eyerman, B. Geisen, N. Smelser, P. Sztompka. Berkeley: University of California Press, 2004. P. 196–263.

²³ *Eyerman R.* Cultural Trauma: Slavery and the Formation of African American Identity // *Cultural Trauma and Collective Identity* / ed. by J. C. Alexander, R. Eyerman, B. Geisen, N. Smelser, P. Sztompka. Berkeley: University of California Press, 2004. P. 60–111.

²⁴ *Jacobs R., Smith Ph.* Romance, Irony and Solidarity // *Sociological Theory.* 1997. Vol. 15. № 1. P. 60–80.

²⁵ *Smith Ph.* The Semiotic Foundations of Media Narratives: Saddam and Nasser in the American Mass Media // *Journal of Narrative and Life History.* 1994. Vol. 4. № 1-2. P. 89–118.

²⁶ *Smith Ph.* Executing Executions: Aesthetics, Identity and the Problematic Narratives of Capital Punishment Ritual // *Theory and Society.* 1996. Vol. 25. № 2. P. 235–261.

функціями, що мають на увазі за відповідними термінами. Центральна зона культури та ядро культури (обидва явища загалом визначають як найбільш стабільні елементи відповідної культури, однак ядро культури наділене значно більш вираженим опором до змін, ніж центральна зона), як і культурні коди, мають нормативно-оціночну, ціннісно-смислову та інструментально-практичну складові. Схожість спостерігається й у їхньому загальному призначенні – впорядковувати та відтворювати порядок побутування і взаємодії представників соціальних спільнот. Але з огляду на традиції наукового вжитку термінів «центральна зона культури», «ядро культури» та «культурні коди» відповідні явища слід розрізняти. У наукових напрацюваннях щодо центральної зони культури та ядра культури нині сформувалася стійка етнонаціональна акцентуація, в той час як напрацювання щодо культурних кодів відійшли від опису і пояснення культури «суспільства в цілому» в бік осмислення найрізноманітніших колективних культур на всіх рівнях суспільства.

Обґрунтування культурних кодів у статусі соціально-ідентифікаційних засобів опиралося на уявлення про культурні, соціокультурні та соціальні коди у низки дослідників, які представляють ті чи інші спеціальні та галузеві соціології. Не зважаючи на складнощі у визначенні як самої соціальної ідентифікації, так і культурних кодів, останні постають важливими інструментами встановлення соціальних несхожостей (горизонтальний, позаієрархічний вимір) та соціальних нерівностей (вертикальний, соціально-стратифікаційний вимір). В основі можливості ідентифікації за участі культурних кодів лежить міцний асоціативний зв'язок між ідентичністю, що передбачена членством у тій чи іншій спільноті, та домінуючими знаковими і символічними проявами у поведінці носіїв цієї ідентичності, які вказують на особливості впорядкування свого побуту. Проте наріжним питанням залишається те, як концептуалізувати уявлення культурний детермінізм у його нео- та пост- формах. Як один із кроків до такої концептуалізації була створена концептуальна схема соціальної ідентифікації індивідуальних та колективних акторів у повсякденних практиках на основі культурних кодів. Вона поєднала в

собі уявлення про три основні види культурних кодів, встановлені за результатами аналітичного огляду у першому розділі (нормативно-оціночні, ціннісно-сміслові, інструментально-практичні), і про три ступені соціальної ідентифікації, що різняться між собою мірою солідарності із будь-якою соціальною спільністю (заснована на спільності долі, цілей або переживань).

В результаті узагальнення досвіду емпіричних досліджень культурних кодів у повсякденних практиках було виокремлено чотири стратегії, що спираються на різні типи аналізу. В межах першої стратегії проблематизуються нормативні повсякденні взаємодії і вихідні переконання дослідника щодо того, що конкретно є культурними кодами; емпіричному дослідженню підлягають нормативні документи, словники, включені до освітніх програм літературні твори, наукові статті тощо. В межах другої стратегії проблематизуються нормативні повсякденні взаємодії та думки досліджуваних з приводу того, що вони вважають культурними кодами; емпіричному дослідженню підлягає експертна думка з приводу нормативних документів, словників, включених до освітніх програм літературних творів, наукових статей тощо. В межах третьої стратегії проблематизуються реальні повсякденні взаємодії і вихідні переконання дослідника щодо того, що конкретно є культурними кодами; емпіричному дослідженню підлягають обрані дослідником різновиди практик. В межах четвертої стратегії проблематизуються реальні повсякденні взаємодії та думки досліджуваних з приводу того, що вони вважають культурними кодами; емпіричному дослідженню підлягає громадська думка (установки, стереотипи, суспільні настрої тощо) з приводу культурних складових повсякденних практик, найбільш знакових з точки зору певної суб'єктності. Для проведення польового етапу нашого дослідження була обрана остання стратегія, оскільки в цьому разі не втрачається відображення нюансу, на якому наголошують представники мікросоціології – суб'єктивного визначення чогось культурного як дійсно постійного і важливого, чия дійсність знаходиться не «на бумазі», а безпосередньо у вирі життя.

РОЗДІЛ 3

ЕМПІРИЧНЕ ДОСЛІДЖЕННЯ КУЛЬТУРНИХ КОДІВ У ПОВСЯКДЕННІЙ СОЦІАЛЬНІЙ ІДЕНТИФІКАЦІЇ НА ПРИКЛАДІ НАСЕЛЕННЯ КИСВА

3.1. Тенденції соціального формування нормативно-оціночних кодів у повсякденних практиках (на матеріалі авторського дослідження)

В перебігу польового етапу нашого дослідження (січень-початок березня 2016 р.) було опитано 409 респондентів із дорослого населення м. Київ²⁷ віком від 20 до 79 років. З огляду на розвідковий характер дослідження вибірка була сформована на основі комбінованого цільового способу (доступних випадків, квотна за віком, статтю та освітою), щоб, будучи складеною з добровольців, вона при цьому репрезентувала думки представників загальних соціодемографічних категорій – насамперед тих, за якими були квоти. Усі емпіричні дані були оброблені за допомогою програм «SPSS Statistcs» (версія 17.0) та «ОСА». Після відсіювання незадовільно заповнених анкет мінімальний запланований обсяг вибірки було перевищено майже вдвічі: задовільні дані надало 409 осіб замість 224, кількість яких була розрахована як необхідна для подальшого застосування до даних критерію «хі-квадрат» та кластерного аналізу. Було вирішено не зменшувати кількість анкет до запланованої, щоб не втрачати цінні дані, і це зіграло позитивну роль за аналізу ставлення респондентів до носіїв різних домінуючих цінностей з огляду на досвід взаємодії з ними респондентів, оскільки тільки 197 осіб мали достатньо повний та різноманітний досвід відповідної взаємодії. На основі даних, отриманих після проведеного емпіричного дослідження, зроблені узагальнюючі висновки, міра загальності яких відповідає розвідковому виду соціологічного аналізу.

²⁷ Зазначимо, що прикрою несподіванкою стали систематичні відмови від участі в анкетуванні чоловіків старшого віку без вищої освіти (через загальну зневіру як у науці в нашій державі, так і у значущості власних думок для її представників). Через це за відведений на польовий етап час їхню квоту закрити так і не вдалося, хоча втрати за нею не стали критичними. Навпаки, підвищену активність і зацікавленість у залученні до дослідження демонстрували жінки молодшого віку з вищою освітою, через що їхня квота була перезаповнена у чотири рази, однак виключати надлишок анкет і в цьому, і в інших схожих випадках ми не стали через побоювання втратити цінні оригінальні дані, про що на етапі обробки та аналізу даних не пожалкували.

3.1.1. Загальний портрет досліджуваних: соціодемографічний вимір та ієрархія цінностей

У соціодемографічному вимірі ми маємо картину, за якої пропорція чоловіків та жінок (40,3% та 59,7% відповідно) у незначній мірі відхиляється від аналогічної пропорції, зафіксованої Головним управлінням статистики у м.Києві в кінці 2015 р. (46,2% і 53,8% відповідно). За віком переважають категорії людей до 50-60 років (70,4% людей у віці 20-49 років за поділу на дві групи та людей 48,2% людей у віці 20-39 років і 40,1% людей у віці 40-59 років за поділу на три групи). У порівнянні з даними Головного управління статистики у м.Києві за поділу на дві групи відхилення частки осіб від 20 до 49 років становить 23,3%, а відхилення частки осіб віком від 50 до 79 років становить 1,3%; за поділу на дві групи відхилення частки осіб від 20 до 39 років становить 14,4%, відхилення частки осіб від 40 до 59 років – 12,9%, відхилення частки осіб від 60 до 79 років – 5,3%²⁸. Більшість опитаних мають вищу освіту (62,1%), причому 41,3% вказали, що мають одну або більше вищих освіт. Звертає на себе увагу та обставина, що до опитаних потрапила значна порівняно із зафіксованою Головним управлінням статистики у м.Києві частка людей, які віднесли себе до непостійного населення Києва (22,2%, в той час як різниця між наявним та постійним населенням офіційно складає близько 1,4%). Проте ми розцінили це не як перепону, а як можливість прописати ще одну потенційну деталь загального портрету культури повсякдення у м. Києві. Також нам вдалося залучити до дослідження вагому частку людей, які не дотримуються ніякого віросповідання (24,3%), що додатково збагатило перспективу аналізу. Серед тих, хто дотримується якого-небудь віросповідання, а таких, як вже очевидно, три чверті, безумовно переважають представники православних християнських конфесій (88,7%). Більшість піддослідних ідентифікувала себе з українською національною культурою (84,5%), а загальне бачення свого життя – з романтично-драматичним жанром (45,2). Вельми втішним в цьому контексті виявилось те, що безвихідне трагічне бачення своєї

²⁸ Див.: Настоящий О. І. Статистика про жінок (Прес-випуск, 26.09.2014 р.) kiev.ukrstat.gov.ua/Docs/6832.doc

долі, свого оточення та загальної обстановки притаманне незначній частині респондентів (4,4%), в той час половині з них усіх притаманний критичний потенціал різної міри насиченості (50,4%). І наостанок зазначимо, що 80,9% респондентів щомісяця розпоряджаються матеріальним статком, що не перевищує 10 тис.грн., більшість за місцем у організації праці є виконавцями (54,0%), більшість ідентифікувала домінуючий вид роботи у своїй праці як такий, що відбувається у контактах з іншими людьми (49,2%), і такий, що перебігає або перебігав у сферах торгівлі (21,5%), науки і технологій (13,9%) та техніки і технічного обслуговування (13,0%).

Якщо, рухаючись дедуктивним шляхом, підбити загальні підсумки з приводу того, приналежність до яких соціодемографічних категорій виявилася чинником статистично значущих відмінностей у різносферних ціннісних орієнтаціях респондентів та у приписуванні ними позитивних і негативних ціннісних змістів діяльності людей з різними життєвими пріоритетами загалом, то найбільш впливовими соціодемографічними чинниками утворення потенційних «різничностей» (згідно із терміном Ж. Дерріди) виявилися:

1. *вік* – спрямовані міри (коефіцієнт Ета) свідчили про слабко виражений зв'язок (значення у межах 0,38-0,44 для поділу на дві вікові групи та значення у межах 0,37-0,44 за поділу на три вікові групи) як вибору власних домінуючих цінностей, так і оцінок соціальних наслідків від дотримання різних домінуючих цінностей іншими людьми із належністю до вікової групи;

2. *освіта* – симетричні міри V Крамера та коефіцієнт спряженості свідчили про слабко виражений зв'язок (значення у межах 0,13-0,26) як вибору власних домінуючих цінностей, так і оцінок соціальних наслідків від дотримання різних домінуючих цінностей іншими людьми із відсутністю або наявністю вищої освіти;

3. *домінуючий вид роботи* – симетричні міри V Крамера та коефіцієнт спряженості свідчили про слабко виражений зв'язок (значення у межах 0,12-0,22) як вибору власних домінуючих цінностей, так і оцінок соціальних наслідків від дотримання різних домінуючих цінностей іншими людьми із

суб'єктивним визначенням домінуючого у праці виду роботи – ручної і фізичної, з людьми чи з інформацією;

4. *дотримання чи недотримання віросповідання* – симетричні міри V Крамера та коефіцієнт спряженості свідчили про слабо виражений зв'язок (значення у межах 0,12-0,17) як вибору власних домінуючих цінностей, так і оцінок соціальних наслідків від дотримання різних домінуючих цінностей іншими людьми із дотриманням якогось віросповідання або недотриманням ніякого віросповідання;

5. *матеріальний статок* – спрямовані міри (коефіцієнт Ета) свідчили про слабо виражений зв'язок (значення у межах 0,45-0,48) оцінок соціальних наслідків від дотримання різних домінуючих цінностей іншими людьми із об'ємом місячного статку;

6. *стать* – симетричні міри V Крамера та коефіцієнт спряженості свідчили про слабо виражений зв'язок (значення у межах 0,15-0,20) вибору власних домінуючих цінностей із належністю до чоловічої або жіночої статі;

7. *місце проживання і роботи* – симетричні міри V Крамера та коефіцієнт спряженості свідчили про слабо виражений зв'язок (значення у межах 0,12-0,23) оцінок соціальних наслідків від дотримання різних домінуючих цінностей іншими людьми із тим, наскільки респонденти були пов'язані з Києвом як місцем проживання та/чи місцем постійної або тимчасової роботи.

Що ж до загального ціннісного портрету респондентів, що відображав їхню ієрархію цінностей у різних середовищах здійснення повсякденних практик, то результати анкетування показали цілковиту виправданість урахування посферного поділу діяльності. В усіх запропонованих сферах респонденти заперечують переважно факт власної ціннісної втрати (це водночас свідчить про те, що заданий Клагесом негативний підтекст до даної ціннісної орієнтації респондентами був зчитаний, принаймні щодо власних пріоритетів у різних сферах). Однак з приводу найбільш важливого вже виникають варіанти. У колі близьких осіб більшість прихильна до конвенціоналізму (що у засадах,

запропонованих Клагесом, сполучається цілком логічно), у професійних відносинах та у плануванні власного дозвілля перетворюється на нонконформістів-ідеалістів, а от щодо участі у суспільному житті – коливається між ціннісними консерватизмом, переворотом та синтезом (ця обставина знаходить версію свого пояснення в контексті викладу результатів дослідження у пункті 3.1.2). В цілому констатуємо, що серед опитаних наявні дві потужні і протилежні одне одній домінуючі ціннісні орієнтації – конвенціоналізм та нонконформізм-ідеалізм. В той час як найбільш продуктивний (на думку Клагеса, яку поділяємо і ми) активний реалізм на ще знаходиться у стадії становлення за рахунок публічних сфер діяльності – неформального професійного та громадського життя (див. Рис. 3.1.). Зазначимо, що з приводу домінуючих цінностей у професійних відносинах різниці між представниками різних сфер професійної діяльності майже немає (див. Рис. 3.2. і 3.3²⁹). Хоча, звісно, не можемо не відмітити схильність до антиконвенціоналізму зайнятих у сфері фінансів, суперечливе тяжіння до конвенціоналізму зайнятих у сфері медицини і косметології та виражений конвенціоналізм зайнятих у сфері освіти та виховання, як і тенденцію у зайнятих в сфері мистецтва віддавати належне переважно цінностям саморозвою в компромісі з іншими людьми чи без нього.

Отримані нами результати частково розійшлися, але й частково співпали із результатами моніторингу «Українське суспільство – 2013» Інституту НАН України (див. [149, с. 292-294]). Згідно із останніми, в Україні за суб'єктивною ідентифікацією переважають конвенціоналісти (співпало) та активні реалісти (частково співпало), в той час як нонконформісти-ідеалісти знаходяться на «наздоганяючій» позиції (не співпало), а ідентифікація з розчарованими, тобто з людьми із ціннісною втратою, досить слабка (співпало), так само, як і ідентифікація з таким підрзновидом людей із ціннісним синтезом, як гедоністичні матеріалісти (невідомо, співпало чи ні, оскільки ми не виділяли «малий» ціннісний синтез окремо з огляду на різницю у розмаху дослідження).

²⁹ Зірочкою (*) позначено ті сфери, за якими даних бажано було б отримати більше, однак тенденція вже намітилась; ті сфери, даних за якими недостатньо, на ілюстрації не представлені.

Припускаємо, що відмінності у результатах проявили себе за рахунок: 1) відмінності у способі формування вибірки – моніторинг всеукраїнський і спосіб формування вибірки у ньому ймовірнісний, в той час як наше дослідження відобразило відібраних неймовірнісним способом «доступних випадків» представників наявного населення лише у Києві (могли зіграти свою роль як особливості столичного способу життя, так і особливості самих «доступних випадків», не кажучи вже про можливість співпадіння цих двох обставин), та 2) відмінностей у методиці щодо постановки питань – відрізнялися і способи формулювання, і міра їх загальності, і запропоновані для ідентифікації шкали (див. Табл. 1. у Додатку А).

Також нами було виявлено наступні взаємозв'язки вибору домінуючих цінностей та антицінностей у різних сферах здійснення повсякденних практик (див. узагальнену ілюстрацію на Рис. 1 у Додатку А):

1. Взаємозв'язок вибору найменш важливого у сфері сімейних, особистих та дружніх відносин і вибору найменш важливого у сфері професійних відносин (хі-квадрат значущий на рівні 0,001).

2. Взаємозв'язок вибору найменш важливого у сфері сімейних, особистих та дружніх відносин і вибору найменш важливого у сфері дозвілля (хі-квадрат значущий на рівні 0,001).

3. Взаємозв'язок вибору найменш важливого у сфері сімейних, особистих та дружніх відносин і вибору найменш важливого у сфері суспільного життя (хі-квадрат значущий на рівні 0,001). Введення до аналізу додаткових вимірів (третіх змінних) показує нам, що ця залежність спостерігається насамперед за рахунок вікової групи «20-49» та віруючих.

4. Взаємозв'язок вибору найбільш важливого у сфері сімейних, особистих та дружніх відносин і вибору найменш важливого у сфері суспільного життя (хі-квадрат значущий на рівні 0,001). Введення до аналізу додаткових вимірів (третіх змінних) показує нам, що ця залежність спостерігається насамперед за рахунок віруючих та людей, які і живуть, і працюють у Києві.

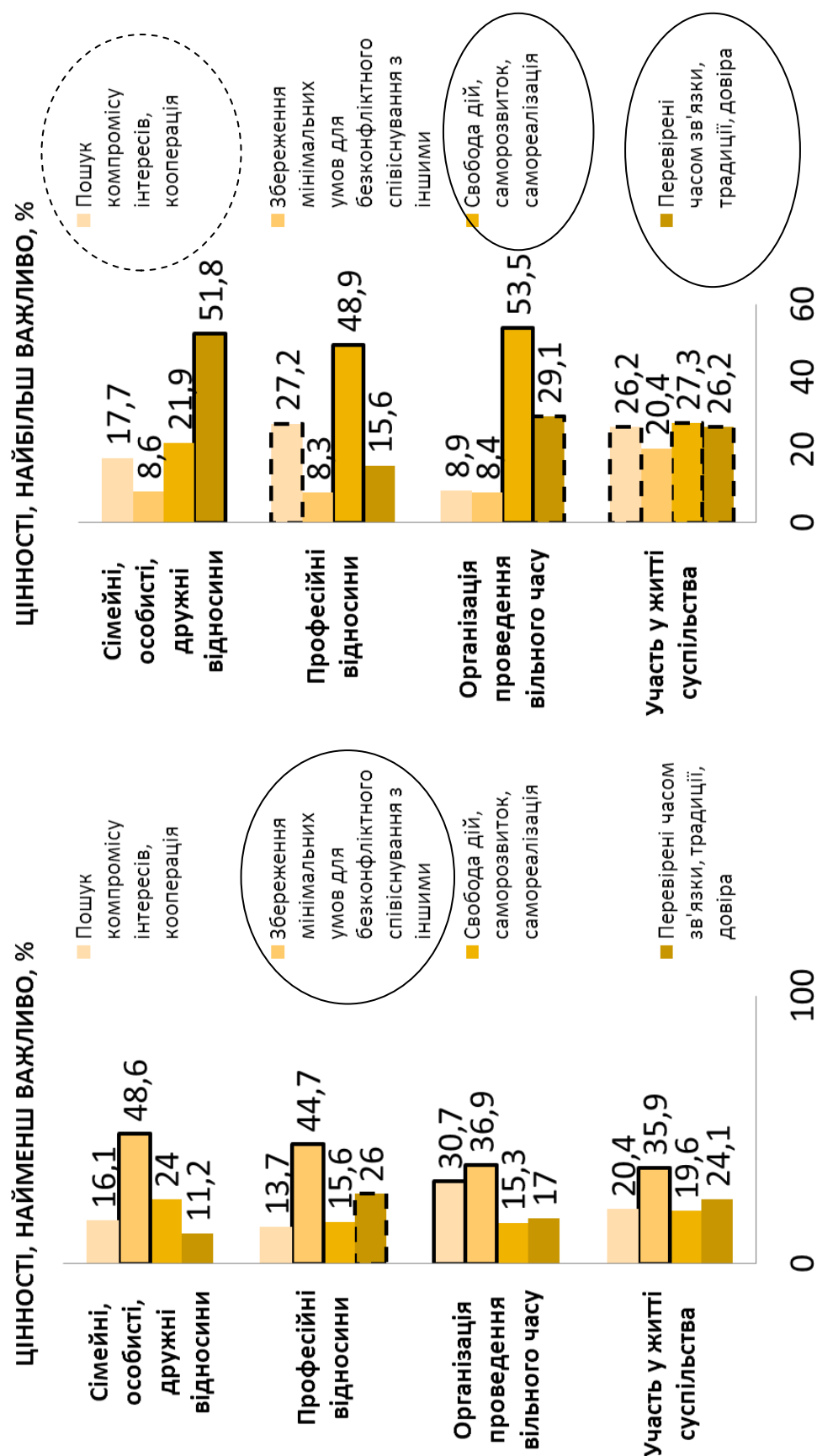


Рис. 3.1. Загальний ціннісний портрет респондентів

ЦІННОСТІ, НАЙМЕНШ ВАЖЛИВО, % ЗА СФЕРАМИ ДІЯЛЬНОСТІ

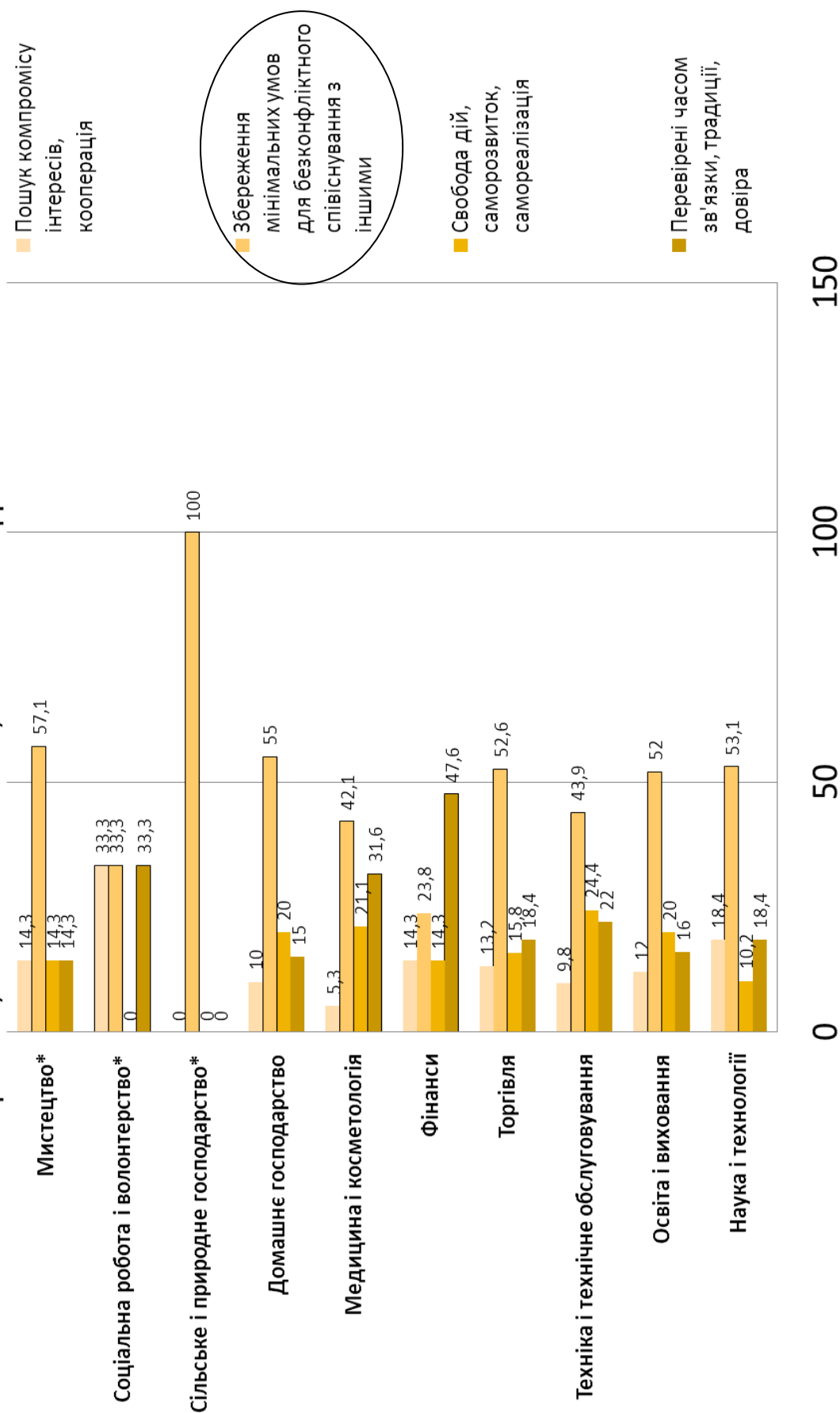


Рис. 3.2. Домінуючі антицінності у професійних відносинах

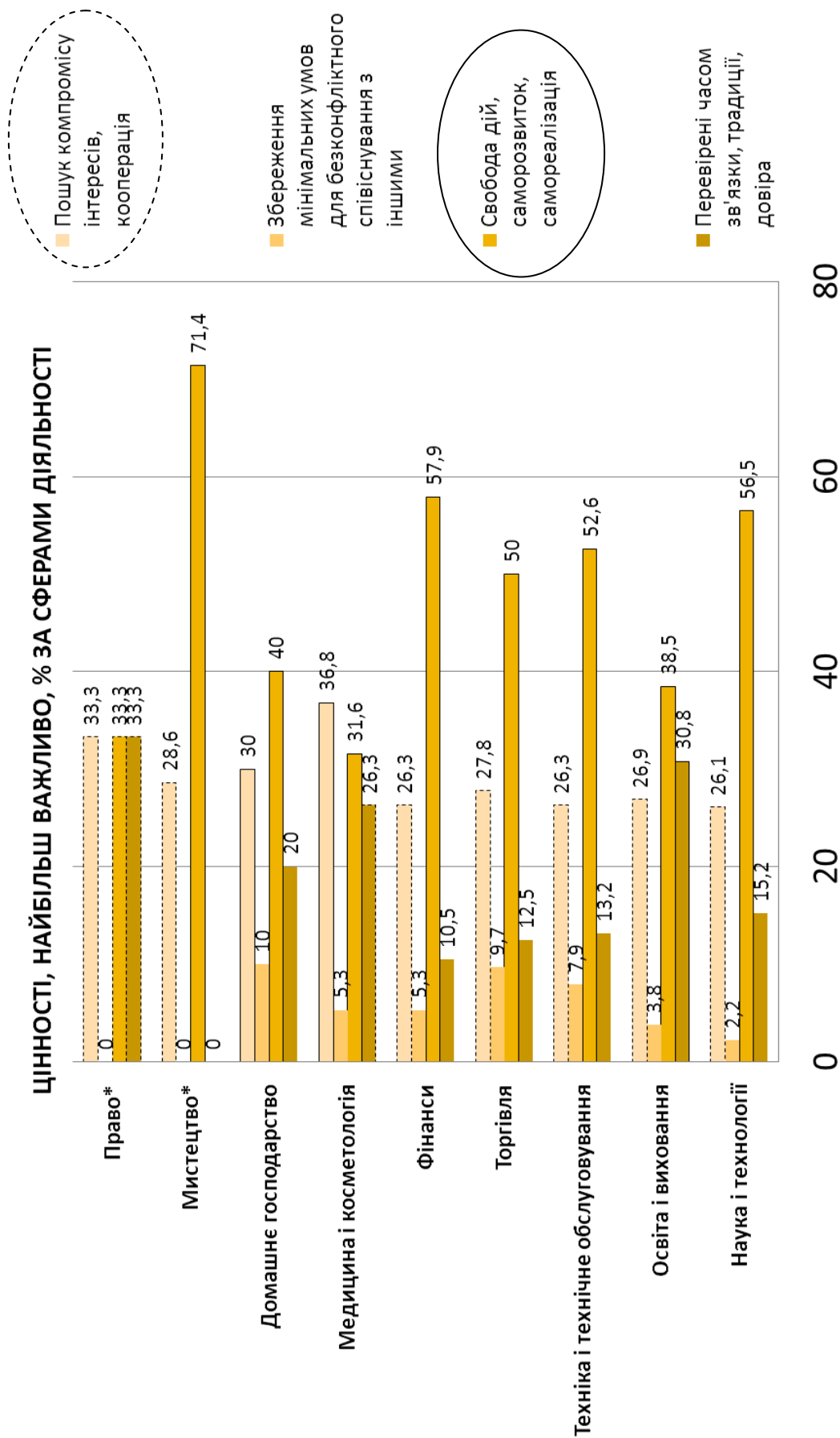


Рис. 3.3. Домінуючі цінності у професійних відносинах

5. Взаємозв'язок вибору найменш важливого у сфері сімейних, особистих та дружніх відносин і вибору найбільш важливого у сфері суспільного життя, *але тільки* для людей із вищою освітою (хі-квадрат значущий на рівні 0,05). Значення симетричних мір свідчать про наявність слабко вираженого зв'язку (V Крамера = 0,16, коефіцієнт спряженості = 0,27).

6. Взаємозв'язок вибору найменш важливого у сфері професійних відносин і вибору найменш важливого у сфері суспільного життя (хі-квадрат значущий на рівні 0,001). Введення до аналізу додаткових вимірів (третіх змінних) показує нам, що ця залежність спостерігається насамперед за рахунок жінок, вікової групи «20-49», людей, які ідентифікують себе з українською культурою, віруючих та людей, які і живуть, і працюють у Києві.

7. Взаємозв'язок вибору найменш важливого у сфері професійних відносин і вибору найбільш важливого у сфері суспільного життя (хі-квадрат значущий на рівні 0,05). Введення до аналізу додаткових вимірів (третіх змінних) показує нам, що ця залежність спостерігається насамперед за рахунок вікової групи «20-49».

8. Взаємозв'язок вибору найбільш важливого у сфері професійних відносин і вибору найбільш важливого у сфері суспільного життя (хі-квадрат значущий на рівні 0,001). Введення до аналізу додаткових вимірів (третіх змінних) показує нам, що ця залежність спостерігається насамперед за рахунок людей, які ідентифікують себе з українською культурою, та віруючих.

9. Взаємозв'язок вибору найменш важливого у сфері дозвілля і вибору найменш важливого у сфері суспільного життя (хі-квадрат значущий на рівні 0,001). Введення до аналізу додаткових вимірів (третіх змінних) показує нам, що ця залежність спостерігається насамперед за рахунок вікової групи «20-49», людей, які ідентифікують себе з українською культурою, віруючих та людей, які і живуть, і працюють у Києві.

10. Взаємозв'язок вибору найменш важливого у сфері дозвілля і вибору найбільш важливого у сфері суспільного життя (хі-квадрат значущий на рівні 0,01). Введення до аналізу додаткових вимірів (третіх змінних) показує нам, що

ця залежність спостерігається насамперед за рахунок вікової групи «20-49», людей, які ідентифікують себе з українською культурою, віруючих та людей, які і живуть, і працюють у Києві.

11. Взаємозв'язок вибору найменш важливого у сфері суспільного життя і вибору найбільш важливого у сфері суспільного життя (хі-квадрат значущий на рівні 0,001). Введення до аналізу додаткових вимірів (третіх змінних) показує нам, що ця залежність спостерігається насамперед за рахунок 1) жінок, 2) вікової групи «20-49», 3) людей, які ідентифікують себе з українською культурою, 4) віруючих, 5) людей, у праці яких переважає робота з людьми, 6) людей, які бачать своє життя у жанрі роману/драми, та 7) людей, які і живуть, і працюють у Києві.

Щодо **сфери відносин у близькому колі** значення симетричних мір свідчать про наявність слабо вираженого зв'язку між означенням себе як прихильника певних пріоритетів у цій сфері та означенням своїх пріоритетів у інших сферах (V Крамера і коефіцієнт спряженості коливаються у діапазоні 0,17-0,33). Щодо **сфери професійних відносин** значення симетричних мір також свідчать про наявність слабо вираженого зв'язку між означенням себе як прихильника певних пріоритетів у цій сфері та означенням своїх пріоритетів у інших сферах (V Крамера і коефіцієнт спряженості коливаються у діапазоні 0,13-0,34). Щодо **сфери дозвілля** значення симетричних мір також свідчать про наявність слабо вираженого зв'язку між означенням себе як прихильника певних пріоритетів у цій сфері та означенням своїх пріоритетів у інших сферах (V Крамера і коефіцієнт спряженості коливаються у діапазоні 0,15-0,28). І, нарешті, щодо **сфери громадського життя** значення симетричних мір також свідчать про наявність слабо вираженого зв'язку між означенням себе як прихильника певних пріоритетів у цій сфері та означенням своїх пріоритетів у інших сферах (V Крамера = 0,34, коефіцієнт спряженості = 0,51). Але більш загальний аналіз взаємозв'язку вибору домінуючих цінностей і антицінностей підтверджує адекватність враховування посферного впливу цінностей. Вибір певної ціннісної орієнтації як домінуючої в одній сфері не тягне за собою

чіткого вибору аналогічної або протилежної ціннісної орієнтації в інших сферах. У випадку вибору домінуючих антицінностей (того, що «найменш важливо») найвпевненіша міжсферна подібність стосується антивибору конвенціоналізму, ціннісної втрати та ціннісного синтезу. «Антишанування» цінностей обов'язку і прийнятності в одній сфері співпадає з аналогічним антишануванням у іншій сфері 4 рази, як і антишанування стану ціннісної втрати. Також антивибір стану ціннісного синтезу 3 рази співпадає із антивибором стану ціннісної втрати, однак все це – із 28 можливих співпадінь. У випадку вибору домінуючих цінностей (того, що «найбільш важливо») міжсферна подібність вибору спрацьовує лише по одному разу; не виходять за межі 1-3 співпадінь суттєві взаємозв'язки і у площині можливих взаємозв'язків вибору цінностей та антицінностей (тобто можливих залежностей між тим, що обрано як «найменш важливе», та тим, що обране як «найбільш важливе»). До того ж, слід враховувати, що більшість усіх виявлених співпадінь відбулася за рахунок окремих категорій людей. А отже, виявлені тенденції мають плинний та частковий характер і потребують подальшого пошуку. Зокрема, у напрямку типізації носіїв різних домінуючих цінностей, в разі якої будуть отримані дані про більш стійкі тенденції вибору. Частково це реалізовано у наступному пункті підрозділу даної роботи.

Також нами було зафіксовано, що на вибір респондентами домінуючих цінностей та антицінностей у чотирьох сферах здійснення повсякденних практик (відносини у близькому колі осіб, професійні відносини, власне дозволя, участь у суспільному житті) значуще впливає приналежність до: 1) статі, 2) вікової категорії (є схожі дані з моніторингу «Українське суспільство-2013» і є співпадіння); 3) віруючих або невіруючих; 4) тих, хто має вищу освіту, або тих, хто її не має (є схожі дані з моніторингу «Українське суспільство-2013» і є співпадіння); 5) суб'єктивно визначеної категорії, що визначає домінуючий у праці вид роботи (див. Додаток А). Щодо статистичного аналізу результатів, викладених далі, ми послуговувалися оцінкою величини зв'язку за критерієм «хі-квадрат» К. Пірсона, котру у сфері науки визнано універсальним методом

перевірки узгодження результатів емпіричного етапу дослідження зі статистичною моделлю. У випадку нашого дослідження нульові гіпотези стверджували відсутність зв'язку поміж ознаками, на ґрунті котрих було розроблено питання анкети, і всі наші подальші коментарі стосуються лише тих двомірних таблиць, щодо котрих було виявлено, що величина χ^2 -квадрат має рівень статистичної значущості не більше 0,05.

Стать. Перший зв'язок поміж статтю та вибором домінуючих цінностей і антицінностей був виявлений щодо найбільш важливого у професійних відносинах на рівні статистичної значущості 0,01. Для виявлення міри центральної тенденції ми, згідно із тим, що маємо справу з номінальною шкалою, спочатку обрали статистичний показник «мода». Для чоловіків та жінок найбільш важливим водночас виявлено свободу дій, саморозвиток і самореалізацію (55,5% та 44,8% відповідно). Потім ми звернулися до так званої «антимоди» – це найменша частка у варіаційному ряді, і у чоловіків та жінок вона теж водночас стосується одного варіанту відповіді, а саме збереження мінімальних умов для безконфліктного співіснування з іншими (4,4% та 10,8% відповідно). Одним із способів підтвердження достовірності таких пріоритетів в ставленні до професійних відносин постає звернення до результатів, отриманих щодо відмінностей представників різних статей у визначенні найменш важливого (величина χ^2 -квадрат вказує на зв'язок поміж цими ознаками на рівні статистичної значущості 0,05). Статистичний показник «мода» тут такий: для чоловіків та жінок найменш важливим виявлено збереження мінімальних умов для безконфліктного співіснування з іншими, проте з різним відсотковим показником (52,1% та 39,7% відповідно), що виглядає узгодженим із попереднім висновком. Більш того, статистичний показник «антимода» теж синхронізований, але стосовно пошуку компромісу інтересів, кооперації (14,4% у чоловіків та 13,2% у жінок). Третій зв'язок поміж статтю та вибором цінностей був виявлений щодо найбільш важливого у житті суспільства (величина χ^2 -квадрат на рівні статистичної значущості 0,05). Для більшості чоловіків у цій сфері найбільш важлива свобода дій, саморозвиток та

самореалізація (31,9%), а для жінок – пошук компромісу інтересів, кооперації (27,6%). Статистичний показник «антимода» свідчить про те, що для меншості чоловіків у цій сфері найбільш важливе збереження мінімальних умов для безконфліктного співіснування з іншими (13,8%), а для жінок – перевірені часом зв'язки, довіра, традиції (23,6%). Тож між опитаними чоловіками і жінками немає статистично значущої різниці щодо ціннісних пріоритетів у колі близьких осіб та щодо організації вільного часу (з цієї причини і відповідні числові дані в тексті роботи не наведено), проте водночас є різниця щодо ціннісних пріоритетів у сфері професійних відносин та участі у суспільному житті. Припускаємо, що це пов'язано із досягнутою досить високою мірою рівності прав чоловіків та жінок, принаймні серед опитаних в межах нашого дослідження. З одного боку, подолано чіткий гендерний розподіл сімейних ролей і відповідне йому бачення суб'єктів, що мають повноваження на планування й організацію дозвілля. З іншого боку, мають місце 1) або підстави для підтримки подальшого руху в напрямку зрівнювання прав у публічних сферах діяльності, де чоловіки нині можуть дозволити собі більше індивідуалізованого нонконформізму та ідеалізму, ніж жінки, які у неформальній професійній обстановці відчують більшу потребу в «триманні язика за зубами» щодо своїх істинних намірів, а у громадській участі – відповідно, більшу потребу у кооперуванні (що, доречі, свідчить не на користь більшості опитаних чоловіків, яким щодо участі у суспільному житті бракує необхідного активного реалізму); 2) або підстави для ствердження незмінності очікувань щодо чоловіків, які у своїй місії традиційно мають бути «здобувачами», схильними до ризику, агресії та прозорості презентації своїх намірів, та щодо жінок як берегинь злагоди, які у сучасному світі мають право поділяти і поділяють виявлені чоловічі пріоритети, але схильні до зазначеного все-таки в меншій мірі, ніж чоловіки.

Вікова категорія (на прикладі поділу на дві категорії – від 20 до 49 років включно та від 50 до 79 років включно). Ми розглянули аналогічні двомірні таблиці та виявили, що вік є чинником на рівні 0,05 щодо виявлення найбільш

важливого у організації проведення вільного часу. Люди віком від 20 до 49 років включно понад усе цінують свободу дій (57,8%), як і люди віком від 50 до 79 років включно (43,4%). Але фіксуючи антимоду, бачимо відмінності: у молодшій групі це 6,7% стосовно збереження мінімальних умов для безконфліктного співіснування з іншими, в той час як у старшій групі це 8,0% стосовно пошуку компромісу інтересів, кооперації. Отже, молодші люди цілком логічно демонструють притаманні їм нонконформістські та ідеалістичні нахили щодо організації і проведення власного дозвілля, обезцінюючи насамперед необхідність приховувати від оточуючих будь-які свої плани з цього приводу (як-то кажуть, «що хочу, те і роблю, це моя особиста справа»). А старші люди також цілком логічно демонструють свою акцентуацію: вони скоріше будуть приховувати істинні задуми щодо власного дозвілля, ніж йти з ким-небудь з приводу цих планів на компроміс, оскільки їхня точка зору з приводу бажаної організації та бажаного проведення дозвілля з роками набула граничної визначеності та принциповості. Між тим, коли мова йде про сімейні, особисті та дружні відносини, то пошук найбільш важливого не призвів до виявлення суттєвих відмінностей між поколіннями, а коли мова йде про найменш важливе, то відмінність є на рівні 0,01. Мода єдина: і люди віком від 20 до 49 років включно, і люди віком від 50 до 79 років включно найменш схильні цінувати у цій сфері збереження мінімальних умов для безконфліктного співіснування з іншими (52,4% і 40,2% відповідно). Антимода теж єдина: перевірені часом зв'язки, довіра, традиції – 13,0% у молодших та 7,1% у старших. Отже, чим старшою стає людина, тим більше ми спостерігаємо у неї підстав не цуратися у колі близьких осіб конвенціоналізму та при необхідності – мудро «бути собі на розумі» у разі відчуття, що їхню точку зору інші особи не розділяють. Цей висновок майже цілковито (за винятком даних щодо безконфліктного співіснування) співпадає із аналогічним загальним висновком щодо впливу вікової приналежності на дотримання тих чи інших ціннісно-ідентифікаційних типів за результатами моніторингу Інституту НАН України «Українське суспільство-2013» (див.: [149, с. 294-295]).

Дотримання чи недотримання віросповідання. Ця ознака поділяє людей на тих, хто дотримується якого-небудь віросповідання, та тих, хто не дотримується ніякого (далі по тексті – віруючі та невіруючі). Тільки у сфері сімейних, особистих та дружніх відносин ця обставина є важливою для їх розрізнення (хі-квадрат значущий на рівні 0,05), але лише у випадку, коли предметом визначення стає найбільш важливе у цій сфері. Люди віруючі мають моду на цінування у цій сфері перевірених часом зв'язків, довіри, традицій (55,1%), власне як і не віруючі, але для них мода менша (42,0%). Що ж стосовно антимоди, то у віруючих це збереження мінімальних умов для безконфліктного співіснування з іншими (9,9%), знову як і у не віруючих, проте відсоток антимоди у них знову менший (4,5%). Тобто, очевидно, дотримання віросповідання більш сприяє зосередженню у колі близьких осіб на цінностях прийнятності, на яких і стоїть найпоширеніша в Україні релігія (православне християнство). В той час недотримання ніякого віросповідання звільняє людей від частини «традицій мертвих, що тяжіють над розумами сучасників», принаймні у близькому оточенні. До того ж, кожен десятий серед опитаних віруючих схильний у сфері близьких відносин «замикатися в собі» на противагу тій обставині, що серед невіруючих таких – кожен двадцятий. Скоріш за все, це свідчить про те, що дотримання віросповідання більш схиляє людей до інтровертування на користь духовного виміру власного життя, проте у публічних сферах діяльності прояви такого інтровертування виглядають зовсім недоречними і невідповідними логіці світського життя. В той час як відносини у приватній сфері забезпечують більшу міру загального розуміння подібного світоглядного вибору, а отже, більш комфортні умови для відсторонення «від світу цього». Невіруючі ж як такі, що позбавлені внутрішньої суперечності між церковним і світським, відповідно, мають менше підстав для такого глибокого занурення у себе і більше підстав як відстоювати у близькому колі цінності свого світського саморозвою, так і йти на компроміс з приводу аналогічних цінностей у інших осіб, що належать до цього кола.

Наявність чи відсутність вищої освіти. Цей чинник впливає, по-перше, на визначення того, що є найбільш важливим у сімейних, особистих та дружніх відносинах (хі-квадрат на рівні 0,05). Люди як без вищої освіти (далі в тексті – БВО), так і люди з вищою освітою (далі в тексті – ЗВО) у цій сфері більш за все цінують перевірені часом зв'язки, довіру і традиції, однак відсотки різняться – 57,6% проти 48,7% відповідно. Антимода також синхронізована, проте стосовно збереження мінімальних умов для безконфліктного співіснування з іншими – у людей БВО 12,8% проти 6,4% у людей ЗВО. По-друге, даючи оцінку вже найменш важливому у сімейних, особистих та дружніх відносинах (хі-квадрат на рівні 0,05), люди ЗВО демонструють моду щодо збереження мінімальних умов для безконфліктного співіснування з іншими (53,7%), і у людей БВО аналогічна антиціннісна орієнтація, але суттєва менша (40,0%). Отже, ця сфера незалежно від освіти має однакові позитивні та негативні акцентуації. Проте щодо людей БВО є підстави стверджувати, що здійснення життєвого шляху для них більше залежить не від досягнень у публічних сферах діяльності, а від підтримки та традицій, що засвоюють в перебігу соціалізації в батьківській родині та серед друзів, а згодом і у власних сім'ях, відчуваючи фундаментальне значення саме цієї сфери відносин («моя родина і мої друзі – це мій оплот і моя фортеця») та по можливості запобігаючи відчуженню від близьких людей. По-третє, ситуація стає ще більш показовою (величина хі-квадрат значуща вже на рівні 0,001), коли мова йде про найбільш важливе для професійної діяльності: є одна чітко виражена мода – свобода дій, саморозвиток і самореалізація, для людей БВО це 40,3%, водночас як люди ЗВО цінують свободу значно ще більше (53,7%, різниця у 13,4% є вагомою). Антимода синхронна майже з тією ж різницею, але іншим знаком (-13,6%) стосовно збереження мінімальних умов для безконфліктного співіснування з іншими: у людей ЗВО – 3,5%, у людей БВО – 17,1%. Найімовірніше, що наявність у людей вищої освіти схиляє їх до подальшого професійного саморозвитку в ідеалістичному дусі, а відсутність вищої освіти – скоріше до знаходження професійної ніші довготривалого фахового буття, де «замикання у собі» буде своєрідною ціною за пристосування

до неформальних правил в колективі. Це підтверджується і четвертою значущою за відмінностями обставиною, а саме висловленою позицією щодо найменш важливого у професійних відносинах (хі-квадрат на рівні 0,01): і люди без вищої освіти, і люди з вищою освітою у цій сфері менш за все цінують збереження мінімальних умов для безконфліктного співіснування з іншими, однак у людей ЗВО так вважають 47,0% проти 40,5% у людей БВО. Однак антимода їх розрізняє: так, у людей ЗВО це свобода дій, саморозвиток і самореалізація (10,7%), а у людей БВО – аналогічний відсотковий показник (10,7%), проте щодо пошуку компромісу інтересів, кооперації. Отже, фіксуємо для людей БВО більшу значущість умовної установки «давайте жити дружно», котра, проте, наштовхується на більш жорстку неформальну боротьбу за гідне місце і роль на ринку праці, ніж це має місце серед осіб ЗВО. Індивідуалізація свободи дій як результат цієї боротьби і у людей ЗВО, і у людей БВО своєю гостротою, як бачимо, суттєво відрізняється в залежності від рівня отриманої освіти, проте у людей БВО спостерігаємо (за умови перманентної згадки, що Україна є державою правовою, соціальною та демократичною) менше ілюзій щодо реальних можливостей самореалізації. Цей висновок частково співпадає із аналогічним загальним висновком щодо впливу освіти на дотримання тих чи інших ціннісно-ідентифікаційних типів за результатами моніторингу Інституту НАН України «Українське суспільство-2013» (див.: [149, с. 295]). Порівнювати абсолютно всі результати нашого і всеукраїнського дослідження щодо перевірки зв'язку між зростанням освіченості та прихильністю до тих чи інших цінностей буде не зовсім коректно, оскільки у всеукраїнському моніторингу було застосовано більш деталізований поділ освітніх груп і, відповідно, для цього було опитано більшу кількість потрібних респондентів. Проте у нашому та у всеукраїнському дослідженні співпала фіксація двох тенденцій: зростання частки нонконформістів серед людей ЗВО та зростання частки «розчарованих» (тобто людей із ціннісною втратою) серед людей БВО.

Домінуючий вид роботи (на основі суб'єктивного бачення домінанти).

Цей показник теж має вплив, однак тільки на те, що вважають найбільш

важливим у сімейних, особистих та дружніх відносинах (хі-квадрат на рівні 0,05). З одного боку, незалежно від суб'єктивно визначеного як домінуючого в їхній праці виду роботи люди мають моду на цінування у цій сфері перевірених часом зв'язків, довіри, традицій (56,1% для осіб, фіксуючих у своїй праці переважання фізичної роботи, 55,0% для тих, хто фіксує переважання роботи з інформацією, 49,7% для тих, хто фіксує переважання роботи з людьми). Між тим, антимода вже розрізняє ці категорії людей: для осіб з суб'єктивно визначеним переважанням фізичної роботи — це свобода дій та компроміс інтересів, кооперація (по 13,6% відповідно); а для тих, хто ідентифікує свою роботу як таку, що має місце переважно з людьми та, аналогічно, з інформацією — це збереження умов для безконфліктного співіснування з іншими (7,8% та 3,7% відповідно). Таким чином, маємо черговий приклад узгодженості ціннісних орієнтацій для різних соціальних груп, що схожа з узгодженістю за наявністю або відсутністю вищої освіти. Для людей, які бачать свою роботу переважно як ручну, фізичну (менш престижну та частіше пов'язану з необхідністю підпорядкування), сім'я — це насамперед сфера поновлення відчуття стабільності і безпеки, а не реалізації особливих власних запитів на саморозвій, як і аналогічних запитів інших членів родини навіть за умови компромісу. В той же час для людей, що ідентифікують свою роботу переважно як таку, що за своєю соціальною сутністю є більш престижною та більш наближеною до управлінських позицій (це робота з людьми та з інформацією) більш актуалізоване заперечення сім'ї як сфери, в якій слід «бути собі на розумі», оскільки, очевидно, їхнє відчуття стабільності і безпеки, до якого вони також прагнуть, тяжіючи у близькому колі до конвенціоналізму, запитами на свободу чи компроміс свобод підірвати набагато складніше.

Отже, наші респонденти виявилися такими, що не відчувають ціннісної втрати в усіх основних сферах перебігу своїх повсякденних практик. У колі близьких осіб більшість з них прихильна до ціннісного консерватизму, у професійних відносинах та у плануванні власного дозвілля — до ціннісного перевороту, а щодо участі у суспільному житті — коливається між цими двома

домінуючими ціннісними орієнтаціями та ціннісним синтезом. На вибір респондентами домінуючих цінностей та антицінностей у повсякденних практиках, що відповідають відносинам у близькому колі осіб, професійним відносинам, організації проведення дозвілля та участі у суспільному житті, значуще впливає приналежність до: 1) статі, 2) вікової категорії, 3) віруючих або невіруючих; 4) тих, хто має вищу освіту, або тих, хто її не має, 5) суб'єктивно визначеної категорії, що визначає домінуючий у праці вид роботи.

3.1.2. Ідентифікація соціальних суб'єктів згідно із ставленням до прихильників різних домінуючих цінностей

Задля отримання підстав для багатомірної ідентифікації респондентів з огляду на ті нормативно-оціночні культурні коди, що стосуються ціннісних прихильностей, нами було заплановано:

- по-перше, перевірити загальний вплив соціодемографічних характеристик на ставлення до людей із різними домінуючими цінностями. Як було з'ясовано, статева приналежність на це не впливає (що в черговий раз свідчить про відносну рівність умов виховання чоловіків та жінок, принаймні серед опитаних). Однак впливовими виявились приналежності до категорій, що стосувалися відмінних: 1) віку, 2) матеріального статку, 3) місця проживання і роботи, 4) поглядів на віросповідання, 5) освіти і 6) виду роботи;

- по-друге, побудувати загальні індекси соціального схвалення діяльності людей із різними домінуючими цінностями та перевірити значення цих індексів на відповідність власним домінуючим цінностям і антицінностям опитаних задля фіксації можливих співпадінь та суперечностей сприйняття одних і тих же цінностей як наділених ціннісним змістом «щодо себе» та «щодо інших»;

- по-третє, проаналізувати кластери респондентів на предмет розподілу їх оцінок щодо соціальної корисності чи соціальної згубності людей із різними домінуючими цінностями та з'ясувати, чи можна вести мову про принципові відмінності у способах сприйняття, як і про те, чим такі відмінності в разі

їхнього підтвердження можна пояснити з огляду на доступні соціодемографічні та ціннісні портрети.

Згідно із логікою плану, розпочнемо з розгляду впливу на оцінки респондентів їхньої приналежності до різних соціодемографічних категорій (одномірні таблиці загального розподілу оцінок та відповідні двомірні таблиці можна побачити у Додатку Б). Від **приналежності до вікової категорії за поділу на дві вікові групи** залежать:

1. оцінка конвенціоналістів за критерієм «Шкода/Піклування» (хі-квадрат значущий на рівні 0,05): за однакової оціночної домінанти люди віком від 50 до 79 років включно більш схильні надавати їм позитивну соціальну оцінку (81,5%), ніж люди віком від 20 до 49 років включно (66,2%);

2. оцінка конвенціоналістів за критерієм «Обмеження свободи інших/Надання свободи іншим» (хі-квадрат значущий на рівні 0,01): за однакової оціночної домінанти люди віком від 50 до 79 років включно більш схильні надавати їм позитивну соціальну оцінку (67,2%), ніж люди віком від 20 до 49 років включно (46,2%);

3. оцінка нонконформістів-ідеалістів за критерієм «Шкода/Піклування» (хі-квадрат значущий на рівні 0,01): люди віком від 20 до 49 років включно більш схильні надавати їм неоднозначну соціальну оцінку (46,3%), ніж люди віком від 50 до 79 років включно (33,6%);

4. оцінка нонконформістів-ідеалістів за критерієм «Обман/Чесність» (хі-квадрат значущий на рівні 0,05): люди віком від 20 до 49 років включно більш схильні надавати їм неоднозначну соціальну оцінку (37,0%), в той час як у людей віком від 50 до 79 років включно ставлення більш схильне до позитивної оцінки (35,0%);

5. оцінка нонконформістів-ідеалістів за критерієм «Зрада суспільних ідеалів/Вірність суспільним ідеалам» (хі-квадрат значущий на рівні 0,05): люди віком від 20 до 49 років включно менш схильні надавати їм негативну соціальну оцінку (40,3%), ніж люди віком від 50 до 79 років включно (49,1%);

6. оцінка людей із ціннісною втратою за критерієм

«Шкода/Піклування» (хі-квадрат значущий на рівні 0,05): за однакової за цим критерієм позитивної оціночної домінанти у представників обох вікових груп люди віком від 20 до 49 років включно більш схильні до позитивної соціальної оцінки (46,5% порівняно з 44,8% позитивно оцінивших серед людей віком від 50 до 79 років включно);

7. оцінка людей із ціннісною втратою за критерієм «Зрада суспільних ідеалів/Вірність суспільним ідеалам» (хі-квадрат значущий на рівні 0,05): люди віком від 20 до 49 років включно коливаються між позитивною та неоднозначною соціальною оцінкою (35,8% і 35,4% відповідно), в той час як люди віком від 50 до 79 років включно більш схильні до позитивної соціальної оцінки (49,1%);

8. оцінка людей із ціннісною втратою за критерієм «Схильність до морально несхвальних занять/Схильність до морально схвальних занять» (хі-квадрат значущий на рівні 0,01): люди віком від 20 до 49 років включно схильні до неоднозначної соціальної оцінки (39,4%), в той час як люди віком від 50 до 79 років включно більш схильні до позитивної (50,4%);

9. оцінка людей із ціннісною втратою за критерієм «Обмеження свободи інших/Надання свободи іншим» (хі-квадрат значущий на рівні 0,05): люди віком від 20 до 49 років включно менш схильні до позитивної соціальної оцінки (44,3%) порівняно з людьми віком від 50 до 79 років (51,8%);

10. оцінка людей із ціннісним синтезом за критерієм «Шкода/Піклування» (хі-квадрат значущий на рівні 0,01): люди віком від 50 до 79 років включно менш схильні до позитивної соціальної оцінки (45,7%), ніж люди віком від 20 до 49 років включно (54,8%).

Від приналежності до вікової категорії за поділу на три вікові групи залежать:

1. оцінка нонконформістів-ідеалістів за критерієм «Обмеження свободи інших/Надання свободи іншим» (зв'язок не повторюється за поділу на дві вікові групи, хі-квадрат значущий на рівні 0,01): люди віком від 20 до 39 років включно коливаються між різко негативною та різко позитивною

соціальною оцінкою (38,1% і 37,1% відповідно); люди віком від 40 до 59 років включно більш схильні до позитивної соціальної оцінки (46,8%); люди віком від 60 до 79 років включно коливаються між негативною та неоднозначною соціальною оцінкою (по 38,6% оцінивших);

2. оцінка людей із ціннісним синтезом за критерієм «Підрив авторитету/Повага до авторитету» (зв'язок не повторюється за поділу на дві вікові групи, χ^2 -квадрат значущий на рівні 0,05): люди віком від 20 до 39 років коливаються між позитивною та неоднозначною соціальними оцінками (по 35,4%); люди від 40 до 59 років включно більше схилиються до позитивної соціальної оцінки (49,4%), в той час як люди віком від 60 до 79 років включно демонструють переконливо переважаюче позитивне ставлення (58,1%);

3. оцінка людей із ціннісною втратою за критерієм «Схильність до морально несхвальних занять/Схильність до морально схвальних занять» (зв'язок повторюється за поділу на дві вікові групи, проте χ^2 -квадрат значущий на рівні 0,05, а не 0,01): люди віком від 20 до 39 років включно більш схильні до неоднозначної соціальної оцінки (41,8%); люди віком від 40 до 59 років включно більш схильні до позитивної соціальної оцінки (47,4%); люди віком від 60 до 79 років включно коливаються між позитивною та неоднозначною соціальною оцінкою (40,0% і 35,6% відповідно);

4. оцінка людей із ціннісною втратою за критерієм «Обмеження свободи інших/Надання свободи іншим» (зв'язок повторюється за поділу на дві вікові групи, χ^2 -квадрат в обох випадках значущий на рівні 0,05): люди віком від 20 до 39 років і від 40 до 59 років включно коливаються між позитивною і неоднозначною соціальною оцінкою (відповідно, 42,8% і 35,6% серед представників вікової групи «20-39» та 45,2% і 32,5% серед представників вікової групи «40-59»), в той час як люди віком від 60 до 79 років включно суттєво більш схильні до позитивної соціальної оцінки (67,4%).

Отже, загалом люди молодшої вікової категорії роблять висновки щодо оцінки впливу цінностей інших людей на їх поведінку стриманіше та обережніше порівняно із людьми старшої вікової категорії. Щодо молодших

людей це можна пояснити як нестачею, так би мовити, *вирішального* досвіду, так і своєрідною сучасною мудрістю не судити людей в силу самих лише цінностей, а враховувати мінливий ситуативний контекст. У старших людей це можна пояснити як насиченістю життєвого досвіду, так і гіперболізованою категоричністю, згідно з якою судження про інших людей більш обумовлені уявленням про життєві пріоритети цих людей, а не уявленням про конкретні ситуації, на які можна перекласти відповідальність, що також зі своєї сторони є незаперечною мудрістю і радянським ідеологічним спадком.

Від **матеріального статку** (у розрахунку грн./міс.) залежать:

1. оцінка нонконформістів-ідеалістів за критерієм «Обман/Чесність» (хі-квадрат значущий на рівні 0,05): люди зі статком до 5 тис. грн. налаштовані щодо них переважно негативно (41,4%); люди зі статком 5-10 тис. грн. коливаються між негативною та неоднозначною соціальною оцінкою (по 32,4% оцінивших); люди зі статком 10-15 тис. грн. демонструють щодо них виразне позитивне ставлення (45,9%); люди зі статком вище 15 тис. грн. зовсім не демонструють бодай якогось суттєво вираженого ставлення до них (36,4% оцінивших неоднозначно і по 31,8% оцінивших позитивно і негативно);

2. оцінка нонконформістів-ідеалістів за критерієм «Обмеження свободи інших/Надання свободи іншим» (хі-квадрат значущий на рівні 0,01): люди зі статком до 5 тис. грн. і люди зі статком 10-15 тис. грн. більш схильні до позитивної соціальної оцінки (39,0% і 60,0% відповідно), а от люди зі статком 5-10 тис. грн. і люди зі статком вище 15 тис. грн. – до негативної соціальної оцінки (48,5% і 40,9% відповідно).

Бачимо, що з приводу чесності та поступливості нонконформістів-ідеалістів у людей різного достатку формуються суперечливі ставлення. А отже, всередині цих категорій або має місце 1) кардинально відмінний життєвий досвід, за якого респондентам, що мають приблизно однаковий рівень забезпеченості, довелося зустріти обидві іпостасі прихильників цінностей саморозвою – іпостась добру і розуміючу, котра використовує власну свободу на користь інших як свободу бути правдивим і, як нині модно казати,

«демократичним», та і постає злу і експлуаторську, котра здобуває свою свободу за рахунок свободи інших та перманентної брехні їм, – або має місце 2) конфлікт повсякденних інтерпретацій, що таке «концентрація на свободі дій, саморозвитку та самореалізації», що стане нам більш зрозумілим після типізації респондентів згідно із оцінюванням прибічників різних домінуючих цінностей.

Від місця проживання і роботи залежать:

1. оцінка ставлення до авторитету у конвенціоналістів (хі-квадрат значущий на рівні 0,001). Ті, хто і живуть, і працюють у Києві, більш схильні надавати їм за цим критерієм позитивну оцінку, ніж решта (81,5% проти 62,4%). Схожа картина спостерігається за розмежування респондентів на категорії за місцем проживання (ті, що тільки живуть та ті, що і живуть, і працюють у Києві vs ті, хто проживає за межами Києва) – 80,9% проти 62,2%. Симетричні міри V Крамера та коефіцієнт спряженості свідчать про слабо виражений зв'язок (значення коливаються у діапазоні 0,19-0,23);

2. оцінка ставлення до авторитету у нонконформістів-ідеалістів (хі-квадрат значущий на рівні 0,01). Ті, хто і живуть, і працюють у Києві, більш схильні надавати їм за цим критерієм негативну оцінку, ніж решта (54,7% проти 41,6%). Схожа картина спостерігається: 1) за розмежування респондентів на категорії за місцем проживання (ті, що тільки живуть та ті, що і живуть, і працюють у Києві vs ті, хто проживає за межами Києва) – 54,3% проти 41,1%; 2) за розмежування респондентів за місцем праці (ті, хто і живе, і працює або тільки працюють у Києві, vs ті, хто тільки живе у Києві або взагалі пов'язані з ним опосередковано) – ті, що працюють у Києві, більш схильні до негативних оцінок, ніж ті, хто працює поза Києвом (53,4% проти 40,6%, тільки хі-квадрат змінює рівень значущості на 0,05); 3) за розмежування респондентів на категорії за пов'язаністю з Києвом загалом: пов'язані з Києвом безпосередньо місцем проживання або місцем роботи або і тим, і тим одночасно частіше оцінюють прихильників свободи дій за цим критерієм негативно, ніж ті, що пов'язані з Києвом опосередковано (53,2% проти 39,6%); 4) за порівняння тільки тих, хто і живе, і працює у Києві, та тільки тих, що пов'язані з Києвом опосередковано

(відповідно, 54,7% проти 39,6%). Симетричні міри V Крамера та коефіцієнт спряженості свідчать про слабо виражений зв'язок (значення коливаються у діапазоні 0,13-0,16);

3. оцінка моральності у людей із ціннісним синтезом (хі-квадрат значущий на рівні 0,05). Ті, хто і живуть, і працюють у Києві, більш схильні надавати їм за цим критерієм неоднозначну оцінку, ніж решта (36,8% проти 20,2%). Симетричні міри V Крамера та коефіцієнт спряженості свідчать про слабо виражений зв'язок (значення коливаються у діапазоні 0,13-0,20);

4. оцінка міри надання свободи іншим у конвенціоналістів (хі-квадрат значущий на рівні 0,05). Ті, хто і живуть, і працюють у Києві, більш схильні надавати їм за цим критерієм позитивну оцінку, ніж решта (56,3% проти 41,0%). Схожа картина спостерігається: 1) за розмежування респондентів на категорії за пов'язаністю з Києвом загалом: пов'язані з Києвом безпосередньо місцем проживання або місцем роботи або і тим, і тим одночасно частіше оцінюють прихильників традицій за цим критерієм позитивно, ніж ті, що пов'язані з Києвом опосередковано (54,2% проти 40,4%); 2) за порівняння тільки тих, хто і живе, і працює у Києві, та тільки тих, що пов'язані з Києвом опосередковано (відповідно, 56,3% проти 40,4%). Симетричні міри V Крамера та коефіцієнт спряженості свідчать про слабо виражений зв'язок (значення коливаються у діапазоні 0,13-0,17);

5. оцінка міри надання свободи іншим у нонконформістів-ідеалістів (хі-квадрат значущий на рівні 0,05). У обох категоріях респонденти коливаються між різними полюсами оцінок, однак ті, хто і живуть, і працюють у Києві, більш схильні надавати їм за цим критерієм негативну оцінку— 39,0% проти 35,9% оцінивших позитивно. Решта більш схильна надавати їм за цим критерієм позитивну оцінку— 48,5% проти 31,7% оцінивших негативно. Схожа картина спостерігається: 1) за розмежування респондентів на категорії за місцем проживання (ті, що тільки живуть та ті, що і живуть, і працюють у Києві vs ті, хто проживає за межами Києва) – серед об'єднаних Києвом як місцем проживання 39,2% надають негативну оцінку і 35,9% позитивну, в той час як

серед об'єднаних позакиївським проживанням позитивно налаштовані 50,0%, а негативно налаштованих 30,0%; 2) за розмежування респондентів за місцем праці (ті, хто і живе, і працює або тільки працюють у Києві, vs ті, хто тільки живе у Києві або взагалі пов'язані з ним опосередковано) – ті, що працюють у Києві, схильні коливатися між негативною та позитивною оцінкою на користь негативної (38,6% і 36,7% відповідно), в той час як ті, що працюють поза Києвом, зазвичай впевнені у позитивній оцінці (51,6%), негативно оцінивши серед них 29,7%; 3) за розмежування респондентів на категорії за пов'язаністю з Києвом загалом – серед пов'язаних з Києвом безпосередньо місцем проживання або місцем роботи або і тим, і тим одночасно, прихильників свободи дій за цим критерієм оцінюють негативно 38,8% і позитивно 36,7%, в той час як серед тих, що пов'язані з Києвом опосередковано, позитивно налаштовані 54,7%, а негативно налаштованих 26,4%; 4) за порівняння тільки тих, хто і живе, і працює у Києві, та тільки тих, що пов'язані з Києвом опосередковано (відповідно, 39,0% оцінивши негативно і 35,9% оцінивши позитивно проти 54,7% оцінивши позитивно і 26,4% оцінивши негативно). Симетричні міри V Крамера та коефіцієнт спряженості свідчать про слабко виражений зв'язок (значення коливаються у діапазоні 0,12-0,17);

6. оцінка вірності суспільним ідеалам у людей із ціннісним синтезом (хі-квадрат значущий на рівні 0,05). Ті, що і живуть, і працюють або тільки працюють у Києві, значно менш схильні надавати їм за цим критерієм позитивну оцінку, ніж ті, хто тільки живе у Києві або взагалі пов'язаний з ним опосередковано (39,8% проти 48,4%), більш схильні сумніватися (32,0% проти 24,2%) і більш схильні давати негативну оцінку (15,1% проти 4,8%). Симетричні міри V Крамера та коефіцієнт спряженості свідчать про слабко виражений зв'язок (значення коливаються у діапазоні 0,13-0,15).

Тож констатуємо, що чим більша закріпленість людини у Києві, тим переконаніше вона позитивно оцінює діяльність прихильників конвенціоналізму, тим негативніше ставиться до прихильників нонконформізму-ідеалізму та тим більше сумнівається у соціальних перевагах

прихильників активного реалізму. Місце проживання та місце роботи, що водночас прив'язані до столичного осередку, вочевидь, спонукають до здобуття такого життєвого досвіду і розвитку такого погляду на життя, в якому консервативні конвенціоналісти грають роль «останніх героїв великого міста», а не корисливих пошуковувачів перевірених часом зв'язків, в той час як радикальні цінителі саморозвою постають невихованими експлуататорами інших людей, а «кооперативісти» виявляються «темною конячкою», що нібито діє на благо суспільства і моралі, однак ключове слово у цьому – «нібито».

Від дотримання чи недотримання віросповідання залежать:

1. оцінка нонконформістів-ідеалістів за критерієм «Обман/Чесність» (хі-квадрат значущий на рівні 0,05): ті, що дотримуються якого-небудь віросповідання, схильні до неоднозначної соціальної оцінки (37,7%), в той час як ті, що не дотримуються ніякого, схильні до негативної (43,3%);

2. оцінка нонконформістів-ідеалістів за критерієм «Підрив авторитету/Повага до авторитету» (хі-квадрат значущий на рівні 0,05): ті, що дотримуються якого-небудь віросповідання, менш схильні до негативної соціальної оцінки (47,7%), ніж ті, що не дотримуються ніякого віросповідання (61,9%).

Отож, маємо досить несподівану обставину: у віруючих представники нонконформізму-ідеалізму здобувають позитивніші оцінки, ніж у невіруючих, хоча, здавалося б, ситуація мала б бути зворотною, особливо щодо оцінки схильності до підриву авторитету. Пояснити цю обставину ми схильні тим, що люди, належні до православних християнських конфесій, які і складають більшість серед опитаних нами віруючих, як в силу миролюбності та адаптивності самої релігії, так і в силу особливостей власного повсякденного життя, де віра і релігійність часто розходяться, менш схильні до радикальності і непримиренності стосовно бажаючих позбутися частини консервативного спадку минулщини. В той же час невіруючі як частковий випадок нонконформістів-ідеалістів щодо релігійних традицій, вочевидь, відрефлектували насамперед ту ціну, яку переконані поціновувачі саморозвою

сплачують у більш консервативному середовищі, своєрідний рух замкненим колом: хочеш щоб тебе сприймали як нормального – вимушений часто йти на обман, а не хочеш йти на обман і обмежувати свої свободи – неunikно підірвеш чий-небудь авторитет з усіма наступними моральними санкціями.

Від наявності або відсутності вищої освіти залежать:

1. оцінка людей із ціннісною втратою за критерієм «Обман/Чесність» (хі-квадрат значущий на рівні 0,01): люди без вищої освіти більш схильні надавати їм за цим критерієм позитивну соціальну оцінку, ніж люди з вищою освітою (44,8% проти 30,6%);

2. оцінка людей із ціннісним синтезом за критерієм «Підрив авторитету/Повага до авторитету» (хі-квадрат значущий на рівні 0,05): люди без вищої освіти більш схильні надавати їм за цим критерієм позитивну соціальну оцінку (44,7%), ніж люди з вищою освітою (42,7%), які більш схильні сумніватися у них (37,1% оцінивших неоднозначно порівняно з 24,7% серед людей без вищої освіти).

Припускаємо, що наявність вищої освіти більше спонукає до роздумів над ситуативними деталями, у світлі яких немає «хороших і поганих» людей, і це стосується як людей, що зазнали ціннісної втрати, так і активних реалістів, в той час як відсутність вищої освіти більш сприяє формуванню чітких позаситуативних установок. Однак враховуємо, що це лише два випадки із двадцяти чотирьох можливих, а отже, наявність вищої освіти щодо схильностей у плані наділення цінностей та їх носіїв певними ціннісними змістами має ситуативний характер з приводу окремих типажів людей.

Від суб'єктивно визначеного домінуючого виду роботи залежать:

1. оцінка нонконформістів-ідеалістів за критерієм «Шкода/Піклування» (хі-квадрат значущий на рівні 0,01): ті, у кого переважає фізична робота, схильні до негативної соціальної оцінки (36,0%), аналогічна ситуація й у тих, у кого переважає робота з людьми (37,3%), в той час як більшість тих, що працюють переважно з інформацією, на відміну від решти, переконана у ситуативній схильності прихильників свободи дій шкодити іншим

або піклуватися про них (56,3%);

2. оцінка нонконформістів-ідеалістів за критерієм «Схильність до морально несхвальних занять/Схильність до морально схвальних занять» (хі-квадрат значущий на рівні 0,05): ті, у кого переважає фізична робота, демонструють переважно позитивне ставлення (38,7%); ті, у кого переважає робота з людьми, схильні до негативної соціальної оцінки (46,5%); більшість тих, у кого переважає робота з інформацією, не демонструють ніякого чітко вираженого ставлення до прихильників свободи дій за цим критерієм і більш за все схилиються до неоднозначної оцінки (32,8%);

3. оцінка людей із ціннісною втратою за критерієм «Обмеження свободи інших/Надання свободи іншим» (хі-квадрат значущий на рівні 0,05): ті, у кого переважає фізична робота, частіше мають позитивний образ щодо них (56,6%); ті, у кого переважає робота з людьми, не поділяють цього оптимізму і оцінюють негативно (47,0); більшість тих, у кого переважає робота з інформацією, знову схильні до неоднозначної соціальної оцінки (43,5%);

4. оцінка людей із ціннісним синтезом за критерієм «Підрив авторитету/Повага до авторитету» (хі-квадрат значущий на рівні 0,01): ті, у кого переважає фізична робота, переважно схильні до позитивної соціальної оцінки (46,7%), так само як і ті, у кого переважає робота з людьми (46,0%); ті, у кого переважає робота з інформацією, коливаються між позитивним оціночним поглядом та сумнівами (40,2% оцінивших позитивно і 38,5% неоднозначно).

Таким чином, ті, у кого домінує фізична робота, і ті, у кого домінує робота з людьми, виступають за способом оцінювання то односторонніми, то супротивниками, проте їх об'єднує більша категоричність у оцінках, ніж притаманна тим людям, що працюють із інформацією. Згідно із нашими припущеннями, це цілком логічно пов'язано з робочими навичками останніх, що неunikно впливають і на повсякденні судження: для остаточних висновків потрібні вичерпні дані, а в разі постановки анкетних запитань це означає більш детальні відомості про ситуативний контекст. В той час як люди з роботою, що провокує меншу прискіпливість до найменших деталей, мислять, як-то кажуть,

«глобально», і, очевидно, більш схильні абсолютизувати вплив на поведінку людини її «внутрішнього стрижня», котрий в даному випадку втілюють цінності і ціннісні орієнтації, причому люди із соціально-комунікаційною роботою схильні вважати, що найкращий і єдиний морально прийнятний стрижень – активний реалізм, і це також можна пояснити більшою професійною необхідністю формувати у себе схильність йти на компроміси і шукати кооперації з іншими людьми.

Побудова загальних індексів соціального схвалення діяльності людей із різними домінуючими цінностями і підрахунок середніх значень отриманих різними абстрактними категоріями людей оцінок за окремими критеріями інтуїтивної етики (після перекодування відповідних номінальних шкал в умовні псевдометричні) зробили видимими нові відмінності і протиріччя (див. Рис. 3.4.). Як було з'ясовано у попередньому підрозділі, у справі визначення власних цінностей респонденти більшою мірою схилиються в першу чергу до свободи дій, саморозвитку, самореалізації та в другу чергу до перевірених часом зв'язків, довіри, традицій, проте у справі оцінки людей з аналогічними домінуючими цінностями загалом їх думки кардинально розходяться. Так, найкращі оцінки здобувають консерватори (конвенціоналісти), в той час як найгірші дістаються нонконформістам-ідеалістам. При цьому маємо обов'язково зауважити, що статистики придатності свідчать на користь індексів – значення Альфа Кронбаха для усіх шестипунктових індексів було вище, ніж 0,7³⁰, а середні значення індексу соціального схвалення значуще статистично відрізняються. У діадах «Конвенціоналізм-Нонконформізм», «Конвенціоналізм-Втрата», «Конвенціоналізм-Синтез», «Нонконформізм-Втрата» та «Нонконформізм-Синтез» різниця значуща на рівні 0,01 і лише у діаді «Втрата-Синтез» вона не значуща на рівні 0,05. Отож, звертає на себе увагу та обставина, що майже однаково неоднозначно з ухилом у позитив оцінені як люди із ціннісною втратою, так і люди із ціннісним синтезом, хоча згідно із

³⁰ Для індексу соціального схвалення конвенціоналістів Альфа Кронбаха = 0,72, для індексу соціального схвалення нонконформістів 0,74, для індексу соціального схвалення людей із ціннісною втратою 0,75 і для індексу соціального схвалення людей із ціннісним синтезом 0,73.

результатами, описаними у попередньому пункті, мало хто хоче приміряти ціннісну втрату на себе в будь-якій основній сфері здійснення повсякденних практик, в той час як щодо ціннісного синтезу ситуація дійсно наближена до невизначеності (добре це чи погано, потрібно це чи непотрібно).

Більш того, перевірка наявності рангових кореляцій між оцінками робить відмінності ще цікавішими (див. Рис. 3.5. і Рис. 2 у Додатку А³¹). Згідно із логікою, закладеною у поділ цінностей Клагесом, очікуваними ранговими кореляціями були б такі, що зафіксували б протистояння уявлень про консерваторів, нонконформістів та активних реалістів уявленням про людей із ціннісною втратою (діади «Конвенціоналізм-Втрата», «Нонконформізм-Втрата» та «Втрата-Синтез» мали б здобути значну кількість зворотніх рангових кореляцій), адже відхід від будь-яких прийнятних цінностей зазвичай сприяє і відходу від загальноприйнятних етичних засад. Проте респонденти продемонстрували своєрідні дива чи то загальної української, чи то суто київської ментальності. Перше диво – вражаюча схильність до прямої подібності оцінок одних і тих же категорій людей за різними критеріями. Ця тенденція означає, що: 1) якщо якусь категорію людей позитивно оцінюють за одним критерієм, то аналогічно її оцінять оцінюють і за рештою критеріїв; 2) якщо негативно за одним критерієм – то аналогічно і за рештою; 3) якщо неоднозначно за одним – то аналогічно і за рештою), і найбільше це стосується оцінок щодо нонконформістів-ідеалістів. Ця схильність місцями слабка, місцями середня, але безперечно наявна. Друге диво – найбільшою і найсуттєвішою порівняно з іншими прямопропорційною узгодженістю можуть похизуватися тільки оцінки щодо людей із ціннісною втратою та щодо людей із ціннісним синтезом. Тобто ті, хто оцінював людей із ціннісною втратою позитивно / негативно / неоднозначно, аналогічно позитивно /негативно / неоднозначно оцінювали і людей із ціннісним синтезом.

³¹ Числами на Рис. 2 у Додатку А вказано значення, що приймають спрямовані і симетричні міри для порядкових шкал – d Сомерса, Тау-с Кендалла, Гамма, кореляція Спірмена. Незначущі на рівні 0,05 і нижче значення не наведено зовсім. Синім кольором виділені зворотні рангові кореляції.

Перше диво свідчить, що є підстави говорити про тенденцію щодо специфічної неподільності притаманної респондентам інтуїтивної етики, адже впорядкована картина могла б скластися по-різному – як мінімум, трьома різними способами:

1. окремі категорії носіїв тих чи інших домінуючих цінностей могли б здобувати оцінки *за фактом соціальної корисності їх діяльності для конкретних людей або для абстрактних спільнот*. Запропоновані респондентам критерії оцінювання стосувалися як конкретних дій щодо інших людей (шкодити або піклуватися, обманювати або бути чесними, обмежувати свободу інших або надавати свободу іншим), так і абстрактних соціальних регуляторів, що розраховані на тривалу підтримку великих спільнот типу суспільства в цілому (суспільні ідеали, з приводу яких може бути зрада або збереження вірності, мораль, якої дотримуються або не дотримуються у своїх заняттях, і авторитет, який поважають або підривають). Так, наприклад, оцінки могли б розподілитися таким чином, що консерватори були б визнані соціально корисними для абстрактних, довготривалих у існуванні спільнот, в той час активні реалісти – соціально корисними для конкретних людей;

2. оцінки могли б розподілитися *хаотично або на користь неоднозначності*, що також би свідчило про певну впорядкованість оцінювання, а саме *за фактом конкретних ситуацій, сприятливих чи несприятливих для прояву моральних чеснот незалежно від дотримуваних цінностей*. Вище ми вже встановили, що такому різновиду впорядкування може сприяти 1) молодий вік, за якого життя частіше бачиться крізь призму поділу відповідальності між самою людиною та обставинами, що можуть складатися по-різному, 2) наявність вищої освіти, що формує звичку більш прискіпливого розмірковування над умоглядним контекстом, і 3) вид роботи, відсторонений від силових навантажень і взаємодії з конкретними людьми, проте наближений до світу «чистої інформації», у якому будь-яка загальна модель потребує даних щодо ситуативних параметрів;

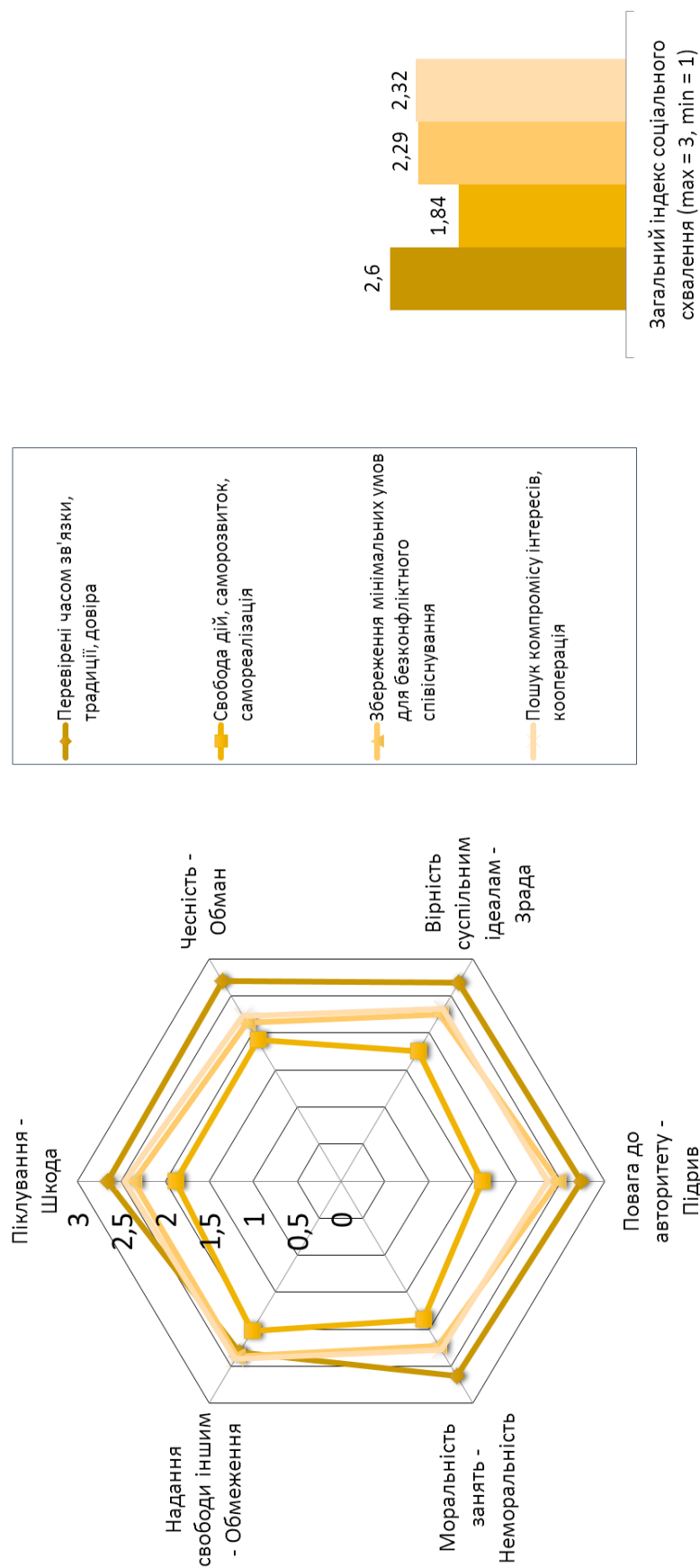


Рис. 3.4. Середні значення оцінок щодо категорій людей із різними домінуючими цінностями

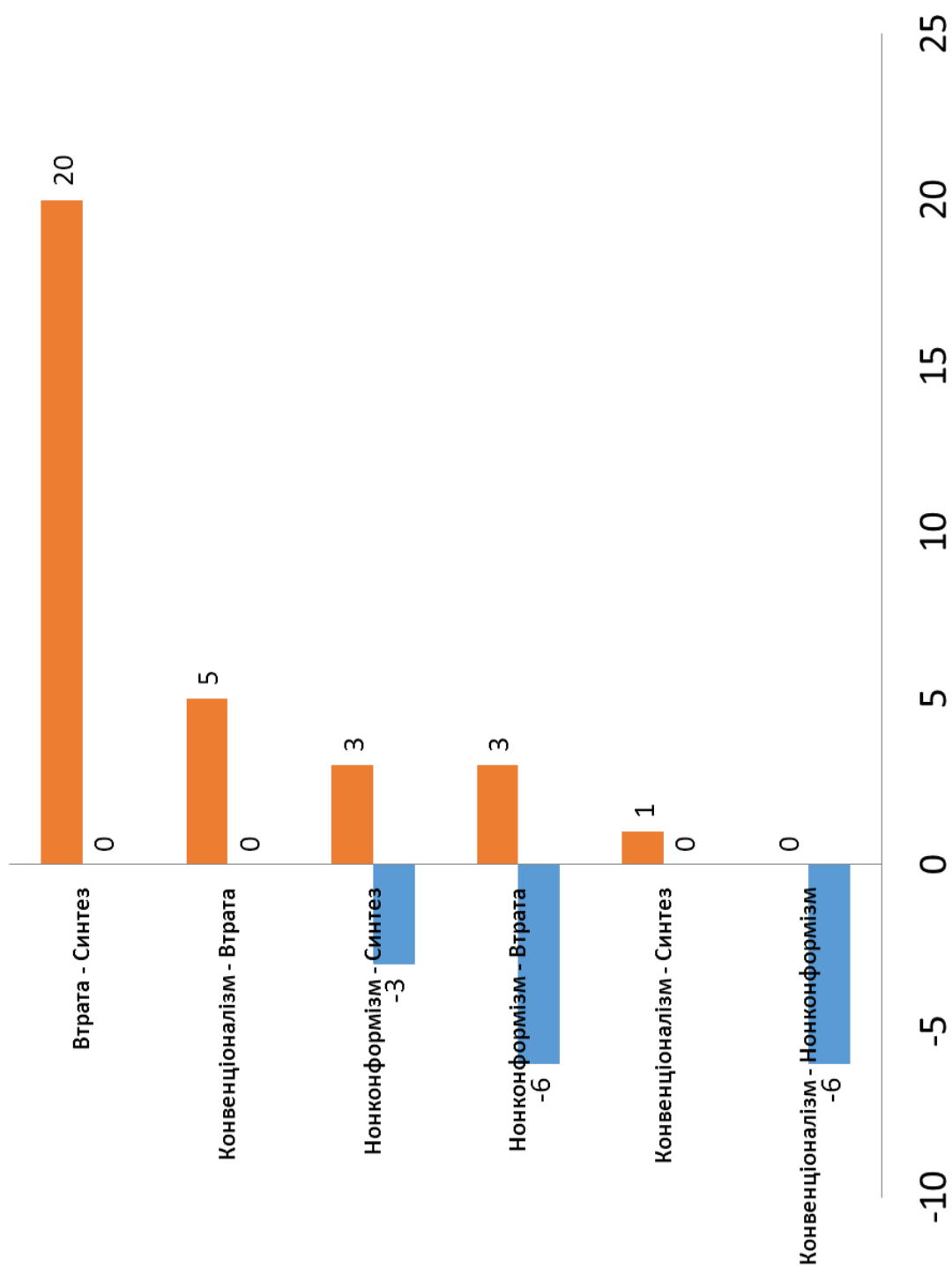


Рис. 3.5. Характер і співвідношення прямих і зворотних рангових кореляцій оцінок щодо категорій людей із різними домінуючими цінностями

3. врешті-решт, картина могла б скластися так, як вона тяжіє складатися нині: окремі категорії носіїв цінностей здобувають суто позитивні, суто негативні або суто невизначені оцінки своєї діяльності *за фактом дотримання ними загалом схвальних або несхвальних цінностей*. І значення розрахованого нами індексу дають зрозуміти, що найбільш схвальними з точки зору опитаних є цінності обов'язку і прийнятності, в той час як найменш схвальними – цінності саморозвою. Цінності змішаних станів – ціннісної втрати та ціннісного синтезу, – відповідно, здобувають найбільш неоднозначні оцінки. В світлі такого оцінювання цілком закономірно, що виявлені рангові кореляції щодо ставлення до людей із різними домінуючими цінностями частково узгоджені з класифікацією цінностей, адже протистояння різних ціннісних змістів стає частково обумовленим протиставленням цінностей. Звісно, тоді можна зрозуміти ту частину оцінювання, згідно із якою на долю діади «Конвенціоналізм-Нонконформізм» випадають нечисленні, але виключно негативні рангові кореляції, а на долю діад «Конвенціоналізм-Втрата», «Конвенціоналізм-Синтез», «Нонконформізм-Втрата» та «Нонконформізм-Синтез» – трохи позитивних і негативних кореляцій. Загадкою для німецького соціолога залишилося б тільки те, в чому причина такої переваги прямих рангових кореляцій діади «Втрата-Синтез», але і щодо цього він, вочевидь, зміг би сформулювати гіпотезу, будь він на нашому місці. А гіпотеза ця стосувалась би недостатності розуміння усіх переваг і недоліків активного реалізму через те, що ціннісний синтез в українському суспільстві ще не склався – принаймні, у численній групі людей. А отже, представники цього суспільства нечутливі до того, чим за соціальними наслідками відрізняється «збереження мінімальних умов для безконфліктного співіснування» від «пошуку компромісу інтересів, кооперації». Як ми мали змогу побачити з ціннісного портрету наших досліджуваних, не зважаючи на усвідомлення «для себе» недоліків ціннісної втрати, паралельне усвідомлення важливості активного реалізму значно програє установкам на консервативність та індивідуалізованість. Це відображається і в баченні домінуючих цінностей «для інших», тобто для прихильників ціннісного

синтезу. Отже, якщо вдатися до дуже широкого узагальнення, то ми (українці) переважно не розуміємо не лише того, чим активний реалізм може бути корисним для нас у нашому ж дотриманні, а й того, чим інші люди, будучи активними реалістами, можуть бути корисними для нас і для суспільства. Ось і пропозиція до пояснення другого «дива».

Однак ще залишаються предметом для пошуку можливих пояснень причини систематичного вбачання соціального зла у представниках ціннісного перевороту, а соціального добра – у консерваторах,. І знову напрошується принаймні три версії з цього приводу:

1) перша і найповерхневіша можлива причина – звичайний **егоїзм і супутні йому подвійні стандарти**. Цим можна пояснювати розходження між «домінуючих цінностях для себе» та оцінками «домінуючих цінностей у інших» за умови, що респонденти усвідомлюють себе як представників оцінених категорій. Таким чином прихильники нонконформізму, оцінюючи категорію таких же прихильників нонконформізму, ніби промовляють: «Я розумію, що моє прагнення до свободи дій – це соціальне зло, однак не зважаючи на шкоду як окремим людям, так і всьому суспільству, я їх дотримуюся, оскільки для мене це вигідно і прийнятно». Подібний індивідуальний егоїзм у сфері професійних відносин, у плануванні і проведенні дозвілля та у громадському житті, де згідно із ціннісним портретом наших респондентів він і домінує з більшим чи меншим переважанням, легко перетворюється у егоїзм груповий, досліджений, зокрема, А. С. Лобановою як «різновид соціальної поведінки тих виробничих груп, колективів, задоволення матеріальних потреб яких шкодить іншим групам, колективам, зачіпає інтереси останніх» (див.: [102, с. 135-136]). Це пояснення підтверджує і не випадковість вибору більшості респондентів позитивно оцінених за всіма критеріями консерваторських цінностей як найбільш важливого у сфері сімейних, особистих та дружніх відносин, в той час як у інших сферах повсякденної життєдіяльності аналогічні цінності знаходяться або на підступах до вибору більшості (дозвілля і громадське життя), або взагалі на периферії (професійні відносини). Отже, з такої точки

зору у більшості опитаних є уявлення про себе і свій постійний оплот (сім'я, партнери у стосунках, друзі), інтересами яких не нехтують (якщо вони, звісно, занадто не вмішуються у плани на дозвілля), та уявлення про «абстрактних інших» або «ситуативних інших» (колеги, осіб, причетних до організації вільного часу, громадян України), інтересами яких можна знехтувати;

2) друга можлива причина – **випадкове розкриття неусвідомлюваних як негативних соціальних наслідків дотримання нонконформістських нахилів, так і позитивних соціальних наслідків тяжіння до ціннісного консерватизму**. Свого часу один відомий гуморист сказав фразу, яка нині стала розхожою народною мудрістю: «Говоримо правду, коли не розуміємо, що говоримо». Тож цілком можливо, що респонденти, будучи поставленими у ситуацію з запитом на узагальнення життєвого досвіду з приводу не своєї власної діяльності, а діяльності людей із різними домінуючими цінностями загалом, мимоволі розкрили те, що навряд чи зауважили б за відповіді на прямі запитання про себе. А саме – ту етичну ціну, яку подекуди доводиться платити за свій ціннісний вибір у колі близьких осіб, у неформальному професійному середовищі, серед компаньйонів по дозвіллю та у товаристві інших громадян нашої країни. І якщо консерватизм, згідно із думкою опитаної більшості, не дає підстав для нарікань, то нонконформізм найчастіше дається підривом авторитету, зрадою суспільних ідеалів, обманом, участю у неморальних заняттях, шкодою іншим людям та обмеженням їхньої свободи на користь своєї. До цього не прагнуть свідомо, однак із певним «відходом на відстань» це стає видимим і придатним до визнання реальності зазначених і переваг, і недоліків;

3) третє і найбільш оптимістичне пояснення – розходження дотримання певних цінностей із оцінками людей, що дотримуються таких же цінностей загалом, це цілком **адекватна реакція на відсутність у поставлених запитаннях посферного поділу повсякденних практик**, що підтверджує правильність нашого припущення з приводу обов'язковості його (поділу) враховування. Так, прагнення до свободи дій, саморозвитку і самореалізації у наших респондентів найбільш виражено у сфері професійних відносин та сфері

власного дозвілля, в той час як його домінування у сфері громадського життя не є однозначно переконливим, а у сфері близьких взаємин воно знаходиться на далеких підступах до перевірених часом зв'язків, довіри і традицій. А отже, логічно припустити, що оцінювання категорій людей, у яких певні ціннісні орієнтації виражені «абсолютно», могло враховувати не недоліки дотримання самих цінностей як таких, а недоліки їх гіпервираженості в усіх можливих сферах діяльності. Тобто, наприклад, нонконформізм-ідеалізм, цілком доречний, на думку респондентів, у неформальному професійному спілкуванні та у власному дозвіллі, може добирати негативні бали за рахунок уявлень про його значно меншу доречність у близьких взаєминах та в участі у суспільному житті, оскільки, саме там він може призводити до необхідності негативно оцінених дій. Однак тоді залишається розмірковувати над тим, чому респонденти не заперечують проти гіпервираженості в усіх сферах діяльності консервативної ціннісної орієнтації. Вочевидь, це пов'язано із віднайденою за результатами моніторингу НАН України загальною акцентуацією українців на вітальному ціннісному синдромі або ціннісному синдромі безпеки (у пріоритеті здоров'я, сім'я, діти, добробут – див.: [148, с. 123]). Так, навіть не відчуваючи особливої потреби у відчутті безпеки, окрім як у близькому осередку, респонденти навряд чи могли негативно оцінювати діяльність носіїв тих цінностей, що найкраще пасують до дотримання у колі найближчих людей, котре, в свою чергу, для представників нашої культури теж має пріоритетне значення. Логіку інтуїтивних розмірковувань респондентів можна реконструювати, наприклад, наступним чином: «Можливо, ціннісний консерватизм – це не найкращий вибір для діяльності будь-де, окрім сімейних, особистих та дружніх відносин, однак якщо людина обирає дотримання ціннісного консерватизму в усіх сферах своєї життєдіяльності, навряд чи її можна засуджувати та звинувачувати у соціальній некорисності, оскільки те, що найбільш прийнятне у колі близьких осіб, не може нашкодити іншим людям, оскільки воно не шкодить близькому колу осіб, а якби консерватизм зашкоджував у близькому колі, то навряд чи він був би там доречний». Ось так і вимальовується (можливо, і в українській ментальності

загалом) образ ціннісного консерватора як безумовного альтруїста, який натомість може неналежним чином дбати про себе і власну самореалізацію. Однак індивідуальна корисність чи некорисність дотримання тих чи інших цінностей – це вже зовсім інший вимір оцінювання і «зовсім інша історія».

Підстави для більш комплексних тверджень надала нам **кластеризація даних** щодо інтуїтивно-етичного сприйняття діяльності людей із різними домінуючими цінностями³². Вона показала багатомірні типові відмінності у наділенні ціннісними змістами пріоритетів інших людей і, відповідно, риси портретів різних соціальних суб'єктів, які можуть бути ідентифіковані нами за єдністю нормативно-оціночних кодів. Нами було обране трьохкластерне рішення, оскільки саме за цього вибору програмою статистичного аналізу було сформовано три групи спостережень достатньо різної величини, щоб можна було, по-перше, вести мову про однозначну більшість, однозначну меншість та однозначну проміжну середню групу і, по-друге, віднайти найконтрастніші відмінності між спрямовуванням позитивних і негативних оцінок у цих групах на користь тієї чи іншої категорії оцінюваних людей за тим чи іншим критерієм. Відчутна різниця між кластерами стосувалась як власне оцінок, так і ціннісних і соціодемографічних портретів (див. Рис. 3.6-3.9 і Додаток В). Системоутворюючими соціодемографічними ознаками, що спричинили основні відмінності між кластерами, стали матеріальний статок, місце у організації праці, місце проживання і роботи, приналежність до вікової категорії та бачення власної життєвої історії. Засвідчує системний характер зв'язку скорельованість змін домінант у соціодемографічних, ціннісних та оціночних ознаках.

³² Технічне уточнення: кластеризовано спостереження, а не змінні.

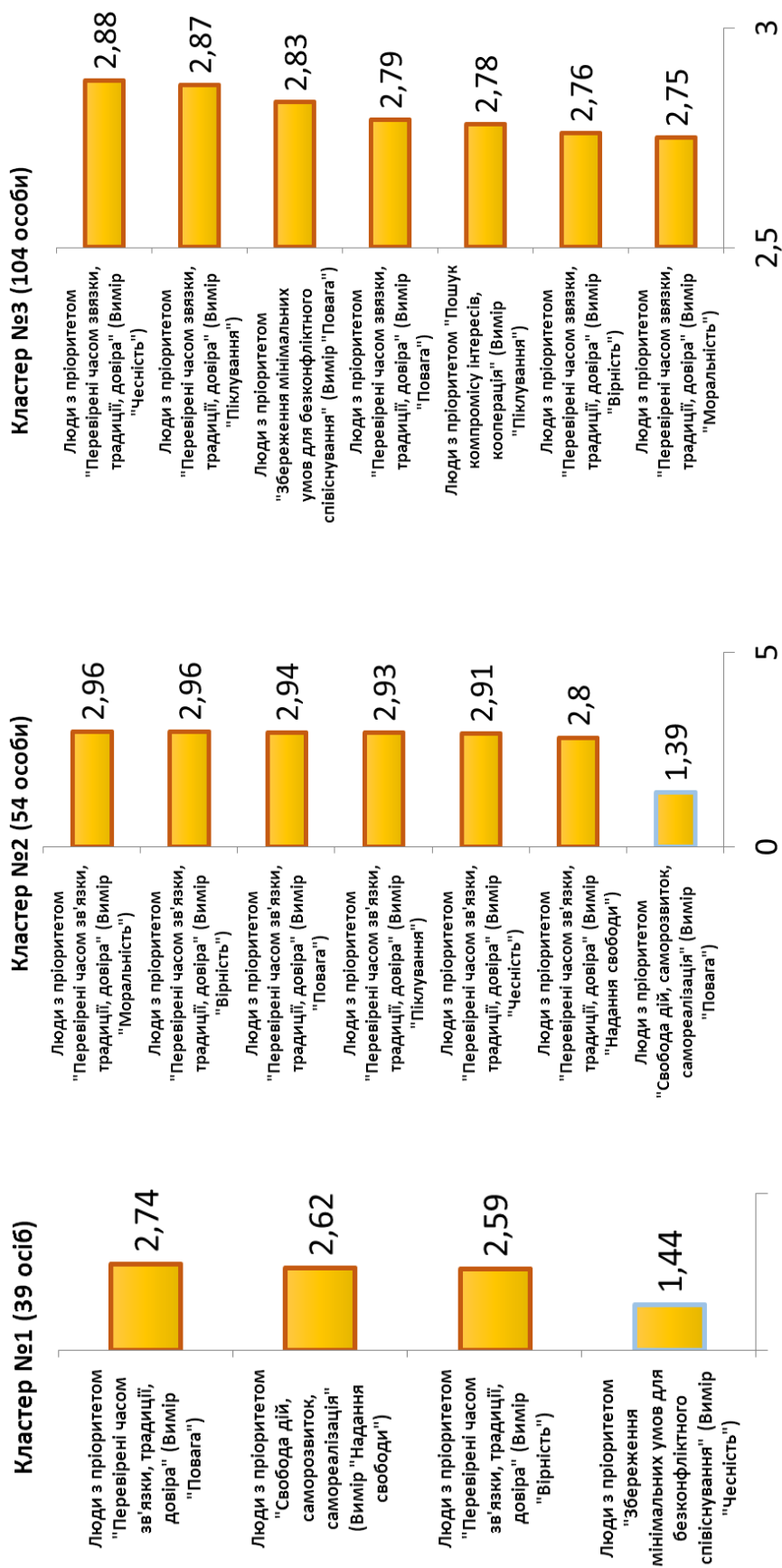


Рис. 3.6. Наріжні кластерні відмінності приписування позитивних і негативних ціннісних змістів

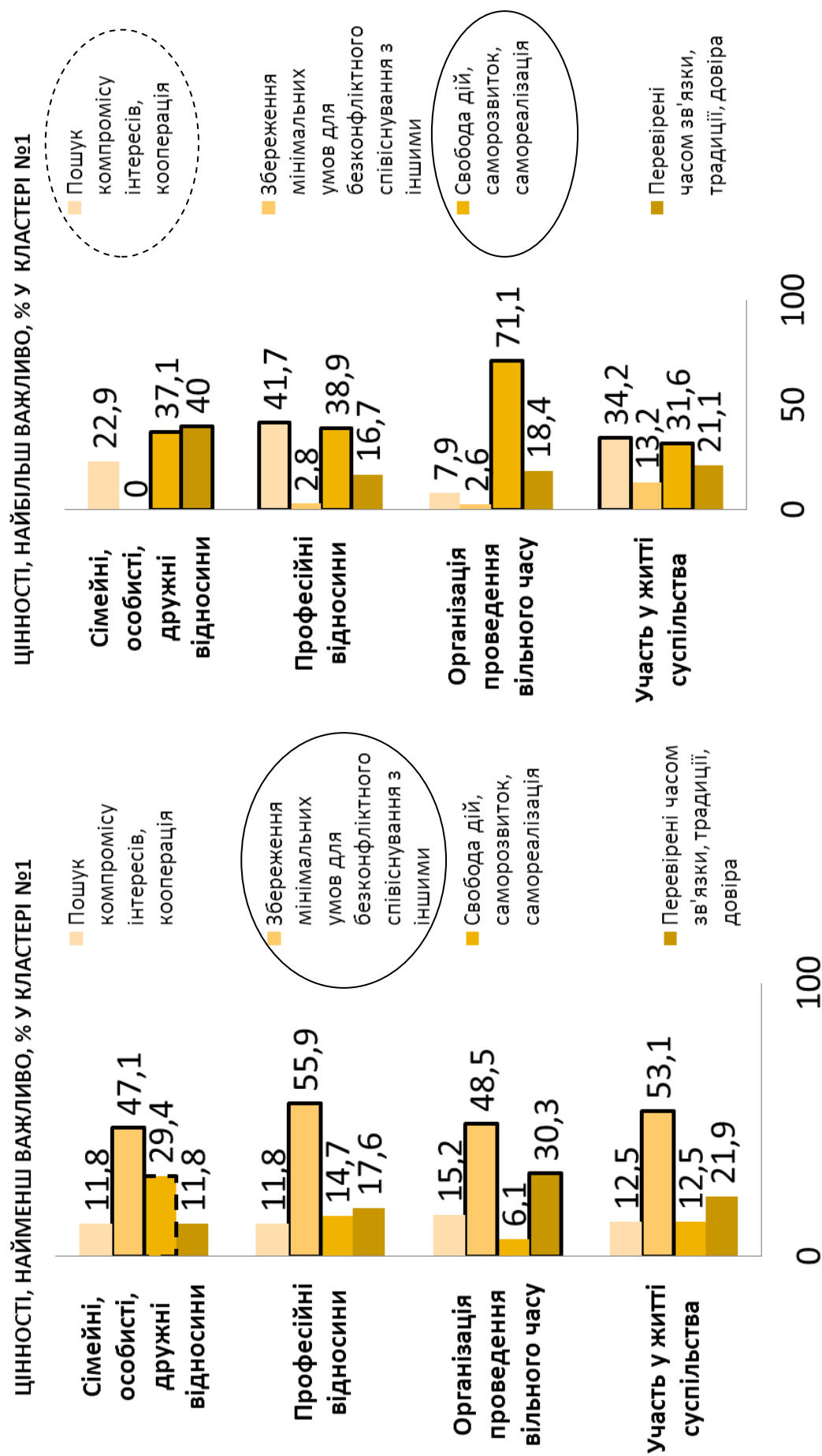


Рис. 3.7. Домінуючі цінності та антицінності найменшого кластеру

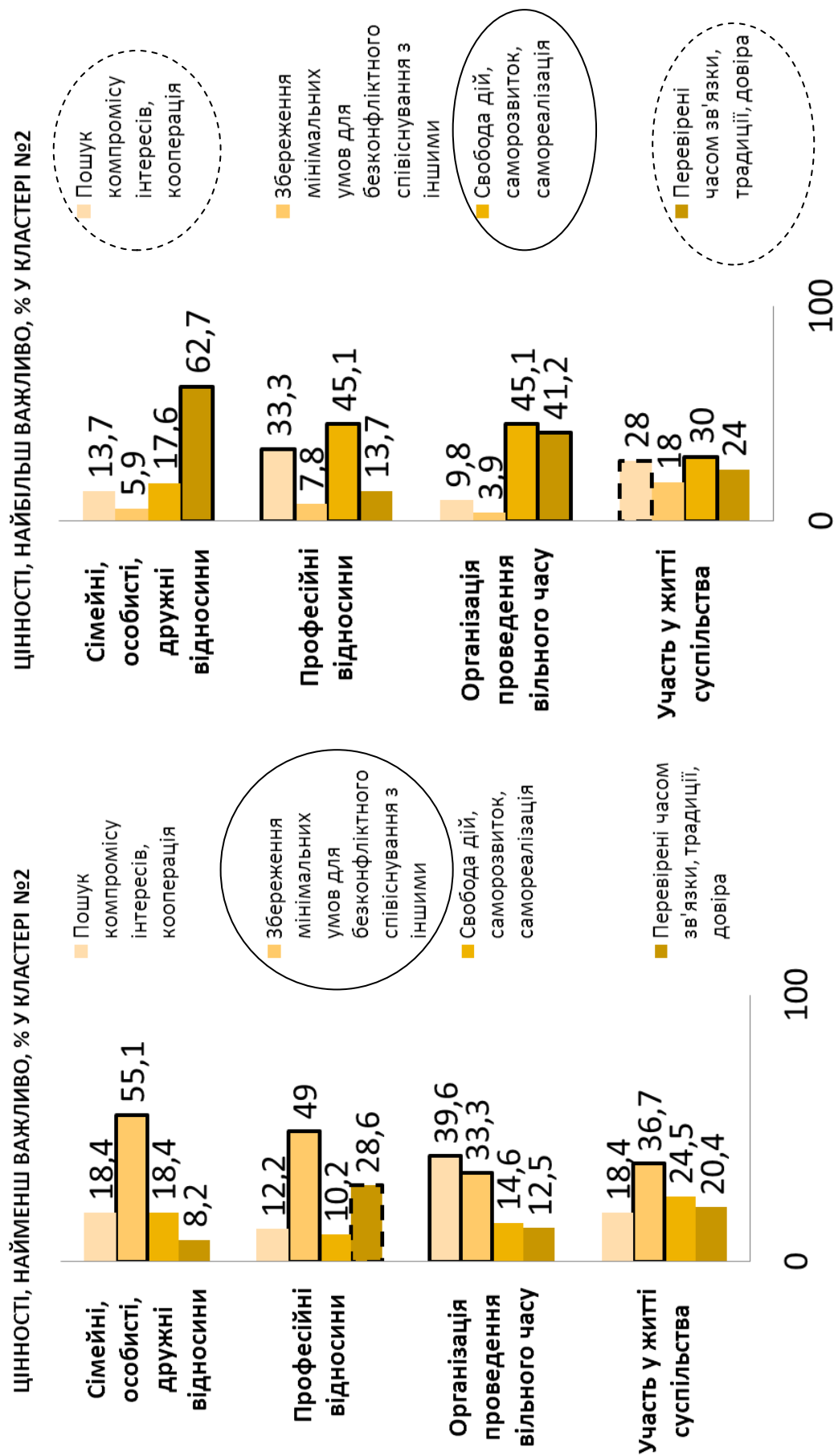


Рис. 3.8. Домінуючі цінності та антицінності у середньому кластері

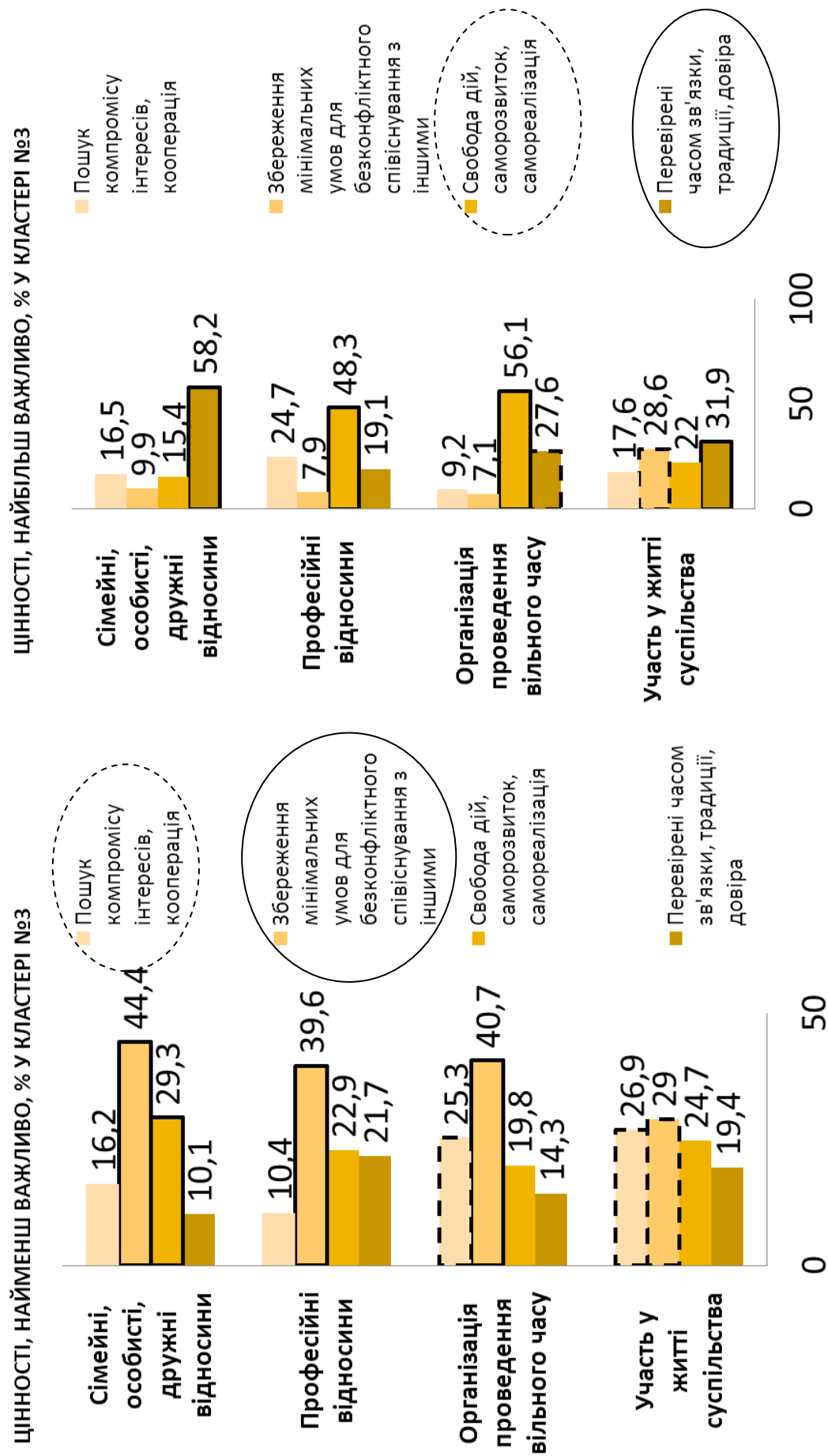


Рис. 3.9. Домінуючі цінності та антицінності найбільшого кластеру

У першому, найменшому кластері відбулася найбільша концентрація: 1) людей, що ідентифікують себе з російською та іншими культурами (серед «інших» найчастіше – це варіант «і з українською, і з російською одночасно»), 2) керівників як вищої, так і середньої та нижчої ланок, 3) людей, які працюють переважно з людьми, 4) тих, хто має вищу освіту (за рахунок тієї категорії, що має одну або декілька вищих освіт); 5) людей із високими порівняно з аналогічними у решті опитаних статками (10-15 тис. грн. на місяць), 6) людей середнього віку (40-59 років), 7) невіруючих, 8) тих, хто уявляє свою життєву історію у жанрі роману/драми, і 9) тих, хто працює у Києві, але живе поза ним. В той же час у цьому кластері набагато меншими, ніж у загальному розподілі, були частки незайнятих та людей з низьким місячним статком (до 5 тис. грн.). Особливістю їхніх власних домінуючих цінностей є категоричне несприйняття стану ціннісної втрати, особливо у близьких взаєминах (єдиний кластер, де у відповідній сфері жодна людина не визнала пріоритетність безконфліктного співіснування). В той час як найбільшим ціннісним попитом у них поза конкуренцією користується нонконформізм-ідеалізм, що у публічних сферах сильніше, ніж у представників інших двох кластерів, тяжіє до активного реалізму. Також їхні оцінки щодо інших людей найбільш узгоджені з їхнім власним вибором домінуючих цінностей.

Проголошуючи своєю головною антицінністю збереження мінімальних умов для безконфліктного співіснування з іншими, вони дають зрозуміти, чим це їм не подобається. А не подобається ціннісна втрата їм тим, що за відходу як від цінностей обов'язку і прийнятності, так і від цінностей саморозвою, люди стають більш схильними вводити оточуючих в оману (і згідно із класифікацією Клагеса це розмірковування виглядає цілком доречно). А проголошуючи своєю головною цінністю свободу дій, саморозвиток і самореалізацію, цей кластер опосередковано також «пояснює» причину свого вибору, яка полягає у соціальній корисності нонконформізму для конкретних людей. Отже, світогляд цього кластеру в процесі соціалізації був сформований таким чином, що прояви власної свободи розпізнаються як запрошення до аналогічних дій, а не як

натяки на потенційну загрозу своєму особистому простору з боку іншої людини. В той же час конвенціоналісти уявляються представникам цього кластеру як люди, що безсумнівно підтримують абстрактне соціальне добро: поважають авторитет як явище суспільного життя і бережуть вірність суспільним ідеалам. Проте на те воно і абстрактне, це добро, щоб бути десь далеко від життєвих преференцій, хіба що у сім'ї як у мікромоделі власного суспільства слід звертати увагу на важливість відповідних консерваторських установок. Приблизно так, мабуть, розмірковує типовий представник цього типу людей, однак це точно не середньостатистичний українець. Для останнього, як правило, не доступна комбінація матеріальної та духовної розкоші, що сприяє подібному способу мислення. Це той самий «смак до свободи», про який захоплено теоретизував Бурдьо, до якого, найімовірніше, припасовані риси, що традиційно визнаються «закріпленими» за різними національними характерами – не лише надзвичайне волелюбство, яке, як вважають, гіпертрофовано притаманне українцям, а й схильність «жити з розмахом», яку приписують насамперед загадковій російській душі. Отже, **схему вираження ціннісних прихильностей у людей, які потрапили до першого кластеру, ми можемо назвати «статусно орієнтованою гармонійною».** Їй супутня відносна забезпеченість грошима, відчуття причетності до влади, висока освіта, спрямованість на успіх у світському житті, доволі престижна робота, що відкриває можливості спілкування з цікавими і «потрібними» людьми, відстороненість від позаробочої столичної метушні, і все це – за солідного, «статусного» віку і установки, що все, що відбулося і відбувається, обов'язково приведе тебе до гарного фіналу. Тож, якщо скористатися узагальненням видів капіталу, зробленим Радаєвим (див.: [139]), то можна сказати, що **така схема вираження ціннісних прихильностей притаманна «впевненому» соціальному типу із значним адміністративним (керівне місце в організації праці), людським (вища освіта), економічним (доволі високий матеріальний статок) та культурним (домінує доволі**

престижний вид роботи – робота з людьми), **проте, ймовірно, помірним фізичним** (середній вік) **капіталом**.

У **другому, середньому кластері** відбулася найбільша концентрація: 1) тих, хто ідентифікує себе з українською культурою, 2) самозайнятих, 3) людей, чия робота переважно ручна і фізична, 4) тих, хто має водночас середню спеціальну та вищу освіту, 5) людей з дуже високими відносно решти опитаних статками (вище 15 тис. грн. на місяць), 6) людей молодшого і середнього віку (20-49 і 40-59 років), 7) чоловіків, 8) тих, хто уявляє свою життєву історію у жанрі комедії, і 9) тих, хто і живе, і працює у Києві. В той же час у цьому кластері набагато меншою, ніж у загальному розподілі, були частки: 1) виконавців, 2) тих, хто працює у Києві, але живе поза ним, і 3) вільних або вимушених сезонних мігрантів, які ідентифікували себе як не пов'язаних із Києвом ні місцем постійного проживання, ні місцем постійної роботи. Як і представники першого кластеру, вони ігнорують ціннісну втрату в усіх сферах своєї повсякденної життєдіяльності і схиляються до нонконформізму та активного реалізму. Однак у приватних сферах (близькі взаємини і дозволя) їхні домінуючі цінності, на відміну від домінуючих цінностей у людей із першого кластеру, розподіляються також і на користь консерватизму, а у сфері суспільного життя зменшується кількість прихильників активного реалізму та наростає невизначеність. Група людей із другого кластеру є межевою між групами з першого і третього кластерів у всіх відношеннях: і за розміром, і за соціодемографічними та ціннісними ознаками. У зв'язку з цим оціночні ознаки набувають не лише специфічної комбінації, а й часткової суперечності.

На думку представників цього кластеру, усіма можливими чеснотами володіють конвенціоналісти і тільки, що узгоджено з їхніми власними виборами цінностей обов'язку і прийнятності в обох приватних сферах. В той час як нонконформісти-ідеалісти оцінені як абстрактне соціальне зло, а саме – загроза будь-якому суспільному авторитету, – що цікаво сполучається із їхньою власною домінуючою прихильністю до свободи дій усюди, крім близьких взаємин. Отже, в процесі їхньої соціалізації сформувалася така установка щодо

проявів власної свободи, що є кардинально відмінною від установки в першому кластері і що, як ми припускаємо, пов'язано із різним баченням та плануванням свого життєвого шляху. Представники першого кластеру орієнтовані на високі або такі, що наближаються до високих, стандарти в усьому, про що говорять їхні досягнення як в отриманій освіті, так і в ієрархії організації праці та характері домінуючої роботи. У представників другого кластеру освіченість, скоріше за все, виступає допоміжним засобом примноження прибутку (внаслідок підвищення кваліфікації), оскільки орієнтація у них більш практична та «безпрограшна»: власна справа і непрестижна, але завжди затребувана робота, що забезпечує як мінімум гарантованість прибутку та як максимум – можливість його багатократного примноження. Це не «бідні родичі на святі життя багатих», яких описував Бурдьо як проміжну ланку між вищими та нижчими позиціями у соціальному просторі, у якої культурний аскетизм виступає наслідком незначних економічних можливостей. Це прагматики, зацікавлені у власному скромному, але стабільному життєвому святі. Очевидно, це та частина киян (і українців загалом), які в силу продуктивного віку та практично орієнтованого аналізу нинішнього розподілу попиту і пропозиції вирішили змагатися за «хлібні» місця, що у великих містах та у сучасному світі загалом посідають різноманітні кваліфіковані спеціалісти (див.: [129; 152; 153]). І для них свобода дій – це насамперед виклик однієї підприємницької ініціативи по відношенню до реалізації аналогічних ініціатив конкурентів у полі однієї і тієї ж діяльності, своєрідне підривання «авторитету марки» або «авторитету фірми» (це підтверджують і сфери домінування у другого кластеру важливості свободи дій – професійні відносини та громадське життя).

Останнім можна пояснити і більш притаманну представникам другого кластеру легку критичність у баченні об'єктивних соціальних обставин в контексті своєї життєвої історії, як і більшу щодо загального розподілу пропорцію чоловіків. По-перше, окрім очевидної більшої схильності чоловіків до діяльності і підприємництва у фізично-технічних галузях (для чого зазвичай і здобувають насамперед середню спеціальну освіту), дослідниками

повсякдення вже було спостережено і проголошено більшу схильність чоловіків до гумору в плані осмислення як подій із власного життя, так і життя в країні загалом. Так, наприклад, у Н. Ріс, яка досліджувала жанри повсякденних «російських розмов» часів перебудови (див.: [144]), як риси суто чоловічих повсякденних розмов були відмічені самовишучування, анекдоти про загальну ситуацію в країні та нарікання щодо цієї ж ситуації на предмет абсурдності тощо, в той час як жінки тяжіли до оповідань про заздрість, забобони, плітки та чутки, жалісливих риторичних запитань щодо загальної ситуації в країні, нарікань щодо неї ж на предмет страждань тощо. По-друге, загальний погляд на життя як насамперед «великий ринок праці», де слід знайти свою прибуткову нішу, також спонукає до загостреного бачення як своїх, так і чужих недоліків, однак бачення оптимістичного і не настільки загостреного, щоб не орієнтуватися на залучення до існуючої системи взаємовідносин і принаймні у думках прагнути до зміни існуючого ладу (що було б характерним, якби вибір представників другого кластеру найчастіше падав би на такий гіпотетичний жанр, як «гостра сатира, іронія»). Що ж стосується надзвичайної прихильності до консерватизму загалом і консерватизму у приватному житті, то, як ми вже з'ясували, ця прихильність корелює, по-перше, із домінуючим видом роботи, по-друге, із надзвичайною значущістю тих сфер, до яких, на думку респондентів, найбільш пасують цінності обов'язку і прийнятності. Згадаймо відповідні висновки: чим менш престижним є домінуючий вид роботи, тим вагомішим є відхід від саморозвою на користь перевірених часом зв'язків, довіри та традицій у близьких взаєминах (сім'я, партнери в особистому житті, друзі), а те, що є найбільш прийнятним у близьких взаєминах, в силу найбільшої цінності самого осередку цих взаємин оцінюється як найбільш соціально безпечне. Отже, **схему вираження ціннісної прихильності у людей, які потрапили до другого кластеру, ми схильні назвати «конкурентно орієнтованою суперечливою».** Вона притаманна **«ущемленому» соціальному типу, який має, згідно із узагальненням Радаєва, значний людський (середня спеціальна і вища освіта), фізичний (молодий вік,**

чоловіки, здатність до ручної, фізичної роботи) **та економічний** (високий матеріальний статок), **проте низький адміністративний** (самозайнятість) **і культурний** (домінує непрестижна робота) **капітал**.

У третьому, найбільшому кластері відбулася найбільша концентрація 1) виконавців, 2) людей з посереднім доходом (5-10 тис. грн. на місяць), 3) людей середнього та старшого віку (40-59 років за трьохгрупного поділу і 50-79 років за двогрупного) і 4) тих, хто уявляє свою життєву історію у жанрі роману/драми. В той же час у цьому кластері набагато меншими, ніж у загальному розподілі, були частки людей із зовсім низьким місячним статком (до 5 тис. грн.) та тих, хто живе у Києві, а працює поза ним. Щодо інших соціодемографічних ознак значущих відхилень від загального розподілу не виявлено. В межах ціннісного портрету цього кластеру ігнорування стану ціннісної втрати вже, на відміну від рис ціннісних портретів попередніх кластерів, сполучається із сумнівами у необхідності активного реалізму як у приватній, так і в публічній сфері (дозвілля і громадське життя), та переконливо переважаючим за рахунок суттєвої присутності майже у всіх сферах повсякденної діяльності консерватизмом. Свободу дій, на відміну від меншого та середнього кластерів, цей кластер визнає як можливу основну цінність лише в рамках професійних відносин та дозвілля. Характерною є й найбільша невизначеність щодо ставлення до участі в суспільному житті, сумніви з приводу необхідності в ньому компромісу інтересів та кооперації і суперечливі погляди щодо доречності у ньому ж знаходження у стані ціннісної втрати. Як ми припускаємо, останнє пов'язано з тим, що реальної участі в суспільному житті, про яку ми запитували респондентів, як такої в українському суспільстві в більшості і не спостерігається³³.

³³ Так, згідно із результатами міжнародного «Європейського соціального дослідження» за 2005-2007 рр., де у блоці питань «Повсякденне життя та спілкування» були більш детальні запитання з цього приводу, на запитання «За останні 12 місяців, як часто Ви приймали участь у добровільній громадсько-корисній діяльності або у діяльності благодійних організацій?» серед опитаних українців «Ніколи» відповіли 74,7%, на запитання «Не враховуючи того, що Ви робите для своєї сім'ї, на роботі або приймаючи участь у діяльності різних громадських організацій, як часто за останні 12 місяців Ви надавали яку-небудь активну допомогу іншим людям?» аналогічну відповідь «Ніколи» дали 51,2%, як і на запитання «А як часто за останні 12 місяців Ви допомагали або приймали участь у будь-якій громадській діяльності за місцем свого проживання?» 67,5% опитаних українців відповіли «Ніколи» (див.: [46, с.96-97]). А отже, скоріш за все, серед опитаних нами людей

Оціночні ознаки споріднюють представників другого і третього кластерів надзвичайною схильністю приписувати цінностям обов'язку і прийнятності виключно позитивні ціннісні змісти, а отже, схильністю до надзвичайно позитивних оцінок консерваторів. На думку більшості, вони (консерватори) етично і соціально чудові у всьому, крім сумнівної здібності надавати іншим людям свободу, в той час як непереконливі у своїй соціальній ролі активні реалісти схильні лише до такої безсумнівної чесноти, як піклування про інших людей. Від представників третього кластеру ми також дізнаємося, що чесноти бувають і у людей із ціннісною втратою – вони шанують авторитет. Таким чином, типовий представник цього кластеру – поміркований найманий робітник, який заробляє посередньо, але й не дуже мало, або вже взагалі відійшов від робочих справ і живе спогадами про минуле, вважаючи, що в його житті було місце багатьом перипетіям долі, але всі ці перипетії мали позитивний сенс для життя. Його домінуючі життєві прагнення усереднені так само, як і його оцінки щодо людей із різними домінуючими цінностями: у нього немає визначених упереджень щодо жодної категорії людей, а його соціальні симпатії стосуються усіх, крім нонконформістів, хоча більш за все він прагне до всього традиційного, надійного та перевіреного часом, тож і його оцінки таких же консерваторів загалом позитивні. До вже виявлених і доволі впливових щодо вподобань цього кластеру вікових особливостей визначення домінуючих цінностей, з приводу яких вже йшла мова у попередньому підрозділі (чим старшою стає людина, тим менше вона схильна цінувати свободу дій на користь традиціям і безконфліктному співіснуванню), додаються і особливості мислення, пов'язані з доволі невисоким (як загалом, так і у порівнянні з іншими кластерами) статком. Тобто, особливою цінністю характеризуються вже набуті і безпечні, а не потенційно можливі нові зв'язки, як і перевірені способи діяльності, що гарантують посередній, але достатній для спокійного існування

немає більш-менш однастайного розуміння, що слід відносити до цієї участі (наприклад, відвідування батьківських зборів чи допомога сусідам в межах однієї житлової будівлі може стояти в одному ряду із залученістю до політичних мітингів чи волонтерства під час АТО); за відсутністю досвіду і неоднастайністю розуміння тягнеться і ціннісна невизначеність – як не з приводу того, що реально доречно, так з приводу того, що б могло бути доречним.

успіх у житті. Тож бажання шукати нової кооперації з іншими людьми для представників третього кластеру виглядає скоріше безглуздим, ніж доречним, адже кооперація вимагає поступок деякими індивідуальними звичками та актуалізацію колективного прагнення до саморозвою. Приблизно так має розмірковувати кожен елемент встановленої більшості: «Навіщо йти на поступки, якщо можна не напружуватись і жити по-своєму за інерцією? Адже навіть розчаровуючись у будь-яких загальноприйнятих цінностях, будь то цінності обов'язку і прийнятності чи цінності саморозвою, людина навряд чи зашкодить перебігу загального суспільного життя, оскільки не буде підривати вже встановлені авторитети». Отже, **схему вираження ціннісної прихильності у людей, які потрапили до третього кластеру ми схильні назвати «позакомпромісно орієнтованою оптимістичною».** Вона притаманна **«толерантному» соціальному типу із** (знову опираємося на узагальнення Радаєва) **помірним економічним** (помірний матеріальний статок), **і, ймовірно, помірним фізичним** (середній і старший вік) **та низьким адміністративним** (пановане місце у організації праці) **капіталом.** Про людський та культурний капітал цього типу вести мову важкувато, оскільки відхилення від загального розподілу в цьому аспекті у представників третього кластера незначні. Однак **є тенденція до переважання помірною людського** (середня спеціальна освіта) **і значного культурного** (домінує доволі престижна робота з людьми) **капіталу.** Тож ця група людей в чомусь співпадає із «культурними аскетами» за Бурдьо.

Таким чином, здійснене в результаті нашого дослідження співвіднесення культурної ідентифікації респондентами себе та інших із їхніми соціальними ознаками дозволило виокремити три соціальні типи респондентів. Кожному з них відповідала своя схема вираження ціннісної прихильності (тобто свій нормативно-оціночний культурний код) і свої обсяги адміністративного, економічного, фізичного, людського та культурного капіталу. У русі від менш представленого (статусно орієнтованого гармонійного) до більш представлених (конкурентно орієнтованого суперечливого та позакомпромісно орієнтованого оптимістичного) серед респондентів культурних кодів та відповідних їм

соціальних типів (від «впевненого» до «толерантного») ми спостерігали плавний ухил від більшої значущості ціннісного нонконформізму-ідеалізму і активного реалізму до більшої значущості ціннісного консерватизму. Це супроводжував перехід від вищих до нижчих позицій у просторах, відповідних згаданим видам капіталу (окрім культурного), а в плані оцінок діяльності інших людей – перехід від більшої поміркованості та водночас чіткості у визначеності «соціального зла» до більшої оптимістичності. Також мала місце наростаюча від меншості до більшості невизначеність щодо домінуючих цінностей у сфері громадського життя. Все це дає підстави вести мову про можливість соціальної ідентифікації посередництвом вираження ціннісних прихильностей не тільки як уявлень про «найважливіше для себе», а й уявлень про соціальну корисність дотримання тих чи інших домінуючих цінностей іншими людьми.

3.2. Повсякденні практики «свого покоління»: поколінські культурні коди у суб'єктивному сприйнятті (на матеріалі авторського дослідження)

Запланована і реалізована нами процедура отримання відповідей на запитання щодо поколінських культурних кодів мала і переваги, і недоліки. Головною перевагою стало отримання цінних первинних даних, що розкривали подекуди навіть неочікувано різнобарвні багатства у багажі життєвого досвіду респондентів. Так, наприклад, вразила надзвичайна різноманітність найменших смислових тонкощів у формулюваннях респондентів щодо властивих і невластивих їхнім поколінням рис характеру. В свою чергу, головним недоліком стала неможливість опрацьовувати отримані первинні дані у SPSS Statistics поза меню для набору множинних відповідей, а це означало автоматичну неможливість перевірки розподілів результатів згідно із соціодемографічними ознаками на міру їх статистичної значущості. Загальні одномірні та двомірні таблиці з приводу відмінностей у ідентифікації свого покоління згідно із приналежністю до різних вікових категорій представлені у Додатку Г. Проте просто зафіксувати вікові відмінності у репрезентації поколінь для соціологічного дослідження було б навряд чи достатнім, адже очевидно, що

люди різного віку застають і накопичують у пам'яті різні соціально-економічні, науково-технічні, політичні обставини життя тощо. Це, звісно, не може не впливати на відображення різного спільного досвіду з акцентами на ті чи інші його категорії. Також вже не є новизною, що вік сам по собі впливає на міру залученості до різних обставин: чим старшою стає людина, тим більше вона відсторонюється від бурхливих напрямків перебігу поточного соціального життя (процесу виробництва матеріальних та духовних благ, тестування і систематичного використання науково-технічних інновацій, активної участі у громадських і політичних акціях тощо). Для соціолога, окрім необхідності здійснювати моніторинг на предмет підтвердження незмінності загального стану речей, існує ще необхідність встановлення багатовимірних відмінностей у репрезентаціях різних соціальних суб'єктів з точки зору різниці у тих аспектах досвіду, які обумовлені різницею положень у соціальному просторі.

Як було з'ясовано у попередньому підрозділі, найбільш впливовими соціодемографічними ознаками опитаних нами респондентів щодо вибору цінностей стали вік, освіта, домінуючий вид роботи, дотримання чи недотримання віросповідання, матеріальний статок, стать, місце проживання і роботи. А щодо вибору оцінок ціннісних змістів – матеріальний статок, місце у організації праці, місце проживання і роботи, вік та бачення власної життєвої історії. Тож на підставі висновків, зроблених у попередньому підрозділі, ми вирішили проаналізувати дані, отримані щодо репрезентації поколінь, виходячи з комплексного протиставлення ознак, які притаманні соціальним категоріям різної міри престижності, статусності та активності. За престижністю і статусністю ми розділили респондентів згідно із наявністю або відсутністю вищої освіти, видом роботи, різноранговими місцями у організації праці та розміром матеріального місячного статку, в той час як за потенційними проявами соціальної активності поділ відбувся згідно із віком (див. Табл. 2 у Додатку А). Звісно, такий поділ скоріше умовний, оскільки категорії з обох груп не повністю протистоять одне одній, а частково перетинаються, однак у сукупності результати контент-аналізу згідно із використаними комбінаціями

ознак ми очікуємо позитивну реакцію на гіпотезу щодо прояву наріжних відмінностей, адже з людьми «свого покоління» кожна людина бачиться і взаємодіє у повсякденному житті в межах визначеного соціального осередку. Так, керівники зазвичай більше спілкуються з іншими керівниками, освічені люди тяжіють до таких же освічених людей, як і забезпечені люди – до людей забезпечених, і це взаємне вільне та невільне притягіння обумовлене як із необхідністю схожими стилями життя, згідно із якими, знову згадуємо ми Гофмана, вони «ставлять для своєї аудиторії постановки одного роду», так і схожими способами мислення, про які ми вже говорили у попередньому розділі. Тож, як і самі повсякденні практики, судження про типові притаманні чи непритаманні, схвальні чи несхвальні з точки зору представників певного покоління повсякденні практики мають відображати конкретну ординарну діяльність того конкретного соціального осередку, з представниками якого і комунікують респонденти у своєму повсякденному житті. А отже – і специфічну культуру повсякденної діяльності, де задіяні відповідні престижу, статусності та активності інструментально-практичні культурні коди, за якими ми, в свою чергу, можемо встановити і різницю ціннісних культурних кодів, рухаючись у напрямку від предметів досвіду до категорій досвіду.

Ми прагнемо перевірити гіпотезу щодо зв'язку відображення життєвого досвіду, який здобувався і здобувається у соціальних осередках різної міри престижності, статусності і активності, з відображенням найзнаковіших предметів поколінського досвіду, які мають різне призначення з огляду на задоволення відмінних основних потреб. Як і Інглхарт з Вельцелом, ми опираємося на класифікацію потреб за Маслоу (див. адаптацію до соціологічних досліджень В. І. Ільїним у: [65]), проте дещо укрупнивши її для більшої зібраності аналізу: 5 вихідних груп потреб об'єднано у 3 більш загальні групи: матеріальні, соціальні та особистісні. Наше пряме припущення полягає у наступному: чим більш престижним, статусним та активним є наповнення життєвого досвіду, тим більше респонденти будуть схилитися характеризувати представників свого покоління використанням таких найзнаковіших предметів

досвіду, що призначені для задоволення особистісних потреб. І навпаки – чим менш престижним, статусним та активним є наповнення життєвого досвіду, тим більше респонденти будуть схилитися характеризувати представників свого покоління використанням тих найзнаковіших предметів досвіду, що призначені для задоволення матеріальних потреб. Однак, пам'ятаючи про можливість нерівномірного розподілу як мінімум економічного і культурного капіталу, ми перевіряємо не стільки підтвердження цього найочевиднішого припущення, скільки адекватність його прямої нашим реаліям. Оскільки цілком можливо, що різної міри престижність, статусність та активність не співвіднесуться із ієрархією задоволення потреб прямим чином: представники «вищих» соціальних категорій можуть характеризувати своє покоління повністю або в окремих аспектах як «міщан» у негативному сенсі слова, в той час як представники «нижчих» соціальних категорій – повністю або в окремих аспектах як «культурних людей», примушених життям до аскези. Для перевірки гіпотез нами спершу були побудовані двовимірні таблиці для кожного питання, що стосувалося поколінської репрезентації та ознак з Табл. 2 у Додатку А, а потім був проведений контент-аналіз, за результатами якого з приводу всіх репрезентованих найзнаковіших предметів поколінського досвіду і здійснювався наш пошук і пояснення соціальних відмінностей.

3.2.1. Соціальні відмінності у відображенні найзнаковіших складових «особистого фасаду»

На етапі розповсюдження анкет учасниками опитування не раз було задано приблизно наступне питання: «А як слід відповідати про своє покоління, якщо я не схожий(а) на його типових представників: писати про себе чи все-таки про покоління?». Респонденти були зорієнтовані на відповідь згідно із другим варіантом, і вже під час обробки отриманих емпіричних даних можна було ідентифікувати систематичні як позитивні, так і негативні підтексти відповідей. Але нам не могло не прийти на згадку зауваження Гарфінкеля у статті «Дослідження звичних основ повсякденних дій» з приводу роздвоєння

двох «Я»: «Я-у-звичних-обставинах», що зазвичай терпляче ставиться до специфічних відхилень у етикеті в колі «своїх», та «Я-справжнього», що помічає і негативно оцінює вищезгадане (див.: [40]). Отож, слід враховувати, що серед наших респондентів мали місце відповіді з позицій обох «Я»: хтось не виносив себе за рамки свого покоління, примирюючись з його позитивною і негативною специфікою, а хтось відсторонювався, пояснюючи, що розглядає свою спорідненість із однолітками суто за формальними обставинами (як було влучно сказано одним із респондентів, «об'єднує лише паспорт»). Найбільш загальні знакові характеристики, що були надані нашими респондентами з приводу представників своїх поколінь і за якими можна було найпевніше визначити ставлення до стилю життя свого покоління, стосувалися рис характеру. Узгоджуючись із наробками Гофмана, ми віднесли їх до особистого фасаду покоління і в процесі аналізу узагальнили всі риси характеру за двома різнорідними класифікаціями, оскільки була очевидною різнорідність відповідей: подекуди респонденти описували *способи ставлення* представників свого покоління до живих і неживих об'єктів оточуючого середовища, а подекуди – *домінуючі функції та стани* психіки. Тож було використано дві відповідні класифікації згідно із доповненими і модифікованими версіями класифікації Б. М. Теплова³⁴, що, звісно, не виключали одна одну. А отже, деякі риси були закодовані для програми статистичної обробки як причетні до обох класифікацій (наприклад «чесність» була закодована як позитивна риса щодо ставлення до інших людей та як позитивна моральна риса). Риси, що відображали ставлення, були розподілені на позитивні і негативні класи:

1) ставлення до інших людей (колективізм – індивідуалізм; доброта – злість; чуйність, милосердя – байдужість, черствість; ввічливість – грубість, безцеремонність тощо);

³⁴ **Оригінальна класифікація** – див.: Теплов Б. М. Психология. – УЧПЕДГИЗ, Москва, 1953. – С. 114-115. **Модифікації і доповнення** – див.: Тарасова Л. Общая психология: конспект лекций (2009) http://www.e-reading.club/chapter.php/98064/23/Tarasova_-_Obshchaya_psihologiya_konspekt_lekcii.html, Характер (Википедия) <http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A5%D0%B0%D1%80%D0%B0%D0%BA%D1%82%D0%B5%D1%80>, Характер (словарь международного проекта дистанционного обучения Mental Skills), <http://www.mental-skills.ru/dict/kharakter/> Ведущие черты характера (Психология от А до Я) <http://psyznaiyka.net/view-xarakter.html?id=veduschie-cherty-harakter>

2) ставлення до себе (почуття власної гідності – марнославство, зарозумілість; скромність – нахабство; самокритичність – образливість; впевненість – сором'язливість, перебільшена самовпевненість тощо);

3) ставлення до роботи (працьовитість – лень; сумлінність – недбальство; ініціативність – пасивність, консервативність; посидючість – нетерплячість тощо);

4) ставлення до речей і у вузькому сенсі (охайність – неохайність; ощадливість – скупість, марнотратство; дбайливість – недбальство; ретельність – недбалість; щедрість – жадібність тощо), і у широкому (оптимізм, позитивність – песимізм, депресивність, розчарованість; активність – відстороненість від світу; впевненість у майбутньому – невпевненість у майбутньому; раціональність, «тверезість» – мрійливість тощо).

Риси, що відображали домінуючі функції та стани, були розподілені на позитивні і негативні класи:

1) моральних рис (передбачають задоволення вимог діяти відповідно до певних ідеалів і правил – відповідальність або безвідповідальність, чесність або брехливість, принциповість або безпринципність, власне моральність або аморальність тощо);

2) інтелектуальних рис (передбачають задоволення пізнавальної потреби людини – глибокодумність або поверховість, кмітливість або некмітливість, винахідливість або шаблонність, допитливість або відсутність інтересу тощо);

3) емоційних рис (передбачають задоволення потреби у вираженні почуттів – спокійність або поривчастість, балакучість або мовчазність, добродушність або жорстокість, легкість або інертність тощо);

4) вольових рис (передбачають задоволення потреби в активній і змістовній діяльності – рішучість або нерішучість, наполегливість або поступливість, агресивність, володіння собою або безконтрольність, організованість або «розхлябаність» тощо).

І перші ж отримані після контент-аналізу результати щодо репрезентації типових рис характеру різних поколінь підтвердили правомірність

протиставлення виокремлених нами за різною мірою престижності, статусності та активності статистичних груп (див. Рис. 3.10-3.12³⁵). Почнемо з тих, що відображають ставлення. Реконструюючи вербальні судження, якими типовий представник «вищих» соціальних категорій міг би говорити у гіперрефлексивному стані про всю групу загалом, приходимо до наступного виразу думок щодо властивих своєму поколінню рис: «Я оцінюю своє покоління насамперед за тими рисами характеру, що відображають загальний світогляд та ставлення до оточуючих людей. Я вважаю, що йому властиво позитивно ставитися до речей – як до конкретних, так і в цілому, – однак його погляд на людей залишає бажати кращого. Позитивне ставлення до людей – це те, чим моє покоління вирізняється найменше». За прохання висловити свої думки тепер вже про невластиві риси він сказав би нам: «Роздумуючи про риси свого покоління загалом, я насамперед звертаю увагу на те, що йому притаманне або не притаманне із позитивного погляду на речі (як конкретні, так і в цілому). Також я вважаю, що моєму поколінню не властиво позитивно ставитися до оточуючих людей (що співпадає із моїми попередніми думками) і до своєї роботи. При цьому найменш ймовірно, що його ставлення до своєї роботи не має негативного забарвлення». В цілому ж, як бачимо на Рис. 3.12, представники більш престижних, статусних та активних соціальних категорій (далі по тексті – БПСА-категорій) оцінюють своє покоління за тими рисами характеру, що стосуються ставлення до різних суб'єктів і об'єктів, при цьому орієнтуючись скоріше на позитивні, ніж на негативні риси, і найважливіше для них – те, що визначає поведження з речами та ставлення до світу в цілому.

Всупереч такому підходу, типовий представник «нижчих» соціальних категорій про властиві своєму поколінню риси сказав би приблизно таке: «Я оцінюю своє покоління насамперед за тими рисами характеру, що відображають ставлення до оточуючих людей і до своєї роботи, а також загальний світогляд. Я вважаю, що йому властиво позитивно ставитися до людей і до роботи, однак

³⁵ Сірим кольором на Рис. 3.10-3.12 позначено співпадаючі домінуючі категорії досвіду, чорним контуром наведено найхарактерніші для кожної групи.

його погляд на речі – як на конкретні, так і в цілому, – залишає бажати кращого. Позитивне ставлення до речей – це зовсім не те, чим вирізняється моє покоління». В той же час щодо невластивих рис він, вочевидь, підшукав би наступні слова: «Я вважаю, що моєму поколінню не властиво негативно ставитися до оточуючих людей і до своєї роботи (що співпадає з моїми попередніми думками). При цьому найменш ймовірно, що його ставлення до оточуючих людей і до своєї роботи не має позитивного забарвлення, так само, як і його ставлення до себе». В цілому ж, як бачимо на тому ж Рис. 3.12, представники менш престижних, статусних та активних соціальних категорій (далі по тексті – МПСА-категорій) оцінюють своє покоління за тими рисами характеру, що стосуються ставлення до різних суб'єктів і об'єктів, при цьому орієнтуючись скоріше на негативні, ніж на позитивні риси, і найважливіше для них – те, що визначає ставлення до інших людей та до роботи.

В обох випадках розподіл домінант, на які випадають різні частки відповідей, відрізняється від загального розподілу (див. Табл. 7 у Додатку А³⁶). З приводу загального розподілу ми бачимо співпадіння домінант відповідей за категорією «Позитивне ставлення до інших», що свідчить або про конфлікт думок представників певних категорій опитаних (одні вважають, що відповідні позитивні риси їхнім поколінням притаманні, а другі вважають цілковито навпаки), або про важливість самої категорії та чутливість до її деталей (спрощено кажучи, всі вважають, що їхнім поколінням притаманні деякі позитивні риси щодо ставлення до інших людей, однак також вважають, що деякі інші позитивні риси з того ж ряду і не притаманні). Однак за розмежування БПСА-категорій та МПСА-категорій ці гіпотези стосувалися б лише позитивного ставлення до речей у БПСА-категорій, а з приводу позитивного ставлення до інших ми бачимо як раз той варіант, за якого слід схилитися до латентного конфлікту думок, що став явним завдяки розмежуванню респондентів. Якщо ж звернутися до загальних розподілів за

³⁶ Червоним кольором у Табл. 7 у Додатку А позначено місця домінант, темно-червоним – місця домінант, що співпадають за категорією.

віком (див. Додаток Г), щоб з'ясувати роль суто вікового розмежування у загальному багатовимірному, то нас зустрінуть наростаючий крайній песимізм молодших людей та наростаючий поміркований оптимізм у старших людей. Молодші люди переконані, що притаманний їхньому поколінню загалом позитивний світогляд не тільки має недоліки, а й супроводжується систематичним негативом (щодо інших, себе та своєї роботи), і це підтверджують розподіли як щодо властивих, так і щодо невластивих рис. Старші люди найбільш оптимістично категоричні лише з приводу ставлення до інших людей та до своєї роботи, однак і в цілому вони більш схильні міркувати, що їхнім поколінням не притаманні будь-які знакові риси із розряду негативних. Отже, приналежність до вікової групи, звісно, впливає на загальне розмежування БПСА-категорій та МПСА-категорій, однак не підпорядковує його собі повністю. За рахунок інших вимірів згладжуються деякі як оптимістичні, так і песимістичні крайнощі, і у МПСА-категорій актуалізується знаковість тих рис характеру, що відображають негативне ставлення до речей.

Якщо звернутися до тих рис характеру, що відображають функції та стани психіки, та знову уявити, яким би чином презентував своє відношення до однолітків представник кожної умовної соціальної групи, то їхні презентації знову б мали кардинальні відмінності (див. Рис. 3.13-3.15³⁷). Типовий представник БПСА-категорій розпочав би про властиві риси так: «Я оцінюю своє покоління насамперед за тими рисами характеру, що відображають інтелект та емоції, хоча воля також має значення. Я вважаю, що йому властиві позитивні інтелектуальні характеристики, однак його емоційні стани та воля залишають бажати кращого. Позитивні вольові риси – це те, чим моє покоління вирізняється найменше», а про невластиві продовжив би: «У мого покоління немає таких рис характеру, про котрі можна було б впевнено сказати, що вони йому невластиві. Однак роздумуючи про них, я насамперед згадую ті, що стосуються інтелектуальних здібностей – будь-яких, і позитивних, і негативних,

³⁷ Сірим кольором на Рис. 3.13-3.15 позначено співпадаючі домінуючі категорії досвіду, чорним контуром наведено найхарактерніші для кожної групи.

– і моралі в її негативних проявах». Отож, загалом своє покоління за тими рисами характеру, що відображають різні стани та функції психіки, він оцінює, як свідчить нам Рис. 3.15, орієнтуючись скоріше на негативні, ніж на позитивні риси, а найважливішим для нього є те, що дає уявлення про інтелектуальні здібності людини. На противагу усій «вищій» соціальній групі, типовий представник МПСА-категорій розпочав би про властиві риси так: «Я оцінюю своє покоління насамперед за тими рисами характеру, що відображають мораль та волю, хоча емоції також мають значення. Я вважаю, що загалом йому властиві позитивні і емоційні, і вольові риси, однак щодо моральних я вагаюся. Будь-які інтелектуальні риси, негативні емоційні та негативні вольові – це те, чим моє покоління вирізняється найменше», а про невластиві продовжив би: «Я вважаю, що риси характеру, невластиві моєму поколінню, насамперед стосуються позитивної емоційності і проявів волі, в яких я вбачаю суперечливість. При цьому я зовсім не уявляю, які позитивні інтелектуальні риси могли б бути не притаманними моєму поколінню, і схилиюся до думки, що аналогічні негативні йому невластиві». Таким чином, загалом своє покоління за тими рисами характеру, що відображають різні стани та функції психіки, він оцінює, як знову свідчить нам Рис. 3.15, за тими рисами характеру, орієнтуючись скоріше на позитивні, ніж на негативні риси, а найважливішим для нього є те, що дає уявлення про моральність і вольові здібності людини.

Порівняння розподілу домінант відповідей із загальним розподілом підтверджує несхожість впорядкування думок респондентів. Якщо загалом для респондентів наявний сильний акцент на усі емоційні риси (що для українського національного характеру не є дивним, адже емоційна чутливість визнана властивою йому характеристикою³⁸), то для БПСА-категорій жодних акцентів не виявлено, в той час як для МПСА-категорій чи то «каменем спотикання», чи то просто предметом особливої чутливості стають позитивні

³⁸ Див., напр.: Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. — К., 1992. — С. 17-23, Мазур О. Такі різні "брати" ... Про відмінності національних характерів українців і росіян (за матеріалами наукових праць) http://spetskor.dp.ua/art_470.php, Пхайко К.М., Медведєва В.М. Український національний характер (Лекція) http://www.libportal.org.ua/index.php?option=com_content&task=view&id=209&Itemid=45&limit=1&limitstart=0, http://www.libportal.org.ua/index.php?option=com_content&task=view&id=209&Itemid=45&limit=1&limitstart=1,

емоційні і вольові риси (див. Табл. 8 у Додатку А³⁹). Якщо знову звернутися до загальних розподілів за віком (див. Додаток Г), щоб з'ясувати роль суто вікового розмежування у загальному багатовимірному, то ситуація мало у чому буде відрізнятися від ситуації першого звернення. Наявний аналогічний крайній песимізм у молодших людей та поміркований оптимізм у старших людей, тільки тепер молодь переконана у негативному обрамленні властивих їхньому поколінню інтелекту та проявів емоцій, (і це знову підтверджують розподіли як щодо властивих, так і щодо невластивих рис). В той час як старші люди цього разу не менш оптимістичні, однак більш помірковані, і категоричні лише з приводу позитивності моральних та вольових рис свого покоління. Отже, приналежність до вікової групи знову постає такою, що впливає на загальне розмежування БПСА-категорій та МПСА-категорій, однак такою, що не підпорядковує його собі повністю. За рахунок інших вимірів знову згладжуються песимістичні крайнощі думок молодших людей та розбавляються оптимістичні тенденції міркувань старших, а у МПСА-категорій актуалізується знаковість тих рис характеру, що відображають позитивні емоції.

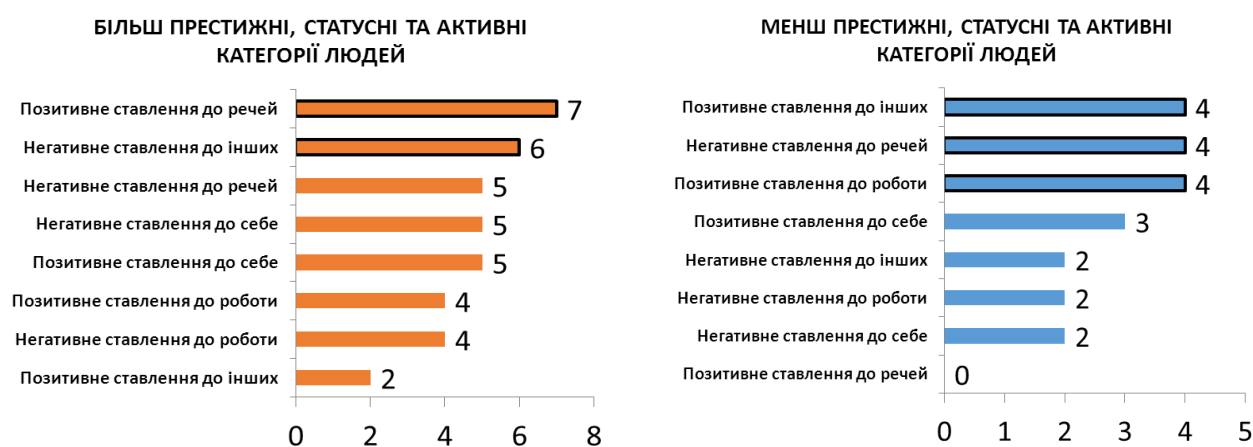


Рис. 3.10. Знакові властиві риси характеру (ставлення)

³⁹ Червоним кольором у Табл. 8 у Додатку А позначено місця домінант, темно-червоним – місця домінант, що співпадають за категорією.

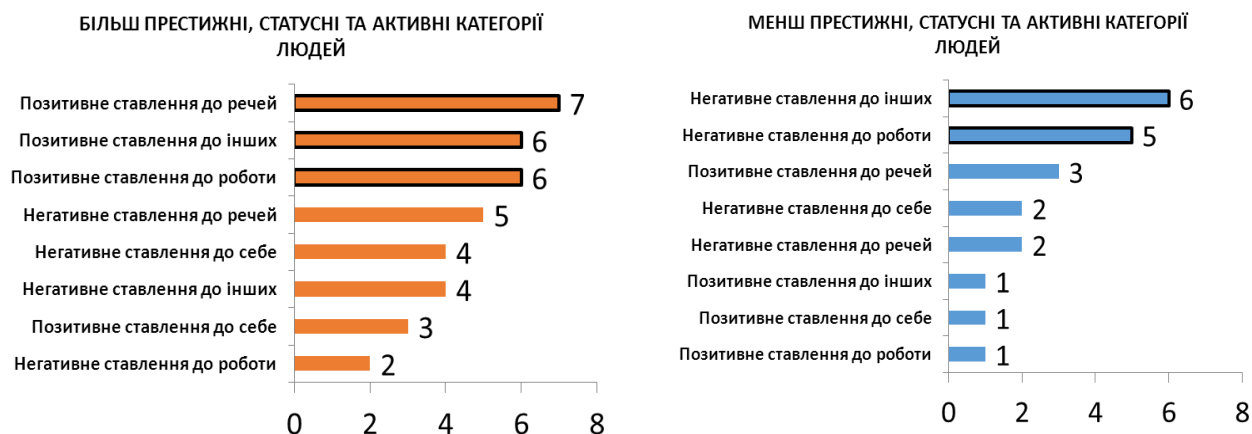


Рис. 3.11. Знакові невластиві риси характеру (ставлення)

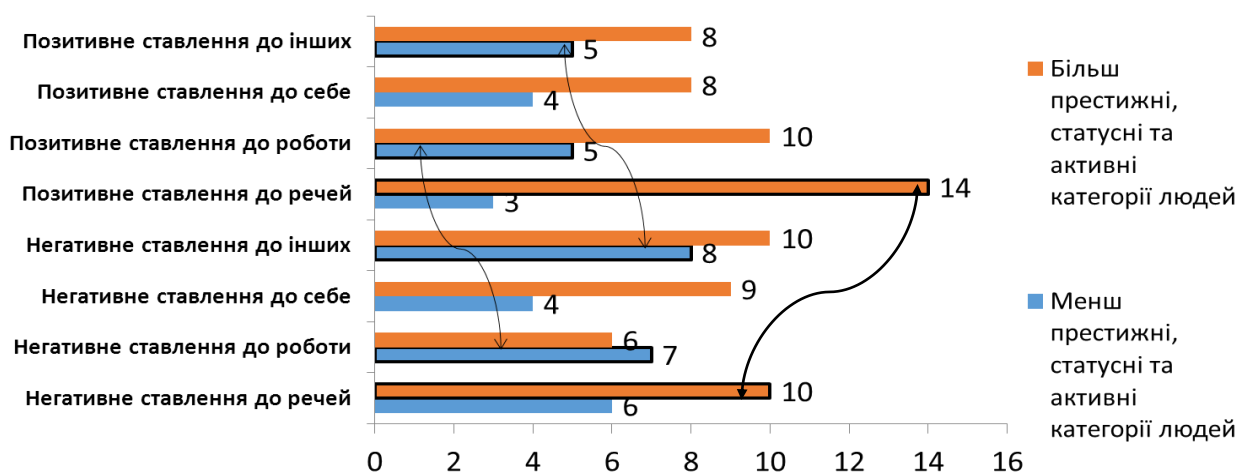


Рис. 3.12. Знакові риси характеру (ставлення), узагальнення

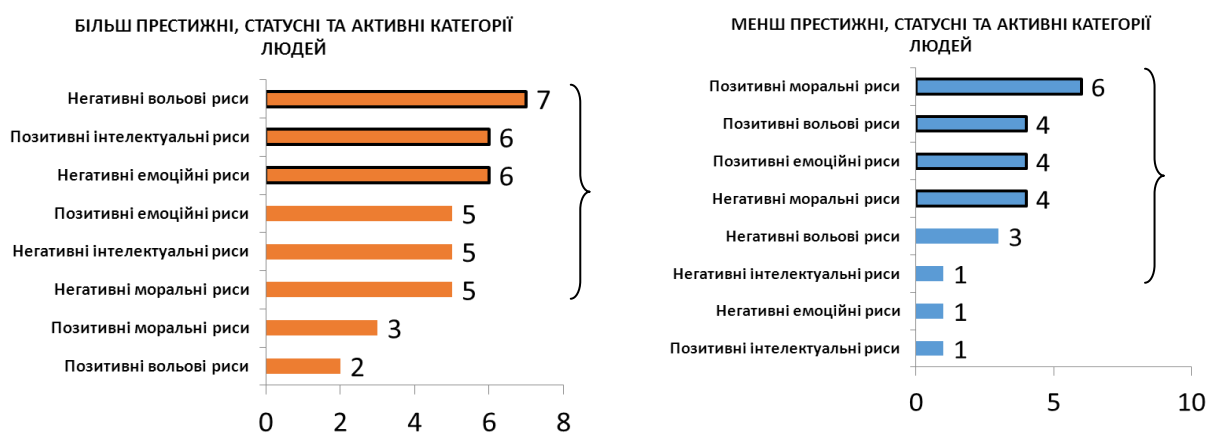


Рис. 3.13. Знакові властиві риси характеру (функції)



Рис. 3.14. Знакові невластиві риси характеру (функції)

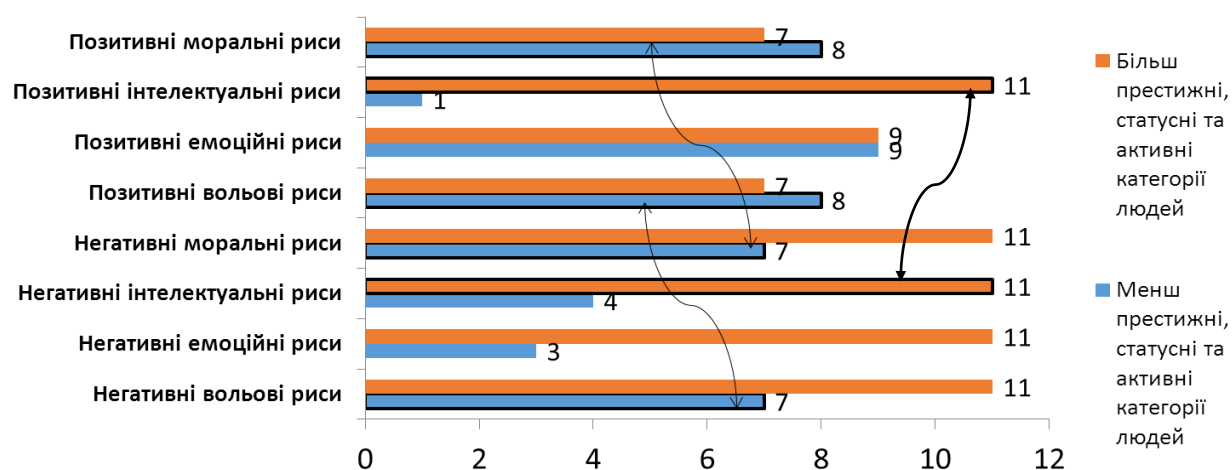


Рис. 3.15. Знакові риси характеру (функції), узагальнення

У світлі результатів, отриманих Бурдьо, загальні портрети «вищих» та «нижчих» умовних соціальних груп виглядають такими, що адекватні різним життєвим обставинам. Дійсно, для «мистецтва жити» і для діяльності на «ринку академічних іспитів та світських бесід» більш затребуваними є *правильні* інтелектуальні та емоційні риси, і тут можна згадати відомий вираз Ф. Гойї: «Коли розум спить, фантазія у сонних мріях породжує чудовиськ, але у сполученні з розумом фантазія стає матір'ю мистецтва і всіх його чудових творінь». Тож за аналогією можемо сказати, що мистецтву більш-менш забезпеченого життя загалом також сприяють насамперед інтелект та вміння виражати емоції, і представники БПСА-категорій відобразили реальність цієї обставини у своїх повсякденних осередках діяльності. Однолітки їхнього рівня

уявляються цим респондентам саме крізь призму «знаковості» або 1) активності розуму у тандемі з емоціями, або 2) «сна розуму», що породжує розквіт негативних інтелектуальних рис. В той час як ті риси, що спрямовані на задоволення потреби у відчутті «правильності» своїх дій та потреби у активній і змістовній діяльності, виявляються актуалізованими у сприйнятті своїх однолітків представниками МПСА-категорії. Це органічно поєднується і з різними акцентами щодо того, до чого їхні однолітки зазвичай ставляться позитивно і негативно. У вищих верств виховується «прогресивний» світогляд, в контексті якого ставлення до інших людей та до своєї праці є інструментальним і театралізованим (в чому Гофман вбачав основний моральний недолік представників середнього класу). У нижчих верств виховується таке бачення світу і речей, в контексті якого важливо насамперед змиритися з несправедливістю розподілу різноманітних благ та покладатися на важливість і правильність своїх вчинків, будь то результати праці чи поведінка з іншими людьми. Для вищих соціальних категорій більш важливо випробовувати межі і можливості свого розуму та досягти при цьому життєвого спокою і комфорту, не оглядаючись і не рівняючись на інших, в той час як для нижчих соціальних категорій більш важливо відчувати схвальну зворотню реакцію за абстрактні і конкретні внески у добробут людей, тобто бути «плідними» і «людяними», читайте – вольовими і моральними. І це узгоджується із спостереженими Бурдьо та Гофманом проявами свідомого «класового расизму» поза етнічними ознаками: якщо панівні класи дорікають підпорядкованим насамперед у «відсутності смаку до життя», то підпорядковані класи дорікають панівним насамперед у «непродуктивності». В свою чергу, це відповідає класичному хайдеггерівському протиставленню повсякденних «падіння (Varfallen) і несправжності» та «рішучої присутності». Першому стану супутні винахідливість, гнучкість, вміння пристосовуватися та «виходити сухим із води», вміння отримувати вигоду за несприятливих умов, вміння використовувати інших, щоб вони не здогадалися про це. Для другого стану необхідна лише взаємність із власною совістю (див.: [26, с. 26; 37, с. 59; 49, с.

235; 73]). Тож за інтерпретації решти отриманих результатів згідно із тим, навколо задоволення яких потреб концентруються предмети досвіду різних поколінь в уявленні опитаних нами людей, нам слід враховувати, що у разі викривлень способів задоволення матеріальних, соціальних та особистісних потреб ці викривлення мають різні соціальні причини. У відображенні БПСА-категорій вони зумовлені властивим для їхнього оточення відчуженням від інших людей на користь своїх «ігор розуму», в той час як у відображенні МПСА-категорій – відчуженням від власної «повноти життя» на користь фундаментальних засад існування будь-яких людських спільнот (якісної і чітко спрямованої трудової діяльності та дотримання табу як соціокультурного інстинкту виживання).

Звернення до культурних кодів в контексті іншої складової особистого фасаду, а саме прийнятних і неприйнятних занять для вільного часу, дало підстави категоризувати поведінку представників різних поколінь та впорядкувати її згідно із задоволенням основних потреб наступним чином (див. Табл. 3 у Додатку А⁴⁰). Прийнятні і знакові дозвілєві заняття для представників їхніх поколінь у БПСА-категорій переважно відображені як такі, що сконцентровані насамперед навколо особистісних потреб – 37 сумарних виборів проти 26 виборів для задоволення матеріальних потреб, 2 з яких є деструктивними, та проти 17 виборів для задоволення соціальних потреб. В той час як у відображенні МПСА-категорій домінують заняття, причетні до задоволення насамперед матеріальних потреб – 20 сумарних виборів проти 11 виборів для задоволення особистісних потреб та проти 3 виборів для задоволення соціальних потреб. При цьому різниться не тільки кількість, а й якість, адже навіть при наявності співпадінь із виборами БПСА-категорій найхарактерніші вибори МПСА-категорій мають промовисту акцентуацію, і відповіді респондентів щодо неприйнятних занять тільки посилюють перше

⁴⁰ Зі знаком «мінус» у Табл. 3. у Додатку А записані негативні викривлення способів задоволення основних потреб.

враження (див. Рис. 3.16-3.17⁴¹). В уяві МПСА-категорій неприйнятні поколінські заняття концентруються насамперед навколо особистісних потреб (31 сумарний вибір проти 24 виборів для задоволення соціальних потреб та 23 виборів для задоволення матеріальних потреб, 4 з яких є деструктивними). В той час як у БПСА-категорій аналогічна концентрація також відбувається навколо задоволення особистісних потреб (48 сумарних виборів проти 16 виборів для задоволення соціальних потреб та 22 виборів для задоволення матеріальних потреб, 5 з яких є деструктивними).

Але тут є одне важливе «але». Якщо ми відмітимо не просто вагу окремих встановлених нами категорій досвіду для цих умовних соціальних груп, за якою одні і ті ж заняття очевидно і значуще різняться (див. Рис. 3 у Додатку А⁴²), а характер розподілу домінант вибору як щодо прийнятного, так і щодо неприйнятного (див. Табл. 9 у Додатку А⁴³), то ми побачимо, що у БПСА-категорій концентрація думок з приводу знакових поколінських дозвілєвих занять відбувається в обох випадках навколо задоволення особистісних потреб. Вочевидь, через те, що вони «розуміються на тонкощах» цього задоволення та мають уявлення як щодо прийнятних або неприйнятних способів здійснення одного і того ж заняття, так і щодо множини абсолютно прийнятних і абсолютно неприйнятних занять. Так, вони розрізняють «правильну» і «неправильну» діяльність щодо освіти, саморозвитку, догляду за собою, подорожування, проведення часу в Інтернеті, соціальних мережах, за комп'ютером, читання, перегляду фільмів, відвідування кінотеатрів, праці, відвідування театрів та перегляду вистав. В той час як вони повністю заперечують перегляд телебачення та діяльність в руслі активних інтелектуальних хобі (зауважимо, що на користь пасивних інтелектуальних та активних творчих хобі – отже, попередньо встановлені акценти на

⁴¹ Сірим кольором на Рис. 3.16-3.17 позначено співпадаючі домінуючі категорії досвіду, чорним контуром наведено найхарактерніші для кожної групи.

⁴² Сірим кольором на Рис. 3 у Додатку А позначено співпадаючі домінуючі категорії досвіду, чорним контуром наведено найхарактерніші для кожної групи.

⁴³ Червоним кольором у Табл. 9 у Додатку А позначено місця домінант, темно-червоним – місця домінант, що співпадають за категорією.

інтелектуальних та емоційних рисах набувають свого уточнення). Розбірливість же МПСА-категорій стосується лише задоволення матеріальних та соціальних потреб – вони чутливі до «правильних» і «неправильних» деталей прогулянок та відвідування релігійних установ і зустрічей, в той час як більшість способів задоволення особистісних потреб (за винятком читання і телебачення), на думку МПСА-категорій, їхнім поколінням як найбільш знакова не властива.

Вплив суто вікового фактору при цьому найбільше виражений лише щодо тих домінант, що стосуються різних поглядів на 1) відвідування релігійних установ і зустрічей, 2) відвідування музеїв і виставок та 3) вживання засобів зміни свідомості, котрі відіграють важливі, але не найважливіші ролі (див. Додаток Г). Загалом же, згідно із уявленнями респондентів про своїх однолітків, дозволя молодших людей зайнято справами трьох різновидів: 1) активними – «Спорт і активний відпочинок» (30,9%) та «Спілкування з близькими, гостини, знайомства» (26,3%); 2) пасивно-інтелектуальними – «Читання (книг, газет, журналів), похід до бібліотеки» (25,9%) та «Проведення часу в Інтернеті, в соціальних мережах, за комп'ютером» разом з «Переглядом фільмів, відвідування кінотеатрів» (23,7%); 3) релаксаційними – «Прогулянки» (15,5%), а також «Вийзд на природу» (11,9%) та «Байдикування, відпочинок, сон» (11,5%). У порівнянні з молодшими, старші люди, згідно із уявленнями респондентів, більш прихильні до пасивно-інтелектуального дозволя, оскільки на першому місці в них «Читання (книг, газет, журналів), похід до бібліотеки» (43,9%), а на третьому «Перегляд телебачення» (24,6%), в той час як на другому місці «Домогосподарчі хобі і роботи» (31,6%), котрі дійсно найчастіше перебирають на себе літні і більш досвідчені особи, звільняючи молоді час для позадомашніх справ; завершує перелік найбільш знакових вподобань старший людей релаксаційний спосіб проведення дозволя, аналогічно як у молоді – «Спілкування з близькими, гостини, знайомства» (23,7%); «Вийзд на природу» (19,3%); «Природогосподарчі хобі і роботи» (15,8%) та «Спорт і активний відпочинок» (13,2%).

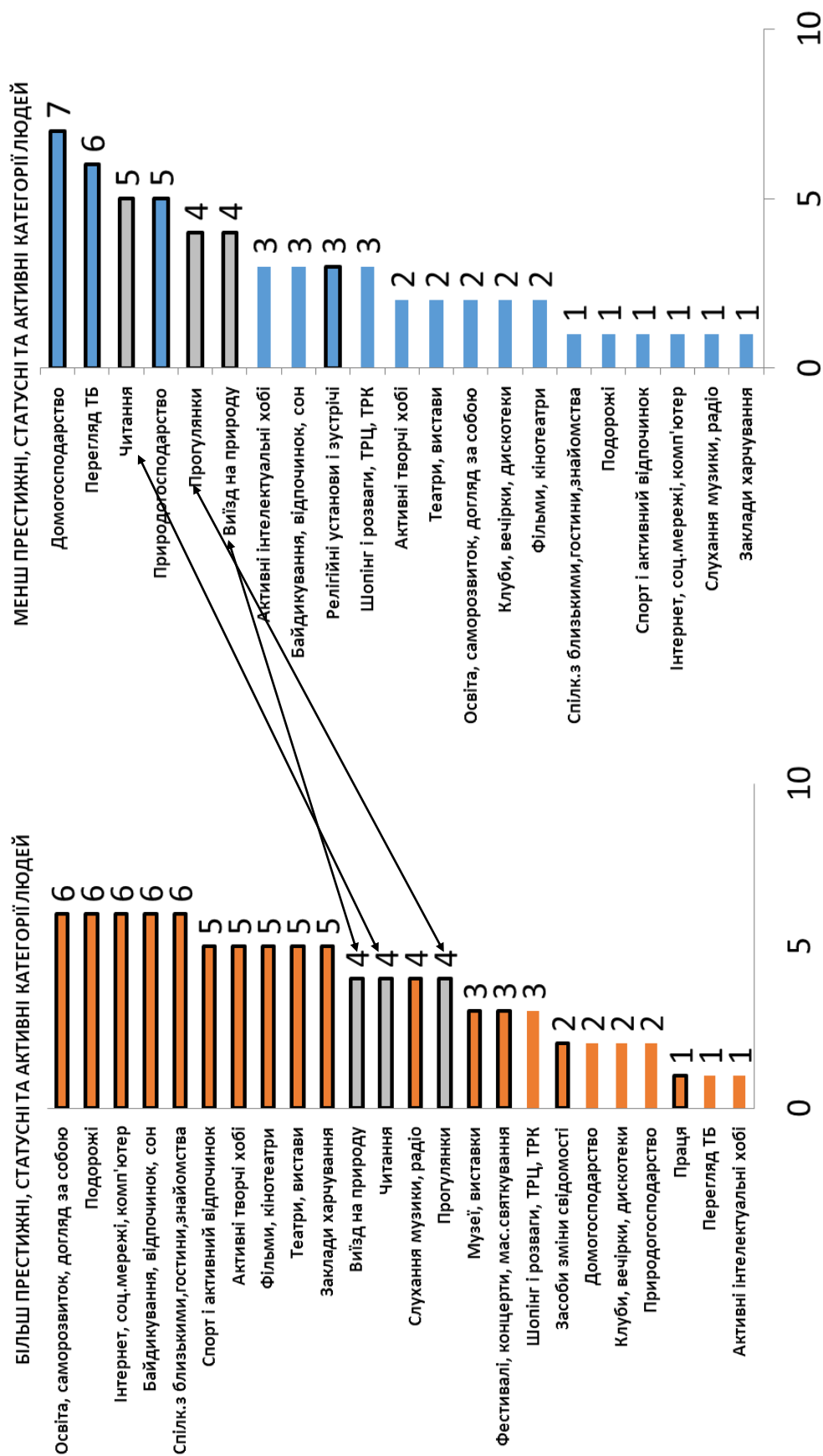


Рис. 3.16. Найбільш знакові прийнятні поколінські заняття для вільного часу

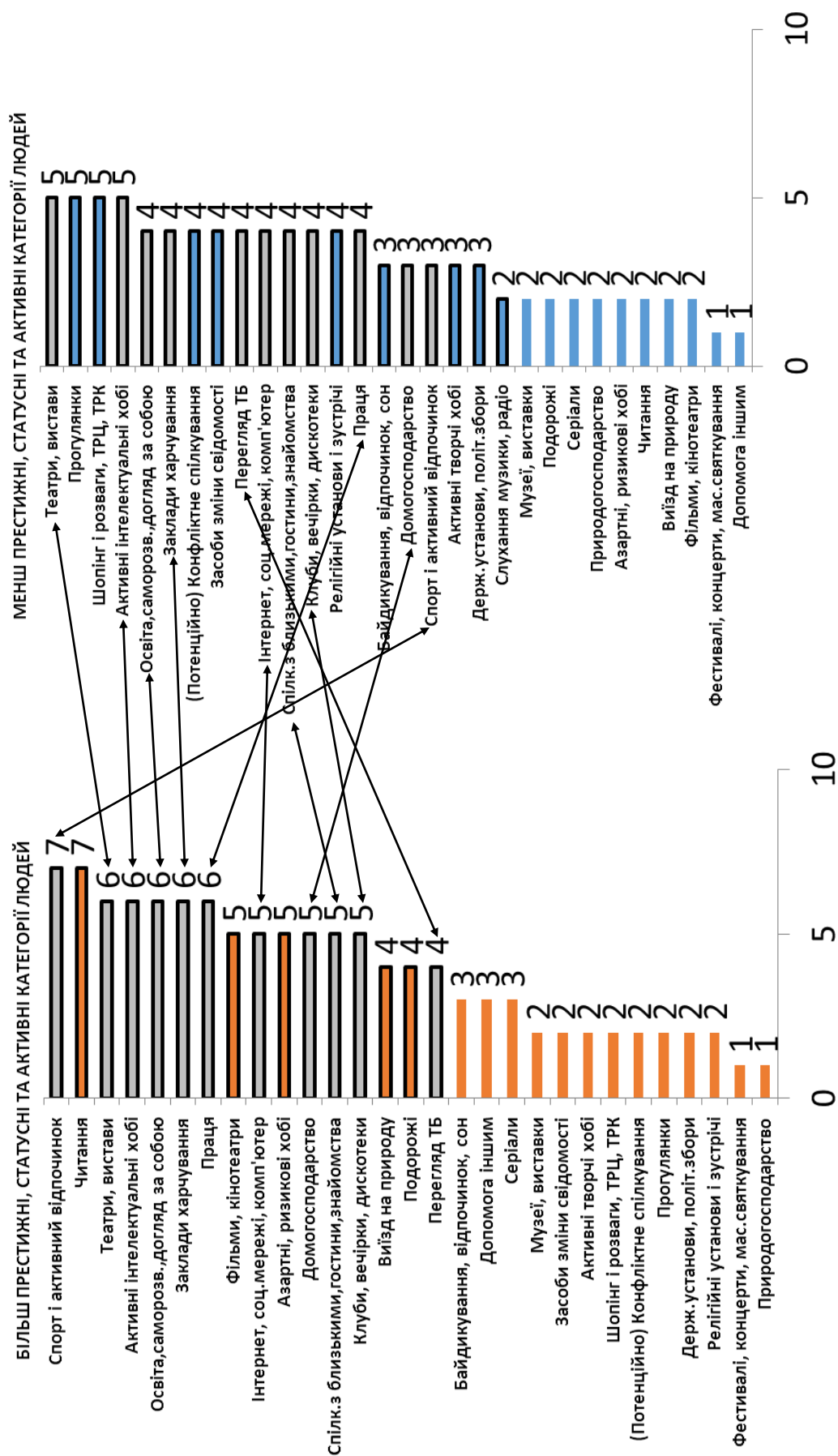


Рис. 3.17. Найбільш знакові неприємні поколінські заняття для вільного часу

Матеріали стосовно трьох вікових груп ще контрастніше засвідчують встановлене: молодь, згідно із уявленнями респондентів про своїх однолітків, зосереджена на дозвіллі активному та релаксаційному, люди середнього та старшого віку – на домогосподарчому, після цього настає час для активних та релаксаційних справ, але в різному порядку. Для середнього віку на другому місці активний відпочинок, а для старших – інтелектуально-релаксаційний. Із графікою щодо вторинних у нашому дослідженні факторів різниці розподілу уявлень про найбільш знакові заняття (стать, дотримання чи недотримання віросповідання, ідентифікація з національною культурою, гіпотетичний жанр життя) можна ознайомитися у Додатку Г.

Таким чином, результати контент-аналізу щодо домінуючих прийнятних і неприйнятних занять починають підтверджувати нашу вихідну гіпотезу з приводу взаємозв'язку належності до соціальних категорій різної міри престижності, статусності та активності із протилежними тенденціями визначення інструментально-практичних кодів у повсякденні представників різних поколінь.

3.2.2. Соціальні відмінності у відображенні найзнаковіших складових «декорацій»

Облаштування місця проживання – найбільш сконцентроване і стабільне вираження «універсального коду соціального стендингу» в розумінні Бодрійяра, тобто відтворення максимально спрощених уявлень щодо соціального статусу, коли людину характеризують насамперед речі, котрими вона володіє. Код «стендингу», за словами Бодрійяра, задовольняє потребу швидко дізнаватися, «з ким маєш справу» І дійсно, у повсякденному житті важко уявити первинну версію уявної соціальної ієрархії, яку вибудовують не на основі спостережень за матеріальними показниками благополуччя – у кого з'явилась чи не з'явилась нова машина і якої вона марки, хто в якому кварталі проживає та якими предметами побуту користується тощо (див.: [21; 203]). Співвіднесення визначених респондентами домашніх речей із призначенням для задоволення

тих чи інших основних потреб відбулося наступним чином (див. Табл. 4 у Додатку А⁴⁴). Наявні найбільш знакові домашні речі для представників їхніх поколінь у БПСА-категорій переважно відображені як такі, що сконцентровані насамперед навколо задоволення матеріальних потреб – 20 сумарних виборів проти 15 виборів для задоволення соціальних потреб та 0 виборів для задоволення особистісних потреб. В той час як у МПСА-категорій вага предметів досвіду для задоволення особистісних потреб зростає, однак все одно програє вазі предметів з інакшим призначенням – 7 сумарних виборів для задоволення особистісних потреб, 8 виборів для задоволення матеріальних і 13 виборів для задоволення соціальних потреб (див. Рис. 3.18⁴⁵). Проте щодо несхвальних домашніх речей вибори представників обох умовних соціальних груп більш узгоджені у своєму тяжінні до тих речей, що причетні для задоволення в першу чергу матеріальних і в другу чергу соціальних потреб: 24 сумарних вибори у БПСА і 27 виборів у МПСА на користь задоволення матеріальних потреб; 13 виборів у БПСА і 10 виборів у МПСА на користь задоволення соціальних потреб; 11 виборів у БПСА і 4 вибори у МПСА на користь задоволення особистісних потреб (див. Рис. 3.19⁴⁶).

Аналіз розподілу домінант відповідей щодо поколінських домашніх речей свідчить про те, що «вища» умовна соціальна група має більш суперечливі або більш витончені смаки щодо технічного та декоративного обладнання приватного життєвого простору, а «нижча» умовна соціальна група – щодо домашньої бібліотеки та посуду (див. Рис. 4 і Табл. 10 у Додатку А⁴⁷). Чим можна пояснити таку обставину? Якщо звернутися до осмислень сучасних соціальних нерівностей, то, зокрема, М. Калдор (див.: [72]) відмічає зростаючий

⁴⁴ Зі знаком «мінус» у Табл. 4 у Додатку А записані негативні викривлення способів задоволення основних потреб.

⁴⁵ Сірим кольором на Рис. 3.18 позначено співпадаючі домінуючі категорії досвіду, чорним контуром наведено найхарактерніші для кожної групи.

⁴⁶ Сірим кольором на Рис. 3.19 позначено співпадаючі домінуючі категорії досвіду, чорним контуром наведено найхарактерніші для кожної групи.

⁴⁷ Червоним кольором у Табл. 10 у Додатку А позначено місця домінант, темно-червоним – місця домінант, що співпадають за категорією.

культурний дисонанс між тими, хто активно залучений в транснаціональні мережі комунікації (індикаторами чого є, наприклад, використання телефонів,

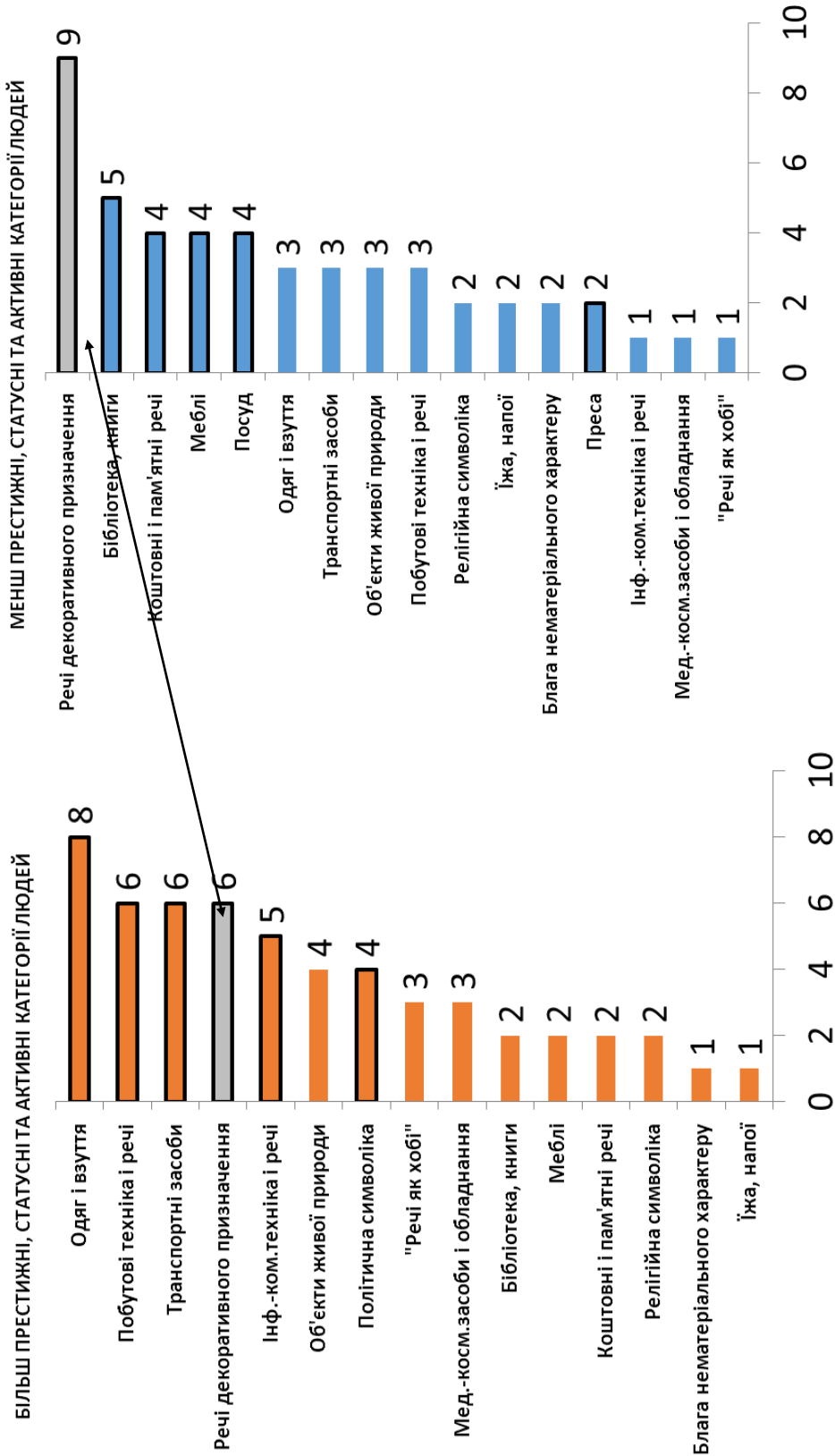
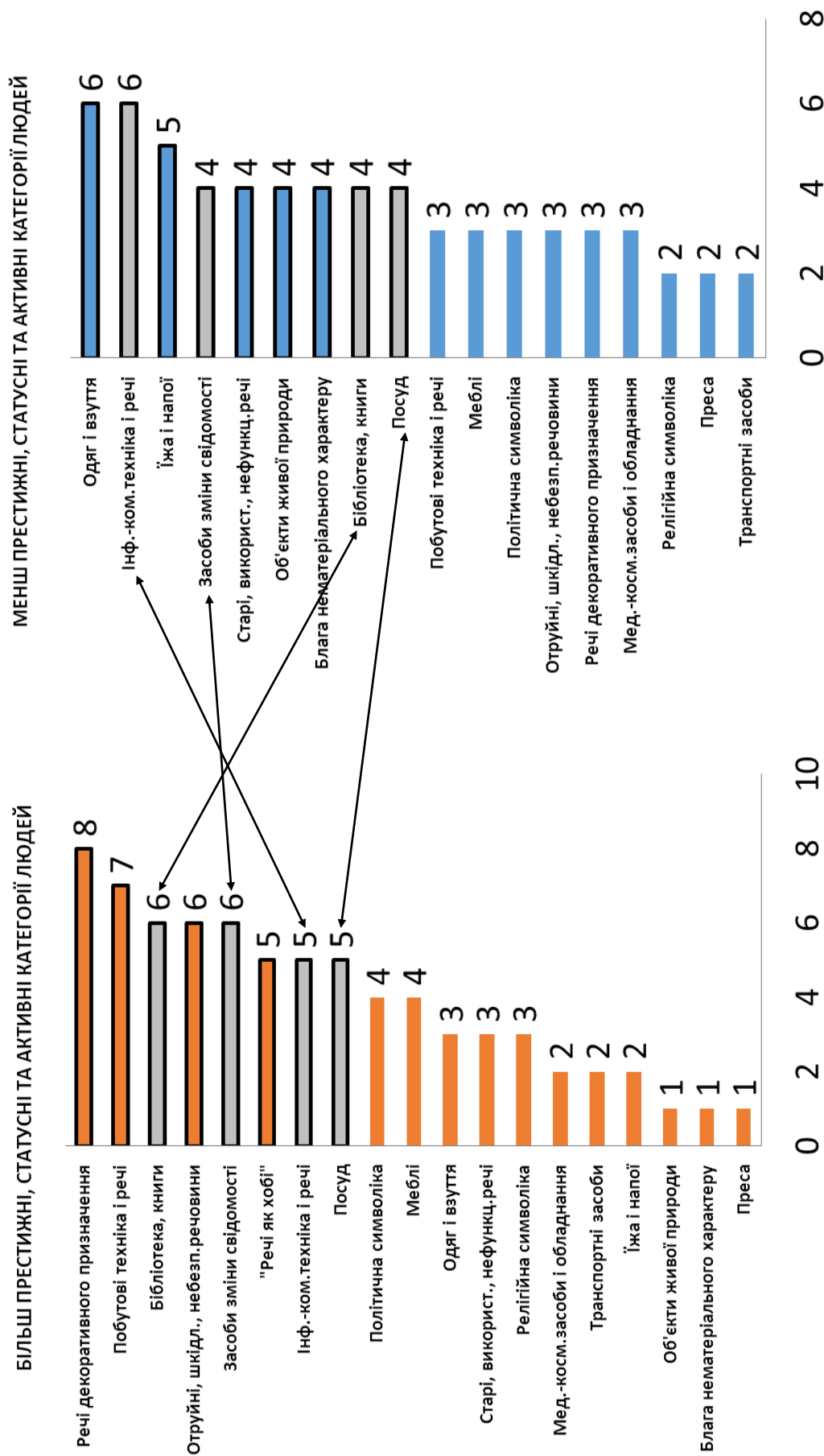


Рис. 3.18. Наявні найбільш знакові домашні речі



факсів, електронної пошти, користування авіаперельотами тощо), і тими, хто виключений з цих процесів, навіть будучи залежним від них, і прив'язаний до свого місця проживання. Н. Больц (див.: [22, с. 6-7]) теж приходить до висновку, що у більш-менш економічно та науково розвинутих країнах нині адекватним і доленосним буде лише такий соціальний поділ, що ґрунтується на комбінації старого незжитого протистояння «заможні vs. незаможні» і нового потужного протистояння «онлайнові vs. офлайнові». Тож ми припускаємо, що більша схильність представників МПСА-категорій накопичувати вдома об'єктивованій культурний капітал у вигляді книг та преси і бути більш чутливими до «правильних» і «неправильних» книг і друкованих видань пов'язана зі слабшими позиціями на полі так званих «глобальних гравців», культурний капітал яких розташований у всесвітній інформаційній мережі, до якої, в свою чергу, більш прихильні представники БПСА-категорій.

Для аналізу суто вікового розподілу (див. Додаток Г) ми обрали до розгляду лише сім типів речей, щодо котрих у відповідях опитаних нами людей був перевищений 5%-й рівень. Очевидно, що могла виникнути ситуація, за якої кожна з вікових груп могла б мати як однозначні пріоритети, так і акцентуації в межах речей однакових рангів. Саме так сталося з типом речей, що мали 1-й, 2-й та 3-й ранг в списку кожної групи. Це 1) «Інформаційно-комунікаційні техніка і речі» (84,3% в молодшій групі та 63,5% в старшій), зазначене є свідченням того, що для опитаних постійних і тимчасових киян уявлення про інформаційне суспільство є цілком конкретним, бо їх буття не тільки наповнене використанням відповідної техніки, а наповнення це сприймається як значуще з точки зору усіх поколінь; 2) «Бібліотека, книги в принципі або окремі книги» (30,4% відсотків в молодшій групі та вже 49,6% в старшій), що додатково свідчить про значущість для сучасників володіння носіями знань та більшу консервативність людей старшого віку у порівнянні з молоддю у звичках користуватися паперовими текстами; 3) «Побутова техніка і речі», що свідчить про спільну турботу опитаних щодо якості життя в домашніх умовах, але є очевидною більша схильність людей старшого віку полегшувати свої домашні

справи цими речами у порівнянні з молоддю (31,3% у старших людей на тлі 24,6% у молоді). І це узгоджується з попередніми даними про те, що старші люди, згідно із уявленнями респондентів про своїх однолітків, більше переймаються домогосподарством у свій вільний час. З речами 4-го та 5-го рангів ситуація вже трохи складніша: для молоді 4-й ранг стосується «Одягу та взуття» (17,9% вибору на тлі 17,4% (5-й ранг) у старших); 4-й ранг у старших людей стосується «Коштовних і пам'ятних речей» (21,7% вибору на тлі 11,4% (5-й ранг) у молоді). Аналогічно і з речами 6-го та 7-го рангу: у молоді це «Транспортні засоби» та «Речі декоративного призначення» (по 7,1%); у старших людей навпаки, 6-й ранг займають «Речі декоративного призначення» (20,0%), а 7-й ранг займають «Транспортні засоби» (17,4%). Таким чином, наведене надає конкретні кількісні характеристики щодо відображення буття у ХХІ ст. опитаних киян з фіксацією акцентуацій осіб кожного вікового періоду. Молоді покоління в уяві своїх представників постають як більш «сучасні» та більш стурбовані власним зовнішнім виглядом та іміджем. Аналогічно, старші покоління постають без сумніву такими, що модернізують свій побут, наздоганяючи молодь, але зі схильністю до менш ризикованого буття, тобто до одомашненого і комфортного. Остаточним свідченням цього є знаковість для старших осіб меблів та посуду (8,7% та 7,8%, відповідно) на тлі слабких аналогічних пріоритетів молоді (5,4% та 1,8%, відповідно).

Аналіз на підставі трьох вікових груп надає отриманим вище результатам виразності стосовно акцентуацій осіб різного віку щодо пріоритетних типів домашніх речей: 1-й, 2-й та 3-й ранги речей без змін, але відсотки стають радикальнішими. Отже, це знов: 1) «Інформаційно-комунікаційні техніка і речі», знаковість яких зменшується паралельно зі збільшенням віку (91,2% в молодшій групі, 69,0% в середній та 55,3% в старшій); 2) «Бібліотека, книги в принципі або окремі книги», знаковість яких зростає паралельно зі збільшенням віку (22,8% в молодшій групі, 47,1% в середній та вже 53,2% в старшій); 3) «Побутова техніка і речі». Але тепер є очевидною домінуюча схильність людей середнього віку полегшувати свої домашні справи цими речами (34,2%) у

порівнянні як із молоддю (21,2%), так і особами старшими (23,4%), що нагадує нам про те, хто є «локомотивом» розв'язання сімейних справ, включаючи виховання, турботу про малих дітей та літніх батьків. На цьому тлі речі 4-го рангу надають акцентуації кожного віку остаточної очевидності, як і для двох вікових груп вище. Для старших це однозначно «коштовні і пам'ятні речі» (34,0%), для людей середнього віку це «одяг і взуття» та «коштовні і пам'ятні речі» (по 14,8%), для людей молодшого віку це однозначно «одяг і взуття» (20,7%). Отже, респондентами інтуїтивно відрефлексовано, що зі збільшенням віку зменшується потреба «людей подивитись і себе показати» та зростає потреба у впевненості щодо пам'яті про «вічне» і «справжнє». Із графікою щодо вторинних у нашому дослідженні факторів різниці розподілу уявлень про найбільш знакові домашні речі (стать, дотримання/недотримання віросповідання, ідентифікація з національною культурою, гіпотетичний жанр життя) можна ознайомитися у Додатку Г.

Таким чином, дім як приватний простір для найбільш знакових поколінських речей в уяві обох умовних соціальних груп постає як середовище, культура повсякденної поведінки у якому, як правило, сконцентрована навколо самих приземлених потреб у фізичному поновленні, безпеці, захисті, комфорті (однаково сильно виражено і у БПСА, і у МПСА), а також у приналежності, любові, самоповазі (більше виражено у МПСА). Останнє підтверджує висновки як попереднього пункту, так і попереднього підрозділу даної роботи з приводу наступної тенденції: чим нижчим є соціальне положення людини, тим більше вона сконцентрована на необхідності зворотного зв'язку з приводу своєї важливості і прийнятності для конкретних людей.

3.2.3. Соціальні відмінності у відображенні найзнаковіших складових «соціального фасаду»

Аналіз співвіднесення місць, закладів і тем, що були визначені нашими респондентами як найбільш знакові для представників їх поколінь, із призначенням для задоволення тих чи інших основних потреб (див. Табл. 5-6 у

Додатку А⁴⁸) також засвідчив правомірність припущення, що було сформульоване нами в кінці другого розділу. Мабуть, слід вже нагадати його дослівно: чим більш престижним, статусним та активним є наповнення життєвого досвіду, тим більше респонденти будуть схилитися характеризувати представників свого покоління використанням тих предметів досвіду, що призначені для задоволення особистісних потреб. І навпаки – чим менш престижним, статусним та активним є наповнення життєвого досвіду, тим більше респонденти будуть схилитися характеризувати представників свого покоління використанням тих предметів досвіду, що призначені для задоволення матеріальних потреб. Підрахунок найбільш характерних виборів БПСА-категорій та МПСА-категорій в контексті складових соціального фасаду у представників обох умовних соціальних груп продемонстрував першочергову значущість тих предметів досвіду, що пов'язані із задоволенням соціальних потреб. Але враховуючи те, що складові соціального фасаду і мають давати нам уявлення про репертуар і тонкощі виконання соціальних ролей, це виглядає цілком логічно і стає додатковим свідченням на користь правильності зачислення найбільш знакових місць, закладів і тем розмов саме до цього аспекту самопрезентацій у повсякденних практиках. Якщо говорити більш детально і предметно, то щодо схвальних місць і закладів у представників БПСА-категорій було здійснено 25 сумарних виборів на користь задоволення соціальних потреб, 11 виборів на користь матеріальних і 5 виборів на користь особистісних. В той час як у представників МПСА-категорій – 17 сумарних виборів на користь задоволення матеріальних потреб, 8 виборів на користь соціальних і 0 на користь особистісних. Щодо несхвальних місць і закладів у представників БПСА-категорій було здійснено 34 сумарних виборів на користь задоволення соціальних потреб, 27 виборів на користь матеріальних і 0 виборів на користь особистісних. В той час як у представників МПСА-категорій – 20 сумарних виборів на користь задоволення соціальних потреб, 10 виборів на

⁴⁸ Зі знаком «мінус» у Табл. 5-6 у Додатку А записані негативні викривлення способів задоволення основних потреб.

користь матеріальних і 4 на користь особистісних (див. Рис. 3.20-3.21⁴⁹). Щодо тем для розмов, на які говорять охоче, у представників БПСА-категорій було здійснено 53 сумарних вибори на користь задоволення соціальних потреб, 24 вибори на користь особистісних і 0 виборів на користь матеріальних. В той час як у представників МПСА-категорій – 19 сумарних виборів на користь задоволення соціальних, 6 виборів на користь матеріальних потреб і 5 на користь особистісних. Щодо тем, розмов на які уникають, у представників БПСА-категорій було здійснено 35 сумарних виборів на користь задоволення соціальних потреб, 22 вибори на користь матеріальних і 14 виборів на користь особистісних. В той час як у представників МПСА-категорій – 34 сумарних вибори на користь задоволення соціальних потреб, 11 виборів на користь особистісних і 10 на користь матеріальних (див. Рис. 3.22-3.23⁵⁰).

Аналіз суто вікового розподілу (див. Додаток Г) дозволяє виявити ті суперечності буття постійних або тимчасових киян, що пов'язані із проведенням дозвілля. У попередніх підрозділах вже було згадано, що однолітки молодших опитаних осіб прагнуть бути зайняті в першу чергу активними справами («Спорт і активний відпочинок» та «Спілкування з близькими, гостини, знайомства»). Але це трохи суперечить пріоритетам їхнього ж вибору схвальних місць і закладів проведення дозвілля, оскільки сумарно переважають місця і заклади, призначені для задоволення соціальних потреб – «Культурно-просвітницькі заклади і місця» (61,4%), «Заклади харчування» (59,6%), «Торгівельні та торгівельно-розважальні заклади і місця» та «Клуби, вечірки, дискотеки» (по 15,0%). Місця і заклади, призначені для задоволення фізичних потреб – «Природні рекреаційні зони» (39,6%) та «Спортивні та спортивно-розважальні заклади і місця» (23,9%), – в уявленні респондентів молодшого віку щодо своїх однолітків сумарно відходять на другий план, до того ж, до переважаючих за частками виборів доєднуються як

⁴⁹ Сірим кольором на Рис. 3.20-3.21 позначено співпадаючі домінуючі категорії досвіду, чорним контуром наведено найхарактерніші для кожної групи.

⁵⁰ Сірим кольором на Рис. 3.22-3.23 позначено співпадаючі домінуючі категорії досвіду, чорним контуром наведено найхарактерніші для кожної групи.

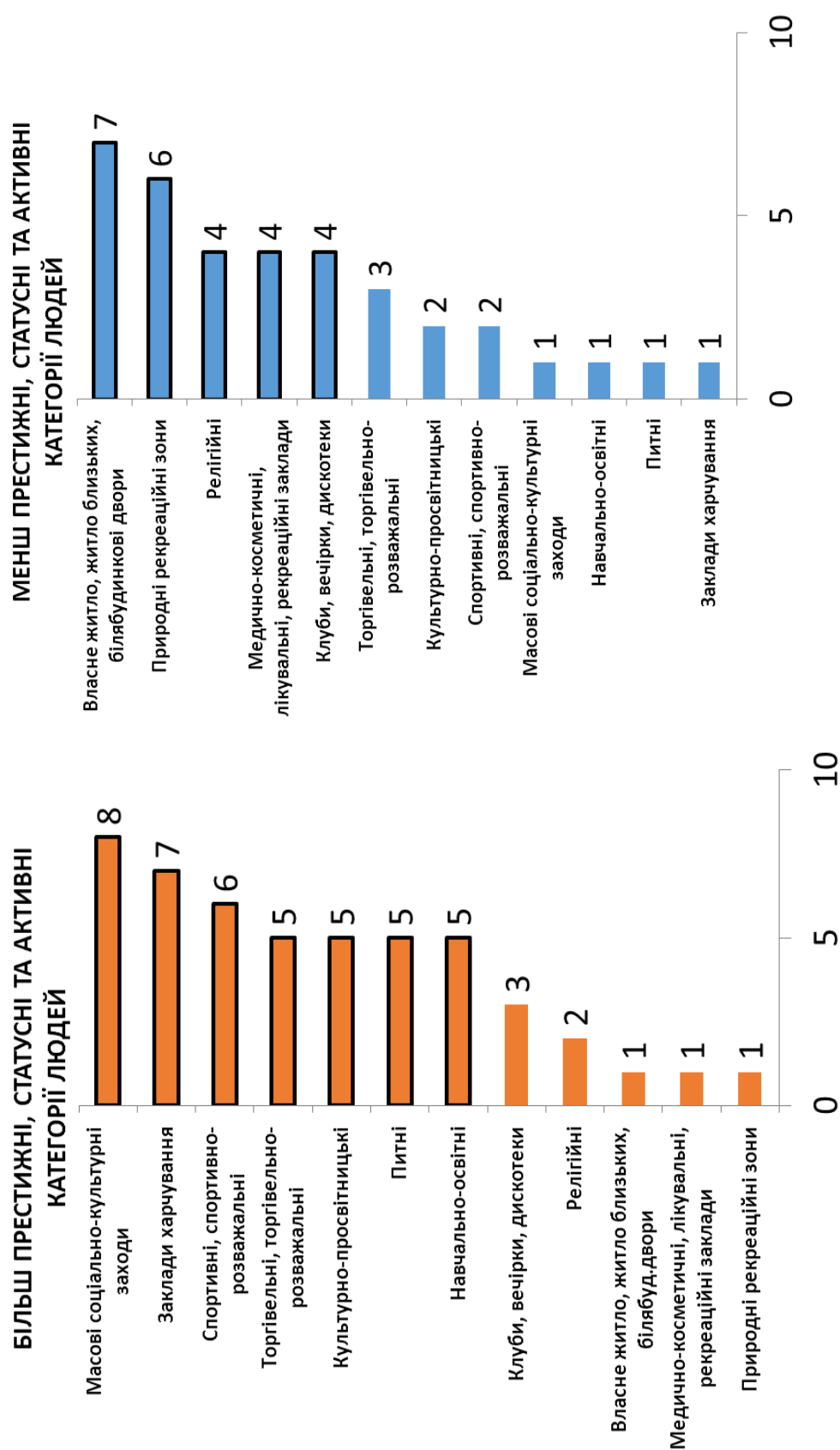


Рис.4.13. Найбільш знакові схвальні місця і заклади

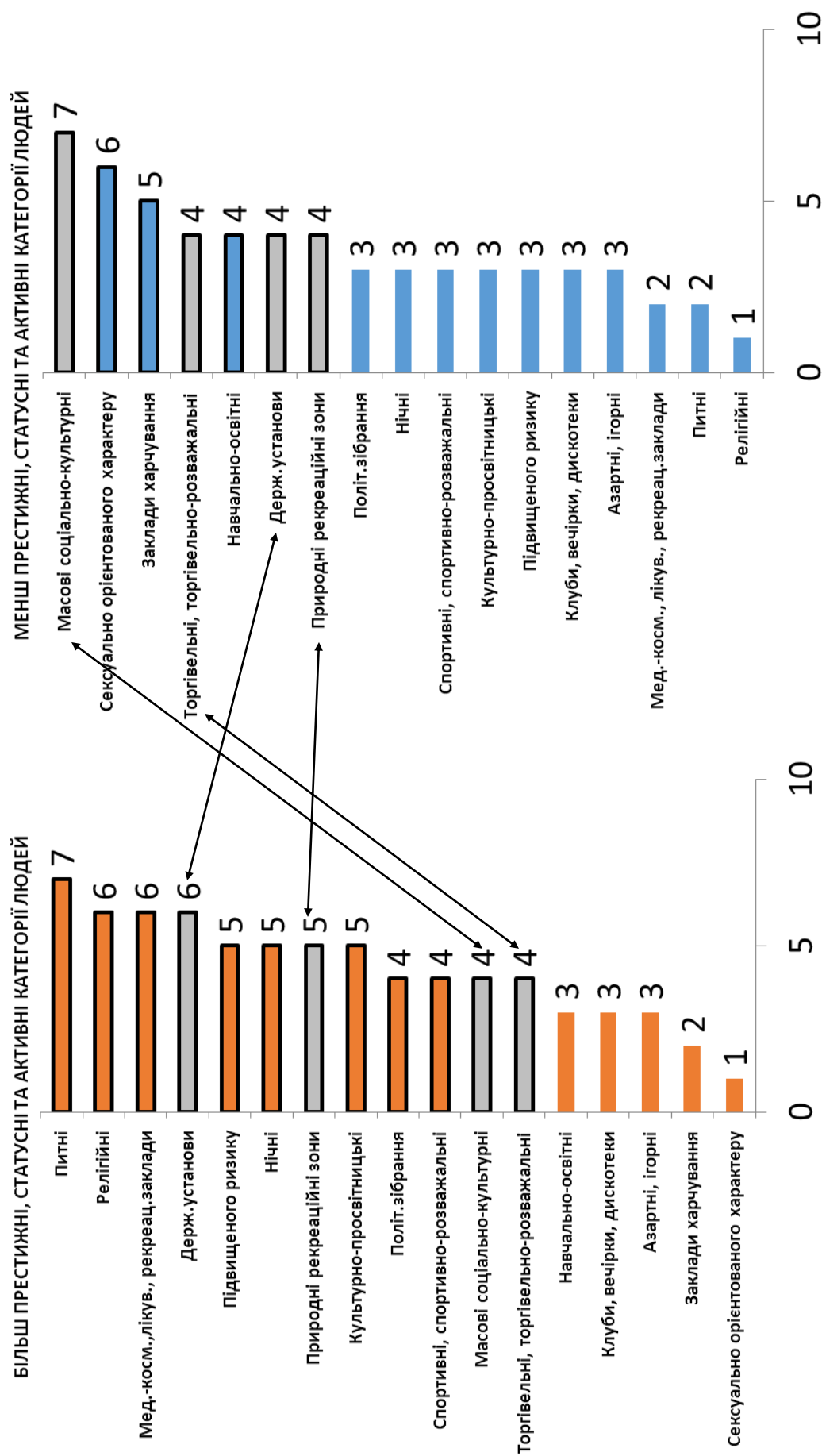


Рис.4.14. Найбільш знакові несхвальні місця і заклади

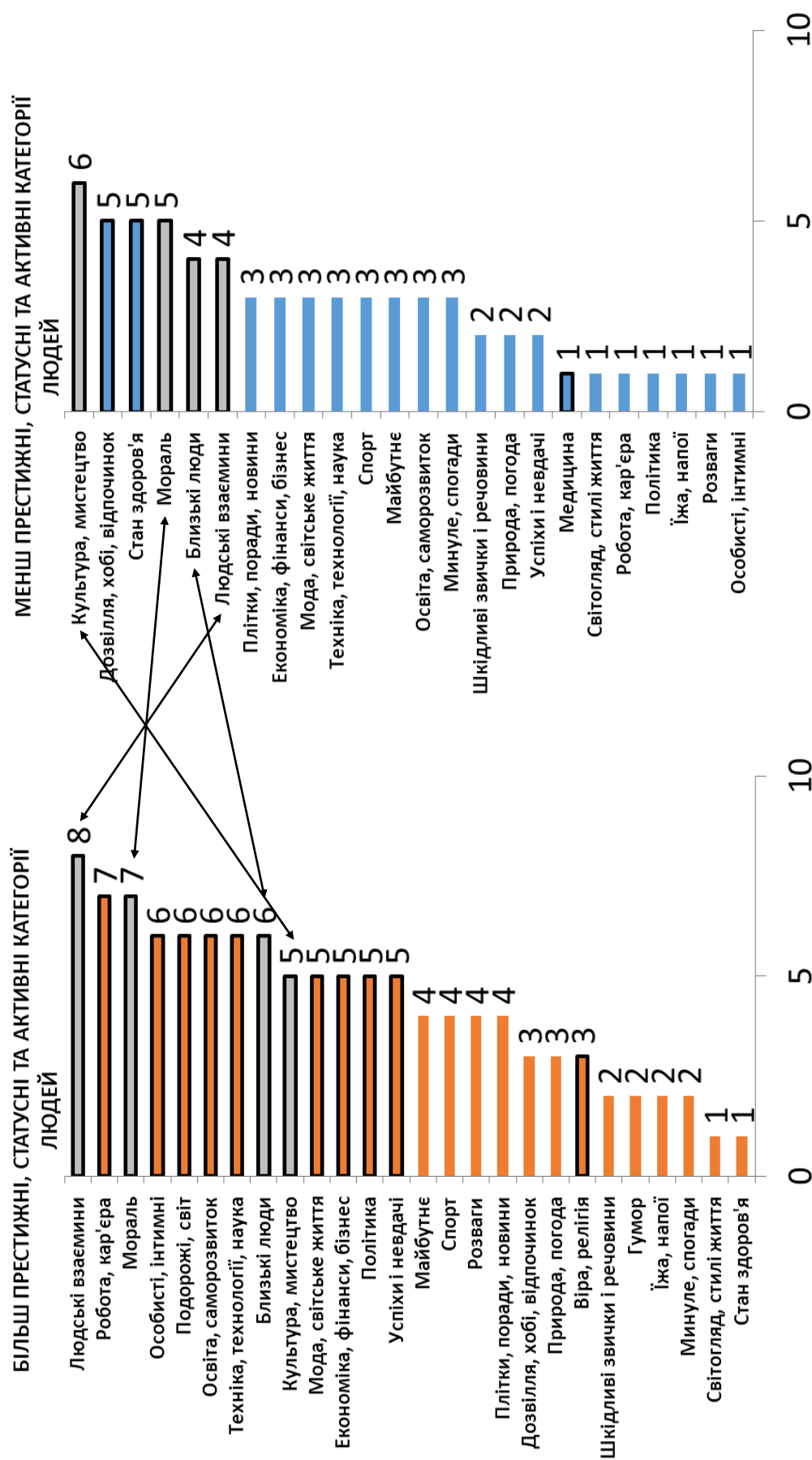


Рис.4.16. Найбільш знакові теми для розмов, на які говорять охоче

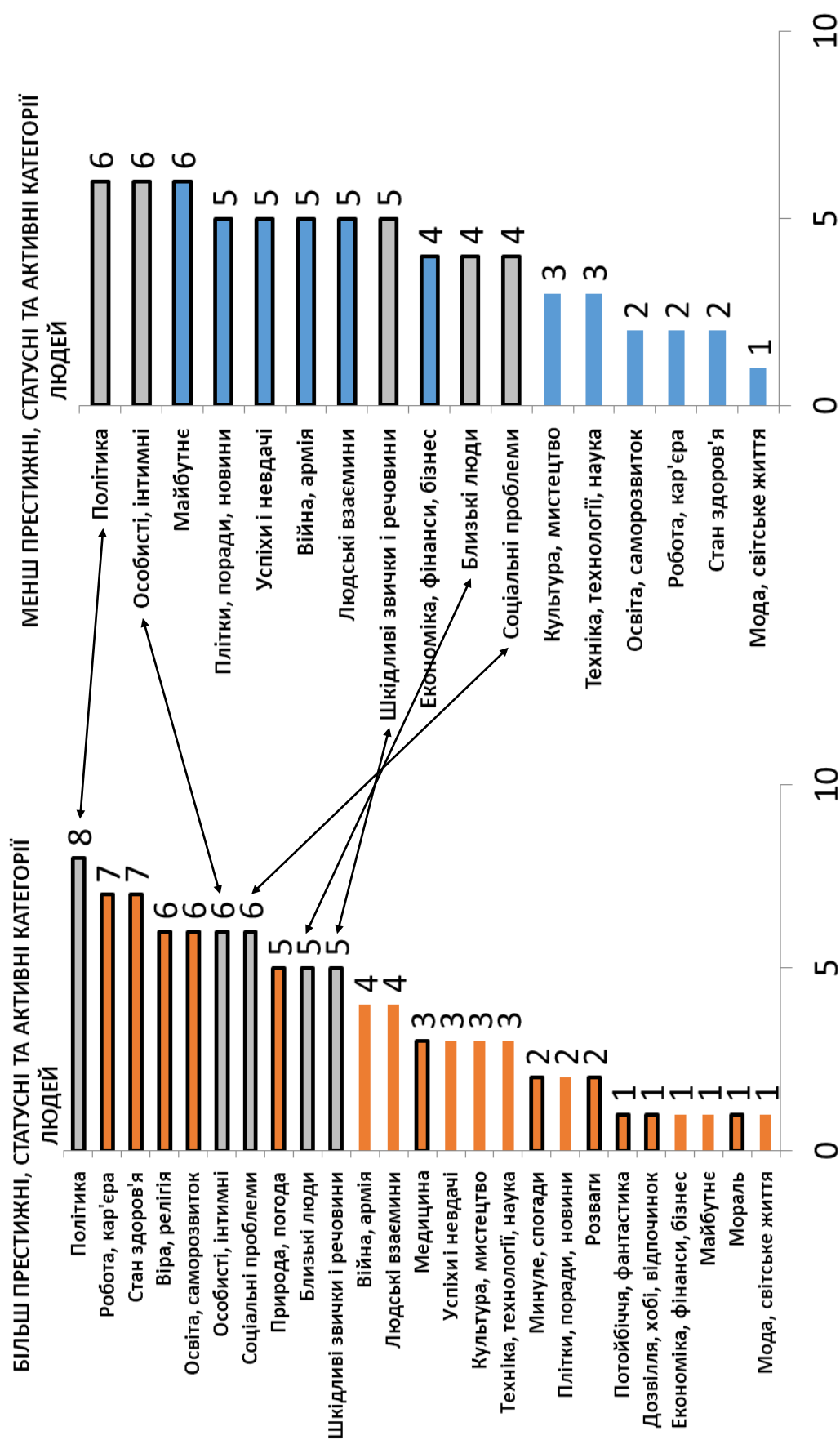


Рис.4.17. Найбільш знакові теми для розмов, яких уникають

схвальні і малосумісні з активним і здоровим способом проведення дозвілля «Питні заклади» (12,1%). Отже, «спортивність» дозвілля молоді проголошена, але належні для цього місця не є домінуючими як схвальні навіть з точки зору представників молодших поколінь. Тепер звернемося до представників старших поколінь: вони декларують пріоритет своїх поколінь на користь пасивно-інтелектуального та домогосподарчого дозвілля («Читання книг, газет, журналів, похід до бібліотеки», «Перегляд телебачення», «Домогосподарчі хобі і роботи»). Але пріоритетний список схвальних знакових місць і закладів для них значно ширший: «Культурно-просвітницькі заклади і місця» і «Природні рекреаційні зони» (по 61,4%), «Заклади харчування» (42,1%), «Власне житло, житло близьких людей, білябудинкові двори» (10,5%), «Спортивні та спортивно-розважальні заклади і місця» (9,6%), «Торгівельні та торгівельно-розважальні заклади і місця» (7,9%), «Релігійні установи» (7,0%). Звернення до таблиць із трьома віковими групами надає ще чіткіші уявлення щодо пріоритетів: середня вікова група набуває структурних ознак водночас і з молодшої, і з старшої групи з таблиці щодо двох вікових груп, а основна відмінність стосується тільки знакових місць і закладів 6-го рангу популярності вибору. У молоді це «Питні заклади» (12,1%), у середньої групи це «Власне житло, житло близьких людей, білябудинкові двори» (6,9%), а у старшої групи це «Релігійні установи» (7,0%). Припускаємо, що це пов'язано з зафіксованими, зокрема, Л. Г. Скуковою соціально-структурними обмеженнями культурно-дозвіллевих практик українців (див.: [157]).

Що ж стосується тем для розмов, то думки наших респондентів свідчать, що сучасні громадяни, як і в минулі роки, найбільш стурбовані, згідно із назвою відомої праці Ф. Енгельса «Походження сім'ї, приватної власності та держави», якраз питаннями державними, сімейними та особистими, що веде до наступної варіативності структури тем розмов у різних вікових групах. У молоді це: 1) «Політика» (28,5%); 2) «Близькі люди» (27,4%), «Робота, кар'єра» (23,7%), «Культура, мистецтво» (17,9%); 3) «Особисті, інтимні теми» (14,6%), «Людські взаємини» (12,0%), «Плітки, поради, новини» (11,3%). У людей старшого віку

це: 1) «Політика», про яку говорять в півтора рази охочіше і частіше, ніж молодь (43,2%); 2) «Близькі люди», яких згадують охочіше частіше теж майже в півтора рази (27,4%), «Дозвілля, хобі, відпочинок» (31,5%), що для молоді відсутнє серед перших 6 тем, «Робота, кар'єра» (20,7%), «Культура, мистецтво» (18,9%), «Економіка, фінанси, бізнес» (17,1%); 3) «Стан здоров'я» (15,3%), що у молоді взагалі не пріоритетно. Вибори останніх рангів знову найбільш показові для розуміння сутності турбот кожного покоління. За поділу на три вікові групи стає ще більш очевидною тенденція молодшої групи охочіше розмовляти, про власне професійне, особисте і родинне становлення, про здобутки науково-технічного прогресу та спорт. В той час як через середню до старшої групи відбувається поступовий зсув до «міркувань вслух» або на загальні політичні, мистецькі, економічні та ввічливі «природо-погодні» теми, або щодо конкретних переваг і недоліків старіння (більше вільного від обов'язкової роботи часу, менше здоров'я). Із графікою щодо вторинних у нашому дослідженні факторів різниці розподілу уявлень про найбільш знакові місця, заклади і теми (стать, дотримання/недотримання віросповідання, ідентифікація з національною культурою, гіпотетичний жанр життя) можна ознайомитися у Додатку Г.

Отже, «вища» умовна соціальна група, по-перше, має уявлення про багатший і вишуканіший репертуар соціальних ролей, виконання яких підтверджується різноманіттям списку найбільш знакових схвальних місць, закладів і тем. По-друге, вона відрізняється впевненістю у схвальності з точки зору своїх поколінь відвідування навчально-освітніх закладів та розмов на теми, причетні до задоволення особистісних потреб. В той же час «нижча» умовна соціальна група значно скромніша у своїх виборах підходящих складових соціального фасаду і значно впевненіша у недоречності з точки зору своїх поколінь схвалювати відвідування навчально-освітніх закладів та розмови щодо задоволення особистісних потреб. Це компенсується у неї більш вираженою увагою до «матеріальних» тем розмов (див. Рис. 5-6 і Табл. 11-12 у Додатку

A⁵¹). Також є підстави для фіксації конфлікту культурних кодів молоді, що був відображений нашими респондентами і постає соціально обумовленим. Те, що, згідно із постановкою запитання у анкеті, найбільше «припадає до душі у вільний час», частково розходиться із тим, що різні агенти соціалізації «привчають» їх вважати схвальним. Конфлікт культурних кодів у старших поколінь, на відміну від аналогічного у молоді, дає підстави припускати скоріше суперечності між тим, що літнім людям може «припадати до душі у вільний час», та фізичними, матеріальними і подекуди й моральними обмеженнями. На щось у них не вистачає сил, на щось не вистачає грошей, а чимось треба пожертвувати на користь турботи про комфортність побуту себе і близьких, що також «до душі», однак зменшує час на релаксаційне дозвілля.

Висновок до третього розділу

Таким чином, за результатами проведеного емпіричного дослідження, по-перше, було встановлено ієрархію цінностей респондентів у різних середовищах здійснення повсякденних практик. Більшість з них не відчувають ціннісної втрати в жодному з цих середовищ. У колі близьких осіб вони зазвичай найбільш прихильні до цінностей обов'язку і прийнятності, у професійних відносинах та у плануванні власного дозвілля – до цінностей саморозвою, а щодо участі у суспільному житті – коливаються між суто цими двома видами цінностей та їхнім синтезом. На вибір респондентами домінуючих цінностей та антицінностей у повсякденних практиках, що відповідають відносинам у близькому колі осіб, професійним відносинам, організації проведення дозвілля та участі у суспільному житті, значуще впливає приналежність до: 1) статі, 2) вікової категорії, 3) віруючих або невіруючих; 4) тих, хто має вищу освіту, або тих, хто її не має, 5) суб'єктивно визначеної категорії, що визначає домінуючий у праці вид роботи.

⁵¹ Сірим кольором на Рис. 5-6 у Додатку А позначено співпадаючі домінуючі категорії досвіду, чорним контуром наведено найхарактерніші для кожної групи. Червоним кольором у Табл. 11-12 у Додатку А позначено місця домінант, темно-червоним – місця домінант, що співпадають за категорією.

По-друге, було перевірено загальний вплив різних соціодемографічних характеристик на ставлення до людей із різними домінуючими цінностями. Впливовими виявились приналежності до відмінних категорій за: 1) віком, 2) матеріальним статком, 3) місцем проживання і роботи, 4) поглядами на віросповідання, 5) освітою і 6) суб'єктивно визначеним домінуючим видом роботи. Також було побудовано загальні індекси соціального схвалення людей із різними домінуючими цінностями та перевірено значення цих індексів на відповідність власним домінуючим цінностям опитаних. На противагу власному ціннісному визначенню респондентами, в їхніх уявленнях про «людей загалом» з тими чи іншими ціннісними кодами найкращі соціальні оцінки здобувають консерватори, в той час як найгірші дістаються нонконформістам-ідеалістам. Майже однаково неоднозначно з ухилом у позитив оцінені люди з ціннісною втратою та з ціннісним синтезом, хоча, згідно із результатами вибору «домінуючих цінностей для себе», ціннісну втрату мало хто ставить у пріоритет, а щодо ціннісного синтезу ситуація наближена до невизначеності. В результаті перевірки наявності рангових кореляцій між оцінками була зафіксована вражаюча 1) схильність до прямої подібності оцінок одних і тих же категорій людей за різними критеріями та 2) систематична прямопропорційна узгодженість оцінок щодо людей із ціннісною втратою та щодо людей із ціннісним синтезом.

По-третє, було проаналізовано розподіли інтуїтивно-етичних оцінок респондентами людей із різними домінуючими цінностями на предмет їхньої соціальної корисності чи соціальної згубності. Системоутворюючими соціодемографічними ознаками, що спричинили основні відмінності у цьому між групами респондентів, стали матеріальний статок, місце у організації праці, місце проживання і роботи, приналежність до вікової категорії та бачення власної життєвої історії. Типізація оцінок щодо носіїв різних домінуючих цінностей (шляхом кластерного аналізу) призвела до виокремлення трьох соціальних типів із різними нормативно-оціночними культурними кодами та різними обсягами адміністративного, економічного, фізичного, людського та

культурного капіталу. Запропоновано вести мову про три відмінні схеми вираження ціннісної прихильності: 1) статусно орієнтовану гармонійну (пов'язана зі значним адміністративним, людським, економічним та культурним капіталом, проте з помірним фізичним, гармонійність цієї схеми полягає у тому, що вибір власних домінуючих цінностей співпадає з позитивним ставленням до людей з аналогічними домінуючими цінностями) – характерна для «впевненого» соціального типу; 2) конкурентно орієнтовану суперечливу (пов'язана зі значним людським, фізичним та економічним капіталом, проте з низьким адміністративним і культурним, суперечливість цієї схеми полягає у тому, що вибір власних домінуючих цінностей поєднується з негативним ставленням до людей з аналогічними домінуючими цінностями) – характерна для «ущемленого» соціального типу; 3) позакомпромісно орієнтовану оптимістичну (пов'язана зі значним культурним капіталом, проте з помірним економічним, фізичним і людським та з низьким адміністративним, оптимістичність цієї схеми полягає у тому, що вибір власних домінуючих цінностей поєднується з лояльністю та поміркованістю щодо людей із будь-якими домінуючими цінностями) – характерна для «толерантного» соціального типу.

По-четверте, було виявлено суб'єктивно найбільш значущі предмети повсякденного досвіду з точок зору представників різних поколінь, які належали до соціальних категорій, відмінних за престижем, статусністю та активністю. Підтверджено вихідне припущення: чим більш престижним, статусним та активним є наповнення життєвого досвіду, тим більше респонденти схильні характеризувати представників свого покоління домінуючим використанням тих предметів досвіду, що призначені для задоволення особистісних потреб. І навпаки: чим менш престижним, статусним та активним є наповнення життєвого досвіду, тим більше респонденти схильні характеризувати представників свого покоління домінуючим використанням тих предметів досвіду, що призначені для задоволення матеріальних потреб. Суб'єктивна складова соціальної ідентифікації «свого покоління» за

притаманними йому інструментально-практичними культурними кодами загалом постала узгодженою з попередніми об'єктивно встановленими висновками щодо ціннісних культурних кодів представників різних поколінь (Інглхарт, Вельцель): чим вищий рівень соціально-економічного розвитку в країні вони застають, тим менше серед них орієнтованих на «цінності виживання», а не на «цінності самовираження». Різниця у об'єктивних соціально-економічних умовах спричинює очікувану різницю у тенденціях суб'єктивного відображення найбільш знакових складових побуту. Проте ця взаємозалежність стосується більшою мірою особистого та соціального фасаду, в той час як щодо «декорацій» приватного життєвого простору (тобто домашніх речей) вона частково втрачає свою очікувану силу. Дім у обох умовних соціальних груп постає як середовище, культура повсякденної поведінки у якому сконцентрована навколо потреб у фізичному поновленні, безпеці, захисті, комфорті (однаково сильно виражено у і більш, і у менш престижних, статусних та активних соціальних категорій), а також у приналежності, любові, самоповазі (більш виражено у менш престижних, статусних та активних соціальних категорій).

ВИСНОВКИ

Підводячи підсумки проведеного дослідження, необхідно підкреслити, що загальні уявлення про ступінь досягнення мети дисертації та успішності розв'язання в роботі поставлених завдань можна отримати на підставі таких висновків.

1. Окреслено специфіку соціологічного дослідження повсякденних практик, яка полягає у тому, що за практиками вбачається особлива латентна соціальна функція, за якою їх відрізняють від їхнього антиподу, тобто практик не-повсякденних. Зазначене розрізнення має стосунок, по-перше, до способів діяльності конкретних соціальних осередків (буржуазії, високопосадовців, вузьких фахівців тощо на противагу «широким масам»); по-друге, до перебування у певних просторово-часових зонах (приватній чи публічній, робочій чи позаробочій) чи по-третє, до знаходження у різних психічних станах (емоційно-піднесеному, рефлексивному, творчому тощо), що з соціологічної точки зору не уявляється продуктивним. Повсякденними практиками у соціологічному розумінні є такі узвичнені, ординарні дії, що здійснюються людьми між подіями спільнотного-установчого характеру різної частоти і розмаху. Соціальна функція неординарних, суспільно-установчих подій та відповідних їм практик – демонстрація насамперед позитивної сторони об'єднуючого досвіду певної соціальної спільноти з метою підтримки заохочення бути і далі частиною саме цієї спільноти. В той час як соціальна функція ординарних дій – відтворення орієнтирів, встановлених певним співтовариством як необхідних для безпосереднього відчуття спільноти. Таке розмежування дозволило включити до розгляду повсякденних практик узвичнені взаємодії у різнопланових спільнотах та враховувати відмінності у мірі їхньої формалізованості, раціоналізованості та активності перебігу.

2. Здійснено систематизацію соціологічних уявлень про культурні коди на підставі «макро-/мікро-» виміру аналізу соціального життя, згідно із яким соціологічні підходи поділяють на макropідхід, мікropідхід та інтегративний підхід. Це дозволило не виводити уявлення про культурні коди із уявлення про

культуру загалом, розглянуту в рамках того чи іншого підходу (онтологічного, гносеологічного, аксіологічного, антропологічного, діяльнісного, інформаційно-семіотичного тощо), оскільки загальні визначення культури зазвичай не містять даних про характер соціальних суб'єктів, посередництвом яких у повсякденні практики впроваджуються різні варіанти контрольно-впорядковуючих систем культури. Встановлено, що прихильники макросоціологічного вивчення розкривають функціонування культурних кодів в контексті загальної інституційної обумовленості повсякденних практик, і головними суб'єктами цього процесу постають, відповідно, неусоблені соціальні інститути, що конституують первинні та вторинні регулятивні патерни, і колективне несвідоме, що спонукає їх прийняти або відхилити. Прихильники мікросоціологічного вивчення розкривають аналогічне в контексті міжособистісних взаємодій, тож творцями більш конкретизованих первинних та вторинних регулятивних патернів у них постають безпосередньо представники різних соціальних груп, спільнот та категорій. Прихильники інтегративного вивчення розкривають аналогічне в контексті повсякденного взаємовпливу і взаємозв'язку структур та діяльності акторів, тож головними творцями і відтворювачами культурних кодів як певних «структур із пам'яттю» або «структур із історією» постають представники співіснуючих у одному і тому ж суспільстві темпосвітів.

3. З'ясовано спільні і відмінні риси культурних кодів, центральної зони культури та ядра культури. Це дозволило не ототожнювати усі можливі культурні коди, напрацювання щодо яких стосуються осмислення найрізноманітніших колективних культур на всіх рівнях суспільної життєдіяльності, лише з тими, що знаходяться у центральній зоні і ядрі культури національної чи етнічної. Виявлено, що в ідеї центральної зони культури ототожнювались «центр культури» і «центр суспільства», вони ж тісно спліталися у концептуальній розбудові із діями деяких окремих «еліт», а отже, формувалося підґрунтя для пошуку, хто і що має право називатися «центральним». З огляду і на кількість, і на правовий статус мова перейшла до

обговорення внеску представників титульних націй і домінуючих етносів. Ідея ядра культури, по-перше, була похідною від ідеї центральної зони культури, по-друге, була ідеєю непорушного «центру центра», тож спровокувала роздуми навколо умов свого порушення через протистояння одних «принципових» етносів і націй іншим «принциповим» етносам і націям. На противагу цьому, ідея культурного коду хоча і також першопочатково передбачала уявлення про самотність деякого «соціального організму» (за аналогією до ДНК у конкретному людському тілі, операційної системи у конкретній машині, граматики у конкретній мові тощо), однак в її розробці відбувся зсув «від культури до культур», що дозволяє розробляти уявлення про культурні коди навіть у тій умоглядній площині, яка названа «периферією культури» в етнонаціональному сенсі.

4. Обґрунтовано, що культурні коди є соціально-ідентифікаційними засобами різноманітних індивідуальних та колективних акторів, в результаті чого стало можливим створити концептуальну схему соціальної ідентифікації, що відбувається у повсякденних практиках за допомогою культурних кодів. Результати обґрунтування наявності асоціативних зв'язків між приналежністю до певних соціальних спільностей та домінуючими знаковими і символічними проявами у поведінці представників цих спільностей з огляду на залучення до розгляду широкого спектру явищ культурного підкреслення як соціальної нерівності (позицій у вертикальному поділі суспільства), так і соціальної несхожості (позиції у горизонтальному поділі суспільства), дозволили за створення концептуальної схеми не зосереджуватися на якихось конкретних соціальних формах, які можуть приймати результати ідентифікації. Натомість було враховано універсальні змістовні тонкощі переходу від менш солідарних до більш солідарних станів. Останні були представлені у концептуальній схемі узгодженими з основними видами культурних кодів, встановленими за результатами систематизації соціологічних уявлень про них, а саме з нормативно-оціночними, ціннісно-смісловими та інструментально-практичними кодами.

5. Охарактеризовано основні стратегії емпіричних досліджень застосування культурних кодів у повсякденних практиках, що спираються на чотири різні типи аналізу. Усі емпіричні наближення до культурних кодів у повсякденних практиках було представлено як такі, що утворюються на перетині 1) проблематизації нормативних або реальних практик та 2) проблематизації вихідних переконань дослідника про те, що конкретно є культурними кодами, або думки досліджуваних з приводу окремих знаково-символічних складових культури повсякдення, які вони вважають найбільш важливими. Відповідно, емпіричному дослідженню могли б підлягати або 1) нормативні документи, словники, включені до освітніх програм літературні твори, наукові статті тощо, або 2) експертна думка з приводу нормативних документів, словників, включених до освітніх програм літературних творів, наукових статей тощо, або 3) обрані дослідником різновиди практик, або 4) громадська думка (установки, стереотипи, суспільні настрої тощо) з приводу культурних складових повсякденних практик, найбільш знакових з точки зору певної суб'єктності.

6. Встановлено тенденції ідентифікації соціальних суб'єктів згідно із нормативно-оціночними культурними кодами, які пов'язані з інтуїтивною етикою повсякденних практик. Це дозволило просунутися, зокрема, у справі дослідження соціально обумовленого формування ціннісних прихильностей, що нині є малодослідженою областю соціального, та підтвердження того, що якщо про соціальну позицію людини свідчать її власні домінуючі цінності, яких вона дотримується у рутинних справах, то про неї мають свідчити і ті ціннісні прихильності, що стосуються її суджень про домінуючі цінності інших людей. Запропоновано вести мову про як мінімум три відмінні схеми вираження ціннісної прихильності: 1) статусно орієнтовану гармонійну, 2) конкурентно орієнтовану суперечливу та 3) позакомпромісно орієнтовану оптимістичну, що, відповідно, притаманні трьом різним соціальним типам – «впевненому», «ущемленому» та «толерантному». Суперечності, що можуть виникати за визначення власних ціннісних кодів та вираження ставлення до ціннісних кодів

інших людей, постали пов'язаними з непропорційністю обсягів різних капіталів (адміністративного, економічного, фізичного, людського та культурного).

7. Перевірено узгодженість об'єктивних та суб'єктивних культурних кодів у повсякденній соціальній ідентифікації на прикладі поколінського виміру, що дозволило підтвердити необов'язковість співпадіння об'єктивно встановлених офіційних висновків про нормативно-оціночні та ціннісно-сміслові коди з суб'єктивним сприйняттям інструментально-практичних кодів, які мали б їм відповідати. Було віднайдено суб'єктивно найбільш значущі предмети повсякденного досвіду з точок зору представників різних поколінь, які належали до соціальних категорій, відмінних за престижем, статусністю та активністю, після чого було з'ясовано, що різниця у об'єктивних соціально-економічних умовах спричинює різницю у тенденціях суб'єктивного відображення найбільш знакових складових побуту, проте ця взаємозалежність стосується більшою мірою особистого та соціального фасаду. В той же час суб'єктивно найбільш знакові «декорації» приватного життєвого простору у всіх постають як сконцентровані навколо задоволення потреб у фізичному поновленні, безпеці, захисті, комфорті (однаково сильно виражено у і більш, і у менш престижних, статусних та активних соціальних категорій), а також у приналежності, любові, самоповазі (більш виражено у менш престижних, статусних та активних соціальних категорій).

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Абельс Х. Ирвинг Гофман: Техники презентации [Электронный ресурс] / Х Абельс; [пер. с нем., под общ. ред. Н. А. Головина и В. В. Козловского] // Интеракция, идентичность, презентация. Введение в интерпретативную социологию. – СПб.: Алетейя, 1999. – Режим доступа: http://ru.belbsi.by/rights/library/library_list/?lid=655.
2. Автономова Н. С. Мишель Фуко и его книга «Слова и вещи» [Электронный ресурс] / Н. С. Автономова // Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. – СПб., 1994. – С. 5-23. – Режим доступа: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000550/>.
3. Агеев В. Социальная идентичность личности / В. Агеев // Белинская Е. П., Тихомандрицкая О. А. Социальная психология: хрестоматия. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Аспект Пресс, 2012. – С. 308-315.
4. Айзенштадт о кристаллизации традиции [Электронный ресурс] // Исследования традиции. – Режим доступа: <http://helpiks.org/6-8799.html>.
5. Александер Дж. С. Аналитические дебаты: Понимание относительной автономии культуры / Дж. С. Александер // Социологическое обозрение. – 2007. – Т. 6, № 1. – С. 17-37.
6. Александер Дж. Сильная программа в культурсоциологии / Дж. Александер, Ф. Смит // Социологическое обозрение. – 2010. – Т.9, №2.– С.11-30.
7. Александер Дж. Смыслы социальной жизни: Культурсоциология / Дж. Александер; [пер. с англ. Г.К. Ольховикова под ред. Д.Ю. Куракина]. – М.: Изд. и консалтинговая группа «Праксис», 2013. – 640 с.
8. Антасиевич И. Сказка: восприятие культурного кода / И. Антасиевич // Вестник Тюменского государственного университета. – 2012. – №1. – С. 6-10.
9. Барт Р. Введение в структурный анализ повествовательных текстов / Р. Барт; [пер. с франц. Г. К. Косикова] // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX-XX вв.: Трактаты, статьи, эссе. – М.: МГУ, 1987. – С. 387-422.
10. Барт Р. Критика и истина / Р. Барт; [пер. с франц. Г. К. Косикова] // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX-XX вв.: Трактаты, статьи, эссе. – М.: МГУ, 1987. – С. 349-387.
11. Барт Р. Система Моды. Статьи по семиотике культуры / Р. Барт; [пер. с франц., вступ. ст. и сост. С.Н. Зенкина]. – М.: Издательство им. Сабашниковых, 2003. – 512 с.
12. Бауман З. Законодатели и толкователи: культура как идеология интеллектуалов [Электронный ресурс] / З. Бауман; [перевод с англ. С. Силаковой] // Неприкосновенный запас 2003, 1(27). – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nz/2003/1/baum.html>.
13. Беляев В. А. «Третья научная картина мира» и транссистемная направленность модерна [Электронный ресурс] / В. А. Беляев // Философская мысль. — 2015. – № 3. – С. 20-76. – Режим доступа: http://e-notabene.ru/fr/article_14866.html.

14. Бергер П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания [Электронный ресурс] / П. Бергер, Т. Лукман. – Московский философский фонд «Academia-Центр», «МЕДИУМ» Москва, 1995. – Режим доступа: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000891/st000.shtml>.
15. Берсенева Т. П. Исихастско-синергичное ядро русской культуры / Т. П. Берсенева // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – Тамбов: Грамота, 2013. – № 9, Ч. 1. – С. 16-19.
16. Бессонова О.Э. Образ будущего России и код цивилизационного развития [Электронный ресурс] / О.Э. Бессонова. – Новосибирск: ИЭиОПП СО РАН, 2007. – 123 с. – Режим доступа: http://nesch.ieie.nsc.ru/BESSONOVA/B_KOD2007.html.
17. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства или Конец социального [Электронный ресурс] / Ж. Бодрийяр; [пер. с франц. Н. В. Сулова]. – Екатеринбург, 2000. – Режим доступа: <http://gtmarket.ru/laboratory/expertize/2006/125>.
18. Бодрийяр Ж. Пароли. От фрагмента к фрагменту / Ж. Бодрийяр; [пер. с франц. Н. В. Сулова]. – Екатеринбург: У-Фактория, 2006. – 200 с.
19. Бодрийяр Ж. Реквием по масс-медиа [Электронный ресурс] / Ж. Бодрийяр // Поэтика и политика: Альманах Рос.-франц. центра социологии и философии Ин-та социологии РАН. – М.: Ин-т эксперим. социологии; СПб.: Алетейя, 1999. – С. 193-226. – Режим доступа: <http://gtmarket.ru/laboratory/expertize/2006/82>.
20. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть [Электронный ресурс] / Ж. Бодрийяр; [пер. с франц. и вступ. ст. С. Н. Зенкина]. – М.: Добросвет, 2000. – Режим доступа: <http://gtmarket.ru/laboratory/basis/3484/3486>, <http://gtmarket.ru/laboratory/basis/3484/3487>, <http://gtmarket.ru/laboratory/basis/3484/3488>, <http://gtmarket.ru/laboratory/basis/3484/3489>.
21. Бодрийяр Ж. Система вещей / Ж. Бодрийяр; [пер. с франц. и сопров. ст. С. Н. Зенкина]. – Издательство «Рудомино», 2001. – 222 с.
22. Больц Н. Азбука медиа. / Н. Больц; [пер. с нем. Л.Ионин, А.Черных]. – М.: Европа, 2011. – 136 с.
23. Бреусенко-Кузнецов А. А. Структурный анализ античного мифа в контексте историко-конфликтологической проблематики [Электронный ресурс] / А. А. Бреусенко-Кузнецов // Вісник Національного технічного університету України “Київський політехнічний інститут”. – 2005. – № 3, Ч. 1. – Режим доступа: http://novyn.kpi.ua/2005-3-1/03_Breusenko.pdf.
24. Букина Н. В. К вопросу методологии исследования культурных кодов / Н. В. Букина // Вестник Бурятского государственного университета. – № 14. – 2010. – С. 232-237.
25. Бурдьё П. Кодификация [Электронный ресурс] / П. Бурдьё; [пер. с франц. Шматко Н.А.] // Начала. – М.: Socio-Logos, 1994. – Режим доступа: <http://gtmarket.ru/laboratory/publicdoc/2009/2610>.

26. Бурдьё П. Различение: социальная критика суждения / П. Бурдьё; [пер. с франц. О. И. Кирчик] // Экономическая социология. – 2005. – Т. 6, № 3. – С. 25–48.
27. Бурдьё П. Формы капитала [Электронный ресурс] / П. Бурдьё; [пер. с франц. М.С. Добряковой] // Экономическая социология. – 2002. – Т. 3, № 5. – С. 60-74. – Режим доступа: http://www.situation.ru/app/j_art_752.htm.
28. Бурлак С. Грамматические гены [Электронный ресурс] / С. Бурлак // ПостНаука. – 15.03.2016 г. – Режим доступа: <https://postnauka.ru/video/61500>.
29. Вальденфельс Б. Повседневность как плавильный тигль рациональности / Б. Вальденфельс // СОЦИО-ЛОГОС. – М.: Прогресс, 1991. – С. 39-50.
30. Вамбольдт Н. В. Повседневность в истории [Электронный ресурс] / Н. В. Вамбольдт, М. П. Шубина // Электронный научный журнал «Вестник Омского государственного педагогического университета». Выпуск 2006. – Режим доступа: <http://www.omsk.edu/article/vestnik-omgpu-27.pdf>.
31. Василенко И. А. Политическая глобалистика: учеб. пособие для вузов [Электронный ресурс] / И. А. Василенко. – М., 2003. – Режим доступа: <http://bugabooks.com/book/182-politicheskaya-globalistika/1-soderzhanie.html>
32. Васильева К. К. Стадиальность социокультурных кодов / К. К. Васильева // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. – 2002. – №5. – С. 82-92.
33. Вахштайн В. FAQ: Логика ландшафта [Электронный ресурс] / В. Вахштайн // ПостНаука. – 18.06.2012 г. – Режим доступа: <http://postnauka.ru/faq/1842>.
34. Вахштайн В. Конец социологизма: перспективы социологии науки [Электронный ресурс] / В. Вахштайн // ПОЛИТ.РУ, 06 августа 2009, 23:31. – Режим доступа: http://polit.ru/article/2009/08/06/videon_vahshtain/.
35. Вахштайн В. Формула сообщества. Почему понятие сообщества утрачивает значение? [Электронный ресурс] / В. Вахштайн // ПостНаука. – 24.06.2013 г. – Режим доступа: <http://postnauka.ru/longreads/13650>.
36. Виноградов А. В. Государственно-политические «коды» Востока и Запада / А. В. Виноградов // Международные процессы. – 2006. – № 10. – С.4-20.
37. Волков В. Слова и поступки / В. Волков // Социологическое обозрение. – 2009. – Т. 8, № 1. – С. 56-60.
38. Габермас Ю. Дії, мовленеві інтеракції та життєвий світ / Ю. Габермас; [пер. з нім. А.М. Єрмоленка] // Єрмоленко А. М. Комунікативна практична філософія: Підручник. – Київ, 1999. – С. 287-324.
39. Галкин Д. В. Бодрийяр Жан: Новейший философский словарь [Электронный ресурс] / Д. В. Галкин; [сост. Грицанов А.А.] – Минск, 1998. – Режим доступа: http://www.hrono.ru/biograf/bio_odriyar.phpb/b.
40. Гарфинкель Г. Исследование привычных оснований повседневных действий / Г. Гарфинкель; [пер. с англ. Турчаниновой Ю.И., Гусинского Э.Н.] // Социологическое обозрение. – 2002. – Т. 2, №1. – С. 42-70.

41. Гаспаров Б. М. Язык, память, образ. Лингвистика языкового существования / Б. М. Гаспаров. – М.: “Новое литературное обозрение”, 1996. – С. 89-95.
42. Гатаева Б. Т. Концепции повседневности в зарубежной культурологии [Электронный ресурс] / Б. Т. Гатаева // Россия – Запад – Восток: компаративные проблемы современной философии: Сб. ст. / Науч. ред. А. С. Колесников. – 2004. – Режим доступа: http://anthropology.ru/ru/texts/gataeva/russia_09.htmlx, <http://paradigma.narod.ru/03/gatayeva.html>.
43. Гидденс Э. Социология [Электронный ресурс] / Э. Гидденс; [пер. с англ.; науч. ред. В. А. Ядов; общ. ред. Л. С. Гурьевой, Л. Н. Посилевича]. – М.: Эдиториал УРСС, 1999. – Режим доступа: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Sociolog/gidd/04.php.
44. Гидденс Э. Устроение общества: Очерк теории структуризации / Э. Гидденс; [пер. с англ. И. Тюриной]. – 2-е изд. – М.: Академический Проект, 2005. – 528 с.
45. Глотов М. Б. Поколение как категория социологии / М. Б. Глотов // Социологические исследования. – 2004. – №10. – С. 42-49.
46. Головаха Є. Соціальні зміни в Україні та Європі: за результатами “Європейського соціального дослідження” 2005–2007 роки / Є. Головаха, А. Горбачик. – К.: Інститут соціології НАН України, 2008. – 133 с.
47. Гороховская Л. Г. Проблема “свой”-“чужой” в колониционном процессе / Л. Г. Гороховская, Е. И. Нестерова // Дальневосточный меридиан русской культуры. Исторический опыт освоения Дальнего Востока. Вып. 4. – Благовещенск, изд-во АмГУ, 2001. – С. 29-37.
48. Гофман И. Анализ фреймов: эссе об организации повседневного опыта/ И. Гофман; [пер. с англ. Р.Е. Бумагина, Ю.А. Данилова, А.Д. Ковалева, О.А. Оберемко; под ред. Г.С. Батыгина и Л.А. Козловой; вступ. статья Г.С. Батыгина]. – М.: Институт социологии РАН, 2003. – 752 с.
49. Гофман И. Представление себя другим в повседневной жизни / И. Гофман; [пер. с англ. и вступ. статья А. Д. Ковалева]. – М.: «КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 2000. – 304 с. (Малая серия «LOGICA SOCIALIS» в серии «Публикации Центра Фундаментальной Социологии»).
50. Грязнова О. С. Доверие и неопределённость: как возможна успешная коммуникация? Рецензия на книгу: Гамбетта Д. 2011. Коды криминального мира. Как общаются между собой преступники [Электронный ресурс] / О. С. Грязнова // Экономическая социология. – 2015. – Т. 16, №2. – С.80-89. – Режим доступа: http://ecsoc.hse.ru/data/2015/03/30/1095767324/ecsoc_t16_n2.pdf.
51. Гудков Д. Б. Телесный код русской культуры: материалы к словарю / Д. Б. Гудков, М. Л. Ковшова. – М.: Гнозис, 2007. – 288 с.
52. Деметрадзе М. Р. Центральная зона современных социокультурных ценностей: новые научные подходы к разработке современных социально значимых ценностей обществ на постсоветском пространстве / М. Р.

Деметрадзе // Вестник Российского государственного гуманитарного университета. – Выпуск № 19 (99) / 2012. – С. 78-95.

53. Деметрадзе М. Р. Центральная зона традиционных социокультурных ценностей как информационно-коммуникативный феномен. Новые методы исследования традиций и традиционализма обществ постсоветского пространства / М. Р. Деметрадзе // Материали за 7-а международна научна практична конференция, «Динамиката на съвременната наука». – 2011.–Том 4. Закон. Политика. София. «Бял ГРАД-БГ» ООД.–С.89-105.

54. Деррида Ж. Различание / Ж. Деррида; [пер. с франц. В. Лапицкого] // Письмо и различие. – СПб: Академический проект, 2000. – С. 377-402.

55. Деррида Ж. Университет глазами его питомцев [Электронный ресурс] / Ж. Деррида; [пер. с франц. С. Фокина] // Отечественные записки. – 2003. – №6. – Режим доступа: http://magazines.russ.ru/oz/2003/6/2004_1_15.html.

56. Дэвидсон Д. Об идее концептуальной схемы [Электронный ресурс] / // Д. Дэвидсон; [сост. А.Ф. Грязнов, пер. А.Л. Золкина] // Аналитическая философия. Избранные тексты. – М., Изд-во МГУ, 1986. – С. 144-159. – Режим доступа: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000671/>.

57. Захаров В. К. Некоторые архетипические признаки социального государства в России [Электронный ресурс] / В. К. Захаров // Проблемный анализ и государственно-управленческое проектирование. Выпуск №1. – 2009. – Т. 2. – Режим доступа: <http://cyberleninka.ru/article/n/nekotorye-arhetipicheskie-priznaki-sotsialnogo-gosudarstva-v-rossii>.

58. Захаров В. К. О некоторых архетипах российской цивилизации [Электронный ресурс] / В. К. Захаров // Общество, государство, политика. – 2008. – №1. – Режим доступа: <http://polit.3dn.ru/O.NEKOTORYH.ARHETIPAH.doc>.

59. Звягинцев Д. В. Культурный код: ценности детства / Д. В. Звягинцев // Педагогика текста. Культурный код/т эпохи: Сборник материалов III научно-практической конференции «Открытое образование. Педагогика текста». – Санкт-Петербург, 8 декабря 2011 г. – С. 29-30.

60. Здравомыслов А. Г. Тройственная интерпретация культуры и границы социологического знания / А. Г. Здравомыслов // Социологические исследования. – 2008. – № 8. – С. 3-18.

61. Зильберг Н. Русские евреи в Иерусалиме: культурные коды и манифестация этничности [Электронный ресурс] / Н. Зильберг // Время искать. Журнал общественно-политической жизни, истории и культуры (Иерусалим). – 2002. – №6. – С. 141-162. – Режим доступа: <http://hedir.openu.ac.il/tutor-school/lesson%204%20-%20Zilberg%20-%20Russians%20in%20Jerusalem,%202002.doc>.

62. Злобина Е. Образы успеха: опыт визуального исследования / Е. Злобина, Л. Бевзенко. – К.: Институт социологии НАН Украины, 2012. – 236 с.

63. Зорбо Х. У. Золотой Берег и трущобы / Х.У. Зорбо // История социологии XX века: университетский курс [сост. В.Г. Николаев, Н.Е. Покровский, О.А. Симонова]. – Москва, 2007. – С.70-119.

64. Идентификация и идентичность социальная: Словарь терминов. Социология [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.chem.msu.su/rus/teaching/sociology/dic.html>.
65. Ильин В. И. Социология потребления: дистанционный курс лекций «Потребление потребителей» (2003-2004) [Электронный ресурс] / В.И. Ильин. – Режим доступа: <http://www.consumers.narod.ru/lections/needs.html>.
66. Ильиных С. А. Современная социология: новые методологические акценты [Электронный ресурс] / С. А. Ильиных // Психология и социология. – 2012. – Режим доступа: http://www.rusnauka.com/27_SSN_2012/Psihologia/13_116271.doc.htm.
67. Инглхарт Р. Модернизация, культурные изменения и демократия: последовательность человеческого развития / Р. Инглхарт, К. Вельцель. – М.: Новое издательство, 2011. – 464 с.
68. Ионин Л. Г. Социология культуры: учеб. пособие для вузов / Л. Г. Ионин. – М.: Изд.дом ГУ ВШЭ, 2004. – 427 с.
69. История теоретической социологии / [ответ. ред. и составитель Ю. Н. Давыдов]. – М.: Канон, 1997. – В 4-х т. Т. 3. – 448 с.
70. Иващенко О. Новый інституціоналізм в економічній соціології: теоретичні підвалини дослідницьких можливостей // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2003. – № 1. – С. 60-70.
71. Ігнат'єва Т. В. Українські землі в російських геополітичних кодах розвитку / Т. В. Ігнат'єва // Світова і регіональна політика. – Збірник наукових праць «Політологічні студії». Випуск 1. – 2010. – С. 33-41.
72. Калдор М. Новые войны и политика [Электронный ресурс] / М. Калдор; [пер. с англ. А. Апполонова, М. Дондуковского; ред. перевода А. Смирнов, В. Софронов] // Новые и старые войны: организованное насилие в глобальную эпоху. – М.: Изд-во Института Гайдара, 2015. – Режим доступа: <http://postnauka.ru/longreads/53685>.
73. Карівець І. Метаметодологічні особливості метатеорії повсякдення [Електронний ресурс] / І. Карівець // Міждисциплінарний журнал "Паддхаті". – 2014. – №3. – Режим доступу: <http://7promeniv.com.ua/naukovi-doslidzhennia/mizhdystsyplynarnyi-zhurnal/233-2014-vipusk-3/1402-ihor-karivets-metametodolohichni-osoblyvosti-metateorii-povsiakdennia.html>.
74. Карлсон Ю. В. К вопросу о структуре повседневности с позиций социально-философского анализа [Электронный ресурс] / Ю. В. Карлсон // По материалам Интернет-конференции «Научнофилософский анализ повседневности: проблемы и перспективы развития в XXI веке». – Воронеж, 2010. – Режим доступа: <http://www.vspu.ac.ru/news/detail/543>, <http://pandia.org/text/77/412/32.php>.
75. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура [Электронный ресурс] / М. Кастельс; [пер. с англ. под науч. ред. О. И. Шкаратана]. – М., Гос. ун-т. Высш. шк. экономики, 2000. – Режим доступа: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Polit/kastel/09.php.

76. Кастельс М. Становление общества сетевых структур [Электронный ресурс] / М. Кастельс // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология / [под ред. В.Л. Иноземцева]. – М., 1999. – С. 494-505. – Режим доступа: <http://www.archipelag.ru/geoeconomics/soobshestva/power-identity/formation/>.
77. Касьянов В. В. Социология: учебное пособие [Электронный ресурс] / В. В. Касьянов, В. Н. Нечипуренко, С. И. Самыгин; под ред. В. В. Касьянова. – Ростов н/Д: издательский центр «МарТ», 2000. – Режим доступа: http://finances.social/sotsiologiya_719/rolevoy-nabor22917.html.
78. Касьянова А. А. Целительница? Нет, – ведьма! Трансформация представлений о «профессии» в сельских сообществах Краснодарского края / А. А. Касьянова // Журнал социологии и социальной антропологии. – 2008. – Т. XI, №2. – С. 67-79.
79. Кліменкова А. М. Культурні коди комерційної реклами: досвід побудови типології / А. М. Кліменкова // Український соціум. – 2013. – № 4(47). – С. 39-50.
80. Ковалев А. Д. Книга Ирвинга Гофмана “Представление себя другим в повседневной жизни” и социологическая традиция [Электронный ресурс] / А. Д. Ковалев // Гофман И. Представление себя другим в повседневной жизни. – М.: «КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 2000. – С. 5-28. – Режим доступа: <http://socioline.ru/pages/aleksandr-kovalev-kniga-irvinga-gofmana>.
81. Кожевников Н. Н. Постмодернизм [Электронный ресурс] / Н. Н. Кожевников // Наука и техника в Якутии. – 2005. – № 2 – С. 111-115. – Режим доступа: <http://st-yak.narod.ru/index9-15-1.html>.
82. Козыревская А. «Нет больше высокой и низкой культуры, есть просто культура сегодня»: интервью с философом и культурологом Александром Павловым о философии массовой культуры, Славое Жижеке и обществе потребления [Электронный ресурс] / А. Козыревская, А. Павлов // ПостНаука. – 12.08.2014 г. – Режим доступа: <http://postnauka.ru/talks/30135>.
83. Козыревская А. Арсений Хитров: «Сериалы – это ключевая форма современной культуры». Как сериалы структурируют жизнь горожанина, почему критическая теория может мешать исследованиям и за что зрители любят «Глухаря» (интервью) [Электронный ресурс] / А. Козыревская, А. Хитров // ПостНаука. – 11.03.2015 г. – Режим доступа: <http://postnauka.ru/talks/43769>.
84. Колястрок О. Поняття повсякденності в сучасній науковій гуманітаристиці / О. Колястрок // Україна ХХ ст. : культура, ідеологія, політика: зб. ст. – 2009. – Вип. 15., Ч. 1. – С. 46-56.
85. Коннертон П. Як суспільства пам'ятають [Электронный ресурс] / П. Коннертон; [пер. з англ. С. Шліпченко]. – К: Ніка-Центр, 2004. – Режим доступа: <http://litopys.org.ua/connert/conn05.htm>.
86. Концептуальная схема: словарь Wikimedia Foundation [Электронный ресурс]. – 2010. – Режим доступа: <http://dic.academic.ru/dic.nsf/ruwiki/205304/%D0%9A%D0%BE%D0%BD%D1%86%D0%B5%D0%BF%D1%82%D1%83%D0%B0%D0%BB%D1%8C%D0%BD%D0%B0%D1%8F>.

87. Корнев В. В. Проблематизация категории «повседневность» / В. В. Корнев // Известия Алтайского государственного университета. – 2008. – № 2. – С. 85-90.
88. Костенко Н. Легітимація культурних ідентичностей / Н. Костенко // Соціокультурні ідентичності та практики [під ред. А. Ручки]. – К.: ІС НАНУ, 2002. – С. 247–258.
89. Костенко Н. Медиа-классы или коды неравенства / Н. Костенко // Социология: теория, методы, маркетинг. – 2003. – № 2. – С. 16-32.
90. Кравченко А. Социология: Общий курс. Учебное пособие для вузов [Электронный ресурс] / А. Кравченко. – М.: ПЕРСЭ; Логос, 2002. – Режим доступа: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Sociolog/kravch/07.php.
91. Кравченко С. А. Культуральная социология Дж. Александра (генезис, понятия, возможности инструментария) / С. А. Кравченко // Социологические исследования. – 2010. – № 5. – С. 13-22.
92. Кравченко С. А. Модерн и постмодерн: "старое" и новое видение / С.А. Кравченко // Социологические исследования. – 2007. – № 9. – С. 24-34.
93. Кравченко С. А. Развитие социологической теории в начале третьего тысячелетия: по материалам международных конгрессов и конференций / С. А. Кравченко // Гуманитарный ежегодник. №7 / [отв. ред. Ю.Г. Волков]. – Ростов н/Д : Социально-гуманитарные знания, 2008. – С. 110-128.
94. Красных В. В. Роль и основные функции культурных ценностей в коммуникации [Электронный ресурс] / В. В. Красных // VI Международная конференция Российской коммуникативной ассоциации «Коммуникация в изменяющемся мире»: сборник материалов. – Красноярск: Сибирский федеральный ун-т, 2012. – Режим доступа: http://conf.sfu-kras.ru/conf/communication-2012/report?memb_id=2763.
95. Кузнецов А. Е. Что исследует модель Шварца? / А. Е. Кузнецов // Вестник Пермского университета. – 2014. – Выпуск № 3 (19). – С. 110-116.
96. Культура имеет значение. Каким образом ценности способствуют общественному прогрессу / [под ред. Л. Харрисона, С. Хантингтона; пер. с англ. А. Захарова]. – М.: Московская школа политических исследований, 2002. – 320 с.
97. Культурология Парсонса [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://ethnopsychology.narod.ru/study/culture/parsons.htm>.
98. Лазарсфельд П. Ф. Измерение в социологии [Электронный ресурс] / П.Ф. Лазарсфельд // Американская социология. – М.: Прогресс, 1972. – Режим доступа: <http://scibook.net/raznyih-stran-cotsiologiya/izmerenie-sotsiologii-pol-19465.html>.
99. Лё Кэн Л. Этнографическое исследование в тюрьме: от «роли» заключенного к поискам идентичности осужденного // Социальная антропология во Франции, XXI век. – М.: Росинформагротех, 2009. –С. 214-237.
100. Леви-Стросс К. Л. Первобытное мышление / К. Л. Леви-Стросс; [пер. с франц., вступ. ст., примеч. А. Островского]. – М.: ТЕРРА–Книжный клуб; Республика, 1999. – 392 с.

101. Лефевр А. Повседневное и повседневность / А. Лефевр; [пер. с франц. на англ. К. Левих; пер. с англ. Н. Эдельмана под ред. В. Вахштайна] // Социологическое обозрение. – 2007. – Т. 6., № 3. – С. 33-36.
102. Лобанова А. С. Феномен соціальної мімікрії / А. С. Лобанова. – К.: Інститут соціології НАН України, 2004. – 232 с.
103. Лотман Ю. М. Культура и взрыв / Ю. М. Лотман. – М.: Гнозис, Изд. Группа «Прогресс», 1992. – 272 с.
104. Луман Н. Власть / Н. Луман; [пер. с нем. А. Ю. Антоновского]. – М.: Праксис, 2001. – 256 с.
105. Луман Н. Реальность массмедиа / Н. Луман; [пер. с нем. А. Ю. Антоновского]. – М.: Праксис, 2005. – 256 с.
106. Луман Н. Что такое коммуникация? [Электронный ресурс] / Н. Луман; [пер. с нем. и прим. Д. В. Озирченко] // Социологический журнал. – 1995. – № 3. – Режим доступа: <http://gtmarket.ru/laboratory/expertize/2954>.
107. Лурье С. В. Историческая этнология: Учебное пособие для вузов [Электронный ресурс] / С. В. Лурье. – М.: Академический Проект: Гаудеамус, 2004. – Режим доступа: <http://svlourie.narod.ru/hist-ethnology/9.htm>.
108. Ляушева С. А. «Ядро культуры» и «базовые культурные характеристики» как категории теорий культуры / С. А. Ляушева // Философия. Социология. Культурология. – 2006. – Вып. 5. – С. 39-47.
109. Малес Л. В. Соціальне сприйняття конституюване іншими / Л. В. Малес // Актуальні проблеми соціології, психології, педагогіки. – 2013. – № 4(21). – С. 13-20.
110. Мартинюк І. Статусно-рольова структура сучасного українського суспільства: емпіричні розвідки / І. Мартинюк, Н. Соболева // Соціальні виміри суспільства: зб. наук. праць. – К.: Ін-т соціології НАНУ: Азбука, 2014. – Вип. 6 (17). – С. 195-206.
111. Мартынюк И. Символическая социальная реальность: методологические подходы и практический опыт изучения / И. Мартынюк, Н. Соболева // Социология: теория, методы, маркетинг. – 2004. – №3. – С. 126-146.
112. Маслов О. Ю. Коды власти: апологетика неравенства и dress-code (Символы и знаки XXI века – часть 18) [Электронный ресурс] / О.Ю. Маслов. – 30.03.2009 г. – Режим доступа: <http://www.polit.nnov.ru/2009/03/30/powerdresscode/>.
113. Маслова В. А. Национальные ценности и язык: духовный код культуры / В. А. Маслова // Лінгвістика. – 2010. – № 2 (20). – С. 19-30.
114. Матвеева И. В. Понятие социокультурного кода как ядра культуры / И. В. Матвеева // Сборник научных трудов НГТУ. – 2005. – № 2(40). – С.115-120.
115. Мертон Р. Социальная структура и аномия / Р. Мертон // История социологии XX века: университетский курс [сост. В.Г. Николаев, Н.Е. Покровский, О.А. Симонова]. – Москва, 2007. – С. 234-260.
116. Микляева А. В. Социальная идентичность личности: содержание, структура, механизмы формирования [Электронный ресурс] / А. В. Микляева,

П.В. Румянцева. – СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2008. – С. 8-47. – Режим доступа: http://www.humanpsy.ru/miklyaeva/soc_ident_02.

117. Мойсеева Т. Б. Повседневность: философско-антропологический аспект / Т. Б. Мойсеева // Гуманитарные и социальные науки. – 2008. – №2. – С. 21-28.

118. Мороз Є. О. Генеза теоретичного змісту поняття «культурний капітал» у соціології / Є. О. Мороз // Соціальні виміри суспільства. – 2009. – №1(12). – С. 120-129.

119. Мухамеджанова Н. М. Актуальные проблемы социокультурной динамики: учебное пособие [Электронный ресурс] / Н. М. Мухамеджанова. – Оренбург: ГОУ ОГУ, 2009. – Режим доступа: <http://rucont.ru/file.ashx?guid=b56a4f6b-60a1-4d84-b96b-6cd320cdd1e9>.

120. Мухамеджанова Н. М. Традиции и новации в российском образовании / Мухамеджанова Н. М. // Университетский комплекс как региональный центр образования, науки и культуры : материалы Всерос. науч.-метод. конф. (с междунар. участием), 4-6 февр. 2015 г., Оренбург. – Оренбург, 2015. – С. 1846-1851.

121. Назарчук А. В. Общество как коммуникация в трудах Никласа Лумана [Электронный ресурс] / А.В. Назарчук // Вопросы философии. – 2006. – № 2. – Режим доступа: <http://www.nazarchuk.com/articles/article20.html>.

122. Нарижный Ю. Социология и политология эпохи постмодерна [Электронный ресурс] / Ю. Нарижный // Культура и философия эпохи постмодерна. – Опубликовано 01.11.2013 г. – Режим доступа: <http://postmodern.in.ua/?p=1725>.

123. Настояща К. В. Функціонування культурної традиції у соціальному просторі: автореф. дис. на здобуття наукового ступеня канд. соціол. наук: спец. 22.00.01 – теорія та історія соціології / К. В. Настояща. – Київ, 2005. – 14 с.

124. Нестик Т. Культурный, социальный и символический капиталы (обзорный материал) [Электронный ресурс] / Т. Нестик // Альманах «Восток». – 2004. – Выпуск: N 2(14). – Режим доступа: http://www.situation.ru/app/j_art_325.htm.

125. Николаев В. Г. Ф. Антиас. новые гибриды, старые понятия: границы «культуры» / В. Г. Николаев // Социальное пространство: Междисциплинарные исследования: Реферативный сборник / [отв. ред. Л.В. Гирко]. – М.: ИНИОН, 2003. – С. 77-88.

126. Ніколаєнко Л. Г. Методи соціологічного пояснення / Л. Г. Ніколаєнко. – К.: ДАКККиМ, 2006. – 200 с.

127. Оберемко О. А. Классификация конструкторов социальной идентичности / О. А. Оберемко, А. Н. Пасько // Социология: 4М. – 2004. – №18. – С. 17-44.

128. Онищук В. М. Мовна проблема в дзеркалі громадської думки регіонів України / В. М. Онищук // Українська мова у світі. – Львів: «Львівська політехніка», 2012. – С. 179-184.

129. Онищук В. М. Соціально-психологічні фактори позиціонування населення у просторі нерівності [Електронний ресурс] / В. М. Онищук // Перший усеукраїнський конгрес із соціальної психології (УКСП–2010) «Соціально-психологічна наука третього тисячоліття: досвід, виклики, перспективи» 18–20 жовтня 2010 року. – Режим доступу: http://www.ispp.org.ua/podiy_14_s_18.htm.

130. Ортега-и-Гассет Х. Дегуманизация искусства [Электронный ресурс] / Х. Ортега-и-Гассет; [пер. с исп. С. Л. Воробьева]. – М.: Радуга, 1991. – Режим доступа: <http://www.antver.net/photodiscus/ortega.html>.

131. Павлова О. Ю. Культурологічна реконструкція генези повсякденності: від первісного синкретизму міфу до свята [Електронний ресурс] / О. Ю. Павлова // Культура і Сучасність. – 2010. – № 2. – С 5-9. – Режим доступу: <http://old.nakkkim.edu.ua/sites/default/files/documents/page/%5Bsite-date-dd%5D-%5Bsite-date-mm%5D-%5Bsite-date-yy%5D/%5Buser-id%5D/KiS%202%2010.pdf>.

132. Парсонс Т. Социальные системы / Т. Парсонс // История социологии XX века: университетский курс [сост. В.Г. Николаев, Н.Е. Покровский, О.А. Симонова]. – Москва, 2007. – С. 212-233.

133. Пастухов В. Теория о поколениях России: от «фронтовиков» – к «поколению без будущего» и дальше [Электронный ресурс] / В. Пастухов // Новая Газета, выпуск № 77 от 22 июля 2015 г. – Режим доступа: <http://www.novayagazeta.ru/comments/69250.html>.

134. Петров М. К. Язык. Знак. Культура [Электронный ресурс] / М. К. Петров. – М.: Наука, 1991. – Режим доступа: <http://philosophy1.narod.ru/katr/etrovmk/index.html>.

135. Поверенкова Е. А. Горизонты натуралиста как культурный код/т эпохи / Е. А. Поверенкова // Педагогика текста. Культурный код/т эпохи: Сборник материалов III научно-практической конференции «Открытое образование. Педагогика текста». – Санкт-Петербург, 8 декабря 2011 г. – С.77-79.

136. Подвойский Д. Тропами модерна: социологические вариации на тему [Электронный ресурс] / Д. Подвойский // Социс. – 2013. – №10. – Режим доступа: http://www.perspektivy.info/history/tropami_moderna_sociologicheskije_variacii_na_temu_2014-05-14.htm.

137. Почему хороший вкус важен [Электронный ресурс] // Лентач. – Режим доступа: https://vk.com/page-29534144_47259385.

138. Приходкин А. «Вы действительно говорите не так, как мы»: влияние этнической принадлежности имен собственных на ожидания слушающего / А. Приходкин // Антропологический форум. – 2014. – № 21. – С. 109-119.

139. Радаев В. В. Понятия капитала, формы капиталов и их конвертация / В. В. Радаев // Экономическая социология. – 2002. – Т. 3, № 4. – С. 20–32.

140. Разлогов К. FAQ: Культура или культуры. 5 фактов о проблеме множественной идентичности и столкновении академической и популярной

культур [Електронний ресурс] // ПостНаука. – 25.11.2014 г. – Режим доступа: <http://postnauka.ru/faq/36704>.

141. Ракитов А. И. Новый подход к взаимосвязи истории, информации и культуры: пример России [Електронний ресурс] / А. И. Ракитов // Вопросы философии. – 1994. – №4. – С. 14-34. – Режим доступа: <http://ss.xsp.ru/st/018/>.

142. Рапай К. Культурный код. Как мы живем, что покупаем и почему / К. Рапай; [пер с англ. У. Саламатовой]. – М: Альпина Бизнес Букс, 2008. – 167 с.

143. Резнік О. Поняття “практика” в соціології / О. Резнік // Соціальні виміри суспільства. Вип. 11. – К.: ІС НАНУ, 2008. – С. 32–41.

144. Рис Н. «Русские разговоры»: Культура и речевая повседневность эпохи перестройки / Н. Рис; [пер. с англ. Н.Н. Кулаковой и В.Б. Гулиды; предисл. И. Утехина]. – М.: Новое литературное обозрение, 2005. – 368 с.

145. Романенко Ю. В. Смыслопродукция у социальных системах / Ю. В. Романенко. – К.: ТОВ «ЦТІ «Е та Е», 2006. – 276 с.

146. Романенко Ю. В. Теоретико-методологические основы визуальной социологии / Ю. В. Романенко, А. К. Яковенко // Основы визуальной социологии / Ю. В. Романенко, А. К. Яковенко [монография 2-х авторов]. – К.: Издательство ДУИКТ, 2008. – С. 11-83.

147. Ручка А. О. Ценностная смена как ведущая тема современного социологического анализа / А. О. Ручка // Украинский информационный простор. – Число 1: Ч. 2. – К.: КНУКиМ, 2013. – С. 163-169.

148. Ручка А. О. Ценностная метаморфоза в ментальности граждан Украины под час надзвичайних подій 2014 року / А. О. Ручка // Українське суспільство: моніторинг соціальних змін. Т. 2, вип. 1 (15) / [гол. ред. В.М. Ворона, М.О.Шульга]. — К.: ІС НАНУ, 2014. – С. 117-124.

149. Ручка А. Ценности и типы ценностной идентификации в современном социуме / А. Ручка, М. Наумова // Украинское общество: мониторинг социальных изменений. Т. 1, вып. 1 (15) / [гол. ред. М.О. Шульга]. — К.: ІС НАНУ, 2013. – С. 285–297.

150. Самигуллина А. С. Пространственный код культуры и его смысловые проекции / А. С. Самигуллина // Вестник Челябинского государственного университета. – 2007. – № 1. – С.82-87.

151. Сереброва С. Б. Исследование функциональных особенностей использования культурного кода в заголовках современной региональной прессы Донбасса [Электронный ресурс] / С. Б. Сереброва // Вісник Дніпропетровського університету. – 2013. – Т. 3., вип. 19. – Режим доступа: http://movoznavstvo.com.ua/download/pdf/2013_3/27.pdf.

152. Симончук Е. В. Рабочие: новые внутриклассовые различия / Е. В. Симончук // Новые социальные неравенства / Под ред. С. А. Макеева. — К. : Институт социологии НАН Украины, 2006. — С. 195–224.

153. Симончук О. Соціально-структурні характеристики великого міста / О. Симончук // Українське суспільство 1992–2012. Стан та динаміка змін. Соціологічний моніторинг / За ред. В. Ворони, М. Шульги. — К. : Інститут соціології НАН України, 2012. – С. 420–428.

154. Ситова М. С. Комическое как код культуры: автореф. дисс. на соискание ученой степени канд. культурологии: спец. 24.00.01 – теория и история культуры [Электронный ресурс] / М. С. Ситова. – Кострома, 2013. – Режим доступа: <http://www.dissercat.com/content/komicheskoe-kak-kod-kultury>
155. Ситуация трансгендеров в Украине. Отчет по исследованию. – Киев, 2010. – 60 с.
156. Скокова Л. Г. Современные исследования культурных практик в контексте социальной и культурной стратификации / Л. Г. Скокова // Социологический альманах. – 2014. – № 5. – С. 232-243.
157. Скокова Л. Г. Структурні обмеження культурно-дозвілєвих практик / Л.Г. Скокова // Актуальні проблеми соціології, психології, педагогіки. – 2014. – № 4(25). – С. 85-93.
158. Смелзер Н. Социология [Электронный ресурс] / Н. Смелзер; [пер. с англ.]. – М.: Феникс, 1998. – Режим доступа: http://scepsis.net/library/id_580.html.
159. Соболевская М. А. Особенности постструктуралистской эпистемологии и возможности ее применения в социологических исследованиях культуры [Электронный ресурс] / М. А. Соболевская // Гуманитарные научные исследования. – 2014. – № 3(31). – Режим доступа: <http://human.snauka.ru/2014/03/6334>.
160. Соболевська М. О. Епістемологічні виміри проблеми соціального порядку / М. О. Соболевська // Актуальні проблеми соціології, психології, педагогіки: Збірник наукових праць. – К.: Логос, 2011. – С. 21-28.
161. Соболевська М. Порядок дискурсу порядку: неофункціоналізм та постструктуралізм у сучасній соціологічній теорії / М. Соболевська. – К.: Логос, 2014. – 248 с.
162. Соболева Н. І. Соціологія суб'єктивної реальності / Н.І. Соболева. – К.: Інститут соціології НАН України, 2002. – 296 с.
163. Соколов М. Культурный капитал. Почему любители оперы зарабатывают больше любителей поп-музыки? [Электронный ресурс] / М. Соколов // ПостНаука. – 20.02.2013 г. – Режим доступа: <http://postnauka.ru/longreads/9644>.
164. Сопов А. В. Поведенческие стереотипы казачества (по методике С.В.Лурье) [Электронный ресурс] / А. В. Сопов // Сборник научных трудов МГТИ. – Майкоп: МГТИ, 2001. – С. 65-72. – Режим доступа: http://www.academia.edu/19578247/%D0%9F%D0%9E%D0%92%D0%95%D0%94%D0%95%D0%9D%D0%A7%D0%95%D0%A1%D0%9A%D0%98%D0%95_%D0%A1%D0%A2%D0%95%D0%A0%D0%95%D0%9E%D0%A2%D0%98%D0%9F%D0%AB_%D0%9A%D0%90%D0%97%D0%90%D0%A7%D0%95%D0%A1%D0%A2%D0%92%D0%90_%D0%BF%D0%BE_%D0%BC%D0%B5%D1%82%D0%BE%D0%B4%D0%B8%D0%BA%D0%B5_%D0%A1.%D0%92._%D0%9B%D1%83%D1%80%D1%8C%D0%B5.
165. Социальная и ролевая идентификация [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://lektsii.net/1-99445.html>.

166. Соціальна ідентифікація: словарь по социологии Glossary.ru [Електронний ресурс]. – Режим доступа: http://www.glossary.ru/cgi-bin/gl_sch2.cgi?RRu.ogr;tg9!okltyo%28oqg.o9.
167. Соціальна ідентифікація: словарь по социологии Grandars.ru [Електронний ресурс] – Режим доступа: <http://www.grandars.ru/college/sociologiya/socialnaya-identifikaciya.html>.
168. Стехіна В. Інтерактивність у сучасному медіасередовищі [Електронний ресурс] / В. Стехіна // Наукова школа Романа Іванченка: матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції до 80-ї річниці від дня народження Р.Г.Іванченка (1929 – 2004). – К.: НТУУ „КПІ”, 2010. – С. 164-174. – Режим доступа: <http://edu.of.ru/attach/17/86936.doc>.
169. Страховская О. Настоящие детективы обсуждают вопросы мироздания [Электронный ресурс] / О. Страховская // Wonderzine. – 28.02.2014 г. – Режим доступа: <http://www.wonderzine.com/wonderzine/life/guiltypleasure/198235-true-detective-words-of-wisdom>.
170. Стретерн П. Фуко за 90 минут [Электронный ресурс] / П. Стретерн; [пер. с англ. Н. Павловой]. – М.: Астрель; АСТ 2005. – Режим доступа: <http://psylib.org.ua/books/stret01/txt20.htm>.
171. Ташченко А. Ю. «Традиційність–модерність» культури: макрорівень та мікрорівень соціальних взаємодій / А. Ю. Ташченко // Теоретичні та практичні аспекти наукових досліджень. 5 травня 2014 р. Збірка наукових праць. – К.: НАИРИ, 2014. – С. 11-15.
172. Ташченко А. Ю. Відображення трансформацій повсякденних практик у сучасних дослідженнях / А. Ю. Ташченко // Актуальні проблеми соціології, психології, педагогіки: Збірник наукових праць. – 2014. – №4 (25). – С. 117-125.
173. Ташченко А. Ю. Засади систематики культурних кодів / А. Ю. Ташченко // Соціальна психологія. – К., 2011. – № 2 (46). – С. 52-59.
174. Ташченко А. Ю. Культурні коди (частина 1). Аудіальна та візуальна репрезентація соціальних статусів / А. Ю. Ташченко. – Київ: Вид-во ДУІКТ, 2011. – 270 с.
175. Ташченко А. Ю. Культурні коди (частина 2). Прототипування та використання кодів соціальної дійсності / А. Ю. Ташченко. – Київ: Видавництво ІПК Державної служби зайнятості України, 2014. – 400 с.
176. Ташченко А. Ю. Неформальні професійні традиції та «режими залученості» як культурні коди: семіотично-феноменологічний та структуралістсько-конструктивістський підходи до вивчення професійних практик / А. Ю. Ташченко // Соціологія праці та зайнятості: шляхи інституціоналізації і перспективи розвитку: зб. наук. пр. VI Міжнародної науково-практичної конференції / [ред.-коорд. М.П. Лукашевич, М.В. Туленков]. – К.: ІПК ДЗСУ, 2015. – С. 129-137.
177. Теслинов А. Концептуальное мышление в разрешении сложных и запутанных проблем [Электронный ресурс] / А. Теслинов. – Litres, 2014. – Режим доступа:

https://books.google.com.ua/books/reader?id=G2xwAwAAQBAJ&hl=ru&printsec=frontcover&output=reader&source=gbv_atb&pg=GBS.PT1.

178. Титаев К. Будут ли в будущем тюрьмы? [Электронный ресурс] / К. Титаев // ПостНаука. – 30.12.2013 г. – Режим доступа: <http://postnauka.ru/faq/21802>.

179. Тронеvская М. А. Идентификация как механизм формирования социальных ролей / М. А. Тронеvская // Теория и практика общественного развития. – 2015. – № 15. – С. 31-34.

180. Усанова Л. Структури повсякденності в системі соціальної реальності [Електронний ресурс] // Філософські обрії : наук.-теорет. часопис. – К.; Полтава: ПДПУ імені В. Г. Короленка, 2004. – Вип. 11. – Режим доступу: <http://dSPACE.pnpu.edu.ua/bitstream/123456789/2039/1/Usanova.pdf>.

181. Федоров А. В. Умберто Эко и семиотическая теория медиаобразования [Электронный ресурс] / А. В. Федоров // Словарь современной культуры. Социология. – Режим доступа: http://culturolog.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=602&Itemid=32.

182. Феофанов К. А. Никлас Луман и функционалистская идея ценностно-нормативной интеграции: конец вековой дискуссии / К. А. Феофанов // Социологические исследования. – 1997. – № 3. – С. 48-59.

183. Филиппов А. Дискурсы о государстве (расшифровка лекции на ПОЛИТ.РУ 3 декабря 2009 г.) [Электронный ресурс] / А. Филиппов. – Режим доступа: <http://polit.ru/article/2009/12/17/discours/>.

184. Фомичев П. Н. Происхождение, первоначальное развитие и статус понятия Бурдье «культурный капитал» [Электронный ресурс] / П. Н. Фомичев, Д. Роббинс. – Режим доступа: http://studydoc.ru/doc/3791230/kul_turnyj-kapital%C2%BB.

185. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук [Электронный ресурс] / М. Фуко; [пер. с франц. В.П. Визгина и Н.С. Автономовой]. – СПб.: А-сad, 1994. – Режим доступа: <http://lib.ru/CULTURE/FUKO/weshi.txt>.

186. Хабермас Ю. Отношения к миру и рациональные аспекты действия в четырех социологических понятиях действия / // Социологическое обозрение. – 2008. – Т.7, №1. – С. 3-24.

187. Хагорт Э. Практики повседневной жизни (Мишель Де Серто) [Электронный ресурс] / Э. Хагорт. – Режим доступа: http://www.erikhagoort.nl/Erik_Hagoort_thuispagina_files/ErikHagoort_Practice_De_Certeau_RU.pdf.

188. Хлебникова О. В. Семиотические коды в философском тексте [Электронный ресурс] / О. В. Хлебникова // Вестник Омского государственного педагогического университета. – 2006. – Режим доступа: <http://www.omsk.edu/article/vestnik-omgpu-11.pdf>.

189. Центральная зона культуры [Электронный ресурс] // Исследования традиции. – Режим доступа: <http://helpiks.org/6-8798.html>.

190. Чепкина Э. В. Русский журналистский дискурс: Текстопорождающие практики и коды [Электронный ресурс] / Э. В. Чепкина. – Екатеринбург: Изд-во Урал. гос. ун-та, 2000. – Режим доступа: <http://ecsocman.hse.ru/text/19182031.html>.
191. Черниченко С. В. К вопросу о переводе прецедентных феноменов в публицистическом тексте / С. В. Черниченко // Молодой ученый. – 2012. – №6. – С. 284-286.
192. Шапинская Е. Н. Критическая концепция повседневности А. Лефевра [Электронный ресурс] / Е. Н. Шапинская // Полигнозис. – 2009. – № 2(35). – Режим доступа: <http://www.polygnosis.ru/default.asp?num=6&num2=478>.
193. Шапинская Е. Н. Культура повседневности в теоретических исследованиях. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://litterref.ru/otrujgrnameryfsaty.html>.
194. Шапинская Е. Н. Пьер Бурдьё: художественный вкус и культурный капитал [Электронный ресурс] / Е. Н. Шапинская, С. Я. Кагарлицкая // Полигнозис. – 2002. – №3(19). – Режим доступа: <http://www.polygnosis.ru/default.asp?num=6&num2=199>.
195. Шевченко Д. А. Исследование потребительского поведения крупных сегментов рынка в России: поколенческий подход (ПМ 18.01.13 г.) [Электронный ресурс] / Д. А. Шевченко. – Режим доступа: <http://shevchenko.rggu.ru/?p=104>.
196. Штейнер Е. Азбука как культурный код: Россия и Япония (стенограмма лекции 24 января 2008 года в рамках проекта «Публичные лекции Полит.ру») [Электронный ресурс] / Е. Штейнер. – 14 февраля 2008, 13:22. – Режим доступа: <http://www.polit.ru/article/2008/02/14/azbooka/>.
197. Штейнман М. FAQ: Взаимодействие рекламы и литературы. 7 фактов о коммуникациях высокой и массовой культур в современном мире [Электронный ресурс] / М. Штейнман // ПостНаука. – 23.10.2013 г. – Режим доступа: <http://postnauka.ru/faq/18852>.
198. Шугальский С. С. Социальные практики: интерпретация понятия [Электронный ресурс] / С.С. Шугальский // Знание. Понимание. Умение. – 2012. – № 2. – Режим доступа: <http://cyberleninka.ru/article/n/sotsialnye-praktiki-interpretatsiya-ponyatiya>.
199. Шютц А. Смысловая структура повседневного мира: очерки по феноменологической социологии [Электронный ресурс] / А. Шютц; [сост. А.Я. Алхасов; пер. с англ. А. Я. Алхасова, Н. Я. Мазлумяновой; научн. ред. перевода Г. С. Батыгин]. – М.: Институт Фонда «Общественное мнение», 2003. – Режим доступа: http://yanko.lib.ru/books/philosoph/shutz-smusl_str_povsed-a.htm.
200. Шютц А. Чужак: социально-психологический очерк / А. Шютц // История социологии XX века: университетский курс [сост. В.Г. Николаев, Н.Е. Покровский, О.А. Симонова]. – Москва, 2007. – С. 608-618.
201. Щепанская Т. Б. Сравнительная этнография профессий: повседневные практики и культурные коды. (Россия, конец XIX – начало XXI в.) / Т. Б. Щепанская. – СПб.: Наука, 2010. – 338 с.

202. Эко У. К семиотическому анализу телевизионного сообщения [Электронный ресурс] / У. Эко; [сокращ. пер. с англ. А.А. Дерябина]. – 1998. – Режим доступа: <http://psyberlink.flogiston.ru/internet/bits/eco.htm>.
203. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию / У. Эко; [пер. А. Г. Погоняйло и В. Г. Резник]. – ТОО ТК «Петрополис», 1998. – 432 с.
204. Яковенко А. К. Змішування цінностей в історико-культурних регіонах: спільні та унікальні риси / А. К. Яковенко, А. Ю. Ташенко // Соціальні технології: Зб. наук. праць. Вип. 62. – Запоріжжя: Вид-во КПУ, 2014. – С.208-219.
205. Яковенко Ю. И. Основные теоретические подходы к определению культурных кодов в социологии / Ю. И. Яковенко, Т. Л. Багаева, А. Ю. Ташенко // Вестник РУДН, серия «Социология». – М., 2015. – №3. – С. 19-33.
206. Яковенко Ю. И. Трактовка соціального маркування в соціологічних підходах / Ю. И. Яковенко, А. П. Шаповал, А. Ю. Ташенко // Analele Institutului National de Cercetari Economice. – Chisinau, 2016: Editia a V-a / №1. "C" Praedicamento. – S. 55-64. [Кишинёв, 2016. – Том 5. – №1. – С. 55-64].
207. Яковенко Ю. И. Проблема артефакту в соціології: Історико-теоретичний формат аналізу / Ю. И. Яковенко // Психологія і суспільство: Укр. наук.-екон. та соц.-псих. часопис. – 2004. – № 4. – С.75-94.
208. Ярская-Смирнова Е. Р. Интегративный подход в современной социологии (конспект лекции) [Электронный ресурс] / Е. Р. Ярская-Смирнова. – Режим доступа: <http://academtext.narod.ru/IntegratingParadigms.pdf>.
209. Beebe B. Intellectual Property Law and the Sumptuary Code [Electronical source] / B. Beebe // Forthcoming, 123 HARV. L. REV. __ (2010). – Access mode: http://www.en.inno-tec.bwl.uni-muenchen.de/research/conferences/bb_09.pdf
210. Giddings F. H. The Social Marking System / F. H. Giddings // American Journal of Sociology, Vol. 15, № 6 (May, 1910), pp. 721-740.
211. Grosbard O. Cracking the Cultural Code / O. Grosbard. – Hebrew edition: Ben-Gurion University, 2007. – 554 p.
212. Holt D. B. Poststructuralist Lifestyle Analysis: Conceptualizing the Social Patterning of Consumption in Postmodernity / D. B. Holt // Journal of Consumer Research, Vol. 23, No. 4 (Mar., 1997), pp. 326-350.
213. Moral Foundations Theory [Electronical source]. – Access mode: <http://www.moralfoundations.org/>.
214. Virdee S. Codes of Cultural Belonging: Racialised National Identities in a Multi-Ethnic Scottish Neighbourhood / S. Virdee, Ch. Kyriakides, T. Modood // Sociological Research Online, Volume 11, Issue 4. – Published 31 Dec 2006. [Electronical source]. – Access mode: <http://www.socresonline.org.uk/11/4/virdee.html>.