

**КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ТАРАСА
ШЕВЧЕНКА
МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ**

**КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ТАРАСА
ШЕВЧЕНКА
МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ**

Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису

НОСЕНОК БОГДАНА ЕДУАРДІВНА

УДК 94:001.8:130.2

ТОПОГРАФІЯ КУЛЬТУРАЛЬНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ У ФРАНЦІЇ

Спеціальність 034 – культурологія

Галузь знань 03 – гуманітарні науки

Подається на здобуття наукового ступеня доктора філософії у галузі філософії.
Дисертація містить результати власних досліджень. Використання
ідей, результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне
джерело.

_____/ Б. Е. Носенок /

Науковий керівник:

Панченко Валентина Іванівна,
доктор філософських наук, професор



Київ – 2022

Анотація

Носенок Б. Е. *Топографія культуральних досліджень у Франції*. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософії за спеціальністю 034 «Культурологія» (03 – Гуманітарні науки). Київський національний університет імені Тараса Шевченка. – Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, 2022.

Дисертація присвячена аналізу структурних зв'язків та особливостей культуральних досліджень. Вибір теми дисертації обумовлюється двома причинами. По-перше, у зв'язку з євроінтеграційними процесами України, а також із недавнім наданням Україні статусу держави-кандидатки на вступ до Європейського Союзу, важливо зрозуміти, яке місце культурологія займає у європейській системі наук. По-друге, українська гуманітарна наука до цього часу включала лише поодинокі зразки робіт, присвячених розумінню структурних зв'язків у дослідженнях культури у Франції. Ця дисертація має на меті заповнити ці дослідницькі лакуни й розширити науковий інтерес у позначених областях.

Після виходу Великобританії з Європейського Союзу (*Brexit*) такі великі країни, як Франція, Італія та Німеччина почали брати першість у встановленні трендів не тільки в політиці, економіці, але і в науці. Франція є батьківщиною багатьох тенденцій, які сьогодні панують у культуральних дослідженнях: відсутності жорсткого академізму, мультидисциплінарних підходів у науці, нарешті – новаторських трендів, заданих школою «Анналів». Культура Франції спадає на думку чи не найпершою, коли ми думаємо про культуру Європейського Союзу. По-перше, через багату культурну спадщину. По-друге, через реформу у сфері культури 1950–1960-х років з ключовими фігурами Шарля де Голля та Андре Мальро. Відповідно, важливо виявити, який взаємообмін, взаємовплив можливий між культурологією в Україні та її аналогами у Європі, особливо у Франції.

Методологія дисертації включає використання як загальних методів теоретичного пізнання, так і методів філософського пізнання. Крім того, було

використано теорію асамбляжів М. Деланди та елементи кросс-культурної теорії М. Дуглас та Р. Дебре. Основним матеріалом для провадження дослідження були оригінальні франкомовні праці таких провідних дослідників, як П. Бурд'є, Ж. Дюбі, І. Женгра, Ж. Ревеля, К. Женена, Ж.-Ф. Коте тощо, а також роботи іноземних та українських дослідників: В. Панченко, Л. Левчук, О. Оніщенко, О. Кравченко, М. Поповича, Т. Голіченко, С. Йосипенко, О. Павлової, А. Тормахової, Є. Буцикіної, С. Холодинської, М. Собуцького, І. Маслікової, В. Єрмоленка, Т. Огаркової, О. Івашини, П. Бьорк, М. Рубін, М. Вебера, Ю. Габермаса, Р. Мертона, В. Танчера, С. Шегавцової, В. Шейко, Дж. Александера, У. Бека, Р. Генона, Х. Арндт, Г. Зімелля, Б. Кларка, М. Онфре, І. Олабаррі, Е. Рудінеску тощо. Логіка дослідження обумовила звернення до історіографії культуральних досліджень у Франції у ХХ-му столітті, ключових сучасних тенденцій у сфері, присвяченій вивченню культури, а також визначила фокус щодо впливу культуральних досліджень у Франції на світові тренди в області культуральних досліджень в цілому.

Актуальність цієї роботи обумовлюється необхідністю систематизації знань про організацію досліджень у сфері культури у Франції, конкретизації форм, у яких існує культурологія у Франції, аналізу перспектив пошуку та знаходження спільних точок перетину культуральних досліджень в Україні та Франції. Ці твердження конкретизуються двома ключовими пунктами: по-перше, актуальність полягає у необхідності конкретизації форм досліджень у сфері культури у Франції (таких, як *la Culturologie*, *les Études Culturelles*, *les Sciences de la culture* тощо); по-друге, актуальність даної роботи також стосується питання про те, як вирішується лінгвістична проблема у дослідженнях у сфері культури (у тому числі проблема перекладу). У роботі пропонується до розгляду термін «культуральні дослідження», який наповнюється новими смислами.

Об'єктом дослідження є поле французької гуманітаристики. Предметом – структурні зв'язки та особливості французьких культуральних досліджень. Метою роботи ми визначаємо виявлення цих структурних зв'язків та особливостей

французьких культуральних досліджень. Поставлена мета передбачає ряд логічних завдань: формування джерельної бази дослідження та її аналіз, а також окреслення методології та понятійного апарату роботи; характеристику інтелектуальних спільнот як простору між *science* та *humanities*; опис історії як культурного процесу у методології «нової історичної науки» Анналів; окреслення мультидисциплінарних та міждисциплінарних тенденцій у культуральних дослідженнях; характеристику досліджень культури у Франції, її наукових та освітніх практик; аналіз ролі культуральної соціології у сучасному культурологічному дискурсі – з точки зору впливу французьких культуральних досліджень.

Ці завдання були поставлені, виходячи з логіки дисертаційного дослідження, яка зокрема ґрунтується на таких ключових позиціях, як: по-перше, єдність гуманітаристики (*humanities*) та науки (*science*); по-друге, заглиблення у хронологію, корені досліджень культури у Франції (а саме – у історію розвитку школи «Анналів»); по-третє, акцент на тривалості, динаміці розробки досліджень в області культури. Ми робимо наголос на тому, що у західній парадигмі дослідження у сфері культури не є окремою наукою. Натомість дослідження у сфері культури – деяка трансверсальна область, яка не може бути обмежена певними, конкретними рамками. Вона, як поверхня, контактує з різними пластами культури (у значенні способу життя суспільства).

Сформовано джерельну базу та здійснено аналітичний огляд літератури. Було виділено три категорії джерел: першоджерела, тексти українських дослідників та роботи зарубіжних авторів. Крім того, була приділена увага методології дослідження. Особливу актуальність для даної роботи виявили такі підходи, як історіографічний, культурологічний, соціологічний, інституційний та лінгвістичний. Історіографічний підхід зокрема пов'язується із «антропологічним поворотом», школою «Анналів» та «культуральною історією», представниками якої є П. Бьорк та М. Рубін. Інституційний підхід також є одним із найважливіших

для цього дослідження, та прив'язується до концепцій М. Дуглас (кросс-культурна теорія), Р. Дебре (медіологія) та М. Деланди (теорія асамбляжів).

Надано дефініцію терміну «культуральні дослідження». У методологічному плані для даної роботи є необхідними чотири поняття: а) «культурний» – термін, який характеризує досліджуване явище, тобто вимір культури; б) «культурологічний» – той, що стосується корпусу досліджень культури, тобто виміру культурології; в) «культуральний» – поняття, котре уніфікує у лінгвістичному та логічному плані усе різноманіття позначень, котрі існують у полі досліджень у сфері культури; своєрідна «надбудова», яка полегшує комунікацію щодо культури (вживаючи одне уніфіковане поняття ми можемо бути більш певні, що наш співбесідник сприйме саме ті смисли, які ми вкладаємо у це поняття); г) термін «критичний поворот», започаткований, зокрема, у Франції, доповнюється поняттям «культуральний поворот». Останній є збірним, складним поняттям, яке краще передає зміст *Cultural Studies*, ніж переклад цієї назви як «культурологічні» або ж «культурні дослідження».

Застосовано компаративний метод для аналізу особливостей досліджень у сфері культури у Франції та в Україні. Виявлено, що у центрі культуральних досліджень у Франції та в Україні стоять певні спільні теми: вивчення культури як цілісної системи, а також дослідження питань, пов'язаних із національною самоідентифікацією. Топографія як французьких, так і українських культуральних досліджень включає такі локуси, як філософія, теорія, історія, соціологія культури, культурна антропологія, а також прикладні дослідження. У Франції, однак, робиться акцент на особливостях розуміння історії культуральних досліджень (*histoire des études culturelles*): цей напрям розглядається як джерело знань про процес формування відомостей про культуру та код своєї історії (*le code de l'histoire*). В Україні, проте, культуральні дослідження розуміються ширше, ніж у Франції: вони належать до поля гуманітарних наук, а не соціальних. Українська культурологія – як одна з форм культуральних досліджень – поступово стає практично значущою сферою, виходячи із сфери абстрактного філософування.

Нарешті, спільна тенденція як українських, так і французьких культуральних досліджень – це також полі- та міждисциплінарність.

Висвітлено, як розвивалися культуральні дослідження у Франції у ХХ-му столітті. Проаналізовано історію у її значенні культурного процесу у методології «нової історичної науки» школи Анналів. Остання справа значний вплив на становлення та розвиток культуральних досліджень. Так, школа «Анналів» є проривом у області історіографії та історії та реакцією на кризу гуманітарних наук у ХІХ-му столітті. Крім того, було зосереджено увагу на чотирьох поколіннях школи «Анналів»: на фігурах М. Блока та Л. Февра як представників першого покоління, Ф. Броделя та Е. Лабрусса – як представників другого, Ж. Дюбі, Ж. Ле Гоффа, Ф. Арьєса та Е. Ле Руа Ладюрі – як третього, Б. Лепті, Ж. Ревеля та Ж.-К. Шмітта – як четвертого.

Зазначено, що для розвитку культуральних досліджень у Франції однакову значимість виявляють як інституції, так і інтелектуальні спільноти (наприклад, коло Еранос, філософські й літературні кафе тощо). Для більш детального вивчення інтелектуальних спільнот як репрезентації сфери відкритості було задіяно праці Ю. Габермаса. Інтелектуальні спільноти будуються, перш за все, за просторовим, топографічним принципом. Поява інтелектуальних спільнот (у різних їх формах) – це теж результат реакції проти «культурницького споживацтва», котре особливо популяризувалося у ХІХ-му столітті.

Визначено специфіку культуральних досліджень у Франції. При більш детальному розгляді ми бачимо, що на теренах Європейського Союзу не існує як такої – єдиної – культурології. Натомість вона постає у різних формах: *Cultural Studies* в англійських країнах, *Kulturwissenschaft* – у німецькомовних, у Нідерландах – це *cultural analysis* тощо. Що ж стосується Франції, то тут ми зустрічаємо як суто французькі феномени, типу *la Culturologie*, *les Études Culturelles*, *les Sciences de la culture*, так і намагання створити щось на кшталт *Cultural Studies – French Cultural Studies*. Крім того, було виявлено, що в українській системі наук культурологія відноситься на гуманітарних наук, а у

французькій – до наук про суспільство. Тобто, дослідження у сфері культури (у всій їх багатоманітності) у Франції розглядаються як більше вузьке поле, ніж в Україні.

Проаналізовано міждисциплінарні, мультидисциплінарні та трансдисциплінарні тенденції у культуральних дослідженнях у Франції. У дисертації постулюється думка, що культуральні дослідження, котрі можуть, відтак, поставати у різних формах (*les études et sciences culturelles*, *Cultural Studies*, *Kulturwissenschaften*, *культурологія* тощо) є широкою пластичною та динамічною конфігурацією, яка породжує багато питань та суперечок, але, безумовно, усі вони є дуже релевантними та актуальними. Вони є соціальним ефектом. Однак так само, як суспільства є складними, усі ці іпостасі культуральних досліджень теж є, у свою чергу, складними, комплексними.

Підкреслено, що органічною частиною розгортання культуральних досліджень у Франції є наукові та освітні практики. У логіці даного дисертаційного дослідження лежить топографія, тобто просторові координати, а значить, звернутися до географічного розповсюдження сучасної науки – завжди актуально. Характерні для сучасної науки інститути мають європейське походження. Пізніше ці інститути відтворюються більшістю інших країн. Наука завжди виступає пліч-о-пліч з освітою, тож наукові та освітні практики завжди взаємопов'язані. Було порівняно дві протилежні позиції щодо функціонування науки та освіти у Франції: П. Бурдьє та М. де Серто. Відтак, було виявлено, що у Франції, культуральні дослідження є, перш за все, аналізом культури, яка сприймається у найширшому та всеохоплюючому розумінні цього слова – як спосіб існування, життя людини, суспільства.

Зазначено, що культуральні дослідження у Франції не є феноменом замкненого простору, а чинять вплив на світову гуманітарну науку. Так, подібний вплив вбачається, наприклад, у американській школі культуральної соціології, представником якої є Дж. Александер. Культуральна соціологія «зрослася» з ім'ям Дж. Александера, який пропонує свою концепцію як свідчення повороту у гуманітарних науках. Він, зокрема, не заперечує вплив певних французьких

дослідників (наприклад, Е. Дюркгейма) на свою творчість. Крім того, у 1993-му році він працює у Франції у Вищій школі соціальних наук у складі групи Алена Турена.

У дисертації *уперше* досліджено етап розвитку французької історіографічної традиції після 1975-го року, тобто тенденції у полі французької гуманітаристики, до якого входять і дослідження у сфері культури, а саме: *la Culturologie, les Études culturelles* та *les Sciences de la culture*; розрізнено та пояснено відмінності понять «культурологічний», «культурний» та «культуральний»; застосовано метод асамбляжів (згідно з концепцією М. Деланди) до поля культури: асамбляжі розуміються у даному контексті як конструкції, динамічні зв'язки, автономні цілісності, які також складаються із неоднорідних частин різної природи і так само є асамбляжами.

Уточнено джерелознавчу та методологічну бази, пов'язані з французькою традицією дослідження культури, якій до сьогодні у вітчизняній культурологічній науці було присвячено недостатньо уваги; зокрема, було внесено уточнення у розуміння історіографічного підходу, котрий розглядається дотичним до «антропологічного повороту», школи «Анналів» та «культуральної історії», а також у розуміння інституційного підходу, який був конкретизований за рахунок застосування у роботі концепцій М. Дуглас (кросс-культурна теорія), Р. Дебре (медіологія) та М. Деланди (теорія асамбляжів); особливості французьких досліджень у полі культури, сучасні тенденції, специфіку провадження досліджень у сфері культури у Франції у наукових та освітніх практиках – зокрема через застосування компаративного методу для аналізу особливостей досліджень у сфері культури у Франції та в Україні; роль школи «Анналів» у культуральних дослідженнях у Франції у ХХ-му столітті як прориву в області історіографії та історії та реакції на кризу гуманітарних наук у ХІХ-му столітті; інституційний підхід до дослідження культури та явищ культури за допомогою звернень до кросс-культурної теорії М. Дуглас та праць І. Женгри, а також окремого аналізу формальних інституцій та неформальних інтелектуальних спільнот та їх впливу на

становлення й розвиток культуральних досліджень у Франції; міждисциплінарні, мультидисциплінарні та трансдисциплінарні тенденції у культуральних дослідженнях у Франції; специфіку впливу культуральних досліджень у Франції на інші форми досліджень у сфері культури, які існують у межах Північно-Атлантичного культурного регіону.

Набули подальшого розвитку концепції «нової історії», «нової культурної історії», «критичного повороту» та «*théorie française*», а також лінгвістичне уточнення культурологічної термінології: поняття «культури» через застосування теорії асамбляжів М. Деланди, досліджень у полі культури.

Результати цієї праці можна використовувати як основу для формування соціогуманітарної дисципліни «Культурологія» у вищих навчальних закладах, а також дотичних до даної тематики дисциплін («Теорія культури», «Філософія культури», «Історія культури», «Соціологія культури» тощо).

Ключові слова: поле гуманітарних наук, культурологічний підхід як методологія гуманітарних досліджень, культуральні дослідження, інтелектуальна історія, естетика, комунікація, компаративні дослідження, міждисциплінарні дослідження, культура, філософія.

Summary

Nosenok V. E. *Topography of culture-based studies in France*. – Qualifying scientific work on manuscript rights.

Dissertation for acquiring the degree of Doctor of Philosophy in the speciality 034 “Culturology” (03 – Humanities). Taras Shevchenko National University of Kyiv. – Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, 2022.

The dissertation is devoted to the analysis of structural connections and features of culture-based studies. The choice of the dissertation topic is determined by two reasons. First of all, in connection with the European integration processes of Ukraine, as well as with the recent granting to Ukraine of the status of a candidate state for joining the European Union, it is important to understand what place culture-based studies occupy in

the European system of sciences. Secondly, until now, Ukrainian humanitarian science has included only isolated samples of works devoted to the understanding of structural connections in culture-based studies in France. This dissertation aims to fill these research gaps and expand the scientific interest in the indicated areas.

After the withdrawal of Great Britain from the European Union (*Brexit*), such large countries as France, Italy and Germany began to take the lead in setting trends not only in politics, and economy but also in science. France is the birthplace of many trends that dominate culture-based studies today: the absence of rigid academicism, multidisciplinary approaches in science, and finally, the innovative trends set by the Annals school. French culture is probably the first thing that comes to mind when we think of the culture of the European Union. First, because of the rich cultural heritage. Secondly, through the cultural reform of the 1950s and 1960s, with the key figures of Charles de Gaulle and André Malraux. Accordingly, it is important to find out what mutual exchange and mutual influence is possible between culture-based studies in Ukraine and its analogues in Europe, especially in France.

The methodology of the dissertation includes the use of both general methods of theoretical knowledge and methods of philosophical knowledge. In addition, the theory of assemblages by M. DeLanda and elements of cross-cultural theory by M. Douglas and R. Debray were used. The main material for conducting the research was the original French-language works of such leading researchers as P. Bourdieu, J. Duby, I. Gingras, J. Revel, C. Genin, J.-F. Côte, etc., as well as the works of foreign and Ukrainian researchers: V. Panchenko, L. Levchuk, O. Onishchenko, O. Kravchenko, M. Popovych, T. Golichenko, S. Yosypenko, O. Pavlova, A. Tormakhova, E. Butsykina, S. Kholodynska, M. Sobutsky, I. Maslikova, V. Yermolenko, T. Ogarkova, O. Ivashina, P. Bjork, M. Rubin, M. Weber, Y. Habermas, R. Merton, V. Tancher, S. Shegavtsova, V. Sheiko, J. Alexander, U. Beck, R. Guenon, H. Arendt, G. Zimell, B. Clark, M. Onfre, I. Olabarri, E. Rudinescu, etc. The logic of the research determined the appeal to the historiography of culture-based studies in France in the XXth century, key modern trends in the field dedicated to the study of culture, and also determined the focus on the

influence of culture-based studies in France on world trends in the field of culture-based studies in general.

The relevance of this work is determined by the need to systematize knowledge about the organization of research in the field of culture in France, to specify the forms in which culture-based studies exist in France, to analyze the prospects for searching and finding common points of intersection of culture-based studies in Ukraine and France. These statements are specified by two key points: firstly, the relevance lies in the need to specify the forms of research in the field of culture in France (such as *la Culturologie*, *les Études Culturelles*, *les Sciences de la culture*, etc.); secondly, the relevance of this work also concerns the question of how the linguistic problem is solved in research in the field of culture (including the problem of translation). In the work, the term “culture-based studies” is proposed for consideration, which is filled with new meanings.

The object of research is the field of French humanitarianism. The subject is structural connections and features of French culture-based studies. The aim of the work is to identify these structural connections and features of French culture-based studies. The set goal involves several logical tasks: the formation of the research source base and its analysis, as well as the outline of the methodology and conceptual apparatus of the work; characterization of intellectual communities as a space between science and humanities; the description of history as a cultural process in the methodology of the “new historical science” of the Annals; delineation of multidisciplinary and interdisciplinary trends in culture-based studies; characteristics of culture-based studies in France, its scientific and educational practices; analysis of the role of cultural sociology in the modern cultural discourse - from the point of view of the influence of French culture-based studies.

These tasks were set based on the logic of the dissertation research, which in particular is based on such key positions as: first, the unity of humanities and science; secondly, delving into the chronology, the roots of culture-based studies in France (namely, the history of the development of the Annals school); thirdly, an emphasis on the duration and dynamics of the development of research in the field of culture. We

emphasize that in the Western paradigm, research in the field of culture is not a separate science. Instead, research in the field of culture is a transversal area that cannot be limited by specific, specific frameworks. It, as a surface, is in contact with different layers of culture (in the sense of the way of life of society).

A source base was formed and an analytical review of the literature was carried out. Three categories of sources were distinguished: primary sources, texts of Ukrainian researchers and works of foreign authors. In addition, attention was paid to the research methodology. Such approaches as historiographical, cultural, sociological, institutional and linguistic were particularly relevant to this work. The historiographical approach is particularly associated with the “anthropological turn”, the Annals school and “cultural history”, representatives of which are P. Burke and M. Rubin. The institutional approach is also one of the most important for this study and is tied to the concepts of M. Douglas (cross-cultural theory), R. Debray (mediology) and M. DeLanda (assemblage theory).

A definition of the term “culture-based studies” is provided. From a methodological point of view, four concepts are necessary for this work: a) “cultural” – a term that characterizes the studied phenomenon, i. e. the dimension of culture; b) “culturological” – the one that relates to the corpus of cultural studies, that is, the dimension of cultural studies; c) “culture-based” – a concept that unifies in linguistic and logical terms all the diversity of designations that exist in the field of research in the field of culture; a kind of “superstructure” that facilitates communication about culture (using one unified concept, we can be more sure that our interlocutor will perceive exactly the meanings that we put into this concept); d) the term “critical turn”, introduced, in particular, in France, is supplemented by the concept of “culture-based turn”. The latter is a collective, complex concept that better conveys the meaning of Cultural Studies than the translation of this name as “culturology” or “cultural studies”.

A comparative method was used to analyze the peculiarities of research in the field of culture in France and Ukraine. It was revealed that there are certain common themes at the centre of culture-based studies in France and Ukraine: the study of culture as a whole system, as well as the study of issues related to national self-identification. The

topography of both French and Ukrainian culture-based studies includes such loci as philosophy, theory, history, culture-based sociology, cultural anthropology, and applied research. In France, however, emphasis is placed on the peculiarities of understanding the history of culture-based studies (*histoire des études culturelles*): this direction is considered a source of knowledge about the process of forming information about the culture and the code of its history (le code de l'histoire). In Ukraine, however, culture-based studies are understood more broadly than in France: they belong to the field of humanities, not social sciences. Ukrainian culture-based studies – as one of the forms of culture-based studies – is gradually becoming a practically significant field, starting from the sphere of abstract philosophizing. Finally, the common tendency of both Ukrainian and French culture-based studies is also political and interdisciplinary.

It is highlighted how culture-based studies developed in France in the XXth century. History is analyzed in its meaning of the cultural process in the methodology of the “new historical science” of the Annals school. The latter had a significant impact on the formation and development of culture-based studies. Thus, the Annals school is a breakthrough in the field of historiography and history and a response to the crisis of humanities in the XIXth century. In addition, attention was focused on the four generations of the Annals school: on the figures of M. Bloch and L. Febvre as representatives of the first generation, F. Braudel and E. Labrousse – as representatives of the second, J. Duby, J. Le Hoff, Ph. Aries and E. Le Roy Ladurie – as the third, B. Lepty, J. Revel and J.-K. Schmidt – as the fourth.

It is noted that both institutions and intellectual communities (for example, Eranos circle, philosophical and literary cafes, etc.) are equally important for the development of culture-based studies in France. For a more detailed study of intellectual communities as a representation of the sphere of openness, the works of Y. Habermas were used. Intellectual communities are built, first of all, according to the spatial, topographical principle. The emergence of intellectual communities (in their various forms) is also the result of a reaction against “cultural consumerism”, which was especially popular in the XIXth century.

The specificity of culture-based studies in France is determined. With a more detailed examination, we see that there are no culture-based studies as such – a single one – on the territory of the European Union. Instead, it appears in different forms: *Cultural Studies* in English-speaking countries, *Kulturwissenschaft* in German-speaking countries, in Netherlands it is *cultural analysis*, etc. As for France, here we meet both purely French phenomena, such as *la Culturologie*, *les Études Culturelles*, and *les Sciences de la culture*, and attempts to create something like *Cultural Studies – French Cultural Studies*. In addition, it was found that in the Ukrainian system of sciences, culture-based studies belong to the humanities, and in the French – to the social sciences. That is, research in the field of culture (in all its diversity) in France is considered a more narrow field than in Ukraine.

Interdisciplinary, multidisciplinary and transdisciplinary trends in culture-based studies in France are analyzed. The dissertation postulates the opinion that culture-based studies, which can, therefore, appear in various forms (*les études et sciences culturelles*, *Cultural Studies*, *Kulturwissenschaften*, *culturology*, etc.) is a broad plastic and dynamic configuration that gives rise to many questions and controversies, but certainly, all of which are very relevant and relevant. They are a social effect. However, just as societies are complex, all these forms of culture-based studies are also, in turn, complex, complex.

It is emphasized that scientific and educational practices are an organic part of the development of culture-based studies in France. Topography, that is, spatial coordinates, is the logic of this dissertation research, which means that it is always relevant to turn to the geographical distribution of modern science. The Institute's characteristic of modern science is of European origin. Later, these institutions are replicated by most other countries. Science always works side by side with education, so scientific and educational practices are always interconnected. Two opposing positions on the functioning of science and education in France were compared: P. Bourdieu and M. de Certeau. Therefore, it was found that in France, culture-based studies are, first of all, an analysis of culture, which is perceived in the broadest and most comprehensive sense of the word – as a way of existence, human life, and society.

It is noted that culture-based studies in France are not a phenomenon of a closed space, but have an impact on world humanities. Yes, a similar influence can be seen, for example, in the American school of culture-based sociology, whose representative is J. Alexander. Culture-based sociology “grew up” with the name of J. Alexander, who offers his concept as evidence of a turn in the humanities. In particular, he does not deny the influence of certain French researchers (for example, E. Durkheim) on his work. In addition, in 1993, he worked in France at the Higher School of Social Sciences as part of Alain Touraine’s group.

In the dissertation, for the first time, the stage of the development of the French historiographical tradition after 1975 is investigated, that is, the trends in the field of French humanitarianism, which includes research in the field of culture, namely: *la Culturologie*, *les Études culturelles* and *les Sciences de la culture*; the differences between the concepts of “cultural”, “culturological” and “culture-based” are distinguished and explained; the method of assemblages (according to the concept of M. DeLanda) is applied to the field of culture: in this context, assemblages are understood as constructions, dynamic connections, autonomous integrity, which also consist of heterogeneous parts of different nature and are also assemblages.

The source-scientific and methodological bases related to the French tradition of culture-based studies, to which insufficient attention has been paid in domestic cultural science, have been specified; in particular, the understanding of the historiographical approach, which is considered tangential to the “anthropological turn”, the Annals school and “cultural history”, was clarified, as well as the understanding of the institutional approach, which was specified due to the application of the concepts of M. Douglas in the work (cross – cultural theory), R. Debray (mediology) and M. DeLanda (theory of assemblages); peculiarities of French research in the field of culture, modern trends, specifics of carrying out research in the field of culture in France in scientific and educational practices – in particular, through the use of a comparative method to analyze the characteristics of research in the field of culture in France and in Ukraine; the role of the Annals school in culture-based studies in France in the XXth century as a

breakthrough in the field of historiography and history and a response to the crisis of humanities in the XIXth century; an institutional approach to the study of culture and cultural phenomena with the help of references to the cross-cultural theory of M. Douglas and the works of I. Gingras, as well as a separate analysis of formal institutions and informal intellectual communities and their influence on the formation and development of culture-based studies in France; interdisciplinary, multidisciplinary and transdisciplinary trends in culture-based studies in France; the specifics of the impact of culture-based studies in France on other forms of culture-based studies that exist within the North Atlantic cultural region.

The concepts of “new history”, “new cultural history”, “critical turn” and “théorie française” were further developed, as well as the linguistic clarification of cultural terminology: the concept of “culture” through the application of the theory of assemblages by M. DeLanda, research in the field of culture. The results of this work can be used as a basis for the formation of the socio-humanitarian discipline “Cultural Studies” in higher educational institutions, as well as disciplines related to this topic (“Theory of Culture”, “Philosophy of Culture”, “History of Culture”, “Sociology of Culture”, etc.).

Keywords: the field of humanities, the cultural approach as a methodology of humanitarian studies, culture-based studies, intellectual history, aesthetics, communication, comparative studies, interdisciplinary studies, culture, philosophy.

Список публікацій за темою дисертації

Статті у наукових фахових виданнях України

1. Носенок Б. (2020). Український проект культуральних студій: адаптація українського досвіду. *Питання культурології*, №36, 137–147. <https://doi.org/10.31866/2410-1311.36.2020.221056>
2. Носенок Б. (2021). Французькі культуральні студії: особливості та тенденції. *Питання культурології*, №38, 156–165. <https://doi.org/10.31866/2410-1311.38.2021.245846>
3. Носенок Б. (2022). Історія як культурний процес у методології «нової історичної науки» Анналів. *Українська культура: минуле, сучасне, шляхи розвитку*, №41, 42–50. <https://doi.org/10.35619/ucpmk.vi40.542>

Статті у періодичних наукових виданнях інших держав, які входять до Організації економічного співробітництва та розвитку та/або Європейського Союзу

1. Nosenok B. (2021). Historiography of culture-based studies: characteristics of key areas of cultural research in France. *Modern Science – Moderní věda*, No. 3, 88–98. <https://drive.google.com/file/d/15FP6aVr0ZR47iX2USDtRmUI3BoQFKrBq/view>
2. Nosenok B. (2021). Methodological approaches to culture-based studies: the method of social assemblages. *Modern Science – Moderní věda*, No. 4, 79–85. https://drive.google.com/file/d/1BwWNvvdI_NSOF5AOKbbdGVy2H2jq_dIg/view
3. Nosenok B. (2021). “Eranos” in the context of the transition age: The intellectual community as a product of the crisis. *Modern Science – Moderní věda*, No. 2, 96–100. https://drive.google.com/file/d/1xpKFP6FNfP_d0HHFAGTAjoP0KvYehdF4/view

Тези, опубліковані за матеріалами міжнародних наукових конференцій і всеукраїнських круглих столів

1. Nosenok B. (2019, April). Intellectual discussion communities of France as a space for culture-based studies. *The Days of Science of the Faculty of Philosophy: International Scientific Conference (матеріали міжнародної конференції)*. Publishing center “Kyiv University”, 110–111. http://dsphd2019.knu.ua/TDOS_05.04.19.pdf
2. Nosenok B. (2020, April). East-West vector and modern Eranos activity. *The Days of Science of the Faculty of Philosophy: International Scientific Conference (матеріали міжнародної конференції)*. Publishing center “Kyiv University”, 118–120. <http://dsphd2020.knu.ua/DSPHD2020.pdf>
3. Nosenok B. (2021, April). The impact of the coronavirus pandemic on the socio-cultural space of Ukraine. *The Days of Science of the Faculty of Philosophy: International Scientific Conference (матеріали міжнародної конференції)*. Publishing center “Kyiv University”, 118–120. https://dsphd2021.knu.ua/DN_2021.pdf
4. Носенок Б. (2022, May). Культуральні дослідження та практики війни. *The Days of Science of the Faculty of Philosophy: International Scientific Conference (матеріали міжнародної конференції)*. Publishing center “Kyiv University”, 260–263. <https://daysofscience-knu.net.ua/index.php/conference/issue/view/11/78>

Публікації, які додатково відображають наукові результати дисертації

1. Носенок Б. (2019). Топографія культуральних досліджень у сучасній французькій соціальній науці. *Українські культурологічні студії: збірник наукових праць, №1 (4)*, 14–17. [https://doi.org/10.17721/UCS.2019.1\(4\).02](https://doi.org/10.17721/UCS.2019.1(4).02)
2. Носенок Б. (2020). Інтелектуальні спільноти як простір культуральних досліджень. *Софія: релігієзнавчо-гуманітарний вісник, №15 (1)*, 44–49. <https://doi.org/10.17721/sophia.2020.15.11>

Зміст

Анотація	2
Вступ.....	20
РОЗДІЛ I. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ..	29
1.1. Аналітичний огляд джерельної бази дослідження	29
1.2. Методологія та категоріально-понятійний апарат дослідження.....	45
1.3. Компаративні дослідження у гуманітаристиці: порівняння українського та французького досвіду у сфері культури.....	66
Висновки до першого розділу	75
РОЗДІЛ II. ІСТОРИОГРАФІЯ КУЛЬТУРАЛЬНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ XX	
СТОЛІТТЯ У ФРАНЦІЇ.....	78
2.1. Історія як культурний процес у методології «нової історичної науки» Анналів.....	78
2.2. «Інтелектуальна спільнота» як простір культуральних досліджень ...	108
2.3. Мультидисциплінарність та міждисциплінарність як сучасні тенденції у культуральних дослідженнях.....	127
Висновки до другого розділу	142
РОЗДІЛ III. КУЛЬТУРАЛЬНІ ДОСЛІДЖЕННЯ НА ПЕРЕТИНІ КРАЇН ТА	
ПРОСТОРІВ.....	144
3.1. Дослідження культури у Франції: наукові та освітні практики.....	144
3.2. Американська школа культуральної соціології та її вплив на культуральні дослідження.....	163
Висновки до третього розділу	179
ВИСНОВКИ.....	181
Список використаних джерел	186
Додатки.....	207

Вступ

Актуальність теми дослідження. Вибір теми дисертації визначається двома причинами. По-перше, у зв'язку з євроінтеграційними процесами України, а також із недавнім наданням Україні статусу держави-кандидатки на вступ до Європейського Союзу, важливо зрозуміти, яке місце культурологія займає у європейській системі наук. По-друге, українська гуманітарна наука до цього часу включала лише поодинокі зразки робіт, присвячених розумінню структурних зв'язків у дослідженнях культури у Франції. Ця дисертація має на меті заповнити ці дослідницькі лакуни й розширити науковий інтерес у позначених областях.

У центрі нашої уваги – саме французькі дослідження у сфері культури. По-перше, Франція є однією з найбільших країн Європи. По-друге, вона є батьківщиною багатьох тенденцій, які сьогодні панують у гуманітаристиці: відсутність жорсткого академізму, мультидисциплінарні підходи у науці, нарешті – новаторські тренди, задані школою «Анналів». Рух школи «Анналів» дуже значимий для цієї роботи та її логіки, оскільки дослідження у сфері культури у їх формі культурології (на наших теренах також) – результат впливу тенденцій, заданих зокрема школою «Анналів». Метафорично, можна сказати, що «тіло» культурології було багато в чому сформовано зовнішніми, «кліматичними» факторами, у числі яких перебуває – чи не на найголовнішому місці – і школа «Анналів».

У 2021 році Олександр Ткаченко опублікував промовисту статтю у газеті «Українська Правда» – «Роль культури: приклад Франції, який показовий для України» [55]. На його думку, культура Франції – перша асоціація з культурою Європейського Союзу в цілому. Це відбувається з двох причин: багата культурна спадщина Франції та реформа у сфері культури 1950–1960-х років з ключовими фігурами Шарля де Голля та Андре Мальро. Дослідження культури у Франції набувають своїх форм: *la Culturologie*, *les Études Culturelles*, *les Sciences de la culture* тощо. Більш того, саме тут виникає рух, який отримав назву школи «Анналів».

Нарешті, саме Франція надає нам ту континентальну філософську традицію (структуралізм, постструктуралізм, деконструкція, екзистенціалізм), яка дозволяє розглядати культуру як дещо глобальне, трансверсальне, всюдипроникаюче.

Проте, існують проблеми із назвою «культурологія». Очевидно, що не можна усе якісне різноманіття форм дослідження у сфері культури помістити під формальне крило терміну «культурологія». Просто тому, що обсяги усіх цих понять різні. Так, наприклад, західні варіанти «культурології» не є окремими науками: вони існують як відгалуження у рамках наук про суспільство (*social sciences*). В українській же системі наук культурологія – цілком самостійна, проте не соціальна, а гуманітарна наука. У даному випадку, ми бачимо, як стираються межі між гуманітаристикою (*humanities*) та наукою (*science*). Дослідження у сфері культури – яскравий приклад того, як проявляється єдність науки та гуманітаристики. Відповідно, класичний термін «культурологія» не підходить для позначення такої єдності.

Тож, повертаючись до форм, у яких існують дослідження у сфері культури: усі ці відгалуження об'єднує логіка приналежності до соціального знання. Так, культурологія французького «штаму» – це розділ соціальних наук, що стосується наукового розуміння, опису, аналізу та прогнозування культурної діяльності, культурних систем та культури. Сама культурологія є своєрідним перетином та нашаруванням різних форм знання. Так, вона постає у формі *Cultural Studies* в англійських країнах, *Kulturwissenschaft* – у німецькомовних. У Нідерландах – це *cultural analysis*. При цьому сам феномен культури у Європі та США розглядається передусім у соціально-антропологічному сенсі, тому з усього різноманіття культурологічного знання особливо виокремлюється культурна та соціальна антропологія. У зв'язку з цим постає питання: як співвідноситься, наприклад, українська культурологія, англійські *Cultural Studies*, німецькомовні *Kulturwissenschaft*, французькі *les Études Culturelles* тощо? Крім того, існує проблема перекладу: коли дослідники працюють з іншомовними працями, вони, як правило, усі є залежними від лінгвістичної проблеми – нестачі для слів з мови

оригіналу слів-відповідників у мові перекладу. Наприклад, для характеристики досліджень у сфері культури у іншомовних текстах існують наступні терміни: *cultural*, *culture-based*, *de-culture*, *culturel* тощо. Як правило, усі ці слова перекладаються терміном «культурний», хоча, з точки зору логіки, обсяг цих термінів не є тотожним.

У даному дослідженні, відтак, ставиться за мету зрозуміти наступне:

1. По-перше, яким чином співвідноситься вітчизняна культурологія з французькими *la Culturologie*, *les Études Culturelles*, *les Sciences de la culture* тощо;
2. По-друге, як вирішується лінгвістична проблема у дослідженнях у сфері культури.

Відповідно, важливо виявити, який взаємообмін, взаємовплив можливий між культурологією в Україні та її аналогами у Європі, особливо у Франції. Прагнучи виявити ці аналоги у Франції, бачимо, що культурологія – дисципліна, яка відкриває велике поле для дослідження у сфері гуманітаристики. Вона є трансверсальною, оскільки передбачає перетин та навіть нашарування різних форм знання та різних полів становлення суб'єктності. Таким чином, ми бачимо, що доречно говорити не так про культурологію у вузькому сенсі, як про культуральні дослідження – у сенсі широкому, оскільки така назва охоплює усе різноманіття студій у сфері культури. Тож, ми звертаємося до дослідження топографії культуральних досліджень у Франції, щоб накреслити карту того різноманіття форм вивчення культури, які існують у просторі Франції, а також їхнього місця у французькій системі науки та освіти.

Але це не все, чим обґрунтовується актуальність звернення до теми культуральних досліджень зараз. З початком активної фази агресії Російської Федерації проти України 2014-го року, а також з початком повномасштабної війни 24 лютого 2022-го року, неабияк релевантною виявилася проблема цінностей. Між українською та російською культурами існує нездоланна прірва, котра носить у тому числі ціннісний характер. Одна ж задач гуманітаристики в цілому та культуральних досліджень зокрема – продукування та імплементація

відповідних цінностей. Відтак, українські культуральні дослідження мають продукувати та імплементувати цінності толерантності, гідності, взаємодопомоги, добра, честі тощо, тобто ті цінності, котрі ми традиційно асоціюємо із Західним світом, якщо Україна прагне залишатися невід'ємною частиною Європейського простору.

Об'єкт дослідження – поле французької гуманітаристики.

Предмет дослідження – структурні зв'язки та особливості французьких культуральних досліджень.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дослідження є складовою частиною науково-дослідницької програми «Модернізація суспільного розвитку України в умовах світових процесів глобалізації», теми науково-дослідницького проєкту філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка «Модернізація філософської та політологічної освіти і науки України на основі міжнародних освітньо-наукових стандартів» (16БФ041-01) та кафедральної науково-дослідної роботи «Візуальні практики: режими та стратегії Постмодерну» (19КФ04104).

Мета дослідження: виявлення структурних зв'язків та особливостей французьких культуральних досліджень.

Відтак, зазначена мета конкретизується наступними **завданнями**:

1. Охарактеризувати та проаналізувати джерельну базу дослідження;
2. Окреслити методологію та понятійний апарат роботи;
3. Провести компаративний аналіз українського та французького досвіду у сфері досліджень культури;
4. Описати історію як культурний процес у методології «нової історичної науки» Анналів;
5. Охарактеризувати інтелектуальні спільноти як простір між *science* та *humanities*;
6. Окреслити мультидисциплінарні та міждисциплінарні тенденції культуральних досліджень;

7. Охарактеризувати дослідження культури у Франції, її наукові та освітні практики;

8. Проаналізувати роль культуральної соціології у сучасному культурологічному дискурсі.

Теоретико-методологічними засадами дисертаційного дослідження виступає комплекс підходів та методів. Методологія дисертації включала використання як загальних методів теоретичного пізнання, так і методів філософського пізнання (рефлексивний, діалектичний, феноменологічний, системний, компаративний). Крім того, було використано теорію асамбляжів М. Деланди [130] та елементи кросс-культурної теорії М. Дуглас [134] та медіології Р. Дебре [127].

Основним матеріалом для провадження дослідження були оригінальні франкомовні праці таких провідних дослідників, як П. Бурд'є [87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94], І. Женгра [154, 155, 156], А. Шалар-Філодо [109], Ж. Ревель [218, 219, 220], К. Женен [158], Ж.-Ф. Коте [121] тощо, а також роботи іноземних та українських дослідників: В. Панченко [43], Л. Левчук [26], О. Оніщенко [36], О. Кравченко [21, 22, 23, 24], М. Поповича [45], Т. Голіченко [11, 12], С. Йосипенко [19, 20], О. Павлової [37, 38, 39, 40, 41, 42], А. Тормахової [56, 57, 58, 59], Є. Буцикіної [5, 6, 7, 8, 9], І. Маслікової [27], М. Собуцького [53], С. Холодинської [62, 63, 64], В. Єрмоленка [68], Т. Огаркової [35], О. Івашини [17, 18], П. Бьорк [103, 104], М. Рубін [224], М. Вебера [251, 252], Ю. Габермаса [10], Р. Мертона [195, 196] тощо. Логіка дослідження обумовила звернення до історіографії культуральних досліджень у Франції у ХХ-му столітті, ключових сучасних тенденцій у сфері, присвяченій вивченню культури, а також визначила фокус щодо впливу культуральних досліджень у Франції на світові тренди в області культуральних досліджень в цілому.

Крім того, феномен культуральних досліджень аналізується у даній роботі крізь призму спеціальнонаукової методології, як от:

1. Теорія асамбляжів (М. Деланда): феномен культуральних досліджень постає як асамбляж – конструкція, динамічні відношення, які існують у вигляді автономних цілісностей, складаються з гетерогенних частин, котрі, у свою чергу, теж є асамбляжами;

2. Кросс-культурна теорія (М. Дуглас та Р. Дебре): культуральні дослідження розглядаються у дисертації як інституційно оформлений феномен; сам інститут мислиться у даному випадку силою, яка пропонує організаційні основи загальноприйнятих стандартів.

Наукова новизна роботи полягає у систематизації знань щодо форм досліджень у сфері культури, котрі існують сьогодні, у комплексному аналізі тенденцій та напрямів культуральних досліджень на сучасному етапі їх розвитку у Франції. Наукова релевантність даної роботи виражається у наступних позиціях:

Уперше:

– досліджено *la Culturologie, les Études culturelles* та *les Sciences de la culture* як тенденції у полі французької гуманітаристики кінця XX – початку XXI ст, що дозволило прояснити відмінності понять «культурологічний», «культурний» та «культуральний», а саме: а) «культурний» – поняття, яке характеризує досліджуване явище, тобто вимір культури; б) «культурологічний» – термін, що стосується корпусу досліджень культури, тобто виміру культурології; в) «культуральний» – поняття, котре уніфікує у лінгвістичному та логічному плані усе різноманіття позначень, котрі існують у полі досліджень культури; своєрідна «надбудова», яка полегшує комунікацію щодо культури;

– застосовано метод асамбляжів (згідно з концепцією М. Деланди) до поля культури: асамбляжі розуміються у даному контексті як конструкції, динамічні зв'язки, автономні цілісності, які також складаються із неоднорідних частин різної природи і так само є асамбляжами.

Уточнено:

– розуміння історіографічного підходу, котрий розглядається дотичним до «антропологічного повороту», школи «Анналів» та «культуральної історії», а

також розуміння інституційного підходу, який був конкретизований за рахунок застосування у роботі концепцій М. Дуглас (кросс-культурна теорія), Р. Дебре (медіологія) та М. Деланди (теорія асамбляжів);

- особливості французьких досліджень у полі культури, сучасні тенденції, специфіку провадження досліджень у сфері культури у Франції у наукових та освітніх практиках – зокрема через застосування компаративного методу для аналізу особливостей досліджень у сфері культури у Франції та в Україні;

- міждисциплінарні, мультидисциплінарні та трансдисциплінарні тенденції у культуральних дослідженнях у Франції, виявом яких є школа «Анналів» як прорив в області історіографії та історії в реакції на кризу гуманітарних наук у ХІХ-му столітті; інституційний та кросс-культурний підходи до дослідження культури та явищ культури; формальних інституцій та неформальних інтелектуальних спільнот як простір між *science* та *humanities*;

- специфіку впливу культуральних досліджень у Франції на інші форми досліджень у сфері культури, які існують у межах Північно-Атлантичного культурного регіону, що полягає у застосуванні методології французьких досліджень у сфері культури зокрема у культуральній соціології Дж. Александера.

Набуло подальшого розвитку:

- концепції «нової історії», «нової культурної історії», «критичного повороту» та «*théorie française*»; зокрема, поняття «критичного повороту», започатковане у Франції, доповнюється терміном «культуральний поворот», який є збірним, складним поняттям, що краще передає зміст *Cultural Studies*, ніж переклад цієї назви як «культурологічні» або ж «культурні дослідження»;

- лінгвістичне уточнення культурологічної термінології, а саме поняття «культури» як «асамбляжу» (М. Деланда), «досліджень у полі культури» як «культуральних досліджень».

Теоретична значущість дослідження. Ця робота надає значного розширення межах культурології – як наукової дисципліни, так і навчальної. Оскільки ми розуміємо, що не існує цілісної культурології, але існує безліч течій,

напрямків досліджень, які можуть бути об'єднані під назвою «культуральних досліджень». Порівнюючи вітчизняні традиції розвідок у полі культури із західними (наприклад, французькими трендами та традиціями), ми бачимо, які теми, лакуни все ще потребують нашої уваги, або ж – навпаки – які досягнення виключно українських культуральних досліджень роблять їх унікальними. Це дослідження також стимулює та поглиблює обмін досвідом у сфері досліджень культури. Крім того, результати даної дослідницької роботи можуть бути використані як основа для формування соціогуманітарної дисципліни «Культурологія» у закладах вищої освіти, а також дотичних до даної проблематики дисциплін.

Практичне значення отриманих результатів. Результати цієї дисертації можна застосувати при підготовці лекційних курсів у рамках таких дисциплін, як «Теорія культури», «Філософія культури», «Історія культури», «Соціологія культури» тощо, а також при підготовці посібників з культурології.

Особистий внесок здобувача. Дослідження проведене самостійно, без співавторів. Усі опубліковані роботи, в яких викладено результати дослідження, написані автором самостійно, без співавторів.

Апробація результатів дисертації. Ключові теоретико-методологічні положення та результати даного дисертаційного дослідження також було представлено у рамках наступних наукових конференцій, а саме: «Дні науки філософського факультету» (2018-й, 2019-й, 2020-й, 2021-й, 2022-й роки), котрі проходили у Київському національному університеті імені Тараса Шевченка. Всього було взято участь у дев'яти наукових конференціях: «Дні науки філософського факультету» (2018, 2019, 2020, 2021, 2022), «Танчерівські читання» (2020), XXV Міжнародна науково-практична Інтернет конференція «Проблеми та перспективи розвитку сучасної науки в країнах Європи та Азії» (2021), «Феномен нових релігій в ситуації релігійного плюралізму і релігійної конкуренції» (2019), Конференція *European Association for the Study of Religions (EASR)* у м. Піза (2021). Результатом цих конференцій стали виголошені нами доповіді та, відповідно,

надруковані тези доповідей щодо ключових ідей та результатів даного дисертаційного дослідження.

Публікації. Основні результати дисертації представлено у трьох наукових статтях, опублікованих у наукових періодичних виданнях іноземних держав за напрямом дисертації, та у трьох наукових статтях, виданих у вітчизняній науковій періодиці. Усі наукові журнали, де опубліковано результати даного дисертаційного дослідження, є рекомендованими для публікації матеріалів дисертацій з культурології.

Структура дисертації обумовлюється особливостями предмету дослідження та логікою викладу теми, а також метою, поставленою на початку роботи, та завданнями, що з неї випливають. Дисертація включає анотацію (україномовний текст та його англomовний переклад), вступ, три розділи (куди входять, зокрема, сумарно сім підрозділів), висновки та список використаних джерел. Основний текст роботи представлено на 185-ти сторінках (без списку використаних джерел). Загальний обсяг тексту дисертації становить 213 сторінок. Список використаних джерел складається з 254-х найменувань, де 186 джерел належать до іншомовних публікацій.

РОЗДІЛ І

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ

1.1. Аналітичний огляд джерельної бази дослідження

Гуманітарні науки можна мислити як інструмент та навіть простір для здійснення *self-reflection* соціуму, а гуманітарне знання – у свою чергу, як результат цього процесу саморефлексії. До області гуманітарних наук традиційно відносяться такі дисципліни, як філософія, філологія, історія, антропологія, соціологія, культурологія, політологія тощо. Гуманітарні науки та гуманітарне знання – органічна частина гуманітаристики, яка «відвідає» за простір суб'єктності та є умовою можливості пошуку відповіді на питання «Хто я?», «Яким є сенс життя?». Саме у просторі гуманітаристики перебуває дослідник, який поставив собі завдання знайти відповідь на питання «Чим є культурологія та яке її місце в системі наук?».

Дослідження ґрунтується на глибинному аналізі літературних джерел, котрі склали теоретичний базис даної роботи. Джерельну основу дослідження можна класифікувати на основі наступних критеріїв:

1. По-перше, це необхідні першоджерела, які є ключовими для дисертації.
2. По-друге, були використані праці як іноземних науковців, так і вітчизняних дослідників.
3. По-третє, літературні джерела систематизуються відповідно до різних підходів, котрі ми детально розкриємо нижче.

Перш за все, необхідно охарактеризувати першоджерела. Першоджерелами ми вважаємо оригінальні документи, що містять результати досліджень або рефлексій, а також праці, котрі належать авторам відповідних концепцій. Це зокрема: праці Дж. Александера, П. Бьорка, П. Бурдьє, М. Вебера, Ю. Габермаса, М. Деланди, Ф. Джеймсона, Ж. Дюбі, І. Женгри, Г. Зіммеля, Р. Мертона, І. Оллабарі, Ж. Ревеля, Е. Анхейма, Р. Бієрнаскі, А. Шалар-Філодо, Р. Шартьє,

К. Делакруа, Ж. Дерріда, Ж.-М. Дюфаї, М. Фурньє, К. Женена, Г. МакЛеннана, Ф. Броделя¹.

Праці, котрі складають теоретичне підґрунтя даного дослідження, можуть бути класифіковані за наступними підходами:

1. Історіографічний: дослідження П. Бьорка, Ж. Дюбі, Л. Зашкільняка, Ф. Броделя, Б. Г. Могильницького, І. Оллабарі, Е. Анхейма, Р. Бієрнаскі, С. Кароф, Р. Шартьє, К. Кондрена, К. Курува, К. Делакруа, Ф. Досса, Ж.-М. Дюфаї, Дж. Форбса, М. Келлі, М. Фурньє, С. Фута, Ш. Женена, Дж. А. Хартлі, С. Хазарізинга, П. Х. Хуттона, Дж. Хьюперта, К. Дженкінса, Б. Лаїра, Ж. Ламі, А. Сен-Мартена, Г. Леві, А. Меджілла, А. М. Мура, Б. Мюллера, Г. Ноїріеля, Н. Оффенштадта, Ж. Ревеля, Г. Родмана, М. Рубін, Ж.-Ф. Шоба, Е. Сібо, А. Таккея, Дж. Тьорнера, М. Вовеля, Р. Дж. Вотерса;

2. Культурологічний: роботи О. В. Данчук, О. О. Івашини, М. Онфре, М. де Серто, А. Шалар-Філодо, Д. Шарьєре, Ф. Кюссе, Дж. Чапліки, А. Хюйсена, А. Рабінбаха, Р. Джонсона, К. Лампрехта, Г. Легісса, Е. Невьо, А. Маттелара, А. Сокала, Ж. Брікмона, Ж. Вашерона, С. Ван Дамма;

3. Соціологічний: праці П. Бурдьє, Дж. Александера, М. Вебера, Ю. Габермаса, М. Деланди, М. Дуглас, І. Женгра, С. А. Загрубського, Р. Мертонна, В. Танчера, Р. Колінза, С. Леша, Ф. Лебарона, Г. МакЛеннана, К. Молена;

4. Інституційний: напрацювання Ф. Джеймісона, Б. Р. Кларка, С. А. Кофіне, Дж. Глена, С. Кейла, М. Сімона;

5. Лінгвістичний: розвідки Т. Голіченко, І. Бонфуа, С. Шегавцової.

Таким чином, ці дослідники розглядають культуру – як об'єкт культуральних досліджень – з різних ракурсів. Видається логічним проаналізувати кожен із цих позицій:

1. Згідно з історіографічним підходом, культура мислиться із позицій так званого «антропологічного повороту», який охопив гуманітаристику та

¹ Подача імен та робіт організована в алфавітному порядку.

суспільствознавство. Відтак, культуральні дослідження теж пов'язані із антропологічним вектором. Історіографічний підхід при цьому не тотожний історичному, оскільки історіографія (у вузькому розумінні) є сукупністю досліджень в області історії, присвячених певній темі. По-перше, у даному випадку, культуральні дослідження розглядаються як органічна частина гуманітаристики, становлення та розвиток якої припадає на 20-ті роки ХХ-го століття. Так, культуральні дослідження вивчаються з точки зору діахронії, оскільки науковці – прихильники історіографічного підходу – підходять до культуральних досліджень хронологічно. По-друге, історіографія пов'язується з вивченням історичної літератури певного предмета. У контексті нашої праці, ми звертаємося до критичного огляду журналів та видань, пов'язаних зі школою «Анналів», що цілком укладається у логіку історіографічного підходу. По-третє, у центрі уваги історіографа стоїть особистість творця історичного знання, соціокультурні орієнтації соціуму, органічною частиною якого є дана особистість [15].

Відтак, культуральні дослідження – це також і плід діяльності представників школи «Анналів», сучасних дослідників – очільників таких видань, як «*Annales. Histoire, Sciences sociales*», «*Espaces Temps*», «*Revue de synthèse*» тощо, а також провідних фахівців таких інституцій, як Міністерство вищої освіти та наукових досліджень (*Ministère de l'Enseignement Supérieur*), Школа перспективних досліджень соціальних наук (*École des hautes études en sciences sociales*), Інститут історії сучасності (*Institut d'histoire du temps présent*) тощо.

Яскравим прихильником історіографічного підходу виступає зокрема британський історик та медієвіст Пітер Бьорк (нар. 1937). Йому зокрема належить праця «Що таке культуральна історія?» [104]. Культуральну історію, котру «наново відкрили» у 1970-ті роки, він пов'язує з «новою історією». Ці напрямки – критична реакція на попередні підходи до вивчення минулого, котрі випускали з уваги багато важливих речей. Так, «культуральний історик» наближається до тих зон минулого, які раніше залишалися недоторканими. П. Бьорк зазначає, що наразі історія – наука,

розщеплена на безліч галузей, тому культуральна історія – як направлена на дослідження культури у вигляді цілісності – конче необхідна сучасній гуманітаристиці [104, с. 140–165].

Культуральна історія, крім цього, зв'язується П. Бьорком з більш масштабним «культуральним поворотом», який охопив одразу декілька сфер: політична наука, географія, економіка, психологія, антропологія, археологія тощо. Ці дисципліни «пережили» зсув – від визнання завжди однакової раціональності до масштабного інтересу до цінностей, котрих дотримуються конкретні групи в певних місцях та у ті чи інші періоди. Дослідник підкреслює: «культуральний поворот» є частиною культуральної історії останніх поколінь. Якщо ми вийдемо за межі академічної сфери, то побачимо, що подібний «культуральний поворот» є результатом зсуву у сприйнятті, через який з'явилися такі поняття, як «культура страху», «підліткова культура», «корпоративна культура» тощо. Цей «поворот» призвів також до наростання дискусії про мультикультуралізм [104, с. 10–12].

Особливість французької традиції, серед іншого, – прагнення обходити поняття «культура», фокусуючи увагу замість цього на понятті «цивілізація» (*civilization*), а також на термінах «колективні ментальності» (*mentalites collectives*) та «соціальна уява» (*imaginaire social*). Історики, асоційовані з журналом «Аннали» [80], протягом трьох або чотирьох поколінь вносили значний внесок в цю область, а саме в історію:

- а) ментальностей, почуттів або «колективних уявлень»;
- б) матеріальної культури (*civilisation materielle*);
- в) ментальностей (цей інтерес спалахнув знову – і новому поколінні школи «Анналів») і соціальної уяви.

На думку П. Бьорка, ця відокремлена французька традиція асоціювалася з тим, що можна було б назвати «протистоянням» німецькому стилю культуральної історії. Це протистояння, вірогідно, було подолано на той час, коли французька історіографічна традиція почала втрачати свою відособленість [103, с. 1–13].

Термін «культуральна історія» з'являється і у іншій дослідниці – британського історика Мірі Рубін (нар. 1956) [224]. Саме вона наголосила на тому, що історія культури – це на бір правил або напрям з окремим предметом дослідження. Вона вбачає проблему в тому, що «культуральна історія» довгий час пов'язувалася переважно з «високою культурою», інтерпретацією символічних актів та ритуалів минулого, або ж взагалі – з «історією всього» [224]. У цьому, звісно, є зернина правди, але таке розуміння «культуральної історії» не дає побачити повну картину.

На думку дослідниці, історики культури часто також були новаторами у пошуку обґрунтованих та життєздатних способів вивчення повсякденного життя людей. Основна проблема для вивчення повсякденності (з якою часто пов'язують культуральні дослідження) полягає у відсутності великої кількості документації. Проте, М. Рубін одночасно зазначає, що помилково вважати «культуральну історію» лише «народною історією», оскільки «культуральна історія» стосується все ж таки не лише повсякдення, дослідження життя «рядових, непомітних» членів суспільства, а й судів, політики та армій, мистецтва та одягу, літератури, граматики, музики тощо.

До того, як «культуральна історія» стала настільки важливою для роботи істориків (йдеться про кінець 1980-х років), так звана «нова історія» 1960-х та 1970-х років дала багато новаторської та захоплюючої інформації про соціальні відносини та структури. Життя робітників, політика робітничого класу, селянська економіка, демографія плантацій та рабовласницька економіка, рівень грамотності – все це стало помітним, багато в чому – вперше. Робота дослідників часто надихалася знайомством з теоріями К. Маркса про класовий конфлікт, а у Франції – «корінною» версією історії, що знаходиться в географічних, фізичних рамках [224].

2. Культурологічний підхід передбачає розуміння культури у декількох сенсах: по-перше, культура – це унікальний спосіб буття людини; по-друге, це людська діяльність у її найрізноманітніших проявах; по-третє, це усі способи

людського самовираження та самопізнання; по-четверте, культура – це прояв людської суб’єктивності та об’єктивності [2]. Відтак, у центрі культуральних досліджень у такому випадку постає сукупність стійких форм людської діяльності, без яких культура не може відтворюватися та існувати. Науковці у межах провадження культуральних досліджень звертаються до джерел культури: людської діяльності, пізнання та творчості. У межах культуральних досліджень, культура розглядається у трьох аспектах:

- а) антропологічному (як спосіб діяльності людини, пов’язаний з перетворенням природи);
- б) аксіологічному (як сукупність результатів людської діяльності);
- в) інформаційно-семіотичному (як соціально значима інформація, котра транслюється з покоління в покоління) [18].

Ці три аспекти корелюють із найбільш популярними визначеннями культури, котрі можна резюмувати наступним чином:

- а) культура – це сукупність штучних порядків і об’єктів, створених людьми в додаток до природних; це «оброблене» середовище проживання людей, організоване за допомогою специфічних людських способів (технологій) діяльності й насичене продуктами (результатами) цієї діяльності;
- б) культура – це сукупність осмисленої творчої діяльності людей, багатofункціональна система, що вбирає в себе різноманітні аспекти людської діяльності;
- в) культура – це сукупність всіх видів, способів і прийомів людської діяльності, а також самих результатів цієї діяльності, що проявляється, накопичується і передається наступним поколінням у вигляді артефактів, тобто неподільних одиниць культури (предметів, процесів або явищ штучного походження) [233, с. 48–58].

Якщо говорити про підходи до визначення культури, то варто зробити наголос на двох настановах: класичній та сучасній. Так, у рамках класичної настанови культура розуміється, виходячи із трьох ключових принципів:

гуманізму, раціоналізму та історизму. Проаналізуємо кожен із цих принципів детальніше:

а) згідно з принципом гуманізму, людина – істота самостійна, вільна, незалежна ні від природних сил, ні від божественного провидіння; відтак, людина не повинна підкорятися ніяким авторитетам чи обставинам зовнішнього порядку; людина постає як творець свого життя, істота, яка долає обмеженість свого природного стану [235];

б) у рамках принципу раціоналізму людина мислиться як джерело перетворювальної діяльності [239]; при цьому, принцип раціоналізму наголошує, що існують відмінності у природній «роботі» (наприклад, тій, котру виконують тварини: бобри, які будують греблі, бджіл, котрі створюють мед тощо) та «роботі» культурній; важливо, що сама людська діяльність здійснюється не за фізичними законами, а за законами, властивими тільки людині, й це робить «роботу» культурну відмінною від «роботи» природної;

в) за принципом історизму, усі явища дійсності розглядаються з позиції їх походження, становлення та розвитку [12]; цей принцип особливо важливий для культуральних досліджень, оскільки тут людина постає творцем матеріального й духовного багатства – не тільки для себе, але для соціуму (варто згадати, що людину як істоту соціальну мислив у свій час і давньогрецький філософ Аристотель: людина як «політична тварина»); сама ж культура постає одночасно і як історичний шлях розвитку людини, і як результат цього шляху [17].

Сучасне соціально-гуманітарне знання, безсумнівно, є результатом його довгої історичної еволюції, вдосконалення його світоглядних і методологічних, концептуальних і категоріальних (понятійно-логічних) підстав. Але важко сперечатися з тим, що найважливішою підставою цього знання все ще виступають реальні конкретно-історичні особливості сучасного суспільства як соціокультурної системи. Сучасне наукове мислення формується цими особливостями, структурно-семантично і прагматично орієнтується на них, висловлює їх та прагне описати і пояснити [19]. Якщо дивитися на культуральні дослідження з позиції соціальної

науки, то у центрі інтересу перебуває не окрема людина, а суспільство. Сама культура постає багатofункціональною системою, котра включає різноманітні аспекти людської діяльності. Цей погляд прослідковується у багатьох представників школи «Анналів».

Крім того, у працях дослідників школи «Анналів», культуральні дослідження переважно з вивченням культури повсякденності. Представники цієї школи, зокрема, робили особливий наголос саме на дослідженні повсякденних практик, тим самим змінивши ракурс історіографії. Сучасний інтерес гуманітарних наук до проблем повсякденності, на думку вченого, обумовлений тим, що в умовах розпаду так званих метанаративів і кризи ідеологій більша частина соціального і культурного управління здійснюється саме на рівні повсякденних практик і структур [86]. Вони, у свою чергу, демонструють велику стійкість, у порівнянні з ідеологічними та політичними структурами.

Варто звернути увагу також і на ключові фактори, котрі визначають зміни у практиках та структурах повсякденності: глобалізація, пришвидшення між цивілізаційних та міжнаціональних культурних запозичень. Крім того, на нашу думку, інтерес науковців до повсякденного життя – не що інше, як свідчення кризи, що охопила гуманітарне знання у ХХ-му столітті. Проте, наростання значимості повсякдення для досліджень є одночасно і свідченням пошуків шляхів подолання цієї кризи. Поява сфери повсякденного як предмету історичної науки (школа «Анналів»), соціології, культурної антропології викликала бурхливі дискусії в науковому середовищі [80].

Справа в тому, що у дослідників виникали сумніви щодо того, чи відповідає дана тематика предметному полю відповідних дисциплін. Ці дискусії супроводжувалися появою нових напрямків в гуманітарних науках, які є результатом міждисциплінарної взаємодії останніх. До таких напрямків відносяться, перш за все, історія повсякденності, соціальна історія, культурна історія, історична антропологія, соціальна антропологія, культуральні дослідження, а також такі напрямки, що активно розвиваються області

гуманітарного знання як лінгвокультурологія і комунікативістика [80]. Відтак, поява та розвиток культуральних досліджень – результат необхідності пошуку нових методів дослідження повсякденного та, одночасно, плід кризи, котра охопила гуманітарні науки у ХХ-му столітті.

3. З точки зору соціологічного підходу, культуральні дослідження зосереджені на вивченні культури як системи, яка формується під впливом екстернальних та інтернальних факторів. Якщо ж ми говоримо про саму культуру, то сутність соціологічного підходу до її дослідження полягає в наступному: по-перше, це розкриття соціальних зв'язків і закономірностей функціонування і розвитку культури; по-друге, це виявлення її соціальних функцій [84]. Культура – результат зусиль не індивіда, а колективу, соціуму, тому й увага у контексті соціологічного підходу приділяється більше культурі як поняттю колективному (спільні для соціуму ідеї, цінності, норми тощо, котрі формують колективну солідарність – основу соцієтальності) [101]. При цьому, хоча проблемне поле соціологічного дослідження культури і є досить широким, у центрі даного підходу знаходяться три аспекти її вивчення: предметний, функціональний та інституційний. Проаналізуємо кожний із цих аспектів:

а) предметний аспект пов'язаний із дослідженням змісту культури (система цінностей, норм, правил, значень, смислів);

б) функціональний аспект концентрується на виявленні способів задоволення потреб людини, а також шляхів розвитку її сутнісних сил у процесі свідомої діяльності;

в) інституційний аспект, у свою чергу, прив'язаний до аналізу «типових одиниць» або стійких форм організації колективної діяльності людей [25].

Соціологічний підхід ставить у центр культуральних досліджень так звані «соціальні функції» культури: консервація, трансляція та соціалізація. Відтак, культура: по-перше, зберігає, «консервує» соціальну інформацію у вигляді соціальної пам'яті суспільства; по-друге, транслює, передає соціальний досвід від покоління до покоління (особливо це стосується форм поведінки, прийнятних у

соціумі); по-третє, культура виступає формою соціалізації людини, тобто забезпечує адаптацію індивіда до навколишнього середовища та процес інтеграції індивіда в соціальну систему, входження в соціальне середовище через оволодіння її соціальними нормами, правилами і цінностями, знаннями, навичками, що дозволяють йому успішно функціонувати в суспільстві [25, с. 124–128].

У рамках соціологічного підходу з'являється особливий напрям досліджень – «культуральна соціологія». Із цим напрямом органічно пов'язане ім'я американського соціолога, професора Єльського університету, директора Центру культуральних досліджень Джеффри Александера (над. 1947). Світову славу цей вчений здобув, завдячуючи своїй неофункціональній теорії. Мета цієї теорії – обґрунтування збалансованого підходу до таких суперечливих тенденцій, як рівновага і зміна, згода і конфлікт, структура і агентство [76]. Пізніше дослідник відходить від цієї теорії, випустивши амбіційну працю «Неофункціоналізм та після нього» [75]. Новий методологічний інструментарій дозволяв, у свою чергу, досліджувати соціокультурну динаміку, яка все більше ускладнювалася, в контексті зростаючої значущості віртуальної реальності, виробництва сенсу за допомогою символів, знакових кодів, а також симулякрів. Валідність соціологічної теорії, здатної описати складну павутину соціальної (а відтак – і культурної) реальності, Дж. Александер пов'язував з широким теоретичним синтезом.

Він пропонує напрям, який називає «культуральною соціологією». Відтак, «культуральна соціологія» як особлива парадигма інтегрує широкі пласти соціологічного знання, які виявилися затребуваними для дослідження соціальної реальності, перш за все, в ракурсі кількісного і якісного збільшення виробництва найрізноманітніших смислів соціального життя. Сама ж соціальна реальність мислиться дослідником як така, що постійно ускладнюється та плюралізується. При цьому «культуральна соціологія» не є тотожною соціології культури: остання займається переважно створенням матеріальних культурних об'єктів (артефактів), виробництвом і поширенням ідей (ментефактів), цінностями і нормами, зразками поведінки та соціальними типами [77, с. 11–26].

Якщо ж казати про особливості «культуральної соціології», то слід виділити наступні її аспекти:

а) знаходження та дослідження «культуральних структур», тобто латентних, внутрішніх, несвідомих механізмів людської діяльності, пов'язаних зі стійкими смислами соціального життя;

б) дослідження організації повсякденного життя людей.

Щодо останнього пункту, можна провести паралель з підходом до культуральних досліджень, де наголос робиться на практиках та структурах повсякденності. З приводу стійких смислів соціального життя, Дж. Александер, зокрема, зазначає, що «вони є не тільки зовнішніми по відношенню до акторів, а й внутрішніми. Вони значимі. Ці смисли структуровані, соціально виробляються, навіть якщо вони невидимі. Ми повинні навчити робити їх видимими» [71].

4. Інституційний підхід «проростає» в рамках соціологічного підходу. За основу тут береться поняття організації. Інститут же розглядається як згода щодо певної множини традиційних цінностей, заради яких люди об'єднуються разом. Культура у рамках цього підходу нерідко мислиться своєрідним інтегралом, який складається з автономних, проте скоординованих між собою, інститутів. Як зазначає французький науковець Ів Женгра (над. 1954), «поняття інституту займає в соціології центральне місце. У нього багато більш чи менш широких визначень» [154, с. 43]. Дослідник наводить дві найбільш поширені дефініції поняття «інститут»:

а) інститут (більш вузьке визначення) – соціальні організації, в рамках яких розвиваються науки;

б) інститут (більш широке визначення) – будь-яка соціальна система, котра має свої правила, процедури та стійкі практики, що впливають на позицію та поведінку соціальних акторів.

І. Женгра підкреслює, що «соціальний інститут має певну автономію та робить можливим виробництво практик протягом тривалого періоду часу» [154, с. 47]. Ці практики встановлюються один раз і потім вже не потребують постійної

підтримки. Відтак, дослідження у сфері культури теж можуть розглядатися як певний інститут – якщо вони отримують автономію та починають керуватися власними правилами.

Культуральні дослідження не акумульовані у одній конкретній структурі – вони носять трансверсальний характер. Відтак, доречно розглянути усі форми структур, пов'язаних із реалізацією культуральних досліджень. Так, на думку І. Женгри, це інститути науки (соціальні інститути), академії, університети, покровительство та прикладні дослідження [154, с. 41–54; 156, с. 62–87]. Дозволимо собі доповнити дану схему ще однією формою реалізації культуральних досліджень – інтелектуальними спільнотами (Додаток 1).

Окремо слід згадати працю британського соціального антрополога Мері Дуглас (1921–2007) «Як мислять інститути» [134]. Дослідниця, хоча й була зосереджена більш на релігієзнавчих розвідках, у пізній період своєї діяльності все ж вирішила приділити увагу «теорії культури». У цьому контексті й постає особливою праця «Як мислять інститути». В основу цієї роботи були покладені лекції², котрі М. Дуглас читала у Сіракузькому університеті в США у 1985-му році. Вона розглядає інститути у контексті логіки організаційних основ загальноприйнятих стандартів справедливості, нормативності, а також всезагальної можливості створювати та розподіляти суспільні блага.

На думку М. Дуглас, суспільству не вистачає теорії інститутів, котра б виправляла сучасне несоціологічне уявлення про людське пізнання. Крім того, є потреба і у когнітивній теорії, яка б пододала недоліки інституційного аналізу. Ключовим у такій теорії інститутів, на її думку, має стати прийняття факту солідарності (у думках та почуттях), котра пов'язує учасників тієї чи іншої соціальної групи: «Просту сукупність пасажирів автобуса або випадковий натовп людей не можна назвати “суспільством”; треба, щоб члени мислили або відчували

² Маються на увазі так звані Абрамсовські лекції. То була серія лекцій, яку М. Дуглас читала по грантовій програмі Фонду сприяння освіті компанії «Ексон» в пам'ять про Френка У. Абрамса.

подібним чином. Але це не значить, що у корпоративної групи є власні настанови. Якщо в неї і є щось подібне, то лише завдяки теорії права, яка наділяє її фіктивною ідентичністю. Але юридичного існування недостатньо. Юридичні припущення не передбачають емоційного вибору для корпорацій. Не можна сказати, що група “діє” – та ще менше, що вона мислить або відчуває, – тільки тому, що вона має правовий статус» [134, с. 63].

Дослідниця наголошує на важливості ідей Е. Дюркгейма, Р. Мертона, Л. Флека, М. Тейлора, Д. Юма, А. Р. Редкліффа-Брауна [1954 196]. Не дивлячись на критику ідей цих вчених, М. Дуглас вбачає у їх «двошаровому погляді» на соціальну поведінку відповідь на функціоналістську критику та критику теорії раціонального вибору. «Двошаровий погляд» на соціальну поведінку полягає в наступному:

а) Перший шар – когнітивний: індивід має потребу у послідовності, порядку та контролі над невизначеністю;

б) Другий шар – транзакційний: дії індивіда направлені на максимізацію корисності, що описується у категоріях розрахунку витрат та вигоди [245, с. 48–58].

М. Дуглас пов’язує процес «народження» системи пізнання з процесом створення колективного блага. Елементарні соціальні зв’язки формуються тільки тоді, коли у свідомості індивідів фіксується модель соціального порядку. На думку дослідниці, «фіксація ідеї» є соціальним процесом. Це, у свою чергу, узгоджується з уявленням про те, що теорія фіксується (закріплюється) завдяки своїй узгодженості з іншими теоріями. І цей погляд є домінуючим у філософії науки [134].

Проте, така точка зору виходить з того, що весь процес закріплення теорії є одночасно і соціальним, і когнітивним. І навпаки: фіксація інституту – це процес не тільки економічний та політичний, але й інтелектуальний. Фокусування на найбільш елементарних формах суспільства приводить до відкриття джерела легітимності, який ніколи б не з’явився при балансуванні індивідуальних інтересів.

Для того, що знайти свою легітимність, кожний інститут потребує формули, яка укорінює його правоту у розумі та природі. Тож, М. Дуглас у своїй теорії інститутів прагне саме продемонструвати цей когнітивний процес, котрий лежить в основі соціального порядку [134, с. 113].

Інститут, на думку М. Дуглас, – це конвенція, яка, у свою чергу, виникає, коли всі сторони зацікавлені в існуванні правил, що забезпечують координацію, інтереси сторін не конфліктують між собою, ні одна зі сторін не відхиляється від правил, оскільки інакше бажана координація буде втрачена. Тож, конвенція – це спосіб самоконтролю. Проте, спільноти не виростають у маленькі інститути, а останні не виростають у інститути великі у результаті певного безперервного процесу. Для того, щоб конвенція перетворилася на легітимний соціальний інститут, вона повинна підтримуватися паралельною когнітивною конвенцією. Це твердження ще раз підкреслює думку про те, що інститут мислиться як органічне поєднання двох «сил»: соціальної та когнітивної. У цьому контексті, М. Дуглас весь час робить акцент на подібностях, аналогіях: «...подібності, які забезпечують відповідні соціальні аналогії, встановлюються, передусім, для легітимації соціальних інститутів, а не для висновків про фізичні речі» [134, с. 124]. Але ці подібності ні в якому разі не носять випадковий характер. Використовуючи формальні аналогії, які фіксують абстрактну структуру соціальних конвенцій в абстрактній структурі, котра нав'язується природі, інститути долають початкові труднощі колективних дій. Тобто, аналогії, про які каже дослідниця, це, перш за все, аналогії між соціальним (культурним) та природним.

Оскільки антропологам та іншим дослідникам добре відомо про конструювання природних аналогій для підтримки існуючої соціальної системи, необхідно наголосити на кількох аспектах:

- а) аналіз індивідуального пізнання доповнюється визнанням того, що з самого початку процесу пізнання людина займається створенням інститутів;
- б) навіть прості акти класифікації та запам'ятовування теж підлягають інституціоналізації;

в) в плюралістичному суспільстві інститути не рідко вступають у конфлікт, оскільки пропонують своїм членам різні уявлення про світ [134, с. 75–98].

5. Нарешті, за лінгвістичним підходом, культуру – як об'єкт культуральних досліджень – неможливо відірвати від мови. Відтак, у лінгвістичних дослідженнях, які аналізують співвідношення між мовою, мовами і культурою та культурами, можна розрізнити два методологічних підходи:

а) Перший підхід пов'язаний з ім'ям Вільгельма фон Гумбольдта (1767–1835). В даному підході мова представлена в першу чергу як етнічна або національна мова, і при цьому культура розуміється як єдиний етнічний і національний феномен [241, с. 792–807];

б) Другий підхід називається дискурсивно-лінгвістичним. Для нього, у свою чергу, характерним є опис етнічних та національних мов у рамках функціональних дискурсів (політичних, релігійних, економічних, правових, наукових тощо) [241, с. 792–800].

Проблема співвідношення і взаємозв'язку мови, культури, етносу, нації є міждисциплінарною проблемою, вирішення якої можливе лише зусиллями кількох наук: зокрема філософії, соціології, культурології, етнолінгвістики і лінгвокультурології [66, с. 72–79]. Ця проблема ускладнюється ще й тим фактом, що в різних лінгвістичних напрямках існують різні розуміння того, що являє собою культура [248, с. 1090–1100]. Так, у дослідженнях, що здійснюються в рамках культурології, культура нерідко розуміється як певне національне або етнічне ціле і тому іменується за допомогою етнонімів. В інших же дослідженнях, наприклад, соціолінгвістичного характеру, культура розглядається скоріше з точки зору особливостей її внутрішньої структури, що виявляються в різних суспільних сферах (соціальних шарах). У цьому сенсі говорять про політичну, релігійну, наукову, економічну, правову та інші культури [29, с. 239–244].

Тобто, культура у такому розумінні постає не єдиним цілим, а деякою множиною шарів. У контексті лінгвістичного підходу постає ще одна важлива проблема – перекладацька [11, с. 4–9]. Вона пов'язана, з одного боку, зі

складнощами розуміння текстів (оскільки текст оригіналу та перекладний текст не є тотожними), а з іншого – з подвійною роллю дослідника, який одночасно повинен виступати перекладачем. При цьому, адекватність перекладу залежить від наявності відповідників тих чи інших слів оригіналу у мові перекладу, передачі реалій та застосування перекладацьких трансформацій. Інколи при аналізі оригіналу та перекладу виявляється, що це – по суті – різні тексти, не тотожні один одному.

У зв'язку з лінгвістичною плутаниною, яка є частиною багатьох досліджень, пов'язаних із залученням літератури іноземною мовою, теж доречно згадати П. Бьорка [104]. Він, зокрема, вживає термін «культуральна історія», через що виникає необхідність прояснення різниці між поняттями «культурний» та «культуральний». Необхідно пам'ятати про досить хитку, але все ж наявну тут термінологічну різницю. Якщо для української мови «культуральний» – це досить новий термін, що відноситься саме до галузі вивчення «культуральних досліджень» (якщо звичайно, мова йде не про біологію, де «культуральний» означає «висіяний», *in vitro*), то для англійської мови «cultural» – термін дуже старий і позначає все, що має відношення до культури. Таким чином, у 1897-му році питання про *Cultural History* швидше стосувалося «історії культури» [104]. П. Бьорк одночасно з цим підкреслює, що подібна плутанина є бар'єром на шляху до відповіді на питання: що все ж таки не можна розглядати як культуру? Те ж саме стосується культуральної історії. Наприклад, питання про те, що не можна розглядати як історію, було поставлено більше ста років тому – знову ж таки у 1897-му році – німецьким дослідником Карлом Лампрехтом (1856–1915). К. Лампрехт, зокрема, започаткував так звану міждисциплінарну соціальну історію в Німеччині. Однак, він був критикований іншими істориками з академічних кіл. Так, основними рушійними силами історії він визнавав психологічні сили (це корелює з ментальністю, котра стала в основі досліджень школи «Анналів»). Можна провести паралелі: границі як історії, так і культури, розширюються – настільки, що важко згадати, що саме включається в ці самі границі [103].

Варто зробити ремарку: у даній роботі ми розмежовуємо терміни «границя» та «межа». Поняття «границя», «обмеженість», «межа» є одним з основних у гуманітаристиці. Будь-яка річ виділяється серед інших як кількісно, так і якісно: так ми бачимо відмінності між речами, а відтак – їхні границі. Проте, границя тотожна горизонту, за яким знаходиться щось потенційно пізнаване [125]. Цим границя докорінно відрізняється від межі. У кантіанстві межа завжди асоціюється із «запереченням», тоді як границя допускає щось «стверджувальне». Тож, поняття «межа» вказує на вищу суть буття і небуття речі: це те, чим повинна бути річ за призначенням, а небуття – це коли річ припиняє своє існування. Поняття «границя», у свою чергу, вказує на те, що річ існує, тобто займає місце серед інших речей. Крім того, границя – це атрибут речі, який виражається в категоріях кількості та якості [52].

Таким чином, по-перше, ми підходимо до аналізу культуральних досліджень з позиції вивчення джерел, котрі розділяються на такі категорії: першоджерела, праці вітчизняних науковців (та вчених пострадянського простору), а також дослідження зарубіжних авторів. По-друге, ми виокремили п'ять підходів до аналізу культуральних досліджень: історіографічний, культурологічний, соціологічний, інституційний та лінгвістичний.

1.2. Методологія та категоріально-понятійний апарат дослідження

Дослідження у сфері культури, безумовно, відносяться до комплексних, включаючи знання, отримані в рамках інших гуманітарних наук: історії, соціології, етики, психологічного, етнографічного, антропологічного, філософського, релігієзнавчого полів тощо. Але, якщо ми говоримо про культуральні дослідження (у всьому різноманітті форм, в яких вони можуть постати), то вони не є просто сумою деякого знання, котре не має власної основи. Їх теоретичним і методологічним фундаментом не є похідні знання про культуру, отримані окремими гуманітарними науками. Ми швидше говоримо про ті знання, які культуральні дослідження формують самостійно щодо певного предмету.

Дане дослідження відбувається на двох рівнях – емпіричному (у рамках якого нами було відібрано та систематизовано необхідний матеріал – базу дослідження) та, відповідно, теоретичному (етапі подальшої рефлексії). Основний обсяг даного дослідження становить робота з літературою, на основі чого ми створили власну теоретичну конструкцію щодо культуральних досліджень та їх місця у французькій соціальній науці.

Окрім загальних методів теоретичного рівня дослідження (аналіз, синтез, узагальнення, конкретизація, індукція, дедукція), ми послуговувались, зокрема, такими методами філософського пізнання, як:

1. Рефлексивний: феномен культуральних досліджень у Франції представлено з позиції незацікавленості, об'єктивності, логічного та структурованого підходу, направленого на виявлення зв'язків та закономірностей між елементами системи;

2. Діалектичний: культуральні дослідження постають як закономірний результат процесів розвитку французької гуманітаристики;

3. Феноменологічний: культуральні дослідження розглядаються як феномен, що існує у межах гуманітаристики;

4. Системний: культуральні дослідження розглядаються як елемент французької науки; крім того, аналізуються усі елементи (напрями, тенденції, школи) самих культуральних досліджень.

5. Компаративний: даний підхід був використаний для зіставлення існуючих форм досліджень у сфері культури.

I. Перший етап – характеристика методологічних засад роботи. У даному дослідженні розмежовуються поняття «науковий метод», «науковий підхід» та «наукова методологія». По-перше, із використанням терміну «науковий підхід» у нашій дисертації, постулюється суворе слідування правилам наукової методології у дослідницькій роботі. Йдеться про *key features* та принципи наукового пізнання, а саме: детермінізм, відповідність, доповнюваність, об'єктивність (як критерій істинності знання за Аристотелем), комплексність, систематичність,

раціоналістична обґрунтованість (за позицією картезіанства), принципова перевірюваність на основі логічної несуперечливості, простота та мінімальна кількість засновків («бритва Оккама»), прогностичний потенціал знання, методологічність, а також формалізація. По-друге, із застосуванням поняття «науковий підхід», визначається загальний напрям нашої дослідницької діяльності, базис та фундамент, котрий виявляється необхідним для досягнення поставлених завдань [3]. Тобто, мається на увазі система поглядів та точок зору, від яких ми відштовхуємося у ході дослідження.

Метод інтерпретується нами як система регулятивів трансформації знання та інформації (даних), щоб отримати кінцевий результат. У метода наявна також і структура, яка включає різні типи методологічних регулятивів (категорія, принцип, початок, логіка, результат). У даній роботі ключову роль грають саме методи, які формують відправні позиції дослідника, вказують напрям та загальний шлях дослідження, розкривають ідею всезагального взаємозв'язку соціокультурних процесів та принципу їх розвитку [61, с. 6–27].

У даній дисертації набуття адекватного уявлення про механізми регуляції пізнавальних дій у науковому полі вимагає характеристики основних типів знання, яке функціонує в науці. Мета наукового пізнання – виробництво, відтворення та систематизація достовірних знань. Для цього виділяється певний об'єкт, який є фрагментом відповідної реальності (природної, соціальної або духовної), а також предмет – як цілісна, взаємопов'язана сукупність властивостей об'єкта. Результатом такого пізнання є, відповідно, комплекс знань про досліджуваний об'єкт [150].

«Підхід» та «метод» розмежовуються на основі критерію масштабності та широти поняття: поняття підходу тут за змістом значно ширше за поняття методу, оскільки підхід може включати декілька методів [83, с. 62–92]. Підхід – це комплексний вектор дослідження, тоді як метод є виключно інструментом досягнення мети у відповідних рамках та на певному етапі дослідження. Метод визначається як свідомий спосіб досягнення певного результату та розв'язання

поставленої задачі. Метод передбачає наявність послідовності дій на основі раціонального, артикульованого та контрольованого плану.

Методологія є типом раціонально-рефлексивної свідомості, котра направлена на вивчення, удосконалення та конструювання методів. Відповідно, виокремлюються різні за обсягом методологічні уявлення та концепції певного ступеню розробленості та конструктивності [118, с. 19–28]. У випадку даної дисертації, з двох можливих методологічних орієнтацій – критико-аналітичної та проектно-конструктивної – ми дотримуємося першої, оскільки досліджуємо мислення та діяльність у рамках культурологічної науки [2].

У ході роботи використовуються відповідні методи теоретичного рівня дослідження. Іноді можна зустріти таку класифікацію методів, коли вони поділяються на загальнонаукові, спеціально-наукові, а також всезагальні або ж філософські. Це розмежування виходить з того факту, що хоча й філософські методи, подібно до методів загально- чи спеціально-наукових, укорінені в практичній діяльності людей і є відображенням логіки розвитку дійсності, але вони, між тим, стосуються більш високого рівня абстрагування та узагальнення. У даному дослідженні ми послуговувались, зокрема, рефлексивним, діалектичним, феноменологічним, системним та компаративним методами. Розглянемо ці методи детальніше.

1. Рефлексивний метод корелює з незацікавленістю позиції дослідника. Рефлексія дозволяє долати безпосередні оціночні реакції та об'єктивно аналізувати факти [142]. Дослідження ціннісних, смислових та нормативних закономірностей явищ пов'язане з переходом безпосередніх протиріч у знаково-символічні форми (образи, ідеї, концепти). Ці абстрактні вторинні культурні форми допомагають освоювати та систематизувати якісне різноманіття культурного універсуму. Рефлексивний метод – один із провідних у нашому аналізі критичних оглядів щодо культуральних досліджень.

2. На етапі виявлення безпосередніх протиріч та полярностей працює також діалектичний метод. Він є гнучким, критичним та послідовним способом вивчати

явища, розкриваючи їхні внутрішні суперечності, трансформації та розвиток. У даній роботі ми, зокрема, розглядаємо культуральні дослідження у діахронічному аспекті, тобто для нас побачити, як відбувалися становлення та розвиток цих досліджень. Діалектичний метод звертається до викриття причин та наслідків [3]. У даних соціокультурних умовах є всі передумови для відтворення та подальшого розвитку й розширення сфери застосування діалектичної традиції мислення. Але у цьому випадку буде недостатньо існуючих інтерпретацій діалектики. Можна навести меншою мірою три ключові засади, які викликають інтерес науковців та мислителів до діалектики:

а) здавна діалектика (разом із логікою) вважалася дисципліною про закони правильного міркування;

б) діалектика торкається світоглядних та ідеологічних настанов людського життя;

в) нарешті, діалектика є методологією, класичною для вчених та дослідників.

3. Феноменологія розглядає конкретний досвід і намагається описати його з мінімальними спотвореннями або тлумаченнями. Феноменологічний метод дослідження – це інтуїтивне, незацікавлене, дескриптивне та аналітичне встановлення відмінностей між феноменами соціокультурного буття [13]. Серед центральних принципів феноменологічного дослідження можна виділити, зокрема, відсутність передумов, очевидність та відкритість новому досвіду, інтенційність. Основними процедурами феноменологічного дослідження, відповідно, є:

а) феноменологічна редукція (феномено-психологічна, ейдетична та трансцендентальна редукція);

б) феноменологічне інтуювання (яке втілюється у принципах «розкрий свої очі», «дивися та слухай»);

в) феноменологічний аналіз;

г) феноменологічний опис.

У даній дослідницькій роботі, крім того, важливим виявився сам термін «феномен», оскільки феноменом постає сама культура: від грецького φαινόμενον

означає «те, що являється»; відтак, у рамках культуральних досліджень культура подає себе як «те, що являється». При цьому, за Е. Гуссерлем, є кілька шляхів розуміння сутності феномену:

а) традиція давньогрецької філософії (зокрема вчення Платона) зводить феномен до того, що є даним у чуттєвому досвіді (мається на увазі сутність, котра стоїть за цим досвідом та розкривається лише у ході пізнання); у такому ракурсі феномен постає явищем відносним, мінливим, суб'єктивно-релятивним; особлива увага звертається на такі діалоги Платона, як *Theaet.* 152 b, *Theaet.* 157a, *Phaedo.* 75d та інші;

б) новочасне розуміння феномену робить наголос на його психологічній природі: феномен у такому випадку мислиться як даність свідомості у зовнішньому або внутрішньому досвіді відчуття, ідеї, перцепції [13];

в) у кантіанстві (наприклад, у роботах І. Канта, І. Г. Фіхте, Ф. Г. Якобі) феномен є предметом можливого досвіду та емпіричного пізнання, подання речей у доступних нам формах чуттєвого споглядання; таким чином, феномен протиставляється «речам-у-собі» (у філософії Платона – це *αὐτὸ ἐφ' αὐτοῦ*);

г) нарешті, у феноменологічній традиції існує розмежування «фізичних феноменів» (даності зовнішнього досвіду) та «психічних феноменів»: відтак, у феноменологічній філософії феномен – це даність первинного досвіду, яка безпосередньо сама себе являє [13].

Варто підкреслити, що варто розрізняти сам феномен і те, як цей феномен відображається у свідомості людини. Саме з цим відображенням, яке не забезпечується від численних викривлень, і працюють культуральні дослідження.

4. Системний підхід здобув своє місце у сучасній культурології, оскільки він дозволяє представити культуру як цілісну, складну, багатофункціональну та багаторівневу систему [28]. Відтак, системний підхід у вивченні культури полягає в тому, що культура розглядається як система об'єднаних елементів, які знаходяться в певній впорядкованості, з орієнтуванням на завдання і цілі даної

системи. Відповідно, можна виокремити принципи системного підходу: цілісність, ієрархічність, структуризація, множинність та, звісно, системність.

Даний метод, крім усього іншого, системний підхід – це спосіб об'єднати накопичений дослідний матеріал, який надають різні гуманітарні науки, що займаються дослідженням культури: філософія культури, теорія культури, мистецтвознавство, історія культури, соціологія культури. Ці області гуманітарного знання орієнтовані на аналіз культури в тому контексті, який задає теорія систем. В рамках системного підходу культура вивчається в якості системи, яка функціонує в об'єктивній та суб'єктивній взаємодії. Застосування цього методу, на нашу думку, дозволяє досягти потрібної продуктивності дослідження.

5. Компаративний метод був застосований при порівнянні вітчизняної культурології та, відповідно, культуральних досліджень, характерних для пострадянського простору, й науки про культуру у Франції, котра існує й різних формах [123, с. 89–110]. Компаративний метод – один з найпоширеніших в різних науках. У багатьох сферах людської діяльності виникає необхідність оптимального вибору. При цьому враховуються всі характеристики досліджуваних об'єктів, а також їх зіставлення з потрібними критеріями. Зіставлення є одним з основних методів пізнання навколишньої дійсності.

Основа даного способу досить проста: визначення й зіставлення окремих явищ соціального, економічного, політичного, культурного або іншого характеру з метою виявлення характерних подібностей і відмінностей. На основі зіставлення робиться висновок обґрунтованого або можливого характеру про однорідність явищ, про аналогічність їх змісту, загальну спрямованість тощо. Це дозволяє використовувати дані про один об'єкт при вивченні іншого [123]. Якщо ж в ході здійснення дослідження були виявлені деякі розбіжності, то це дозволяє вказати на особливість, специфіку й унікальність одного явища або об'єкта по відношенню до іншого. Варто зазначити, що компаративний метод відомий ще з часів Давньої Греції. Сьогодні ж термін «компаративний» застосовується в різних областях науки і є багатозначним. Так, він може застосовуватися у таких значеннях:

а) як загальна назва сукупності порівняльних методів в різних галузях гуманітарного знання (правознавство, літературознавство, мовознавство, культурологія, історія та релігієзнавство) [3];

б) як філософська теорія порівняння та базисна логічна операція розуму [3].

У випадку даного дослідження, актуальним виявляється перше розуміння терміну «компаративний». Так, ми поставили за мету порівняти форми, в яких існує наука про культуру в Україні та Франції, інституційні особливості культуральних досліджень у цих країнах, а також місце наук про культуру та культуральних досліджень в Україні та Франції, відповідно.

Крім того, для даного дослідження виявилися важливими дві настанови:

1. Теорія асамбляжів (М. Деланда) [130];
2. Кросс-культурна теорія (М. Дуглас та Р. Дебре) [134; 127].

Охарактеризуємо значимість та доцільність застосування даних методологічних настанов до цього дослідження.

1. Американський філософ Мануель Деланда (нар. 1952) є автором праці «Нова філософія суспільства: теорія асамбляжів та соціальна складність» (*A new philosophy of society: assemblage theory and social complexity*, 2006). Оскільки культуральні дослідження пов'язані із соціальною наукою, є доречним звернутися до онтології суспільства. Так, М. Деланда пропонує новий підхід до цього. Він звертається до теорії асамбляжів, концептуальний апарат якої пов'язаний із роботами Ж. Дельоза та Ф. Гваттарі [130].

Асамбляжі – це конструкції або динамічні відношення, які існують у вигляді автономних цілісностей, котрі, у свою чергу, складаються із гетерогенних частин будь-якої природи, що теж є асамбляжами. Ці частини та цілісності володіють рівноцінними реальностями, тому не можна зводити ціле до суми частин або виводити частини із цілого. Будь-яке відношення між асамбляжами або «всередині» асамбляжів – це зовнішнє відношення. Застосовуючи цю теорію до суспільства, М. Деланда обходить три види редукціонізму:

а) мікроредукціонізм, який представляє суспільство як сукупність атомізованих індивідів;

б) макроредукціонізм, який утверджує похідність індивідів від соціальних структур, котрі стоять над ними;

в) мезоредукціонізму, що допускає існування проміжного рівня, який визначає індивідів та структури одночасно [130].

Теорія асамбляжів має на меті відійти від метафори організму, яка стала дуже популярною, починаючи з XIX-го століття. М. Деланда підкреслює, що ця метафора – одна з найбільших перепон «адекватної онтології суспільства» [130, с. 17]. Зміст цієї метафори такий: існує деяка аналогія між суспільством та тілом людини; соціальні інститути повинні працювати в гармонії на благо суспільства – так само, як органи людського тіла взаємодіють наче цілісний організм. Проте, метафора організму втратила своє значення, коли соціологи відмовились від функціоналізму. Однак все одно дана метафора продовжувала входити до більшості соціологічних теорій. У даному випадку доречно говорити про загальну теорію аналогії між частинами та цілим. Ключовим для такої теорії є так зване «відношення інтеріорності», коли «частини-компоненти конституюються відношеннями з іншими частинами у цьому цілому» [130, с. 18]. Ціле ж, складові частини якого є самодостатніми та перебувають у «відношеннях екстеріорності», не є органічною єдністю. Відтак, у рамках такої концепції цілісності – це заплутані єдності, частини яких перебувають у відношеннях суворої взаємної детермінації.

На думку М. Деланди, необхідно відійти від цієї концепції та метафори організму й допустити можливість складних взаємодій між складовими частинами цілого. Тобто, треба кинути виклик ідеї відношень інтеріорності. Альтернатива органічним тотальностям – це теорія асамбляжів. Тут на перший план виходять цілісності, для яких характерні відношення екстеріорності. В першу чергу, ці відношення передбачають, що складова частина асамбляж може бути відділена та переміщена в інший асамбляж, з іншими (відмінними) формами взаємодії. Це значить, що екстеріорність відношень передбачає певну автономію пов'язаних

цими відношеннями елементів: «відношення може змінитися – навіть якщо елементи залишаються незмінними» [130, с. 20].

Крім того, відношення екстеріорності відсилають до висновку, що властивості складових частин ніколи не зможуть пояснити відношення, через які утворилось ціле, тобто «відношення не володіють у якості власних причин властивостями [складових частин], між якими вони встановлюються» [130, с. 20]. Проте, їх причиною може стати прояв властивостей компонентів. Причина, через яку властивості цілого не можуть бути редуковані до властивостей його частин, полягає в тому, що вони є результатом не агрегації властивостей компонентів, але актуального прояву здатностей. Ці здатності, у свою чергу, залежать від якостей компонентів, але не зводяться до них, оскільки включають відсилки до властивостей інших задіяних у відношеннях сутностей. Відношення екстеріорності гарантують, що асамбляжі можуть розбиратися на частини, у той же час припускаючи, що взаємодії між частинами можуть результуватися синтезом.

Є й інша відмінність асамбляжу від метафори організму. Так, організм – безшовне ціле (*seamless web*) – неможливо помислити інакше, крім як синтез частин. Це значить, що зв'язки між компонентами утворюють логічно необхідні відношення, які й роблять ціле власне цілим. Але у асамбляжі ці відношення можуть бути лише контингентно обов'язковими. Розглядати організм (у даному випадку культуру) у якості асамбляжа означає, що, не дивлячись на тісний взаємозв'язок між органами, з яких складається даний організм, відношення між ними не є логічно необхідними, але є натомість лише контингентно обов'язковими у якості історичного результату їх коеволюції.

М. Деланда зазначає також і про виміри концепту асамбляжу:

а) Перший вимір (вісь) визначає варіативні ролі компонентів асамбляжу (від чисто матеріальної ролі на одному кінці даної вісі до чисто експресивної – на іншому);

б) Другий вимір, у свою чергу, визначає варіативні процеси, де задіяні дані компоненти і які або сприяють стабілізації ідентичності асамбляжу, підвищуючи

ступінь внутрішньої однорідності або ступінь чіткості його меж (процеси територізації), або ж дестабілізують її (процеси детериторізації).

Варто підкреслити, що один і той же асамбляж може містити як компоненти, що сприяють стабілізації його ідентичності, котрі змушують його змінюватися або навіть трансформуватися в інший асамбляж. Один і той же компонент може брати участь в обох процесах, використовуючи різні набори здатностей. М. Деланда наводить кілька прикладів, котрі є актуальними і для даної праці:

а) Асамбляжі людських тіл: у соціальних асамбляжах є велика кількість компонентів, що грають матеріальну роль, але вони в той же час містять безліч людських тіл, певним чином орієнтованих (фізично та психологічно) один на одного. Класичні приклади таких асамбляжів – розмови тет-а-тет, міжособистісні мережі (котрі є структурною основою спільнот), ієрархічні організації (які управляють містами та навіть державами). Мережі спільнот та інституційних організацій теж є асамбляжами людських тіл, проте вони також відрізняються рядом інших матеріальних компонентів: від фізичної праці та продуктів харчування до простих пристроїв та складних машин, будівель та навіть районів.

б) М. Деланда прирівнює позамовні форми виразності до мовних, оскільки вони грають однакову роль для культури в цілому та соціальних відносин зокрема. Так само важливе місце займає такий компонент міжособистісної мережі, як солідарність її членів (учасників). Ця солідарність, у свою чергу, може виражатися мовними засобами (обіцянки, клятви) або ж позамовними, поведінковими засобами (солідарність, котра виражається через спільні жертви – як правило, взагалі без слів).

в) Якщо ми говоримо про ієрархічні організації, то вони залежать від легітимності та її вираження, котре може втілюватися або лінгвістично (у формі думок щодо джерел влади), або ж поведінково (сам факт публічного виконання команд чи наказів без фізичного примусу висловлює прийняття легітимної влади).

г) Концепт територізації, в першу чергу, треба розуміти буквально: кожен акт, кожна дія прив'язуються до певного місця (наприклад, розмови тет-а-тет

можуть відбуватися у кафе, на вулиці тощо). Так само безліч міжособистісних мереж визначають спільноти, які займають чітке місце та, відповідно, мають чітко виражені границі. Тож, процеси територізації – це, передусім, такі процеси, котрі окреслюють або роблять більш різкими просторові границі певних територій. З іншого ж боку, територізації відсилає до непросторових процесів, які підвищують, підсилюють внутрішню гомогенність асамбляжу.

д) Процеси, які – навпаки – підсилюють або підвищують внутрішню гетерогенність асамбляжу, є процесами детериторізації. М. Деланда вважає таким прикладом детериторізації комунікаційні технології (від письма до поштової служби, телеграфів, телефонів тощо), які розмивають просторові границі соціальних сутностей, позбавляючи від необхідності концентрації в одному місці.

е) Якщо територізація забезпечує першу артикуляцію компонентів, то кодування (яке здійснюється генами – у біологічних реаліях, чи словами – у соціальних реаліях) – другу артикуляцію, що консолідує ефекти першої та стабілізує ідентичність асамбляжів. Крім того, як у біологічних, так і у соціальних реаліях існують процеси декодування, які створюють асамбляжі та не вписуються у метафору організму. Простий соціальний приклад процесу декодування – це неформальна розмова друзів. Так, у якості соціальних асамбляжів таким розмовам не властива довговічність або тривалість міжособистісних мереж, проте у них працює правило черговості [130, с. 21–26].

Нарешті, для повноцінної характеристики асамбляжного підходу необхідно розкрити ще два моменти:

а) Процеси збирання, завдяки яким фізичні, біологічні та соціальні сутності власне й виникають: це процеси, котрі слід розуміти як рекурентні. Тобто, ми виходимо з настанови, що асамбляжі завжди існували та продовжують існувати у популяціях через повтор одних і тих же процесів.

б) Можливість того, що всередині цих колективів можуть виникнути більш великі асамбляжі, компонентами яких є члени популяції. Тобто, взаємодія між членами того чи іншого колективу може призвести до утворення більш чи менш

постійних артикуляцій, котрі утворюють, у свою чергу, макроасамбляжі. Ці макроасамбляжі наділені власними здатностями та властивостями.

Поєднання рекурентії процесів збирання, які відбуваються на будь-якому рівні просторової шкали, з рекурентією тих же процесів збирання (територізація та кодування) на інших рівнях, дозволяє теорії асамбляжів унікальним чином підходити до проблеми зв'язування мікро- та макрорівнів соціальної реальності. Таким чином, можна сказати, що культуральні дослідження мають справу з різними видами та компіляціями асамбляжів.

Теорія асамбляжів, певною мірою, доповнює та удосконалює концепцію французького історика, представника школи «Анналів» Фернана Броделя (1902–1985). Так, перевага асамбляжного підходу в тому, що він уможлиблює заміщення нечітко визначених загальних сутностей (наприклад, «риннок», «держава» тощо) конкретними асамбляжами. Так, в першу чергу, ринки варто розглядати як конкретні організації (тобто, конкретні місця торгівлі, базари), і це, у свою чергу, робить їх асамбляжами, котрі складаються із людей та товарів обміну, одночасно матеріальних та експресивних.

Як стверджує сам Ф. Бродель, ці організації мають розташовуватися у конкретних фізичних місцях – таких, як малі міста та сільська місцевість, котра оточує їх. Ці місця також необхідно розглядати як компоненти асамбляжу. У цих умовах, як підкреслює Ф. Бродель, найдрібніші економічні асамбляжі завжди були «комплексом, який складається з дрібних торгових міст – можливо, місць проведення ярмарків, – які оточені групами залежних від них селищ. Кожне селище мало розташовуватися достатньо близько до міста, щоб за день можна було дійти до ринку та повернутися назад. Але фактичні розміри ринку рівним чином залежали від доступності транспортних засобів, щільності населення та рівня народжуваності на аналізованій території» [97, с. 280–282].

Відтак, цей короткий опис дає ясну картину серій асамбляжів різного масштабу, деякі з яких є складовими частинами інших асамбляжів, котрі, у свою чергу, стають частинами ще більших асамбляжів. На прикладі ринків, можна

побачити, що тут має місце процес об'єднання менших сутностей у більші. Так, Ф. Бродель, відмічає, що національні ринки були мережею іррегулярних сплетінь, які найчастіше формувалися всупереч усьому: всупереч містам, котрі узурпували владу, з їх власною політикою, всупереч провінціям, які противилися централізації, всупереч іноземним інтервенціям, що порушували кордони тощо. Таким чином, М. Деланда робить висновок, що застосування терміну «асамбляж» є кращим та релевантнішим, ніж уречевлена (*reified*) сутність (як, наприклад, «ринок»).

Підсумовуючи, можна узагальнити теорію асамбляжів, значиму для культуральних досліджень, у наступних тезах:

- На відміну від цілісностей, частини яких пов'язані між собою відношеннями інтеріорності (тобто, відношеннями, що конституують саму ідентичність частин), асамбляжі складають із частин, котрі є самостійними та артикульованими відношеннями екстеріорності, так що частина може бути відділена та перетворена на компонент іншого асамбляжу;

- Асамбляжі описуються у двох вимірах: у першому вимірі виділяються варіативні ролі, які може виконувати складова частина, від чисто матеріальної ролі до чисто експресивної; другий вимір характеризує процеси, в яких беруть участь усі складові (процеси, котрі стабілізують або ж дестабілізують ідентичність асамбляжу: тобто, територізація та детериторізація). Проте, до цього списку може включатися і третій вимір: вісь, що визначає процеси, в які втручаються спеціалізовані засоби вираження (процеси, які скріпляють ідентичність асамбляжів, або ж – навпаки – наділяють асамбляжі певною свободою для більш гнучкого їх функціонування: це процеси кодування та декодування);

- Усі ці процеси є рекурентними та їх повтори, котрі можуть варіюватися, синтезують цілі популяції асамбляжів. Інші синтетичні процеси в цих популяціях, які також можна назвати територізацією або кодуванням, але котрі зазвичай задіюють зовсім інші механізми, створюють більш масштабні асамбляжі, складовими частинами яких часто стають компоненти (члени) вихідної популяції;

– Соціальні асамбляжі містять механізми, котрі – на додачу до причинових взаємодій – включають стимули та мотиви (*reasons and motives*) [130].

2. Характеризуючи кросс-культурну теорію М. Дуглас, необхідно, перш за все, з'ясувати суть самого терміну «кросс-культурний». Саме поняття «кросс-культурний» означає «той, що існує на перехресті культур і створює якусь самостійну культуру». Тож, кросс-культурними називають дослідження, котрі здійснюються на межі антропології та суміжних наук (соціологія, культурологія, психологія, економіка, політологія тощо). У цих дослідженнях використовуються дані про різні спільноти, зібрані польовим шляхом. Мета кросс-культурних досліджень – вивчити соціальну поведінку та перевірити гіпотези про культури подібності та відмінності. Кросс-культурні дослідження не тотожні порівняльним дослідженням, оскільки передбачають більш широку вибірку. У якості змінних у кросс-культурних дослідженнях використовуються наступні параметри:

а) екологічна система: фізичне оточення, ресурси та географія;

б) методи експлуатації середовища: система засобів існування, тобто сільське господарство, збиральництво, промисловість;

в) соціокультурна система (позаіндивідуальна): інститути, норми та цінності, соціальні ролі;

г) індивідуальна система: сприйняття, навчання, мотивація, суб'єктивна культура;

д) інтеріндивідуальна система: патерни соціальної поведінки.

Пізній етап творчості вже згадуваної нами М. Дуглас пов'язаний з її інтересом до «теорії культури», яку вона створювала разом із колегами та співавторами. Її зокрема цікавила теорія «решітки та групи», котру вона розвивала після переходу до Фонду Рассела Сейджа. Так, працюючи у цьому Фонді, М. Дуглас вирішила застосувати до проблем сучасних західних суспільств антропологічні теорії, які вона розробляла для розуміння таких речей, як ритуал та пізнання. Особливі поля інтересу М. Дуглас: повсякденна культура (особливо харчова поведінка людей), специфіка споживання в економіці,

екологічні рухи. Головний висновок з її праць останніх років: соціальні передумови можуть пояснити дії людей у різних умовах та ситуаціях. Пізніше дослідниця зайнялася уточненням та переформулюванням своїх ідей. Її кросс-культурна теорія зокрема включає такі аспекти:

а) дослідження соціальних витоків опозиційних ідей та наголос на кросс-культурній мінливості людини («Ризик та культура» (*Risk and culture*), 1982);

б) виявлення організаційного базису загальноприйнятих стандартів справедливості та нормативності, а також акцент на непомітній силі інститутів («Як мислять інститути» (*How institutes think*), 1985) [134].

Відтак, кросс-культурна теорія М. Дуглас передбачає, що культуральні дослідження звертаються до культури у її інституційній (інституціолізованій) формі та концентруються навколо наступних питань:

- інститут як колективна свідомість;
- особливості виживання та функціонування малих та латентних груп;
- аналогії як основа інститутів;
- ототожнення, класифікування, запам'ятовування та забування як функції інститутів;
- пов'язаність інститутів та питань смерті й життя [134].

З теорією М. Дуглас перегукується концепція французького філософа та політика Режи Жюля Дебре (нар. 1940). Він представляє міждисциплінарну гілку культуральних досліджень та займається вивченням проблем передачі інформації. Зокрема він є засновником медіології – вчення про роль медіа в ідеологічній, політичній і релігійній боротьбі. Він також ввів поняття медіократії, тобто влади медіума, посередника, «посередності». Йому належить праця «Вступ до медіології», де він теж визначає місце інституту, розглядаючи комунікаційні аспекти культури. Для нього «комунікація та передача є регістрами, які треба не співставляти, а координувати. Вони залежать один від одного. Перша слугує необхідною, але недостатньою умовою для другої. Тож, ми можемо розглядати вивчення комунікації як уже добре досліджену країну,

котру необхідно розташувати на континенті з неточними або недостатньо точними координатами, хоч про її розміри (та ставки відкриття) ми вже здогадуємося» [127, с. 32]. У зв'язку з цим дослідник пропонує таблицю, яка слугує для створення певної діалектики, але ні в якому разі не протиставлення різних галузей дослідження одна одній (додаток 2).

Відтак, описання, котрим Р. Дебре супроводжує визначення процесів комунікації та передачі (інформації) певним чином корелюють з нашим баченням суті культуральних досліджень, які з'являються як:

а) відповідь на кризу гуманітарних наук у ХХ-му столітті;

б) спосіб опрацювання величезного масиву інформації, котрий виник на перетині багатьох дисциплін.

Культуральні дослідження, згідно з позиціями М. Дуглас та Р. Дебре, мають у центрі свого інтересу культуру у її інституційній формі, проте їх міждисциплінарний напрям стосується більше «комунікації», а історіографічний – відповідно, «передачі». До речі, американський дослідник Бертон Кларк (1921–2009) розглядає інституційну структуру як те, що «підтримує, закріплює та навіть допомагає створювати “інтелектуальний потенціал”» [98, с. 229–237]. Для нього поняття інституту органічно пов'язано з поняттям системи. Так, існує економічна або політична система – сукупність акторів, котрі або обмінюються товарами та послугами, або ж віддають свій голос за того чи іншого виборця тощо. Те ж саме стосується і системи вищої освіти та, відповідно, «інтелектуального потенціалу». Б. Кларк також наголошує на важливості шкіл – але не як окремих інституцій, а у якості законодавців певних тенденцій. Пізніше, у рамках такого підходу ми проаналізуємо діяльність широковідомої школи «Анналів».

II. Другий етап – характеристика понятійного апарату роботи. Далі необхідно охарактеризувати ключові для даного дослідження поняття: «гуманітаристика», «гуманітарні науки», «гуманітарне знання»; «культурологічний», «культуральний», «культурний»; «критичний поворот»,

«культуральний поворот». Для початку, необхідно наголосити на принципі міждисциплінарності досліджень. Оскільки науки про культуру завжди носять більш узагальнюючий характер, вони звертаються до методології інших наук – які вивчають той самий об’єкт (культуру), але з іншого боку (єдність об’єкту при різниці предметів): релігієзнавства, соціології, філософії, психології, антропології тощо.

Спершу необхідно охарактеризувати різницю між «гуманітаристикою», «гуманітарними науками» та «гуманітарним знанням»:

1. Гуманітаристика: по-перше, має об’єктом практику самовизначення; по-друге – постає певним діяльнісний простором суб’єктивності; по-третє, це умова можливості пошуку відповіді на питання «Хто я?». У даному випадку, нас цікавлять матеріали та продукти гуманітаристики як простору людської діяльності. Це, відповідно, тексти різного роду. Складовими частинами гуманітаристики є гуманітарні науки та гуманітарне знання [53, с. 30–47].

2. Гуманітарні науки: по-перше, це дисциплінарна область; по-друге – складова освітнього процесу. Останнім часом точаться гарячі дискусії з природу значимості та взагалі виживання гуманітарних наук. Так, істотна частина полеміки про гуманітарна науки – це питання про місце їх «побутування» [95]. Прихильники та захисники гуманітарних наук вирішують це питання на користь університетів як єдиного простору, де ці науки здатні існувати та розвиватися (у рамках спеціалізованих гуманітарних кафедр). Гуманітарні науки, таким чином, є:

а) єдиним, загальнолюдським аксіологічним феноменом, а тенденція до дегуманізації суспільства, відповідно, ставить гуманітарні науки під загрозу – як дещо, що вже не є потрібним;

б) одночасно інструмент та простір саморефлексії соціуму як феномену антропологічного;

в) вісь, навколо якої соціум збирає себе і без якої саме його існування навряд чи було б можливим [96, с. 125–162].

До області гуманітарних наук традиційно відносять дисципліни філософії, філології, історії тощо, котрі розуміються у найбільш широкому сенсі.

3. Гуманітарне знання є простором та одночасно сукупним результатом саморефлексії соціуму, який безперервно прирощується як на індивідуальному (у процесі життя), так і на сукупному соціальному (в процесі розвитку суспільства) рівнях. Область гуманітарного знання ширше за область гуманітарних наук, і включає в себе, відповідно, антропологію, соціологію, етнографію, політологію та інші науки (перша вісь), а також медичні, юридичні знання тощо (друга вісь). Це спектр знання, об'єднаний спільним предметом – людиною [241, с. 792–807].

У контексті гуманітарного знання доречно говорити й про міждисциплінарність (в даному випадку, вона розуміється швидше як здатність до взаємної конвертації). Тож, міждисциплінарність в гуманітарному знанні можлива лише тоді, коли існують якісь загальні концептуальні та методологічні основи, що дозволяють зібрати воедино і структурно організувати все різноманіття матеріалу [242, с. 152–155]. В цьому випадку гуманітарне знання, узагальнююче досягнення гуманітарних наук, може розглядатися як необхідна підстава гуманітаристики як єдиної «сфери людського» в її відмінності від усього, що не є таким.

Відтак, важливим у даному контексті виступає розмежування понять «культурний» та «культуральний», яке відзначає актуальність міждисциплінарного підходу, адже термін «культуральний» приходить до сфери французької гуманітаристики з поля мікробіологічних та медичних досліджень (англ. *culture-based*, франц. *de culture*), позначаючи виключно теоретичний та методологічний аспект аналізу осмислення уявлень про культуру, що закріпилися у вигляді концепцій. Тому тут доречно говорити не стільки про міждисциплінарний, скільки про мультидисциплінарний підхід: застосування методології науки, яка докорінно відрізняється за об'єктом від наук про культуру. Саме у цьому аспекті ми бачимо єдність гуманітаристики (*humanities*)

та науки (*science*). У свою чергу, поняття «культурний» має більш широкий обсяг, ніж термін «культуральний».

Якщо розуміти поняття з точки зору логіки – як логічну мисленнєву операцію, яка виділяє (на основі певних ознак) одні предмети з множини інших та об'єднує їх в один клас – то побачимо, що поняття «культуральний», «культурний» та «культурологічний» близькі за змістом, але різні за обсягом. Це, відповідно, означає, що вони виходять зі схожої сукупності характерних ознак, на основі яких предмети виділяються з різних дисциплін та групуються в один клас, але сукупність цих предметів – різна. Так, для поняття «культурний» обсягом є всі предмети, які перебувають у полі культури, тобто стосуються специфічно людського способу існування у світі. Термін «культурологічний» доречно застосовувати до поля культурології – комплексної гуманітарної дисципліни, метою якої є інтеграція наукового знання про культуру в цілому. «Культурна» історія, відтак, розгортається у полі економіки, політики, гендерної проблематики, релігії, соціології тощо – всього того, що асоціюється виключно з людським способом буття [83, с. 62–92].

Сама ж культурологія завжди враховує міждисциплінарний досвід та базується на доробку філософії, соціології, психології, антропології, етнографії, мистецтвознавства, лінгвістики тощо. Але ця ремарка щодо культурології справедлива лише для пострадянської гуманітаристики. Більш того, у рамках культурологічних досліджень термін «культурний» відрізняється не оціночно-позитивним забарвленням, а нейтрально-констатуючим. В українській мові поняття «культурний» породжує деяку смислову амбівалентність, тому деякі дослідники вважають за краще послуговуватися терміном «культуральний», що, однак, не перетворилось на стійку тенденцію. Нарешті, поняття «культуральний» стосується не стільки явища, яке ми досліджуємо, скільки методології дослідження цього явища. Так, можна підсумувати вищесказане наступним чином:

1. «Культурний» – поняття, яке характеризує досліджуване явище, тобто вимір культури;
2. «Культурологічний» – термін, що стосується корпусу досліджень культури, тобто виміру культурології як науки про культуру;
3. «Культуральний» – пропонуване поняття, котре уніфікує у лінгвістичному та логічному плані усе різноманіття позначень, котрі існують у полі досліджень у сфері культури; своєрідна «надбудова», яка полегшує комунікацію щодо культури (вживаючи одне, уніфіковане, поняття, грубо кажучи, ми можемо бути більш певні, що наш співбесідник (*interlocutor*) сприйме саме ті смисли, які ми вкладаємо у це поняття);
4. Поняття «критичного повороту», започатковане, зокрема, у Франції, доповнюється терміном «культуральний поворот». Останній є збірним, складним поняттям, яке краще передає зміст так званих *Cultural Studies*, ніж переклад цієї назви як «культурологічні» або ж «культурні дослідження» (про це детальніше буде сказано далі).

Дослідження у полі культури у різних державах мають, відповідно, різні назви. При адаптації тих чи інших досліджень до вітчизняного поля гуманітаристики, відтак, виникають закономірні труднощі. Так, обсяг поняття «культурологія» не співпадає з обсягом поняття *Cultural Studies* або ж *les Études culturelles*. Вітчизняна культурологія стосується набагато більш широкого кола питань та проблем, ніж вищезазначені відгалуження західноєвропейської гуманітаристики [110]. Так, якщо для вітчизняної науки характерним є розмежування поля наук про культуру та наук про суспільство, то у французькій гуманітаристиці наука про культуру входить до поля соціального знання [109; 110]. Вона постає своєрідним інструментом дослідження феномену соціального. Тому у даному контексті доречно говорити про французькі культуральні дослідження – застосування саме поняття «культуральний» буде доречним та логічним при спробі адаптувати французький досвід до вітчизняного поля гуманітаристики [60, с. 151–152]. Це пропонується робити для того, щоб не

звертатися окремо до різних форм досліджень у полі культури у Франції, а генералізувати їх у загальній назві «культуральні дослідження».

Власне, культура мислиться текстурою соціального, а сам соціальний світ – не як люди, предмети чи дії, а швидше як сенси та значення, котрі їм приписуються. Зокрема, журнал «Espaces Temps» [140] представляє констеляцію цінностей, на яких базуються західноєвропейські дослідження, а саме: рефлексія та самопізнання, актуальність та нагальність проблематики, суворість експертизи, необхідність застосування культурної експертизи, багатоплановість обсягу роботи, відкритість, доступність та універсальність результатів досліджень. Серед нагальних питань, які, на думку представників *les Études culturelles* та *théorie française* [158, с. 43–55], що здійснила помітний вплив на область французького соціального знання, мають бути у центрі уваги сучасних досліджень, можна виокремити, зокрема, наступні: поняття ідеології, проблеми гегемонії та спротиву, а також питання ідентичності та процесу формування великих колективів.

1.3. Компаративні дослідження у гуманітаристиці: порівняння українського та французького досвіду у сфері культури

«Comparative» – це поняття, яке походить від дієслова латинського «порівнювати» («comparare»). При цьому, йдеться саме про порівняння, які здійснюються систематично. Тобто, порівняльні дослідження – це ті, котрі проводяться з метою аналізу й оцінки за допомогою кількісних і якісних методів явища та фактів у різних сферах з метою виявлення подібностей і відмінностей. Можна також додати, що порівняльні дослідження ґрунтуються на техніках і стратегіях, які допомагають дійти висновків про причинно-наслідковий зв'язок або зв'язок факторів (змінних), подібних або відмінних між двома чи більше об'єктами. Загалом, усі дослідження причинно-наслідкових зв'язків або зв'язку між змінними за своєю природою є порівняльними дослідженнями. Зокрема, порівняльні дослідження в гуманітарних та соціальних науках прагнуть

проаналізувати комбінацію констант і змінних, які характеризують елементи, структури, системи, процеси тощо, враховуючи глобальні, національні, регіональні та локальні контексти, в яких вони діють, щоб показати подібність і відмінності.

О. Ткаченко у 2021-му році у своїй статті «Роль культури: приклад Франції, який показовий для України» [55], опублікованій у газеті «Українська правда», зазначав, що український досвід у сфері культури багато в чому подібний до французького досвіду. Так, можна виокремити наступні риси схожості досвіду у сфері культури цих держав:

- розуміння культури як «сходинок до підвищення освіченості громадян, росту економіки, визнання на світовому ринку, стабільності в країні, розкриття туристичного потенціалу»;
- політика відкритого доступу до культури;
- розповсюдження культури для широкого загалу за допомогою інтелектуалів, творчих людей та лідерів думок;
- «демократизація культури»;
- відкриття культурних хабів та ведення реєстру культурних пам'яток.

Однак, в той же час, можна виокремити позиції французького досвіду у сфері культури, на які, враховуючи думку О. Ткаченка, Україна може орієнтуватися, а саме:

- політика «Великої Реставрації» (пов'язана з відновленням історичних пам'яток) та децентралізації культури (коли осередками культури стають невеликі міста);
- підтримка сучасного кінематографу та контемпоральних досліджень у сфері культури;
- позиціонування столиці як міжнародного культурного центру;
- запровадження культурних івентів, підлаштованих під гучні історичні події;

- підтримка сміливих та незалежних митців [55].

Культуральні дослідження охоплюють широкий спектр питань. Це й питання розвитку мистецтва та безпосереднього побутування культури, й питання економіки й культурної політики. У даній роботі ми зосереджуємося зокрема на полі науки та освіти. При здійсненні компаративних досліджень українського та французького досвіду у сфері культури, компаративістика стосується «дослідження міжкультурної, міжнаціональної рецепції ідей» [225, с. 123]. На думку А. Шалар-Філодо, для проведення компаративного аналізу, який стосується культуральних досліджень, слід, перш за все, обтяжити розмаїття студій у сфері культури й одночасно визнати, що культуральні дослідження, як от *Cultural Studies* і *Kulturgeschichtliche Studien*, самі по собі є різноманітними відгалуженнями феномену «бурхливої і заплутаної наукової мутації» [109, с. 16]. Проте, дослідниця виділяє деякі типові риси, характерні для культуральних досліджень в цілому. Тобто, ми можемо сказати, що як французькі культуральні дослідження, так і українські:

- враховують спадок британських та американських дослідників культури;
- є трансдисциплінарними формами досліджень;
- тяжіють до децентралізації;
- виявляють на сучасному етапі особливу увагу до таких тем, як ідентичність, популярна культура, фемінізм, гендерні студії.

Однак, якщо говорити про французький досвід у сфері культури, то на сучасному етапі науковцями робиться акцент на «ареальних дослідженнях» чи навіть «трансареальних дослідженнях» – у сенсі циркуляції знань, а також категорій, які зберігають ідентичність у різних мовах в рамках глобалізації [109, с. 25]. Важливим елементом є аспект постколоніалізму, який проявився у культуральних дослідженнях у Франції після 1970-х років, а в Україні, відповідно, набув особливої значимості та актуальності після розпаду

Радянського Союзу. В англосаксонському світі виокремлюються цілі постколоніальні дослідження, які пов'язані з рядом факторів:

- розпад великих імперій та набуття незалежності колоніями;
- наявність ідей антиколоніальної та антиімперіалістичної боротьби в основі постколоніальних досліджень;
- акцент на цінностях лібералізму, а саме: на розумі, гуманізмі, універсалізмі;
- вихід на перший план тем самотворення та самоуправління.

Якщо ж ми говоримо про Україну, то Олександр Кравченко у статті «Ідеологічні стратегії державної культурної політики України» [22] звертається, по-перше, до методологічних аспектів спадкоємності радянської та сучасної культурної політики України, а також наголошує на змістовій суперечливості офіційного визначення культури в сучасному українському законодавстві. Дослідник зокрема пише про «ідею культури як об'єкта політичної активності» [22, с. 185]. Дійсно, це твердження є справедливим – як стосовно України, так і щодо Франції. Але якщо у ХІХ-му столітті культура є лише одним з елементів історичного розвитку, прогресу, то ХХ століття кардинально змінює розуміння культури. Саме поняття культури у середині ХХ-го століття починає розглядатися у широкому соціальному контексті, а дослідники та державні діячі все більше говорять про культурницьку діяльність [22, с. 186–187]. Поява Міністерств культури стає свідченням процесу «одержавлення культури» [22, с. 187]. Так, у Франції Міністерство культури було створене у 1959-му році, у Радянському Союзі – в 1953-му, а в незалежній Україні – у 1991-му році. Щоправда, цей орган державної влади в Україні декілька разів змінював свою назву:

- Міністерство культури України – 1991–1995-й роки та 2010–2019-й роки;
- Міністерство культури і мистецтв України – 1995–2005-й роки;

- Міністерство культури і туризму України – 2005–2010-й роки;
- Міністерству культури, молоді та спорту України – 2019-й рік;
- Міністерство культури та інформаційної політики України – з 2020-го року.

У Франції також, у свою чергу, відбувся ряд змін назв цієї установи:

- *Ministère de la Culture* – 1959–1997-й роки;
- *Ministère de la Culture et de la Communication* – 1997–2017-й роки;
- *Ministère de la Culture* – з 2017-го року.

Ми бачимо, що міністерство культури у Франції з 1959-го року було як виробником, так і реалізатором культурної політики, чого не можна сказати про аналогічну установу у Радянському Союзі, оскільки там вона лише реалізовувала політику у сфері культури, але сама її не розробляла [22, с. 188]. Спільним у культурній політиці сучасної України та Франції є те, що масовій свідомості прищеплюється розуміння культури як історичної спадщини та «сховища» традиційних цінностей.

Якщо звертатися до іншого виміру досвіду у сфері культури, а саме: науки про культуру, досліджень, освітньої діяльності – то О. Кравченко присвячує цьому питанню іншу статтю під назвою «Культурологія в пострадянському освітньому дискурсі» [24]. О. Кравченко звертається до історіографії сучасних культуральних досліджень та виокремлює наступні позиції:

- західноєвропейські та американські науковці, як правило, пишуть про *Cultural Studies* (як про напрям у соціальних дослідженнях культури, сформований у 1960-х роках);
- у *Cultural Studies* робиться акцент на комунікативну складову культури, медіа та повсякдення;
- *Cultural Studies* є «критичною інтелектуальною практикою неомарксистського спрямування» [24, с. 440];
- *Cultural Studies* стали складовою частиною освіти в університетах.

На думку дослідника, *Cultural Studies* не можна назвати окремою гуманітарною або ж соціальною наукою, оскільки це, швидше, деяка мультидисциплінарна сфера [24, с. 440]. Ця ремарка є дуже важливою з огляду на те, що у Франції у середовищі університетської освіти робиться значний наголос на тенденції мультидисциплінарності, тоді як в Україні більше спостерігається тяжіння до міждисциплінарності. Проте, *Cultural Studies*, як пише О. Кравченко, є лише одним із сюжетів, котрі складають історіографію наук про культуру. Наступний сюжет – це культурна антропологія, традиції якої чітко проглядаються у культуральних дослідженнях. Тут науковець акцентує увагу на таких позиціях:

- *Culturology* – напрям, пов'язаний із культурною антропологією та ім'ям Леслі Вайта;
- цей напрям знаменує зміну методології дослідження культури «екстрасоматичного континууму подій, що мають символічну значимість» [24, с. 441];
- культурологія пов'язана із сферою соціальних наук, оскільки зорієнтована на вивчення суспільств [24, с. 441].

Відповідно, тут ми бачимо спорідненість культурології із формами досліджень у сфері культури, які існують на сьогодні у Франції, оскільки там культуральні дослідження теж розглядаються крізь призму соціальних наук. З іншого боку, ми бачимо, що в Україні культурологія як форма культуральних досліджень належить до гуманітарних наук, а у Радянському Союзі вона розглядалася як наука на стику соціальних та гуманітарних наук [14]. Цей же вектор залишився і в пострадянському розумінні культурології.

О. Кравченко підкреслює, що, дійсно, верифікувати культурологію складно. Те ж саме ми можемо сказати про культуральні дослідження в цілому, оскільки:

- вони ширше за *Anthropology*;
- проте, вони вужчі за *Humanitaria* в цілому [24, с. 441].

Тут дослідник погоджується з думкою А. Флієра. Крім того, О. Кравченко робить ще одну важливу ремарку щодо культурології: «*Cultural research* або *Cultural studies* – ближче за формою, але не відповідають змісту культурології в тлумаченні вітчизняних науковців» [24, с. 441]. Тобто, культурологія як форма культуральних досліджень – унікальний інтелектуальний феномен, органічно та історично пов'язаний з «культуральним поворотом» середини ХХ-го століття. Цікаво, що О. Кравченко згадує і про відомий скепсис щодо досліджень у полі культури в цілому та культурології зокрема з боку французьких науковців (наприклад, це стосується позиції М. Ларюель) [24, с. 443], котрі часто підкреслювали, що культуральні дослідження у Франції не створили єдиного дискурсу. Подібної думки притримується і К. Женен. Він, зокрема, зазначає, що культуральні дослідження у Франції містять суперечності. Крім того, англо-американські культуральні дослідження викликають суперечливе сприйняття у Франції. Але, з іншого боку, вони значною мірою віддають шану французьким інтелектуалам. К. Женен припускає, що цей французький «опір» не можна пояснити ані культурною винятковістю Франції, ані «зухвалістю» культуральних досліджень загалом. Це швидше пояснюється концепцією республіканської школи, універсалізм якої важко сумісний із когнітивним релятивізмом [158, с. 43–55].

Цікаво, що культуральні дослідження – як в Україні, так і у Франції – зосереджуються навколо питання про локальну, національну культуру та ідентичність, зокрема ідентичність національну [46]. Посилена увага до проблеми ідентичності у Франції з'явилася ще в працях істориків школи «Анналів». Що ж стосується України, то тут це питання тісно пов'язано з політикою [24, с. 444]: увага до української культури – це вияв протистояння імперіалістичним посяганням тоталітарних режимів. Однак, на думку О. Кравченка, культуральні дослідження в Україні теж включають низку суперечливостей, оскільки «будучи чи не останнім радянським освітнім проектом, який реалізовано в пострадянських реаліях незалежних держав, що

утворилися з розпадом СРСР, вона акумулює низку амбівалентних характеристик, які дають підстави для котраверсійних інтерпретацій її змістової та інституціональної специфіки» [24, с. 448]. Крім того, дослідник пише про відмінність культуральних досліджень в Україні від *Cultural Studies*, а саме:

- відсутність претензій бути методологічно оригінальною;
- заперечення постулювання себе як дослідження окремих феноменів культури [24, с. 448].

О. Кравченко також проводить паралелі між дослідженнями культури в Україні (культурологією) та у Франції – у тому аспекті, який стосується ідеї *humanities-to-come* Ж. Дерріди. Але, на відміну від різних форм досліджень культури у Франції, в Україні культуральні дослідження менше взяли від деконструктивізму [24, с. 448]. У Франції культуральні дослідження постають проектом гнучкої та радикально контекстуальної інтелектуальної та політичної практики, яка намагається встановити зв'язки між «політикою культури та політикою політики» [158, с. 43–55].

В цілому, якщо намагатися знайти деяку спільну базу досвіду у сфері культури в Україні та Франції, то доречно згадати влучний вислів А. Шалар-Філодо: сузір'я культуральних досліджень має два обличчя, наче бог Янус [106]. Вона пов'язує свій внесок у (між)національні варіанти культуральних досліджень з парадоксального, але цілком логічного висновку: *Cultural Studies*, культурологія, *Kulturwissenschaften*, *Études Culturelles* тощо як пластичні констеляції англійських, німецьких, українських та французьких мовних досліджень у сфері культури одночасно мають багато спільного в основі, але й відрізняються практично й політично, оскільки досліджують всю культуру (тобто, ми можемо казати про певну єдність суб'єкта) і залежать від цієї культури та контексту (тобто, відбувається в той же час диференціація об'єктів і процедур) [109].

Усі вони закріплені в культурі (тобто, ми можемо констатувати однаковість вихідної точки) і, залежно від місця продукування, впливаються в

різні дискурсивні утворення в сенсі теорії дискурсу М. Фуко (тобто, відбувається диференціація контексту знання та горизонту очікувань). Культуральні дослідження у своїй подібності та різноманітності самі по собі є тематичною розвідкою по відношенню до археології знання, а саме: тематичним дослідженням, яке здається тим більш релевантним і переконливим, оскільки звертається до проблем, які стоять на порядку денному у суспільств та держав. Культуральні дослідження мають подібності з точки зору аналізу культури та міждисциплінарності. На думку А. Шалар-Філодо, вони більше не виглядають надто «оригінальними»; але водночас вони не базуються на жодній нормі щодо питань і процедур [109]. Також не можна говорити про стандартизацію різних форм культуральних досліджень, хоча всі вони певною мірою є нормативними з точки зору відкритості та міждисциплінарності. І останнє, але не менш важливе: вони не повністю вкорінені у практику з точки зору інституційного закріплення.

Для того, щоб розкрити це питання, А. Шалар-Філодо використовує поняття «норми». Як евристичний елемент, «норма» представляє цікавий аспект для підходу до взаємозв'язку між *Cultural Studies*, культурологія, *Kulturwissenschaften*, *Études Culturelles* тощо. Дослідниця виходить з позиції, що деякі аспекти заважають культуральним дослідженням узгоджуватися з «нормою», а саме: цьому узгодженню заважає те, що стоїть у центрі культуральних досліджень, – сама культура – у значенні структуруючого компоненту практики та епістемологічного принципу. Культура, з точки зору А. Шалар-Філодо, є гетерогенною, оскільки торкається питань ідентичності, національного контексту, локальності. Тобто, культура завжди орієнтована на щось, зацікавлена у чомусь, і не може бути відстороненою, як того вимагають наукові дослідження [109]. Саме з цим пов'язані сумніви багатьох французьких досліджень щодо того, як культуральні дослідження вписуються у науковий ландшафт. А. Шалар-Філодо підкреслює: у випадку культуральних досліджень йдеться не про «нормалізацію», а про інтерпретацію [109]. Більш того, якщо ми говоримо про практику, то культуральні дослідження теж не можуть бути

підведені під жодну монодисциплінарну норму дослідження і, таким чином, породжують різноманітний спектр підходів. У цьому відношенні вони надають певний вектор наукової відкритості.

Висновки до першого розділу

Таким чином, у першому розділі даного дослідження було:

1. Проаналізовано джерельну базу дослідження та представлено її аналітичний огляд. Так, усі джерела було розділено на кілька категорій: першоджерела (як правило, у випадку даної праці, це критичні огляди, дотичні до культуральних досліджень), тексти дослідників пострадянського простору та праці зарубіжних авторів. Крім того, специфіку культуральних досліджень можна представити, взявши до уваги декілька підходів: історіографічний, культурологічний, соціологічний, інституційний та лінгвістичний. Історіографічний підхід органічно пов'язаний з так званим «антропологічним поворотом». При цьому, цей підхід не є тотожним історичному. У рамках даного підходу, особливу увагу було приділено школі «Анналів» та «культуральній історії» (П. Бьорк, М. Рубін).

Культурологічний підхід виходить з трьох аспектів аналізу культури: антропологічного, аксіологічного та інформаційно-семіотичного. Щодо соціологічного підходу, то тут ми зосередили увагу на такому напрямі, як «культуральна соціологія» (Дж. Александер), котрий справив значний вплив на культуральні дослідження в цілому. Інституційний підхід ставить у центр культуральних досліджень культуру у її інституційній формі. Тут ми звернули увагу на концепції М. Дуглас, Р. Дебре та І. Женгри. Нарешті, лінгвістичний підхід зосереджується на проблемах перекладу та розуміння у рамках культуральних досліджень. Проте, у всіх цих підходів виявляється і дещо спільне: інтерес до повсякдення як ключової позиції культуральних досліджень. Крім того, для даного дослідження важливе значення має поняття «поле» П. Бурд'є. У контексті топографії культуральних досліджень поле дозволяє виокремити окремі топоси

досліджень у сфері культури та постає як специфічна та структурована система відношень між різними позиціями.

2. Охарактеризовано методологічні засади дослідження та представлено його понятійний апарат. У даній роботі, зокрема, важливими в методологічному плані виявилися рефлексивний, феноменологічний, діалектичний, компаративний методи та системний підхід, а також дві теорії: кросс-культурна теорія (М. Дуглас) та теорія асамбляжів (М. Деланда). Крім того, була приділена увага медіології (Р. Дебре) як методологічній настанові при аналізі особливостей культуральних досліджень. Це був перший етап. На другому ж етапі було приділено увагу характеристиці понятійного апарату роботи. Так, було розкрито сутність понять «гуманітаристика», «гуманітарне знання», «гуманітарні науки», «культурологія», «культурні дослідження», «культуральні дослідження». Важливо також зазначити, що у цьому дослідженні ми пропонуємо окремий термін – «культуральні дослідження». Проте, це не та історія, про яку зазначає Оккам (тобто, на нашу думку, ми не множимо сутності без нагальної потреби). Термін «культуральні дослідження» дозволить відійти від локальних позначень різних відгалужень наук, котрі займаються дослідженнями у сфері культури. Подібна уніфікація дозволить прибрати *misunderstanding & gap* у науковій комунікації, оскільки застосування локальних термінів, типу поняття «культурологія», несе небезпеку, що наш співбесідник буде сприймати зовсім інший обсяг, ніж ми вкладаємо у той чи інший локальний термін на позначення досліджень у сфері культури, через наявні мовні реалії.

3. Застосовано компаративний метод для аналізу особливостей досліджень у сфері культури у Франції та в Україні. Виявлено, що у центрі культуральних досліджень у Франції стоять наступні теми: вивчення культури як цілісної системи, аналіз просторового та часового різноманіття культур, дослідження типів культур та закономірностей розвитку соціокультурного життя, аналіз буття людини, вираженого в культурі, вивчення закономірностей художнього вираження, а також заглиблення у історію ментальностей. Бачимо, що останнє – данина фокусам школи

«Анналів». Останнім часом культуральні дослідження у Франції почали охоплювати також питання, пов'язані із національною самоідентифікацією. Тут ми фіксуємо схожі риси із тенденціями, які наразі є присутніми в культуральних дослідженнях в Україні. Крім того, спільним моментом українських та французьких культуральних студій є й акцент на системності досліджень та підходу до культури як до деякої комплексної цілісності.

Топографія французьких культуральних досліджень включає такі локуси, як філософія, теорія, історія, соціологія культури, культурна антропологія, а також прикладні дослідження. Варто зазначити на особливості розуміння історії культуральних досліджень (*histoire des études culturelles*) у Франції як окремого локусу: цей напрям розглядається як джерело знань про процес формування знань про культуру та код своєї історії (*le code de l'histoire*). Тобто, культуральні дослідження у Франції – це: 1) наука, яка розглядає культуру як об'єкт наукового аналізу, котрий є єдиним комплексним об'єктом, глобальним феноменом, який не має локалізації в часі та просторі; 2) інтегративна наука або метанаука, яка систематизує та інтегрує знання про культуру, накопичені різними окремими науками про культуру. Таким чином, можемо констатувати, що топографія культуральних досліджень у Франції та в Україні співпадає щодо складових частин культуральних студій. Проте, в Україні культуральні дослідження розуміються ширше, ніж у Франції: вони належать до поля гуманітарних наук, а не соціальних. Однак, в Україні культурологія – як одна з форм культуральних досліджень – поступово стає практично значущою сферою, а не тільки сферою абстрактного філософування. Спільним трендом як українських, так і французьких культуральних досліджень є також полідисциплінарність та міждисциплінарність.

РОЗДІЛ II

ІСТОРІОГРАФІЯ КУЛЬТУРАЛЬНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ ХХ СТОЛІТТЯ У ФРАНЦІЇ

2.1. Історія як культурний процес у методології «нової історичної науки»

Анналів

Історики та теоретики культури у розумінні західноєвропейських науковців досліджують не саме явище, яке вже вивчено іншими спеціалістами (наприклад, істориками), а способи, механізми та моделі, за допомогою яких це явище було розповсюджене, інтерпретоване та, у випадку, якщо це можливо, застосоване у відповідних практиках. На думку українського дослідника О. О. Івашини, «теорія як самобачення культури [але можна доповнити цю думку подібним твердженням і стосовно історії культури] не може не бути проблематичною, як і сама культура» [17, с. 30].

Гуманітарні науки формують дух синтезу та критики та борються з усіма формами обскурантизму. Саме так їх розуміють нинішні прихильники культурології та *Kulturwissenschaften*. Це стосується й французьких дослідників [224, с. 80–89]. Отже, ми можемо стверджувати, що французькі мислителі, які підтримують критичний інтелектуальний обмін через таку констеляцію, розуміють подібне спрямування гуманітарних наук, вони визнають це, поза певними методологічними недоліками або певними відхиленнями від типу інтелектуальної діяльності, теоретичної майстерності або впливу гіперетнізації [229, с. 21–30].

Шляхи дослідження культури (у широкому сенсі цього слова – як способу існування людини) змінюються з епохи у епоху. У ХХ-му столітті соціокультурне середовище перебувало під впливом наступних факторів:

- 1) посилення глобалізації [165];
- 2) посилення конкуренції світових та локальних тенденцій;
- 3) підвищення ролі інновацій та досліджень [228, с. 33–48].

Даний список можна розширити. Ці ключові фактори, відповідно, впливають на політику Франції та України у сфері науки. Проте, підхід до наукових досліджень в цілому та культуральних досліджень зокрема у цих країн різний. Структура даної праці передбачає врахування кількох важливих моментів:

1. Предмет даного дослідження належить до поля теоретичної культурології. Вона, у свою чергу, формується на основі джерел. Серед найважливіших джерел теоретичної культурології слід виділити зокрема філософію та історію культури. У цьому випадку, дана робота присвячена вивченню історії культури як джерела формування знань про культуральні дослідження у Франції. Йдеться зокрема про другу половину ХХ-го століття.

2. У ХХ-му столітті у культуральних дослідженнях на теренах Франції відбулося кілька значимих зрушень. Вони стосуються двох напрямків проведення розвідок у межах науки про культуру:

а) перший напрям пов'язаний зі збереженням історіографічної традиції культуральних досліджень у Франції [226, с. 18–25];

б) другий напрям стосується тенденції мультидисциплінарності, яка вимагає прийняття інших – відмінних від історіографічного – аналітичних підходів [227, с. 981–997].

3. Культуральні дослідження у рамках даної праці постають з топографічного ракурсу, тобто: від грецького «топографія» буквально означає «описувати місце» (τόπος – місце, γράφω – пишу), тож топографія культуральних досліджень – це, перш за все, картографування структури та «рельєфу» (різноманітності напрямків) розвідок у сфері культури [208].

4. Місце культуральних досліджень у Франції відрізняється від місця, яке займають українські культурологічні студії у вітчизняній системі наук. Так, у Франції культуральні дослідження представлені наступними формами: *la Culturologie*, *les Études culturelles*, *les Sciences de la culture*. Якщо українські культурологічні студії відносяться до гуманітарних наук (більш того – вони винесені як окрема галузь науки – №26) [44], то культуральні дослідження у

Франції відносять швидше до наук соціальних. В Україні структурування галузей наук визначає Міністерство освіти і науки, молоді та спорту. Що ж стосується Франції, то там політика у сфері науки визначається Міністерством вищої освіти та наукових досліджень (*Ministère de l'Enseignement Supérieur*), а також окремими університетами [141; 198]. Крім того, неабиякий вплив мають і так звані вищі школи. Рівень децентралізації французьких університетів набагато вищий, ніж університетів вітчизняних.

Міністерство вищої освіти та наукових досліджень Франції пропонує наступну структуру галузей наук:

- Біологія та здоров'я (*biologie et santé*);
- Біоресурси, екологія, агрономія (*bio-ressources, écologie, agronomie*);
- Енергетика, сталий розвиток, хімія та технології (*énergie, développement durable, chimie et procédés*);
- Навколишнє середовище, планета, Всесвіт (*environnement, planète, univers*);
- Космос (*espace*);
- Математика, фізика, нанонауки (*maths, physique, nanosciences*), інформаційно-комунікаційні науки та технології (*sciences et technologies de l'information et de la communication – STIC*), штучний інтелект (*intelligence artificielle – IA*);
- Гуманітарні та соціальні науки (*sciences de l'homme et de la société*) [198].

Для того, щоб більш чітко окреслити місце культуральних досліджень у французькій системі наук, слід звернутися до структуралістського конструктивізму французького дослідника П'єра Бурдьє (1930–2002). У даній дисертаційній роботі ми дотримуємося принципу подвійного структурування соціальної реальності, а саме:

- а) соціальна система містить об'єктивні структури, незалежні від свідомості та волі людей, які здатні стимулювати ті чи інші дії і прагнення індивідів;

б) самі структури створюються соціальними практиками агентів [141; 88].

Конструктивізм – друга настанова П. Бурдьє – у свою чергу, передбачає, що дії людей обумовлюються життєвим досвідом, процесом соціалізації, набутими навичками та знаннями, схильністю діяти тим чи іншим чином. Дослідник називає це матрицями соціальної дії, котрі «формують соціального агента як істинно практичного оператора конструювання об'єктів» [88, с. 28]. Такі підходи дозволяють встановлювати причинно-наслідкові зв'язки між різними соціальними явищами (особливо у сучасних умовах високої конкуренції та нерівномірного розподілу соціальних реалій у просторі). Відповідно, настанови структуралістського конструктивізму допомагають виявити специфіку формування напрямів культуральних досліджень у певних країнах [222]. У контексті даної роботи нас цікавить саме Франція.

З настановою конструктивізму логічно пов'язана теорія поля, яку пропонує французький філософ. Так, за П. Бурдьє, соціальне поле є структурою, яку можна логічно помислити, своєрідне середовище, де реалізуються соціальні відносини. Проте, ми також можемо визначати соціальне поле як реальні інститути: економічні, політичні, соціальні тощо [92]. Відтак, доречно застосовувати теорію поля П. Бурдьє до дослідження інституційної структури французької науки, оскільки це необхідно, щоб зрозуміти місце культуральних досліджень у рамках цієї структури. Для французького філософа визначальним є не просто констатація факту наявності тих чи інших інститутів, але виявлення об'єктивних зв'язків між різними позиціями, інтересами людей, котрі задіяні у діяльності відповідних інститутів [93, с. 137–150].

Тож, весь соціальний простір можна умовно поділити на поля, де нас особливо цікавить поле культури та наукове поле. За допомогою першого поля постулюється категорія культури, з якою, власне, й працюють культуральні дослідження. Для західних авторів ХХ-го століття розмисли про культуру будуються навколо ключових позицій гуманітарних досліджень у цілому [91]. Так, П. Бурдьє наголошував, що західні концепції про культуру базуються на

настановах структуралізму (праці К. Леві-Стросса, Р. Барта, М. Фуко), постструктуралізму (роботи Ж. Дерріди, Ж.-Ф. Ліотара, Ж. Дельоза), феноменології (розвідки Е. Гуссерля та М. Мерло-Понті). Оскільки у центрі культуральних досліджень знаходиться культура, то є логічним визначити параметри культури, на які звертають увагу французькі дослідники: йдеться зокрема про функції культури, механізми її накопичення, відтворення, трансляції, моральні цінності та культурне несвідоме [87]. Культуральні дослідження на теренах Франції провадяться через призму соціальної науки, оскільки головна мета вчених – по-перше, виявити зв'язки та взаємовпливи культури та суспільства, а по-друге – диференціювати сфери культури у різних полях [89, с. 88–104; 94]. Тобто, поле культури – це деяка трансверсальна цілісність.

Поле науки та поле культури можна назвати полями символічного виробництва. На думку П. Бурдьє, «саме функціонування поля науки виробляє та передбачає специфічну форму інтересу» [89, с. 89]. Особливість поля науки полягає у тому, що дослідник постійно має співвідносити між собою політичні та наукові стратегії. Втім, і поле науки, і поле культури, володіють тими ж характеристиками, що й інші соціальні поля. Особливо слід виокремити наступні характеристики: механізми капіталізації та домінування, конкуренція та боротьба, наявність стратегій. Поле відрізняється від системи перманентною боротьбою (капіталізацією тих чи інших легітимних засобів) [90, с. 15–18]. Поле соціальних наук у цілому, за П. Бурдьє, є менш автономним, ніж поле природничих наук: соціальні науки відповідають за «легітимне бачення соціального світу», а відтак вони завжди політизовані, що зменшує їх автономію [89, с. 91]. Відтак, культуральні дослідження відносяться до поля соціальних наук – тобто наук про людину та суспільство. Культуральні дослідження – як приналежні до поля соціальних наук, до поля символічного виробництва – таким чином, теж є політизованими.

Розглянемо детальніше напрямки проведення розвідок про культуру. Перший з них стосується традиційного для французької науки тяжіння до

історіографічності. Дослідження цього напрямку базується на напрацюваннях школи «Анналів». Як видно з повної назви школи – *École des Annales Histoire et sciences sociales* – цей вектор дослідження стосується двох ключових напрямів: історія та соціальні науки. Відповідно, через напрям соціальних наук школа «Анналів» пов'язана і з культуральними дослідженнями. Витоки *École des Annales* варто шукати у Страсбурзі: все почалося наприкінці 1920-х років, із зустрічі двох французьких істориків, Люсьєна Февра (1878–1956) та Марка Блока (1886–1944).

Які фактори впливали на становлення школи «Анналів»? По-перше, це культурний розквіт, який застав Європу на рубежі століть. По-друге, гуманітарні науки у цей час перебували під сильним впливом соціології Еміля Дюркгейма (1858–1917). Одночасно позитивістські тенденції та дослідження національної історії у традиційному – класичному ключі – зазнали жорсткої критики [189]. Так, проти французького історика Шарля Сеньобоса (1854–1942), автора численних методик історичних досліджень, виступає соціолог Франсуа Сіміан (1873–1935). Він зокрема засуджує трьох «ідолів традиційної історії»: політичного кумира, індивідуального кумира та хронологічного кумира [187, с. 54–63]. Ця гносеологічна дискусія, яка викриває кризу історичної дисципліни, глибоко пов'язана з діяльністю двох людей: вже згадуваних нами Люсьєна Февра та Марка Блока [197; 205, с. 47–61].

Разом Л. Февр та М. Блок беруть участь у *Revue de synthèse historique* («Короткі історичні огляди») – науковому періодичному журналі, заснованому французьким філософом та викладачем Анрі Берром (1863–1954) у 1900-му році. У *Revue de synthèse historique* випускалися праці з інтелектуальної історії, гносеології, філософії, соціології, економічної, соціальної та культурної історії. Мета журналу – «оживити» роздуми, що знаходяться на перехресті між філософією, історією науки та загальною історією, заохочуючи дослідження та обмін питаннями, що стосуються основ соціальних наук, відновлення дослідження про природу науки, розвиток нових шляхів, характерних для інтелектуальної історії. Таким чином, *Revue de synthèse historique* присвячений історії інтелектуальної праці. Це

допомагає пролити світло на наукові критерії соціальних наук. Цей журнал і сьогодні займає оригінальне місце у всіх міжнародних виданнях [223].

У душі географії французького вченого Пола Відаля де Ла Блаша (1845–1918) цей журнал захищав проект «федерації гуманітарних наук» (*fédérer les sciences humaines*). Історія вже не може створюватися без підтримки нових дисциплін, таких як соціологія, психологія чи географія. У 1920-х роках цей проект та членство таких дослідників, як французький філософ Моріс Хальбвакс (1877–1945) та французький психолог Шарль Блондель (1876–1939), створили дуже плідну міждисциплінарну атмосферу в Страсбурзькому університеті [102, с. 1347–1359].

Але по-справжньому про народження школи «Анналів» можна буде говорити лише через кілька років, коли у 1929-му році Л. Февр та М. Блок вирішили створити власний журнал – той самий *Annales d'Histoire économique et sociales* («Аннали економічної та соціальної історії»). Два історики захищають новий історичний проект, який змінить уявлення про дослідження культури. Їхні дослідження більш глибоко розривають традиційну історію [102, с. 1347–1359]. Якщо для традиційної історії характерний інтерес до війн, битвам, великих та видатних людей, прославленням нації, мислителі школи «Анналів» хочуть вивчати історію суспільств, а не окремих індивідів. Відтепер економічні, демографічні та соціальні питання є основою історіографічних досліджень [166, с. 237–259]. Історики вивчають, відтак, як люди жили, працювали та помирили у кожному з епох. Окремий інтерес для «анналістів» представляють вірування, уявлення та звичаї. Таким чином, дослідження менталітетів, започатковане М. Блоком у *Les Rois thaumaturges* («Королі-чудотворці») 1924-го року, набуло безпрецедентного масштабу [106].

Але цей проект соціальної історії не міг би бути здійснений без внеску інших соціальних наук. Отже, два історики прагнули створити деяку «глобальну історію», що охоплювала б усі ключові аспекти – соціологічний, економічний та демографічний. Саме цей проект стане «візитною карткою» дослідників школи «Анналів». Незважаючи на те, що праці представників *École des Annales* у більшості своїй присвячені середньовічному періоду, це не означає, що у них

відсутній інтерес до сучасної епохи. Вони досліджують і сучасність – крізь призму «анналістичної» методології. Мова йде про актуальні проблеми, а не глобальні економічні, політичні питання, такі як криза міжнародної фінансової системи чи нацизм [250, с. 537–556]. Таким чином, журнал, на думку Л. Февра та М. Блока, мав бути інструментом, що дає ключі до розуміння світу. Він швидко здобув міжнародну популярність та популяризував школу «Анналів» у всьому світі. Дослідники *École des Annales* впливають і сьогодні на всі покоління французьких та зарубіжних істориків, культурологів, суспільствознавців та не тільки [105].

Далі проаналізуємо тенденції, характерні для розвитку історіографічного напрямку у другій половині ХХ-го століття. У 1970-х роках відбувається перехід від «нової історії» (*La Nouvelle Histoire*), яка сформувалася у надрах школи «Анналів», до нових ризомних тенденцій, що почали фокусуватися на дослідженні соціальних відносин та структур. Форпостом школи «Анналів» був журнал «Анналі», який продовжує існувати й донині. Початок цього процесу було закладено змінами підзаголовку журналу «Анналі»:

- 1) у 1929–1938-х роках – «Анналі економічної та соціальної історії» (*Annales d'histoire économique et sociales*);
- 2) з 1939-го по 1941-й роках – «Анналі соціальної історії» (*Annales d'histoire sociales*);
- 3) у 1942–1944-х роках – «Збірки соціальної історії» (*Mélanges d'histoire sociales*);
- 4) у 1945-му році виходили «Анналі соціальної історії» (*Annales d'histoire sociales*);
- 5) 1946–1993-х роках – «Анналі. Економіка. Суспільство. Цивілізація» (*Annales. Économies. Sociétés. Civilisations (Annales ESC)*);
- 6) з 1994-го року – «Анналі. Історія. Соціальні науки» (*Annales. Histoire, Sciences sociales (Annales HSS)*).

Новий розвиток, зокрема, журнал отримав після 2000-х років, коли його вченими секретарями стали французькі діячі освіти та культури:

- письменник та філософ Жан-Ів Гренє (1898–1971; очолював журнал з 1994-го року по 2000-й рік);
- історик Жак Полоні-Сімар (очолював журнал з 2000-го року по 2007-й рік);
- історик Антуан Лільті (нар. 1972, очолював журнал з 2007-го року по 2011-й рік);
- історик-медієвіст Етьєн Анхейм (нар. 1973, очолював журнал з 2011-го року по 2018-й рік), кавалер Ордену мистецтв та літератури.

На сьогодні головним редактором журналу є Венсан Азулей (нар. 1972). Головування Е. Анхейма зумовило концентрацію інтересів дослідників даного напрямку на соціальній та культурній історії, а також на епістемології історії та історіографії. Е. Анхейм є, зокрема, очільником Вищої школи соціальних наук (*École des hautes études en sciences sociales (EHESS)*) – французького науково-дослідницького інституту, який був створений у 1975-му році. До Е. Анхейма цей інститут очолювали представники школи «Анналів»: французькі історики Жак Ле Гофф (1924–2014) та Франсуа Фюре (1927–1997) [79, с. 105–130].

Актуальність звернення до даної теми обґрунтовується необхідністю розмежування «нової історії», «нової культурної історії» (з 1980-х років) та «критичного повороту» в історії культури, а також «методичної школи» (Ш. Сеньобос, Г. Моно, Ш.-В. Ланглуа) на основі наступних позицій:

1. «Нова історія» (або ж «нова історична наука»): цей напрям зокрема базується на критиці марксизму та позитивізму, який спочатку встановлював факти, а потім шукала їх підтвердження; представники школи «Анналів» пропонували альтернативу: перетворити історію на соціальну науку, включену в культурний контекст. «Нова історія», таким чином, має бути тотальною, проблемною та орієнтованою на людину. Представники «нової історії» були передусім практиками, тож вони уникали роздумів про закономірності, котрі можуть існувати в історичному процесі, про роль особистості в історії тощо [172, с. 237–259].

2. «Нова культурна історія»: цей напрям репрезентований, у свою чергу, «інтелектуальною історією» та «історією соціальних практик». У середині ХХ-го століття історіографія переживає «культурний поворот». Внаслідок цього історичні дослідження змістилися у міждисциплінарний простір. Глобалізація, нерозривно пов'язана з комунікативними процесами, поставила на порядок денний нові питання й для тих, хто займається вивченням аналогічних процесів в історичному вимірі, в тому числі в просторі культурно-інтелектуальної історії. Термін «нова культурна історія» постав у 1987-му році: він пов'язаний з іменем американського історика Лінн Хант (нар. 1945) і збіркою матеріалів конференції (яка пройшла у Каліфорнійському університеті) «Французька історія: тексти і культура». Тож, історики і соціологи відходять від погляду на культуру як віддзеркалення суспільства чи надбудову, і починають розглядати її з антропологічних позицій, включаючи у поняття «культура» як високу культуру, так і культуру повсякденності (звичаї, життєві цінності та спосіб життя, стихійні уявлення й почуття людей тощо) [209, с. 1–29].

3. «Критичний поворот»: цей напрям у західній історіографії стосується, перш за все, переоцінки цінностей самої історіографії. «Критичний поворот» одночасно пов'язаний з «ною історією» та «інтелектуальною реакцією» (за словами Е. Валлерстайна) [99] та витікає з протистояння між історією та соціальною наукою. Він також враховує напрацювання не лише французьких дослідників, але й німецьких та американських.

4. «Методична школа»: цей напрям є класикою французької історіографії. «Методична школа», з одного боку, намагалась дистанціюватися від ідеалістичної філософії та позитивізму, але, з іншого боку, використовувала їх методи. З позиції прихильників «методичної школи», історія – це наука, яка об'єктивно відображає минуле людства, але така наука, що встановлює конкретні факти й події. Засновниками методичної школи були Шарль Сеньобос та французький історик Шарль-Віктор Ланглуа (1863–1929). На даний момент в сучасній історичній науці

теорія і практика писання історії виразно дистанціювалася від статичної історії норм і інститутів в сторону історії соціальних і культурних практик [136, с. 19–31].

Примітно, що 1975-й рік відзначився не тільки відкриттям Вищої школи соціальних наук, але також дав початок ще одному відгалуженню школи «Анналів» – «Espaces Temps» [140], який став виразником так званого «критичного повороту» (*critique tournant*). Саме з «критичним поворотом» пов'язана друга тенденція у провадженні культуральних досліджень: тяжіння до мульти- та міждисциплінарності [85, с. 91–99].

Журнал «Espaces Temps» представляє констеляцію цінностей, на яких базуються західноєвропейські дослідження, а саме: рефлексія та самопізнання, актуальність та нагальність проблематики, суворість експертизи, необхідність застосування культурної експертизи, багатоплановість обсягу роботи, відкритість, доступність та універсальність результатів досліджень. Серед нагальних питань, які, на думку представників *les Études culturelles* та *théorie française*, що здійснила помітний вплив на область французького соціального знання, мають бути у центрі уваги сучасних досліджень, можна виокремити, зокрема, наступні: поняття ідеології, проблеми гегемонії та спротиву, а також питання ідентичності та процесу формування великих колективів [140].

Перед тим як перейти безпосередньо до характеристики *critique tournant*, необхідно визначити різницю між поняттями мультидисциплінарність та міждисциплінарність:

1. Мультидисциплінарність або полідисциплінарність (*multidisciplinarity*), як пише Р. Лоуренс, є «об'єднанням методологічного і концептуального інструментаріїв різних областей науки» [186, с. 488–489]. Мультидисциплінарні дослідження охоплюють декілька дисциплін та передбачають не одну мету, а кілька, проте під «егідою» єдиного контексту. Тобто, мультидисциплінарність передбачає проведення кількох (часто незалежних один від одного) досліджень – у рамках різних дисциплін та, відповідно, з використанням різних методів – одного

явища. При цьому, результати досліджень презентуються у єдиному ключі – комплексно, представляючи різні аспекти одного й того ж явища.

2. Міждисциплінарність або ж інтердисциплінарність (*interdisciplinary*), на відміну від мультидисциплінарності, передбачає можливість переносити методи з однієї наукової дисципліни до іншої. Міждисциплінарність актуальна не стільки для комплексного дослідження одного явища, скільки для створення деякого нового знання на перехресті різних наукових напрямів чи дисциплін [241, с. 792–807]. Особливість міждисциплінарних досліджень полягає в обов’язковій інтеграції науковців, оскільки тут не проводяться незалежні розвідки, а швидше реалізується принцип «поділяй та володарюй»: кожен учасник дослідження виконує свій об’єм робіт. Між тим, і мультидисциплінарність, і міждисциплінарність об’єднані рамками дисциплінарного мислення. Проте, міждисциплінарність відрізняється від мультидисциплінарної тим, що конструює загальну модель для залучених дисциплін, ґрунтуючись на діалозі між дисциплінами [100, с. 867–894]. Обидві підходи можуть створювати нові дисципліни та розвивають систему наукового знання. Тут доречно виокремити й третій підхід, менш популярний для французьких культуральних досліджень, але все ж не менш актуальний у цілому. Йдеться про трансдисциплінарність.

3. Трансдисциплінарність (*transdisciplinary*) як поняття з’являється у 1970-му році. Його автор – французький дослідник Жан Піаже (1896–1980). Трансдисциплінарність, на його думку, є найбільш високим рівнем інтеграції науковців [238, с. 1090–1100]. При цьому, науковий контекст опиняється всередині більш глобальної системи, тобто дослідження не обмежуються простим перетином меж різних дисциплін. Особливість трансдисциплінарності – у поєднанні міждисциплінарних досліджень, діяльності громадських та державних організацій, залученні окремих експертів тощо.

Останнім часом зростає попит на міждисциплінарні дослідження, оскільки саме з ними пов’язані вірогідні прориви у науці. У рамках культуральних досліджень одночасно зростає значення міждисциплінарного синтезу знань, теорії

синергетики та мови кросс-дисциплінарної комунікації. При цьому саме теорія синергетики вважається основою міждисциплінарного синтезу знань [126, с. 65–87]. Проте, варто повернутися до ролі *critique tournant* у становленні міждисциплінарного вектору культуральних досліджень у Франції.

Цей «поворот» виходить з критики історичної антропології, економічного сцієнтизму, втрати уваги до людини, ментальності як неопераціонального поняття, а також наголошує на існуванні проблеми реїфікації, тобто уречевлення, гіпостазування ідей, понять та дослідницьких категорій. З 2000-го року існує також віртуальна версія даного ресурсу – за пропозицією професора географії та урбаністики Школи архітектури, інженерного будівництва та екології Федеральної політехнічної школи Лозанни Жака Леві (нар. 1952). Чільне місце «*Espaces Temps*» відводить питанню інтердисциплінарності, наголошуючи на його парадоксальності. На практиці це супроводжується багатьма теоретичними та практичними труднощами.

Це попереднє спостереження щодо проблемності інтердисциплінарності навіть призвело до того, що 12 червня 2015-го року в університеті Західного Парижу (*Paris Ouest-Nanterre La Défense*) було організовано навчальний «День мультидисциплінарної практики» (*Pratiques du pluridisciplinaire*). Мета полягала в тому, щоб висвітлити проблеми та труднощі, з якими стикаються молоді науковці, що здійснюють свої дослідження на перехресті кількох дисциплін. Особливо це стосується гуманітарних та соціальних наук. Важливим тут виступає розмежування понять «культурний» та «культуральний», яке відзначає актуальність мультидисциплінарного підходу, адже термін «культуральний» приходить до сфери французької гуманітаристики з поля мікробіологічних та медичних досліджень (франц. *culture-based*, франц. *de culture*), позначаючи виключно теоретичний та методологічний аспект аналізу осмислення уявлень про культуру, що закріпилися у вигляді концепцій [128, с. 86–111].

Поряд із «критичним поворотом» постає «культуральний поворот» [129], котрий можна охарактеризувати як збірне, складне поняття, яке краще передає

зміст того, що закріпилося у літературі під назвою *Cultural Studies*, ніж альтернативні варіанта перекладу, як от «культурологічні» або ж «культурні дослідження». Це поняття одночасно вказує на двозначність та невизначеність статусу культурології у французькій гуманітарній традиції. «Культуральні дослідження» як такі виникають у рамках західної гуманітаристики ще наприкінці ХІХ-го століття у вигляді неокантіанського обґрунтування соціогуманітарної науки.

Історіографія – термін, недостатньо визначений та чіткий. Іноді історіографію ототожнюють з історією, проте у даній роботі ми розмежуємо ці поняття. Так, історіографію ми розглядаємо як:

- вивчення історичної літератури певного предмета (критичний огляд джерел);
- синонім історичної літератури (у цьому випадку критичний огляд є як би «історією історії», і в цьому сенсі термін «історіографія» отримав право бути присутнім в цілій низці спеціальних праць останніх десятиліть) [137].

У свою чергу, історія постає як наука (*historia rerum gestarum*) про відоме знання та – одночасно – як предмет цього (відомого) знання (*res gestae*), тобто сукупність фактів минулого [15]. Школа «Анналів» не дарма вважається проривом у сфері історіографії та історії. Сьогодні для цих наук вважається правилом, що, читаючи історичне джерело, потрібно знати обставини його створення і пам'ятати, що автор міг спеціально приховати або підкреслити якісь події. Проте, цій думці не так вже й багато років. Вона вийшла з надрів школи «Анналів». У кінці 1920-х років засновники школи «Анналів» – течії у французькій історіографії, самі представники якої відмовлялися вважати себе школою, – здійснили справжній прорив у своїй галузі [82].

Говорячи про історіографію школи «Анналів» (а вона для нас неабияк важлива, оскільки школа «Анналів» та інтелектуальні спільноти, дотичні до неї, сприяли появі передумов виникнення міждисциплінарних досліджень (наприклад, таких, як візуальна антропологія, культуральна соціологія тощо); у свою чергу, ці

міждисциплінарні дослідження є невід'ємним елементом сучасного етапу розвитку культуральних досліджень), неможливо уникнути пасажу про «історичну антропологію». Цю назву (умовний термін) у 1970-х роках отримала течія в історіографії, котра орієнтувалася на систематичне застосування у полі історії антропологічних методів [135].

Тобто, йшлося про звернення до етнографії, етнології та культурної антропології у їх прикладанні до історичних досліджень. Це значило, що дослідники вже були не відірваними від життя людьми, які намагалися дослідити культуру в вакуумі. Вони швидше прагнули стати учасниками культурних процесів, подивитися на все з точки зору безпосередніх діячів тих чи інших ситуацій. Цей підхід мав на меті вивчати соціальні практики, що, у свою чергу, отримало назву «тотальної історії» (*historique total*). Сталося так, що поняття «історична антропологія» часто пов'язують зі школою «Анналів» [167, с. 291–293]. Але насправді, якщо брати реалії, то це трошки різні поняття: «історична антропологія» не є тотожною національним та інституційним межам Франції, а школа «Анналів», у свою чергу, охоплює значно більше тем, ніж «історична антропологія». Крім того, школа «Анналів» є й хронологічно ширшою за свою «колегу» – «історичну антропологію».

Для логіки даного дослідження видається доречним розглянути історію становлення школи «Анналів» та закономірності її виникнення. Для початку необхідно згадати про попередників школи «Анналів», зустрічі у Страсбурзі та корені «нової історії», котра зіграє суттєву роль у культуральних дослідженнях [167].

Тож, на рубежі XIX-го і XX-го століть гуманітарні науки переживали затяжну економічну кризу. Вченим (і не тільки) здавалося, що всі звичні підвалини гуманітарних наук руйнуються. Багато в чому це відчуття було викликано науковою революцією початку століття: відкриття, зроблені в точних науках, поставили під сумнів саму можливість єдиного всеосяжного пояснення дійсності. При цьому колосальні втрати, понесені всіма учасниками Першої світової війни

(1914–1918), продемонстрували, що наука, яка повинна була принести людству перемогу над смертю, на ділі послужила створенню зброї масового ураження [170, с. 5–22].

Вчені пропонували різні виходи з кризи. Хтось залишався вірним принципам, викладеним Шарлем Віктором Ланглуа і Шарлем Сеньобосом у «Вступі до вивчення історії» (1898). Ці принципи з певною часткою умовності можна назвати позитивістськими [194, с. 28–41]. По суті, їх метод (відбір документів, класифікація, критика джерел) зводився до складання історії з текстів. Відзначаючи суб'єктивний характер історичних джерел, В. Ланглуа і Ш. Сеньобос проте прагнули отримати «справжнє знання», що спирається на факти. Їх сучасники, неокантіанці Герман Коген (1842–1918) і Генріх Ріккерт (1863–1936) піддали переоцінці саму «науковість» історичного знання. Вони поставили питання про принципову відмінність між природничо-науковим і гуманітарним знанням: природничиків не цікавлять казуси і окремі випадки, вони шукають приклади, що підтверджують закони, історики ж, навпаки, вибирають факти за ознакою їх винятковості, важливості й культурної значущості. Так історія (в очах кантіанців) була врятована від необхідності наслідувати «справжнім» наукам [116, с. 153–176; 133; 221, с. 148–156].

2. Тим часом на території щойно відвойованого Ельзасу, в Страсбурзькому університеті, який президент Франції Раймон Пуанкаре (1860–1934) планував перетворити на вітрину передової французької науки, зібралися випускники Вищої нормальної школи Моріс Хальбвакс, Марк Блок, Люсьєн Февр і Шарль Блондель, а також інші видатні фахівці, наприклад Габріель Ле Бра і Жорж Лефевр. Інтелектуальне середовище, що склалося в Страсбурзі, було надзвичайно сприятливим для дослідницької думки [173, с. 510–513]. Саме тут в 1920-му році познайомилися медієвіст Марк Блок і новіст Люсьєн Февр, і саме тут через дев'ять років вони заснували новий історичний журнал, «Аннали економічної та соціальної історії».

Звідки пішла назва, не цілком зрозуміло. Швидше за все, автори просто мали на увазі, що збірник буде виходити регулярно і повідомляти про найважливіші актуальні події в світі історії. Ця назва сходить до слова «аннали»: так називають щорічні записи важливих подій, які робилися в реальному часі (на відміну від хронік, які могли починатися хоч від створення світу) [174, с. 141–176].

Членів редколегії цього журналу і його авторський колектив прийнято називати школою «Анналів», тоді як самі історики воліли називати себе представниками «нової історичної науки». Вони, зокрема, критикували позитивістів за те, що вони не враховували вплив світогляду історика на його дослідження. Позитивістський підхід до джерел як до елементів мозаїки і «історія, що історизується», яка спочатку встановлювала факти, а потім запроваджувала їх у практику, також здавалися новим історикам незадовільними. Вони пропонували новий рецепт: перетворити історію на соціальну науку, включену в культурний контекст [175, с. 34–38].

3. Представники школи «Анналів» заявили, що хочуть створити нову історію: для них фактами історії стали факти психологічні, властивості людської свідомості. Нова історія, відтак, повинна бути:

а) тотальною, тобто вона має описувати всі форми активності людини і всі існуючі в суспільстві зв'язки: політичні, економічні, культурні. «Анналісти» прагнули подолати протиріччя між матеріальним і духовним, та вивчити взаємний вплив різних сторін людського життя [182, с. 75–150];

б) проблемною: якщо історики-позитивісти, наприклад згадані вище Ш. Сеньобос і В. Ланглуа, вважали, що найголовніше в історії – аналіз конкретного джерела, то представники школи «Анналів», і особливо Л. Февр, автор поняття «історія-проблема», говорили, що історик повинен спочатку поставити проблему (спираючись на свій сучасний досвід та хвилюючі його сьогодні питання), а потім вже вибирати джерела для вирішення цієї проблеми [183, с. 99–127];

в) гуманною, оскільки головний предмет історії, з точки зору «анналістів», – це свідомість людини і сама людина в суспільстві [189, с. 1325–1336]. М. Блок

писав, що історик схожий на «казкового людожера», тобто його цікавить людина як така, у її неприкритому, повсякденному житті. Засновники «Анналів» були насамперед істориками-практиками і уникали абстрактних міркувань про «філософію історії», тобто про те, чи існують в історичному процесі закономірності, про роль особистості в історії, про пасіонарність [173, с. 510–513]. Але щоб пояснити і сформулювати принципи, з яких вони виходили, вони створили два програмних тексти:

- М. Блок виступив автором «Апології історії, або Ремесла історика» (*Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, 1949);
- Л. Февр, у свою чергу, написав книгу «Бої за історію» (*Combats pour l'histoire*, 1952).

Ці тексти дозволяють познайомитися з методом представників «першого покоління» школи «Анналів», яка залишалася в 1930-х роках явищем ще досить маргінальним. Відтак, варто детальніше проаналізувати метод перших представників школи «Анналів». Так, вони:

- трактують поняття «історичне джерело» набагато ширше, ніж їх попередники, оскільки вважають, що різноманітність історичних свідчень майже нескінченна. Все, що людина говорить або пише, все, що вона виготовляє, все, до чого торкається тощо, може давати про неї відомості [184];
- формулюють питання і дослідницьку задачу до того, як приступають до пошуку матеріалу, оскільки тексти або археологічні знахідки розкриваються лише тоді, коли історик вміє їх «питати». Іншими словами, будь-яке історичне дослідження з перших же кроків передбачає, що опитування ведеться в певному напрямку. Допитливий дух передує діям історика [188, с. 55–73]. На думку представників школи «Анналів», у жодній науці пасивне спостереження ніколи не було плідним;
- схильні до міждисциплінарності, переносять методи археології, економіки, соціології, географії та інших наук в свої дослідження. «Анналісти» дотримуються думки, що, якими б різноманітними знаннями вчені не прагнули

наділити найбільш кмітливих дослідників, вони завжди – і, як правило, дуже скоро – доходять до певної межі [184]. І тут вже немає іншого виходу, крім як замінити різнобічну ерудицію однієї людини (вченого) сукупністю технічних прийомів, застосовуваних різними вченими, але спрямованих на висвітлення однієї теми. Цей метод передбачає готовність до колективної праці.

Зазвичай прийнято говорити про чотири покоління школи «Анналів» та сучасний період розвитку журналу «Анналі. Історія. Соціальні науки» (*Annales. Histoire, Sciences sociales* (*Annales HSS*)). Якщо про сучасну тенденцію ми вже згадували, то про покоління школи «Анналів» варто поговорити більш детально:

1. Перше покоління школи «Анналів» представляють вже згадувані нами Марк Блок та Льюїс Февр. Широке визнання і популярність прийшли до «анналістів» після закінчення війни. Цьому сприяли героїзація М. Блока, розстріляного французькою міліцією навесні 1944-го року, і Фернана Броделя, що п'ять років просидів у таборах, лівацька репутація журналу, а також смерть головних супротивників методу школи «Анналів», Ш. Сеньбоса і Луї Альфана (1880–1950). Інтерес до «нової історичної науки» почали проявляти не тільки студенти, а й політики, і різноманітні фонди, готові фінансувати дослідження. Тиражі журналу помітно збільшилися, а в Практичній школі вищих досліджень була створена Шоста секція, яка згодом в 1975-му році перетвориться на Вищу школу соціальних наук (*École des hautes études en sciences sociales*) [201, с. 257–291]. Перше покоління змінилося «другим поколінням» школи «Анналів», до якого відносять Фернана Броделя, Ернеста Лабрусса, П'єра Шоню, Робера Мандру та інших.

2. Друге покоління, у свою чергу, представлене двома найбільш гучними фігурами Фернаном Броделем та Ернестом Лабруссом (1895–1988). На відміну від Е. Лабрусса, далеко не всі «анналісти» поділяли погляди Ф. Броделя. Це призвело до того, що в 1962-му році він заснував Будинок наук про людину (*Maison des sciences de l'homme*), свій власний науковий центр, а в 1970-му році покинув пост

головного редактора «Анналів». Виходячи зі ставлення до методу Ф. Броделя, в «новій історичній науці» можна виділити дві течії:

а) його прихильників, котрі активно використовували кількісні методи, серійні джерела і математичне моделювання (П'єр Шоню, Франсуа Фюре);

б) тих, хто вважав за краще орієнтуватися на індивідуальне начало в історії (Жорж Дюбі та Жак Ле Гофф) [202, с. 82–91].

3. Третє покоління відоме, перше за все, працями Жоржа Дюбі (1919–1996), Жака Ле Гоффа, Філіппа Арьєса³ (1914–1984), а також Еммануеля Ле Руа Ладюрі (нар. 1929). Ймовірно, на повороті до сюжетів, що перш перебували у віданні антропологів, тобто до історії звичаїв, пов'язаних з народженням і смертю, до історії тіла, хвороби і сексуальності, позначився політичний контекст 1960-х років у Франції. Після визнання незалежності Алжиру, Франція перестала бути колоніальною імперією [203, с. 43–56]. Крім того, стрімко змінювався суспільний уклад: урбанізація сталася на очах одного покоління, села спорожніли (якщо в 1950-ті роки більшість населення Франції становили селяни, то вже в 1970-х роках їх налічувалося не більше п'яти відсотків); студентська революція 1968-го року похитнула традиційні цінності та змінила звичні освітні структури (саме тоді Паризький університет був поділений на тринадцять незалежних навчальних закладів). Рух за політичні свободи спричинився до появи подібних рухів у інтелектуальній сфері: зокрема рухів за свободу вибору тем і дослідницьких методик [218, с. 101–126].

4. Четверте покоління – це, передусім, учні представників «третього покоління» школи «Анналів»: Бернар Лепті (1948–1996), Жак Ревель (нар. 1942), Жан-Клод Шмітт (нар. 1946). Але ці дослідники отримали таке «звання» саме через те, що їхні вчителі були представниками «третього покоління» [219, с. 1360–1376]. Так, уже Ж. Дюбі в кінці 1980-х років писав, що школа «Анналів» припинила своє існування, розпавшись на безліч дрібних напрямків. Крім того, методологічні

³ Його ім'я коректніше було б вимовляти як «Філіпп Арьє», проте у вжиток вже увійшла форма «Арьєс».

постулати, котрі були революційними на початку століття, втратили свою актуальність, і дослідники знову почали проявляти інтерес до подій та до політичної історії (причини цього можна углядіти і у впливі філософії Мішеля Фуко [144], яка підіграла інтерес до механізмів владарювання, і в бажанні знайти в історії відповіді на актуальні політичні питання, викликані крахом голлізму Франції). Втім, сам Ж. Дюбі називав і шляхи «порятунку» для історика після «Анналів»: заняття допоміжними історичними дисциплінами, історіографією і археологією [220].

Утім, на нашу думку, традиція школи «Анналів» продовжує існувати зокрема через видання «Анналі. Історія. Соціальні науки» (*Annales. Histoire, Sciences sociales (Annales HSS)*). Сьогодні науковці мають можливість подавати у цей журнал свої наукові роботи, статті. Зокрема, на сайті видання значиться інформація, що журнал був заснований у 1929-му році М. Блоком та Л. Февром. Журнал «Анналі» завжди прагнув вийти за межі своєї престижної спадщини, постійно представляючи найбільш інноваційні дослідження в галузі історії. Видання однаково забезпечує унікальну платформу для діалогу між різними соціальними науками, залишаючись відкритим для нових галузей досліджень, порівняльної історії, культурного аналізу та гносеологічних роздумів. Відомі експерти та історики, що працюють нині, сприяють збереженню духу «Анналів». Журнал також відводить важливе місце вивченню останніх наукових розробок у вигляді оглядів книг (приблизно 200 оглядів на рік) та глибокому аналізу найважливіших робіт, що публікуються сьогодні. Крім того, «Анналі» вважаються найпоширенішим франкомовним журналом у світі [106; 80].

У 2012-му році за допомогою Національного центру наукових досліджень (*Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS)*), Фонду Флоренс Гулд та Американського університету Парижа журнал розпочав випуск англійського видання, що працює лише в Інтернеті. Його мета – збільшити історіографічний обмін та заохотити розвиток міжнародного діалогу та міжнародної співпраці. У рамках нового партнерства з «Cambridge University Press», з 2017-го року це

англійське видання доступне як в Інтернеті, так і вперше в друкованому вигляді. Проаналізуємо також сучасні напрями роботи журналу:

1. «Історіографічні цілі» журналу. Починаючи з 1930-х років історіографічні роздуми займали центральне місце в роботі «Анналів». Поступовий розвиток того, що іноді називають «школою», незважаючи на двозначність цього терміну та методологічну та гносеологічну еволюцію журналу, робить ці роздуми ще більш необхідними, особливо щодо ще не написаної історії «Анналів». Розділ «Історіографічні цілі», який використовує наявні в даний час цифрові ресурси, прагне внести свій внесок у цю роботу, висвітлюючи конкретні наукові теми через підбірку статей, опублікованих журналом протягом багатьох років. Він намагається показати як зрушення, так і спадкоємність у наукових дослідженнях, що тривають і нині, а також покликаний відновити історичність і глибину, що спричинили основні дискусії в галузі історії та соціальних наук протягом останнього століття [80].

2. «Глобальна історія». Ця підбірка текстів, публікованих в «Анналах» з 1946-го року, визначає місце журналу в рамках міжнародних історіографічних дискусій останніх років, що зосереджувались на глобальній історії, всесвітній історії, порівняльній історії та регіональних історіях (імперській, атлантичній тощо). Особлива роль у розробці напряму глобальної історії (у рамках журналу «Анналі») належить двом діячам: Фернану Броделю та П'єру Шоню (1923–2009). «Анналі» відігравали центральну роль у методологічних дискусіях, пов'язаних зі світовою історією. Тим не менше, плутанина між «школою думок», яка, як часто вважають, припинила своє існування, і журналом, який все ще продовжує свою історію, виявила необхідність звернення уваги на практику істориків останніх десятиліть.

Цей проект (мається на увазі розвиток напряму глобальної історії) виникає внаслідок партнерства між журналом «Анналі», Книжковим офісом (*Bureau du Livre*) Посольства Франції в Німеччині, Французьким Інститутом (*Institut Français*), Французьким Інститутом історії Франції (*Institut Français d'Histoire en Allemagne*) та Центром Марка Блока (*Centre Marc Bloch*), створеним під час конференції

«Histoire globale / Globalgeschichte. Deutsche und französische Perspektiven» («Глобальна історія. Німецька та французька перспективи»), що відбулася 6-го та 7-го грудня 2012-го року [80].

Ці проекти зокрема спричинилися до низки амбітних редакційних починань. Так, у 2001-му році вийшла ґрунтовна праця під назвою «Une histoire à l'échelle globale» («Історія в глобальному масштабі»), що включала статті не лише французьких авторів, але й зарубіжних, а також коментарі Р. Шарт'є. Це ознаменувало важливий момент у виникненні – або відновленні – поняття глобальної історії в межах французької історіографії. Публікація французького історика, спеціаліста по латиноамериканському регіону Сержа Грузинського (нар. 1949) під назвою «Les quatre party du monde» («Чотири сторони світу») у 2004-му році ознаменувала розвиток напряму історії мондіалізації. Ця праця також значною мірою сприяла появі дослідницьких тем, пов'язаних із поняттям «першої глобалізації» на французькій історіографічній карті: особливо таких тем, як «гібридна» (*métisse*) думка та практика на додаток до ролі «культурної естафети» в контексті після завоювання. У 2007-му році видання «Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine» продовжувало досліджувати та оцінювати ці ідеї за допомогою праці під назвою «Histoire globale, histoires connectées» («Історія глобальна, історії поєднані»). Подальші публікації (наприклад, «L'histoire du monde au XVe siècle» («Світова історія XV-го століття») (2009) під редакцією Патріка Бушерона, і «L'histoire à parts égales» («Історія в рівних частинах») (2011) Ромена Бертрана) підтвердили прихильність французьких істориків до написання історії в регіональному чи глобальному масштабі, що протиставляє та порівнює суспільства, які зазвичай вивчаються окремо [106; 80].

Якщо розглянути ці останні дискусії більш широко, то відбір запропонованих текстів висвітлює різні фази роздумів про метод і масштаб культуральних досліджень, що мали місце в «Анналах» і які мають значення для поступового опрацювання історичного надбання у глобальному масштабі. Вони також звертаються до різних проблем, з якими стикалися історики, починаючи від внесків

Ф. Броделя, Л. Февра і П. Шоню після Другої світової війни, до значення, яке історична антропологія надавала світовій історії в 1970-х роках та останніх подій у цій галузі [254, с. 1–176]. Різноманітність і безперервність цих текстів виявляє історичну «нитку», яка часто залишається непоміченою, та, яка протягом п'ятдесяти років пов'язує журнал «Аннали» із фундаментальною інтелектуальною та політичною дилемою розширення «західного» історичного поля за межі так званого «західного» світу. З цією метою цей напрям не лише надає читачам різноманітний спектр історіографічних підходів, а й сприяє аналізу міфів та проблем, що стосуються витоків та методів світової історії, а також її гносеологічних та критичних амбіцій [80].

3. «Освіта». Цей напрям, у свою чергу, пов'язаний із діяльністю Е. Анхейма. Проте, його історія починається раніше. Вже в 1937-му році в «Анналах» було опубліковано відомий нині текст М. Блока та Л. Февра, присвячений викладанню історії у французьких школах та потребі у реформах. У наступні роки цей інтерес до педагогічних питань знову з'явився в ряді текстів двох засновників журналу, які цікавились середньою освітою так само, як викладанням на університетському рівні [80]. Ця тема також була присутня у роботі Ф. Броделя, який є автором підручника, призначеного для учнів загальноосвітніх шкіл – «Grammaire des civilisations» («Граматика цивілізацій»). Більш того, Ф. Бродель виконував обов'язки президента журі агрегації, що є частиною французької системи набору вчителів через конкурсні іспити, або *concours*. Докази цього інтересу також очевидні в ряді статей, опублікованих протягом 1960-х років, наприклад, у статті французького історика Сюзанни Сітрон (1922–2018), і в місці, відведеному соціології викладання та виховання в період з кінця 1960-х до 1980-х років [248; 80].

У сучасній Франції низка факторів (включаючи реформу шкільної програми та іспити щодо набору вчителів) повернули викладання в центр суспільних дебатів. У той же час зв'язок між викладанням та дослідженням може здаватися не настільки міцним, якщо ми говоримо про університетське співтовариство [246]. У

цьому контексті виникають певні запитання щодо місця такого журналу, як «Аннали», – а ширше – щодо ролі академічних досліджень в історії та соціальних науках в системі освіти.

Чи є досі актуальним для міжнародного академічного журналу є звернення до широкої громадськості «педагогів», що працюють як у вищій, так і в середній освіті? Яка педагогічна мета історичного дослідження і, справді, чи повинна вона взагалі мати її? Що ще можуть запропонувати дослідження історії та соціології освіти її фактичним практикам? За яких умов історичні дослідження загалом можуть жити знання та практику вчителів середніх та вищих шкіл, а також викладачів на бакалаврському рівні? Якщо говорити ширше, чи зростаюча спеціалізація, професіоналізація та технічність дисциплін означає, що історики вже не здатні виконувати соціальну роль, яка, тим не менше, часто їм приписується (і на яку вони іноді претендують самі). «Аннали» вперше спробували відновити цю дискусію на зустрічі «Rendez-vous de l'histoire de Blois» («Місце зустрічі в історії Блуа») під час круглого столу, що відбувся 12-го жовтня 2013-го року. Відтак, цей напрям («Освіта») покликаний переглянути не лише зв'язки між світом науки та шкіл, а також зв'язок між істориками та публічною сферою [80; 215, с. 593–601].

«Історія Давньої Греції» (від архаїчного до елліністичного періоду). Цей напрям активно розвивається за сприяння В. Азулея та сучасного автора, спеціаліста з історії та культури Корсики Ніколя Стромбоні. Публікація спеціального випуску «Анналів», присвяченого історії Давньої Греції (№69-3), не була очікуваною. Тривалий час ця тема займала лише незначне місце в журналі, особливо до 1950-го року: протягом перших двадцяти років існування журналу «Аннали» було опубліковано лише три статті про давньогрецьку культуру, усі присвячені економічним та фінансовим темам. Хоча згодом дана тема й зовсім відійшла на другий план, цей напрямок економічної історії був відроджений в середині 1990-х років статтею французького історика Реймонда Дески (нар. 1946),

а також був переглянутий у статті Жульєна Цурбаха⁴ (*Julien Zurbach*) про соціальний статус в архаїчній Греції [80].

Хоча статей про давньогрецьку історію, які з тих пір з'явилися в «Анналах», порівняно небагато, проте вони відображають історіографічну еволюцію, що відбулася у другій половині ХХ-го століття, через збільшене скло. Серед них можна знайти великі імена 1950-х та 1960-х років (Едуар Вілл, Луї Жерне та Жан-П'єр Вернан) – в той момент, коли вони ще не отримали визнання, яким користуються сьогодні. Починаючи з 1970-х років, журнал регулярно публікував статті про античність, відображаючи нові методології, що з'явилися в античній історії. Важливе місце було відведено історичній антропології та структуралістським підходам до міфів та релігій (Луї Жерне, Жан-П'єр Вернан, Марсель Детьєн, Ніколь Лоро, Полін Шмітт-Пантель), а також індоєвропейських перспектив, що тоді були в моді та особливо відзначилися на працях Жоржа Дюмезіля [106]. Тим не менше, «Анналі» ніколи не відмовлявся від соціальної історії давньогрецького світу, про що свідчать статті французького археолога та історика античності Поля Вейна (нар. 1930), що з'явилися в 1969-му і 1982-му роках (я критичні зауваження, що послідували за цим), або Жана Дюки (нар. 1933) [80].

На початку 1980-х «Анналі» вперше опублікували випуск, повністю присвячений давній історії. Під редакцією Франсуа Гартога, ці роздуми зосереджувались на створенні античних джерел (археологічних, епіграфічних та папірологічних, а також «літературних»). Цей випуск поклав початок серії досліджень, які намагались зрозуміти способи, якими древні греки конструювали власний історичний дискурс. З іншого боку, історія культури була тут представлена не настільки широко [80; 214, с. 104–116]. Крім того, видання було піддано критиці за те, що недостатньо висвітлювано роль жінки в історії культури Давньої Греції. Лише у 2012-му році було видано спеціальний випуск на тему «Гендерні режими»,

⁴ Профіль дослідника на сайті Département d'Histoire Ecole normale supérieure: <https://www.histoire.ens.fr/-zurbach-julien-.html>.

який координували Віолайн Себійотт та Дід'є Летт. Цей випуск також містив кілька статей про античність. Останній елемент заслуговує на особливу увагу в цьому широко розробленому історіографічному огляді: це регулярне видання статей, що стосуються політики в Стародавній Греції. Спеціальний випуск «Політика в Стародавній Греції», виданий у 2014-му році, є продовженням цієї традиції через п'ятдесят років після її початку [80].

Підсумуємо: чому школа «Анналів» настільки значима та чому її діяльність пов'язують з поворотом (або навіть переворотом) в історії зокрема та гуманітаристиці в цілому? По-перше, представники школи «Анналів» голосно заявили про своє прагнення до міждисциплінарності. Це означало, що у сферу інтересів історії почали входити елементи філології, філософії, психології, мистецтвознавства тощо. Це те, що стосується гуманітаристики. Проте, межі між тим, що ми називаємо «природничими», «точними» науками, та науками гуманітарними, тобто між *science* та *humanities*, почали стиратися, все більше виставляючи на огляд їх єдність. Можна навести й цілком конкретний яскравий приклад: відомий представник школи «Анналів» Емманюель Ле Руа Ладюрі у 1983-му році написав книгу, яку назвав «Історією клімату з 1000-го року» (*Histoire du climat depuis l'An Mil*) [106]. Тут він торкнувся таких тем, як клімат, гляціологія (льодовики), виноробство, демографія, історія соціальних інститутів, релігійні війни, сільське господарство, географія, революційний терор, мистецтво Ренесансу тощо. Тобто, сфера його інтересів виходить за межі «чистої» гуманітаристики.

Школа «Анналів» показує, наскільки важливо постійно тримати проблему методології у фокусі дослідників. Це означає, що представники школи «Анналів» все більше починають ставити питання «ЯК досліджувати», а не лише «ЩО досліджувати» [80; 106]. За перегляд, ревізію старих принципів, характерних для традиційної історичної наукової парадигми, зокрема, почали виступати прихильники «нової історичної науки», про яку ми писали вище. «Нові історики» були на стороні так званого «нового історичного синтезу» [211; 210, с. 20–33]. Однак при всіх плюсах школи «Анналів» та «нової історичної науки», був все ж

один суттєвий мінус (про який, до речі, пише П. Бьорк): відсутність єдності у термінологічному апараті.

П. Бьорк виділяє й ще один нюанс, характерний, на його думку, для «нової історичної науки»: проблема інтерпретації [103, с. 1–13]. Для нього, проблема інтерпретації – це просто стара суперечка, яка постійно точилася між прихильниками детерміністських моделей тлумачення (типу марксизму) та недетерміністських (типу психоісторії). П. Бьорк ставив питання: скільки свободи треба (та можна) дати особистості? Він притримувався позиції, що міра цієї свободи завжди залежить від суспільних норм, виховання та інших факторів. Однак, як би там не було, кожен дослідник сам має відповісти на це питання (тобто, на питання «скільки свободи треба (та можна) дати особистості?»). На нашу ж думку, проблема інтерпретації також залежить від приналежності того чи іншого дослідника до певної культури, суспільства, спільноти. А відтак, проблема інтерпретації – це і проблема мови [104]. Уніфікація понять (про яку писав ще Л. Вітгенштайн) може стати якісним рішенням цієї проблеми.

Ось декілька тенденцій (перш за все, у полі історії), поява яких – прямий наслідок впливу школи «Анналів»:

1. Якщо у ХІХ-му столітті «національна історія» займала домінуючу позицію, то тепер вона конкурує зі світовою та локальною історіями [104].

2. «Соціальна історія» відділилася від «економічної історії», що призвело до подальшого дроблення «соціальної історії» на «історичну демографію», «історію праці», «історію міста», «історію села» тощо. Від «соціальної історії» також почала відділятися «культурна історія» [103, с. 1–13].

3. «Економічна історія» теж пережила своє дроблення: вона розпалася на «стару» та «нову». Більш того, історики стали все більше уваги приділяти дослідженню не виробництва, а споживання [104].

4. «Політична історія» опинилася у стані еквілібристики між «старшою» та «молодшою» школами. Але принцип децентралізації встиг проявитися і тут: дослідникам все більш цікаво ставало вивчати не центральні, а місцеві органи

влади (як конкретний приклад трендів у «політичній історії» після 1970-х років) [104].

Нарешті, у яких же позиціях проявляється принципова відмінність між «новою історією» та традиційною історичною науковою парадигмою? Це можна подати у вигляді міні-компаративного аналізу:

1. Традиційна парадигма передбачає, що історія обов'язково має бути пов'язана з політикою, тоді як «нова історія», навпаки, направляє дослідника до вивчення усіх видів діяльності (не лише політики). Саме в цьому і полягає принцип «тотальної історії»: у всеохопності, у необмеженості лише певними, вибірковими рамками в дослідженнях [103, с. 1–13].

2. Для «традиційних істориків» історія постає, перш за все, у вигляді ряду подій. Тобто, вони слідують хронологічному принципу у своїх дослідженнях. Тоді як «нові історики» концентрують свою увагу не стільки на подіях та їх хронології, скільки на аналізі структур. У цьому контексті можна згадати добре відомого нам Ф. Броделя: він називав «історію подій» (*histoire evenementielle*), тобто, по суті, «традиційну історію», тільки «піною на хвилях моря» [97, с. 280–282]. Ф. Бродель наголошував на тому, що його цікавить лише те, що є *la long duree*, тобто таке, що триває достатньо довгий час. Таким він вважав зокрема геоісторичні та економічні зміни [97].

3. У фокусі «традиційної історії» завжди перебуває верхівка: тобто, великі діячі політики, культури, суспільного життя тощо. Якщо «традиційна історія» є «історією згори», то «нова історія» – це «історія знизу». Представники школи «Анналів» фокусуються на повсякденні звичайних людей. Звісно, багато чого при такому підході доводиться реконструювати [107].

4. Традиційна парадигма виходить з того, що історія зосереджується в документах. Відповідно, праця історика, багато в чому, – це «копирсання» в документальних (задокументованих) свідченнях. «Традиційні історики» наголошували на тому, що «оповідні джерела» завжди обмежені. Проте, «нові історики» зуміли довести й обмеженість документів [111, с. 21–33]. Так, офіційні

документи, як правило, містять лише офіційну точку зору. На прикладі того ж Радянського Союзу або ж Російської Федерації, ми можемо бачити, що офіційна точка зору далеко не завжди правдива й така, за якою можна реконструювати історичні події.

Цікаво також, що як і у випадку з культуральними дослідженнями – терміном, породженим, перш за все, проблемою визначення (дефініції), «нові історики» теж зіткнулися з такою ж проблемою. Вони перші опинилися на території, яка досі залишалася у тіні. І, як і на будь-якій карті, котра ще не була досліджена, вони знайшли безліч неназваних «місць». Так, на становлення «нової історії» дуже вплинули фемінізм, деколонізація та екологічний рух [112]. І хоча «нові історики» теж, як і «історики традиційні» почали з протиставлень («історія зверху» *contra* «історія знизу», «висока культура» *contra* «низька культура» тощо), вони все ж більш чітко усвідовлювали небезпеки подібного поділу, дихотомії [114, с. 1–20].

Ще одна проблему, яку представники школи «Анналів» мали вирішити, – це проблема джерел. Ми вже зазначали, що документи виявилися недостатньо надійним джерелом (на думку «нових істориків»), тому треба було винаходити інші. Так, деякі історики школи «Анналів» почали звертатися до «усної історії», тобто оповідної, від якої «традиційні історики» відмовлялися [137]. Серед оригінальних методів та джерел, на які звертали увагу «нові історики», можна також зазначити зображення, статистику, юридичні документи (свідчення, допити тощо). Відповідно, з проблемою джерел пов'язана і вже відома нам проблема інтерпретації. Очевидно, що аналізувати політичні події так само, як культурні або соціальні тенденції, недоречно та нелогічно [145]. Історик мав підходити до своєї діяльності більш структурно, в тому числі – мав ставити незручні питання, наприклад: хто є справжньою діючою особою історії – людина чи суспільство?

Проте, проблема інтерпретації не упирається лише в дефініції та особливості підходу до дослідження тих чи інших подій. Варто наголосити також і на проблемі синтезу. І вона багато в чому носить лінгвістичний характер [146, с. 23–40]. Дійсно,

розширення поля історичних досліджень до літератури, мистецтва, повсякдення, навіть екології – це важко переоцінити. Але і це має свою ціну [149, с. 52–57]. Справа в тому, що історик не може бути спеціалістом у своїх сферах: неможливо (особливо в умовах сучасного, «дробленого», спеціалізованого знання) одночасно бути і економістом, і політиком, і філософом, і екологом, і митцем. Відповідно, неможливо володіти мовою, якою послуговуються у спільнотах економістів, політиків, філософів, екологів, митців тощо [149]. Невже у таких умовах історик (можемо сказати – і культуролог також) приречений на вічне дилетантство? Це питання все ще залишається відкритим.

2.2. «Інтелектуальна спільнота» як простір культуральних досліджень

Задля того, щоб зрозуміти значимість простору для розвитку науки в цілому та культуральних досліджень зокрема, доречно звернутися до поняття сфери відкритості, котре пропонується німецьким філософом та соціологом Юргеном Габермасом (нар. 1929). Дослідник пропонує власну концептуальну карту поняття відкритості (додаток 5).

Далі Ю. Габермас пише, що «громадянську відкритість» (*bürgerliche Öffentlichkeit*) можна визначити насамперед як сферу згуртованих у публіку приватних осіб. Бо якраз вони підривають відкритість, яку регламентує влада, тобто саму державну владу, для того, щоб розставити на свої місця правила взаємного спілкування у принципово приватизованій, але інтелектуальній щодо відкритості (*Öffentlichkeit*) сфері товарообігу та суспільної праці» [10, с. 71]. Окремо філософ підкреслює значення літературної відкритості. Схему, яку приводить сам Ю. Габермас у праці «Структурні перетворення у сфері відкритості: дослідження категорії громадянське суспільство» можна, зокрема, побачити у Додатку 6 [10, с. 74].

Ця схема наводиться Ю. Габермасом для ілюстрації структурних трансформацій у сфері відкритості, котрі розгорнулися у XVIII-му столітті. Проте, для даного дослідження доречно здійснити такий історичний екскурс, щоб

зрозуміти корені формування інтелектуальних спільнот, органічно пов'язаних із простором відкритості (публічності, громадськості). Якщо ми говоримо про Францію, то тут простір відкритості («комплекс “відкритість”»), як говорить Ю. Габермас) пов'язаний із Конституцією 1791-го року. Після цього цей комплекс переймає Декларація прав людини і громадянина 1789-го року. Зокрема, можна навести уривок з параграфу 11 цієї Декларації: «Вільне висловлювання думок і переконань є одним з найдорожчих прав людини. За ним кожний може вільно висловлюватись, писати, друкувати за умови відповідальності за зловживання цією свободою у випадках, визначених законом» [10, с. 116].

На нашу думку, інтелектуальні спільноти (у різних їх формах) – результат реакції проти «культурницького споживацтва» (поняття Ю. Габермаса), яке особливо швидкими темпами розгорнулося у ХІХ-му столітті. «Культурницьке споживацтво» органічно пов'язане з розпадом літературної відкритості [232, с. 281–299]. У цей період «резонансне тло освіченої верстви» населення розколюється, а публіка розділяється на дві групи:

- а) меншість фахівців із кулуарного або кабінетного резонерства;
- б) велика маса відкрито споживацьких елементів [10, с. 225].

Яскравий приклад інтелектуальної спільноти, котра справила значний вплив на розвиток культуральних досліджень у ХХ-му столітті – це «Еранос». Становлення «Ераносу» (1933–1988) – міжнародної дискусійної інтелектуальної спільноти – припадає на 1930-ті роки, тобто на час виникнення та поширення влади Третього Рейху (1933–1945). В цей час наука, влада та суспільство знаходяться у перехідному або ж кризовому періоді [153]. Дослідник наголошує, що існує розповсюджена думка: без науки у держави немає перспектив, а релігійність і містицизм, популярні на різних етапах європейської цивілізації, найчастіше свідчать не стільки про духовне відродження того чи іншого політичного ладу, скільки про його загибель. Як приклад, можна навести високорозвинену в технологічному плані Німеччину.

У даному контексті важливо те, що у кризовий час влада переводить науку на «мобілізаційні» рейки, намагаючись створити «ідеологічно коректну науку» [248]. Відповідно, у системі відсутня гнучкість, котра могла б допустити свободу дослідника. Це обумовлює перехід певної групи вчених, дослідження яких не підпадають під класифікацію «ідеологічно коректної науки», до маргінесу. На противагу системі, у кризовий час спостерігається створення альтернативної моделі, котра зазвичай пов'язується з колом імен, що підтримують дану спільноту – так, як систему підтримує держава [65, с. 200–210].

Таким чином, можна підсумувати, що великомасштабні кризи нерідко були вихідними моментами у становленні нових форм організації науки. Перегляд взаємодії науки, суспільства та влади, що супроводжується часом репресіями проти незговірливих вчених і ліквідацією окремих наукових структур та інститутів, завершувався виробленням нових конфігурацій їхніх відносин [67, с. 4–13], форм організації науки, зміною соціального статусу вчених, модифікацією тематики й мови наукових досліджень, ритуалів наукових заходів, традицій та етики наукового співтовариства [115, с. 39–50]. При цьому такі нові конфігурації не гарантують довговічності. Відтак, «Еранос» можна класифікувати як спільноту, що виникає у період кризи та є формою організації «маргінальних» дослідників.

Доречно звернутися до коренів цієї інтелектуальної спільноти. Сам «Еранос» у своїй початковій формі виникає ще в 1920-тих роках. У цей час Ольга Фребе Каптейн запрошує різних дослідників, письменників, філософів тощо до себе, на віллу «Габріеллі» (*Casa Gabriella*) у місто Москья (Швейцарія, Аскона). Ольга Фребе Каптейн (1881–1962) – британська меценатка, спіритуалістка, теософ, дослідниця архетипів. У 1928-му році вона будує поруч зі своєю віллою конференц-зал. Карл Густав Юнг запропонував зробити цей конференц-зал «місцем зустрічі Сходу й Заходу». Таким чином, виникає майданчик для співпраці вчених з різних областей наук для обміну досвідом вивчення духовності, відомий у подальшому як спільнота «Еранос». Таку назву запропонував історик релігії Рудольф Отто. Ольга Фребе цікавилася індійською філософією та синологією [166].

У свою чергу, Аскона – невеличке місто й одночасно комуна в італомовній частині Швейцарії (кантон Тічіно) – завдячуючи своєму нейтральному статусу, стала центром міграції дослідників, американських утопістів, що прагнули покращити життя людства, а також консерваторів-традиціоналістів та анархістів [166; 240]. На особливе становище Аскони вплинула розповсюдженість тут так званих Лебенсреформ. Аскона знаходиться на пагорбі Монте Веріта.

З пагорбом Монте Веріта пов'язане культурне життя Європи початку ХХ-го століття. Тут, у свою чергу якийсь час жили та працювали лікар-анархіст та соціаліст Рафаель Фрідеберг, письменник Герман Гессе, філософ та психіатр Карл Юнг, художник Пауль Клее, новаторка у сфері хореографії Айседора Дункан, письменник Еріх-Марія Ремарк, художник Карл Ойген Кель тощо. Їх об'єднувало бажання змінити світ та повернутися до первинної чистоти. Тут збиралися зі всіх кутків континенту та з Америки утопісти, «покращувачі життя», тут робилися промови, читалися лекції та висловлювалися ідеї про встановлення на планеті царства любові, свободи, вегетаріанства та суспільної власності [166].

У 1928-му році Ольга Фребе побудувала конференц-зал недалеко від вілли «Габріеллі», не знаючи, що це початок історії міжнародних зібрань, які з'єднали багатьох найкращих інтелектуалів світу. Так були започатковані з'їзди учасників «Ераносу», а також народився специфічний метод «Ераносу». Спільнота поступово формувалася під впливом таких постатей, як Карл Густав Юнг, Рудольф Отто, Мірча Еліаде, Карл Керенї, Еріх Нойманн, Адольф Портманн тощо [162, с. 96–100]. Період розквіту «Ераносу» тривав від часів Другої світової війни аж до середини 1980-х років. Сьогодні спільнота «Еранос» трансформувалася у фонд «Еранос» [116].

Звернемося до етимологічної ремарки слова *Eranos*. Воно походить з давньогрецької мови та відсилає до бенкету – як духовного, так і матеріального, який триває завдяки внеску кожного учасника. Угорський міфолог Карл Керенї взяв первинне значення цього слова, котре вперше з'явилося у давньогрецькій літературі в «Одіссей» Гомера, представивши *Eranos* з позиції «духовного ядра»: це

атмосфера свободи та спонтанності, супроводжувана піснями, віршами, символічними імпровізаціями. З 1933-го року засідання «Ераносу» відбуваються на швейцарській стороні Лаго Маджоре. Саме тут виникла ідея Ольги Фребе Каптейн створити «вільний простір для духу», «місце зустрічі Сходу й Заходу» [247, с. 243–244; 162].

На офіційному сайті «Ераносу» йдеться про те, що засідання спільноти – це своєрідний бенкет, живий завдяки «подарункам любові», принесеним учасниками у формі лекцій та дискусій. Символ такого бенкету – Круглий стіл, образ якого, присвячений «невідомому духу місця», надихнув багатьох мислителів ХХ-го століття [249, с. 79–90]. Під час серпневих зустрічей, після кожної конференції доповідачі залишали на віллі «Габріеллі» свої книжки та тексти доповідей – в обмін на гостинність Ольги Фребе, внаслідок чого зібралася багата колекція з більш ніж шістдесяти щорічників (*Jahrbücher*), котра тепер свідчить про величезну роботу, проведenu в різних галузях науки [162].

Із кінця 1930-х років програма конференцій «Ераносу», відтак, зосереджувалася на конкретній темі архетипів (з подачі Карла Густава Юнга, зокрема). Ця тема поглиблювалася дослідниками різних галузей: психологами, філософами, культурологами, теологами, орієнталістами, істориками релігії, етнологами, індологами, ісламістами, єгиптологами, міфологами тощо. У 1940-х роках темою конференцій була людина та її ставлення до світу, що пізніше втілюється в ідею нового гуманізму. Інтереси учасників «Ераносу» в цей час близькі до проблеми символічного «виробництва» людської душі, її мови та особливостей вираження в легендах і казках, міфічних образах і персоналіях релігійних діячів, мріях, мистецтві, поезії та музиці. Тут народжується ідея можливої єдності *science* та *humanities*, особливо в останні роки, на рівні з єдністю східної та західної думки [162, с. 307–313].

Таким чином, «Еранос» постав як міжнародна інтелектуальна спільнота, яка об'єднувала ряд фахівців гуманітарного та природничо-наукового профілю, зацікавлених у пошуку «вічного й незмінного» ядра духовного досвіду людства.

Представники цієї спільноти стали основоположниками одного з класичних підходів у релігієзнавстві та академічному вивченні езотеризму, перебуваючи у тісному зв'язку з феноменологічною програмою у релігієзнавстві. Емігрувавши до США, деякі представники «Ераносу» заклали основи англо-американського підходу в академічному дослідженні езотеризму. Діяльність «Ераносу» сприяла розвитку міждисциплінарних досліджень у культурології, філософії та релігієзнавстві [49; 162]. Багато з ідей, висловлених діячами «Ераносу», зберігають актуальність і в наш час.

Як вже було зазначено вище, сьогодні спільнота «Еранос» існує у вигляді фонду. Згідно зі Статутом, фонд «Еранос» ставить перед собою наступні цілі:

- організація щорічних конференцій під назвою *Eranos Tagungen* у душі засновниці спільноти – Ольги Фребе Каптейн (порівняльна релігія – культурологія – етика й мораль – природничі науки);
- співробітництво з іншими установами з метою створення додаткових зустрічей «Ераносу»;
- збір та публікація доповідей учасників конференцій у щорічних виданнях (*Jahrbücher*) у співпраці зі створеним видавництвом;
- поширення інформації про діяльність «Ераносу» через усі доступні засоби масової інформації – для того, щоб максимально охопити усю можливу публіку;
- створення та управління місцем наукової діяльності та відпочинку для людей, які активно займаються інтелектуальною та культурною діяльністю. Для цих людей Рада Фонду може надати можливість перебувати на території спільноти «Еранос» на короткий або тривалий термін (безкоштовно або за помірною платою) [49].

Інтелектуальна спільнота «Еранос» справила значний вплив на іншу велику тенденцію ХХ-го століття – феномен під назвою «консервативна революція», що дало міцний поштовх до розвитку сучасного традиціоналізму. Для початку, необхідно звернутись до поняття консерватизму. Осмислюючи поняття

«консерватизм», дослідники або ототожнюють категорії традиціоналізму та консерватизму, або розглядають традиційність як найважливішу рису консерватизму.

У даному дослідженні «традиційність» розглядається у якості центрального системоутворюючого принципу консерватизму. Доречно казати про два основні принципи консервативної ідеології, а саме: антираціоналізм та антиіндивідуалізм. Між тим, ці принципи припиняють працювати при зверненні до вивчення сучасного неоконсерватизму та течій «нових правих» (тобто, «Консервативної революції»). До цих рухів додається схильність до езотеризму, язичництва та перевідкриття античності. Якщо звернути увагу на сучасний західний ідеологічний простір, то доведеться визнати, що в ньому існують принаймні дві впливові консервативні течії: неоконсерватизм і так звана доктрина «Консервативної революції» (нові праві) [253]. Ці напрямки різко протистоять один одному буквально щодо усіх найважливіших питань суспільного буття.

Неоконсерватори наполягають на самостійності економічної сфери суспільного життя та необхідності звільнення її від державного регулювання; нові праві, навпаки, відводять економіці підпорядковану роль стосовно більш високих соціальних сфер – релігії, моралі, політики, вважаючи економічну свободу не тільки утопічною, але й інколи – шкідливою. Неоконсерватори розглядають правову систему як сукупність норм, покликаних в ідеалі висловити універсальні, загальнолюдські форми соціальних взаємин; нові праві надають юридичним звичаям принципово національний характер, вважаючи, що вони закріплюють особливості духу конкретного народу, і отже, не можуть бути універсальними.

Повернемося все ж до консервативної парадигми, оскільки у війні Російської Федерації проти України ми можемо бачити, як викривлені постулати консерватизму та неоконсерватизму спричиняють формування нової колоніалістської, імперіалістичної ідеології, яка протистоїть лібералізму [230]. Тож, неоконсерватизм та рух «нових правих» постають у своєму революційному ключі – як антиважель пануючому на Заході лібералізму. На сьогодні інституційні

трансформації, котрі виявляються у формуванні та функціонуванні альтернативних інтелектуальних спільнот (типу інтелектуальної спільноти «Еранос») зі значним потенціалом, означають те, що утворення, які виникають в результаті криз та підтримки державою «ідеологічно коректної науки» й несуть антиконсервативний зміст, з часом розглядаються реакційними консерваторами у якості генераторів власних ідеологічних змістів [49].

Принципи консервативного мислення в неоконсерватизмі не порушуються, позаяк раціоналізм та індивідуалізм на сучасному Заході вже отримали статус традиції. Німецький соціолог та філософ Карл Мангейм (1893–1947), зокрема, називає консервативну ідею третьою формою утопічної свідомості: «...для консервативної свідомості сова Мінерви справді починає свій політ виключно з настанням сутінків. У своїй первісній формі консервативне мислення не схилилося... до створення ідей. У цю сферу боротьби його чи не насильно ввів... ліберальний супротивник» [191, с. 40–42]. Дослідник також розділяє консерватизм на два види:

а) перший з цих видів він називає «універсальним» (природним або ж традиціоналізмом, причому – свідомим);

б) другий вид, у свою чергу, іменується «сучасним» [191].

Із іншого боку важливою постає інша концепція традиціоналізму – так званого інтегрального традиціоналізму французького філософа Рене Генона (1886–1951), персона якого (поряд з Юліусом Еволюю (1898–1974)) поєднує те, що цікавить маргіналів-інтелектуалів «Ераносу», та консерваторів: езотеризм, символізм, метафізику, ініціацію, увагу до традиції та до Сходу тощо. Актуальний стан справ Р. Генон вбачає у наступному: «...еліта у східних цивілізаціях ще існує, і не дивлячись на те, що вона стає все більш і більш нечисленною під впливом експансії сучасного світу, вона буде існувати до кінця циклу, оскільки це необхідно для збереження традиції, яка не може загинути остаточно... На Заході ж, навпаки, такої еліти зараз немає. Питання залишається відкритим: чи зможе вона сформуватися до кінця нашої епохи, тобто чи буде брати участь західний світ у

збереженні та передачі традиції» [161, с. 100–103]. Сьогодні так званий «інтегральний традиціоналізм» є маргінальною та елітарною інтелектуальною філософією.

Нарешті є сенс згадати про роботу британського історика Марка Седжвіка (нар. 1960) «Традиціоналізм та інтелектуальна історія ХХ століття» [230]. На думку історика, існує багато різновидів «традиціоналістів» та «традиціоналістських рухів». У найширшому сенсі цього слова, «традиціоналістом» називають лише консервативно та ностальгічно налаштовану людину, яка дотримується звичаїв своєї молодості. М. Седжвік вдається й до етимології слова «традиція»: воно походить від латинського дієслова *trado* – «передавати» [230].

Сучасні традиціоналісти вважають, що нинішній Захід переживає кризу, причина якої полягає в розриві спадкоємності традиції. Найчастіше традиціоналісти шукають виходу з кризи у «Східній метафізиці» (1939), а іноді – у «Бунті проти сучасного світу» (1934). «Криза сучасного світу» та «Східна метафізика» є працями Рене Генона, «Бунт проти сучасного світу» – це, відповідно, книга Юліуса Еволи. У традиціоналістського руху ніколи не було формальної структури, а з кінця 1940-х років – і єдиного центру [230].

У історії ми бачимо постійну взаємодію консерватизму і традиціоналізму. Там, де з'являються консерватори, постає дискурс щодо традиції. Розвиток історичної думки має свої закони, тотожні законам самої історії. Прогрес наукової теорії, у свою чергу, визначається методологією, попередніми дослідженнями, здібностями вченого, необхідністю дотримуватися логічної послідовності та несуперечливості. Тоді як розвиток політичної ідеології визначається необхідністю захоплення влади, станом економіки, особливістю соціально-політичної структури суспільства. Ідеологія має впливати на почуття людей, тому вона може відступати від логіки. Консерватизм як феномен історичної думки (консервативна теорія) і консерватизм як політичне явище (консервативна ідеологія) все більше розходяться. Консервативна теорія часто прирівнює традиціоналістські ідеології до

консервативних. З'являються такі поняття, як «утопічний консерватизм», «Консервативна революція», «реакційний консерватизм».

Чому необхідно згадувати про «Еранос» у контексті консерватизму, а особливо сучасного, у тому числі російського, неоконсерватизму та руху «нових правих»? Відповідь очевидна: здобутки «Ераносу» працюють у даному контексті як частина ідеологічного механізму. Так, ми можемо бачити, як ідеї, напрацьовані в «Ераносі» використовує нинішній російський пропагандист Олександр Дугін (звісно ж, ці ідеї подаються ним у перевернутому, викривленому стані).

Крім того, «Еранос» відіграє значну роль у значимому напрямі соціологічних досліджень уяви. Із діяльністю інтелектуальної спільноти «Еранос» тісно пов'язане виникнення такого напрямку досліджень у французькій науці про культуру (відтак, це може розглядатися як тенденція культуральних досліджень) як «соціологія уяви». Становлення «соціології уяви» пов'язано з творчістю Жильбера Дюрана (1921–2012) – французького філософа, активного учасника французького Опору і героя боротьби проти німецької окупації та колабораціонізму у Веркорі, котрий заклав основи фундаментальної систематичної теорії («гранд-теорії»), в рамках якої втілюються в струнку та закінчену картину узагальнюючий структуралістський метод, психоаналіз, соціологія, порівняльні дослідження релігії та міфології (на основі розробок семінару спілки «Еранос» та суміжних напрямів науки) [162]. Багато ранніх статей Ж. Дюрана про західні періоди іконоборства, де дослідник пише про девальвацію образу в цей час, сьогодні майже неможливо відновити. Тому журнал «Iris» (№34, 2013) поставив собі за мету вшанування пам'яті Ж. Дюрана, розкривши, таким чином, особливості його творчості. В своїх ранніх роботах він зокрема ставить за мету прояснення термінології, підкреслюючи відмінності між знаком, алегорією та символом [138].

Всі ці три мовні форми непрямой думки, використовуючи посередника, намагаються передати прихований сенс. Менш потужним є знак, він не є двозначним, передає пряму думку, в той час, як символ – більш потужний, він уособлює появу, прозріння, передання сенсу, який не лежить на поверхні.

Ж. Дюран відомий започаткуванням «структурної соціології» (або «соціології уяви»), з якою пов'язана його концепція «l'imaginaire». Тобто, коректніше було б казати навіть не «соціологія уяви», а «соціологія l'imaginaire». Поняття l'imaginaire означає деяку первинну властивість, що представляє собою одночасно:

- 1) уяву як здатність (інстанція);
- 2) те, що уявляється (уявлюване, представлене, штучно відтворене через фантазію);
- 3) того, хто уявляє (хто уявив, джерело появи фантазії);
- 4) сам процес (уява як функція);
- 5) щось, що є загальним, і передує всьому (власне *l'imaginaire*) [139].

Ж. Дюран характеризує онтологічний статус *l'imaginaire*, звертаючись до діалогу Платона «Софіст», де дається визначення двох типів уяви: *fantasia* та *eikasia*. Обидва вони передбачають, що первинними є дві реальності – розум та об'єктивний світ, що сприймається почуттями, які транслюють відчуття розуму. Почуття можуть справлятися зі своїм завданням коректно чи некоректно – тут починає діяти уява. Якщо враження від зовнішнього світу передаються розумом коректно, то ми маємо справу з *eikasia*. Якщо ж у передачі образу виникають похибки, ми маємо справу з *fantasia* [138].

Розробка основ «соціології уяви» має зв'язки з діяльністю семінару «Еранос», який був створений К. Г. Юнгом і його палкими прихильниками. Раніше ми говорили, що у гуртку «Еранос» у Швейцарії (за ініціативою Ольги Фребе Каптейн) зібралася група вчених, яка поставила собі за мету розробляти та розвивати соціокультурну топіку, альтернативну некритичному прогресистському соціологічному позитивізму.

Слід зробити невеликий відступ та зазначити, що сьогодні дослідження у сфері «соціології уяви» отримали новий розвиток:

– Лабораторія міжнародних досліджень імажинеру Півночі, Зими та Арктики⁵ (*Le Laboratoire international de recherche sur l'imaginaire du Nord, de l'hiver et de l'Arctique*). Дана Лабораторія заснована Даніелем Шартьє, який також і керує нею. Вона є місцем досліджень, документування, розповсюдження, розвитку та експертизи *l'imaginaire* Півночі та Зими в галузі культури, літератури, кіно, візуального мистецтва та суспільства в цілому;

– Журнал «Sciences Critiques»⁶, який позиціонує себе вільною «трибуною» для того, щоб ділитися знанням;

– Асоціація друзів Жильбера Дюрана⁷ (*Association des Amis de Gilbert Durand*), місія якої – об'єднати друзів, колег, учнів, студентів, співробітників Жильбера Дюрана з метою розповсюдження та популяризації його робіт у всьому світі;

– Фонд «Рука допомоги»⁸ (*La main à la pâte*), створений у 2011-му році *Ecoles Normales Supérieures* у Парижі та Ліоні, а також Академією наук Франції. Це лабораторія ідей та інноваційних практик, спрямованих на підвищення якості викладання наук у школі та коледжі, в динаміці, започаткованій лауреатом Нобелівської премії Жоржем Шарпаком у 1995-му році [49].

Варто повернутися до самої інтелектуальної спільноти «Еранос». Спочатку завданням гуртка був обмін знаннями між інтелектуалами Заходу й Сходу, а також дослідження значення релігій і містичних учень для західноєвропейської культури. Семінар «Еранос» можна назвати міждисциплінарним, оскільки його члени цікавилися символами, архетипами, міфами, релігійними теоріями, з одного боку, а з іншого – філософією, лінгвістикою, соціологією, антропологією, етнологією, зоологією, авангардною науковою думкою (у тому числі природничою) тощо.

⁵ Офіційний сайт Лабораторії: <https://nord.uqam.ca/>.

⁶ Офіційний сайт журналу: <https://sciences-critiques.fr/>.

⁷ Офіційний сайт Асоціації: <https://amisgilbertdurand.com/>.

⁸ Офіційний сайт Фонду: <https://www.fondation-lamap.org/>.

У контексті діяльності інтелектуальної спільноти «Еранос» можна фігури провідних мислителів, що задавали вектор її діяльності: Ріхард Вільгельм (синологія / китайська думка), Рудольф Отто (концепція «сакрального»), Мірча Еліаде (мотив «міфу про вічне повернення»), Анрі Корбен (ідея *mundus imaginalis*), Карл Керенї (перевідкриття давньогрецької міфології), Пол Радін (фігура трікстера), Мартін Бубер та Гершом Шолем (хадисизм та каббала), Адольф Портманн (концепція «неотенії»), Вольфганг Паулі (синхронічність та спін)⁹. Окрім того, близькими до проблематики «Ераносу» виявляються Гастон Башляр (теоретик науки та автор поетики мрій), Жорж Дюмезіль¹⁰ (прихильник антиевгемеризму та автор трьохфункціональної гіпотези соціального класу), Клод Леві-Стросс (засновник структурної антропології та міфологетики), Жильбер Дюран (творець «соціології уяви»).

Окрему увагу варто приділити «Консервативній революції», про яку ми згадували у контексті інтелектуальної спільноти «Еранос». Тут слід згадати перше ґрунтовне дослідження діяльності «Ераносу» та персоналій цієї спільноти. Результат такої розвідки – видана у 2001-му році праця австрійського видавця та перекладача Томаса Гакля (нар. 1947) *Der verborgene Geist von Eranos* («Прихований дух Ераносу») [162]. Між тим, є й інші праці, присвячені даній тематиці: зокрема, видана у 1999-му році книга Стівена Вассерштрома (*Steven M. Wasserstrom*)¹¹ *Religion after religion* («Релігія після релігії: Шершом Шолем, Мірча Еліаде та Анрі Корбен як учасники “Ераносу”») [249].

Проте лише робота Т. Гакля є фундаментальною працею, що розглядає «Еранос» як унікальний феномен. У даному контексті важливо, що Т. Гакль

⁹ Лауреат Нобелівської премії, зокрема, листувався з Юнгом. Переписка Паулі з Юнгом дає прекрасний зразок того, наскільки соціальні та гуманітарні знання конститутивні для природничо-наукових досліджень.

¹⁰ У 2019-му році Б. Носенок був виконаний переклад роботи Ж. Дюмезіля «Мітра-Варуна» на українську мову. Це поки що єдиний переклад цієї роботи з французької мови: Дюмезіль Ж. Мітра-Варуна / Пер. з французької Б. Носенок; під ред. С. Заїковського. Київ: Пломінь, 2019. 248 с.

¹¹ Профіль Стівена Вассерштрома на сайті Reed College: <https://www.reed.edu/faculty-profiles/profiles/wasserstrom-steven.html>.

підкреслює: «Еранос» був неакадемічною спільнотою, майданчиком, котрий неможливо пов'язати з університетським науковим колом, а отже, «Еранос» був від нього не залежним. Дослідник подає матеріал у хронологічній послідовності, але відходить від детального опису подій, переключаючись на виклад проблем, навколо яких склалися основні дискусії кола у післявоєнну епоху [162]. А саме: йдеться про конфлікт політеїзму та монотеїзму, взаємини Сходу й Заходу, феномен гностицизму тощо.

Очевидно, що історія кола після 1950-х років не сильно хвилює Т. Гакля як дослідника. Завершують книгу два дуже цікаві розділи, де автор, зокрема, пропонує розглядати «Еранос» як прототип для виникнення цілого ряду аналогічних об'єднань, що, тією чи іншою мірою, носять позаакадемічний характер інтелектуальних спільнот та виникають у різних кінцях світу після 1950-х років. Цікавим зіставленням такого плану є паралель між «Ераносом» та «Есаленом» [50] – американським психологічним центром дослідження людського потенціалу, котрий виник багато в чому під впливом вихідців з «Ераносу», які мігрували до США. На думку Т. Гакля, діяльність кола не завершилася з його розпадом і смертю основних учасників, а, навпаки, продовжилася в академічному дослідженні західного езотеризму, який особливо активізувався в останні десятиліття ХХ-го та початку ХХІ-го століття [162].

Т. Гакль також докладно розглядає питання впливу фашизму на діяльність «Ераносу», всіма силами намагаючись відкинути звинувачення «Ераносу» в тому, що спільнота була серйозно пов'язана з цим рухом [162]. Причини такої прив'язки зрозумілі: за учасниками кола, як і за дослідниками міфу в цілому, закріпилася похмура слава натхненників створення привабливої міфологічної обгортки націонал-соціалістичного руху. Між тим, німецький соціолог та політичний філософ Ульріх Бек (1944–2015) пише про кризу класичного модерну або ж про «рефлексивну модернізацію» [82], котра є реакцією саме на кризові явища у соціокультурному житті початку ХХ-го століття.

Криза означає переосмислення, перевідкриття основних культурних настанов, у тому числі й рефлексію щодо традиції. Перші ознаки того, що європейський модерн стає проблемою для самого себе з'являються наприкінці ХІХ-го століття. Перша світова війна каталізувала процес «рефлексивної модернізації». Саме на 1920–1930-ті роки припадає пік духовної та суспільно-політичної кризи в Європі. У свою чергу, «рефлексивна модернізація» розширила інтелектуальні можливості пізнання навколишньої дійсності [157].

Ідеологія німецької «консервативної революції» – унікальне інтелектуальне явище в історії Європи ХХ-го століття. В умовах краху ідеології традиційного німецького консерватизму починається розкол всередині табору німецьких консерваторів. «Консервативна революція» була специфічною відповіддю правого модерну проблемі впливу технічної цивілізації на традиційні цінності. Ця відповідь спиралася не стільки на радикальну критику техніки, скільки на спробу її революційного подолання. З'являються заклики підійти ближче до природи, «піти до лісу» (згадаємо прогулянки Мартіна Гайдеггера та Пауля Целана, котрі породили твір німецького філософа за назвою «Лісові стежки»; аналогічні праці є й у Ернста Юнгера): «Із роками дуб, що стоїть біля дороги, все частіше наштовхує на спогади про дитячі ігри та перші спроби вибору. Часом у глибині лісу під ударами сокири падав дуб, і тоді батько, що не зволікаючи, пускався в дорогу навпростець через хащі й через залиті сонцем галявини, щоб надібати для своєї майстерні... деревину. Тут він, не поспішаючи, порався в перервах, що залишала йому служба при баштовому годиннику і дзвонах – і в тих, і в інших своє особливе ставлення до часу, до тимчасового» [168]. Таким чином, вибудовується логіка «природа – ностальгія – традиція» та опозиція «тимчасове – вічне». У період кризи людина потребує вічного, яке, у свою чергу, репрезентує традиція.

Нарешті, слід перелічити етапи розвитку «Ераносу» як інтелектуальної спільноти та назвати основних представників даного утворення:

1. Перший період припадає на 1933–1988-ті роки. В цей час учасниками «Ераносу» були: антикознавець П'єр Адо, дослідник прогресивного юдаїзму Лео

Бек, теоретик сїонїзму та філософ Мартїн Бубер, еллініст Вальтер Буркерт, скрипаль Вег Шандор, ліберал, літературознавець та культуролог Володимир Вейдле, математик та фізик-теоретик Герман Вейль, кардинал та історик Жан Даніелу, соціолог, релігієзнавець та антрополог Жильбер Дюран, ісламознавець та філософ Тосїхіко Ідзуцу, філолог та релігієзнавець Карл Керенї, теолог Жиль Кїспель, ісламознавець Анрі Корбен, дослідник міфології Джозеф Кемпбелл, історик та філософ релігії Герберд Ван дер Леув, філософ Карл Льовїт, арабіст Луї Массїньон, психолог Еріх Нойманн, сходознавець та синолог Поль Пелліо, засновник філософської антропології Гельмут Плеснер, спеціалїст з гностицизму Анрі Шарль Пюеш, педагог Адольф Портманн, антрополог Пол Радїн, поетеса Кетлін Райн, поет та літературний критик Герберт Рїд, філософ Тейтаро Дайсецу Судзукї, теолог Пауль Тїлліх, індолог Джузеппе Туччі, політичний філософ Ерік Фьогелїн, філософ Марїя Луїза фон Франц, релігієзнавець Фрїдрїх Гайлер, психолог Джеймс Гїллман, фізик, філософ та історик науки Джеральд Голтон, індолог Роберт Генрїх Цїммер, філософ та дослідник містики Гершом Шолем, фізик-теоретик Ервін Шредингер, філософ Мірча Еліаде, мистецтвознавець Рене Юїг, психїатр Карл Густав Юнг. Треба зазначити, що у зібраннях «Ераносу» брали участь й запрошенї гостї, наприклад, Мартїн Гайдеггер [162].

2. Другий період датують 1989–2006-м роками. В цей час провідними фігурами «Ераносу», відповідно, були: історик та культуролог Алейда Ассман, історик релігії Ян Ассман, філософ Ремо Бодей, теоретик постмодернізму та письменник Джанні Ваттімо, психїатр Хаяо Каваї, фізик Ілля Пригожин, теоретик культури, літературний критик та письменник Джордж Стайнер, релігієзнавець Рафаель Єгуда Вербловський, арабіст та іранїст Аннемарї Шиммель. У цей час акцент зміщується з французької та німецької філософії та культури у бік італійського поля [234].

Таким чином, «Еранос» починає свій шлях у дуже важкий час, на початку 1930-х років. Це був період конфліктів між крайньою ідеологічною та культурною позицією: Сходу й Заходу, комунїстичним марксизмом і фашистським націонал-

соціалізмом, міфом і розумом, відмінністю й ідентичністю. Люди відчують атмосферу насильства й відсутності екзистенційного сенсу. Спільнота народилася як реакція на такий стан справ. «Еранос» пропонує посередництво символу, пророкує наближення конфліктів, у корені яких – архетипічні відмінності, що обумовлюють полярності конфліктних сил. «Еранос» намагається компенсувати такі культурні полярності, відстоюючи думку, що за індоєвропейською «патріархальною» міфологією криються архаїчні сліди середземноморської «матріархальної» міфології. «Еранос» ставив на меті поєднати різні дисциплінарні групи дослідників, щоб вирішити проблеми наростаючої культурної роздрібненості [162].

У контексті всього, що було сказано вище, неабияк важливими постають культуральні дослідження у практиках війни. Війна не є станом нормальності. Та чи є війна патологією? Хоча й французький філософ Жорж Кангієм зазначав, що патологія – це лише верхня межа норми [47], війну можна вважати нормою, формою *vita activa* (використовуючи термінологію Ханни Арендт) тільки у тому випадку, якщо вона ведеться народом за життя, право на існування, продовжуваність, народжуваність [81]. Саме такою можна, на нашу думку, вважати війну Російської Федерації проти України (2022). У практиці війни як культурного парадокса, культурного шоку виявляється особлива роль культуролога.

Теодор Адорно у «Призмах», а точніше в частині цього твору під назвою «Cultural criticism and society», згадує, що «Characteristics of culture's pretensions to distinction through which it exempts itself from evaluation against the material conditions of life is that it is insatiable» [69, с. 19]. Війну, з якою зіткнувся Теодор Адорно, він описує як культурний шок, стан, повністю протилежний нормальному (*normal* як *natural*). І у цих розмислах народжуються чи не найвідоміша цитата, яка уособлює зміни, які переживає культура, стикаючись із практикою війни: «The materialistic transparency of culture has not made it more honest, only more vulgar. By relinquishing its own particularity, culture has also relinquished the salt

of truth, which once consisted in its opposition to other particularities <...> Through an irrevocable process its heritage, hypocritically reclaimed by the Russians, has become expendable to the highest degree, superfluous, trash. And the hucksters of mass culture can point to it with a grin, for they treat it as such. The more total society becomes, the greater the reification of the mind and the more paradoxical its effort to escape reification on its own. Even the most extreme consciousness of doom threatens to degenerate into idle chatter. Cultural criticism finds itself faced with the final stage of the dialectic of culture and barbarism. To write poetry after Auschwitz is barbaric. And this corrodes even the knowledge of why it has become impossible to write poetry today. Absolutereification, which presupposed intellectual progress as one of its elements, is now preparing to absorb the mind entirely. Critical intelligence cannot be equal to this challenge as long as it confines itself to self-satisfied contemplation» [69, с. 34].

Яке місце, між тим, займає війна в культурі? Ханна Арендт у своїх роздумах про *vita activa* пише, що *vita activa* – це комбінація трьох видів людської діяльності: праця (робота), створення (виготовлення) та дія (вчинки). Тож чи може бути практика війни частиною *vita activa*? Якщо припустити, що війна є *vita activa*, то виходить, що це «одна з умов, на яких людському роду дане життя на землі» [81, с. 14]. На думку Ханни Арендт, будь-яка діяльність орієнтована на народжуваність та продовження життя, а життя – це «перебування серед людей (*interhominesse*)» [81, с. 15].

Проте, з цієї точки зору війна не може бути діяльністю та *vita activa*. Однак у тому випадку, коли війна є необхідною умовою життя та народжуваності, вона перетворюється на діяльність та створює парадокс культури [120]. У випадку війни Російської Федерації проти України (2022) йдеться про війну українців як діяльність, як *vita activa*, як культурний парадокс. Практика війни – у центрі атмосфери *Café de Fleur*. І тут війна також була культурним парадоксом. Друга світова війна (1939–1945), як і війна Російської Федерації проти України (2022), забирала кращих. Наприклад, вона забрала Поля Нізана – друга Жана-Поля

Сартра та Сімони де Бовуар, французького філософа, який був вбитий 23 травня 1940-го року [119].

Режисер Ілан Дюран Кoen у фільмі «*Les Amants du Flore*» (2006) яскраво показує момент шоку інтелектуалів, які вперше стикаються з практикою війни. Проте, саме війна там постулює життя, оскільки вона є необхідною умовою продовження життя. А життя – це не просто існування, це «створення смислу», як про каже Жан-Поль Сартр (*Les Amants du Flore*), тобто це набір якостей, серед яких чільне місце займає саме свобода. Війна змушує людину проживати кожен наступний день як останній, утруднюючи планування й тяглість культури. Необхідність або навіть потреба у тяглоті реалізується через щоденникові практики.

Так, воєнний щоденник вів і Анджей Бобковський. У творі «Війна і спокій» він розмірковує про те, як війна як культурний парадокс змушує змінювати «заряди» речей на протилежні: «Риси, які зачаровують у мирний час, які так високо цінуються – ці французькі риси зараз є згубними. У мирний час вони забули про війну, під час війни не зуміли забути про мир» [4, с. 31].

Якою є роль культуролога у практиці війни? Культуролог – типовий працівник тилу, далекий від практики *battlefront*, якщо тільки він не переживає війну як *vita activa* безпосередньо. Проте, саме культуролог виявляє у практиці війни свою важливість, оскільки він – скло, яке збільшує, аналізує травму війни як культурного парадоксу. Аналізована, препарована травма війни передбачає її нейтралізацію у контексті впливу практики війни на подальший розвиток та функціонування соціокультурного середовища [1]. Травма війни як *vita activa*, як культурного парадоксу, як культурного шоку змінює контури, обриси, візерунки соціокультурного життя та людської *existence* взагалі та, відповідно, вимагає свого осмислення та нейтралізації задля того, щоб писати вірші більше не було варварством.

2.3. Мультидисциплінарність та міждисциплінарність як сучасні тенденції у культуральних дослідженнях

Для того, щоб зрозуміти різницю між мультидисциплінарністю та міждисциплінарністю, необхідно розглянути й інші тенденції та тренди, котрі існують у сучасній науці, а саме: міждисциплінарність, кросс-дисциплінарність, мультидисциплінарність, інтрадисциплінарність та трансдисциплінарність.

Міждисциплінарність (*interdisciplinarity*) можна визначити як трансфер методів з однієї дисципліни до іншої. І хоча міждисциплінарність виходить за межі окремих дисциплін, її мета все одно залишається у рамках дисциплінарних досліджень [100, с. 867–894]. Тобто, ми можемо сказати, що міждисциплінарне дослідження базується на концептуальній моделі, яка об'єднує теоретичні основи з різних дисциплін. Такий підхід використовує план дослідження та методологію, яка не обмежується якоюсь окремою галуззю, і вимагає використання точок зору та навичок залучених дисциплін на кількох етапах дослідницького процесу [179].

Мультидисциплінарність (*multidisciplinarity*) же, у порівнянні з міждисциплінарністю, передбачає, що тема вивчається не лише у межах однієї дисципліни або з переносом методів із однієї дисципліни в іншу, але що вона вивчається при залученні одразу й одночасно декількох дисциплін. Зрештою, будь-яка тема збагатиться шляхом включення перспектив кількох дисциплін [100, с. 867–894]. Мультидисциплінарний підхід перевищує дисциплінарні кордони, але його мета залишається обмеженою рамками дисциплінарних досліджень. Таким чином, мультидисциплінарне дослідження ґрунтується на різних дисциплінарних перспективах і методах, які об'єднані для вирішення спільної проблеми чи питання.

Кросс-дисциплінарний підхід (*cross-disciplinary*), у свою чергу, забезпечує розуміння складних соціальних проблем і реакцій суспільства на такі проблеми, як зміна клімату, міграція, бідність тощо, для вирішення яких потрібен багатогранний підхід. Кросс-дисциплінарність поєднує дисциплінарну широту зі здатністю співпрацювати та синтезувати різні знання, дозволяє дослідникам охопити ширшу аудиторію та донести різноманітні точки зору [100, с. 867–894]. Цей підхід є

значимим, тому що заохочує дослідників зіткнутися з питаннями, які традиційні дисципліни не ставлять, відкриваючи нові сфери досліджень, а також сприяє самоусвідомленню методів і творчих практик.

Трансдисциплінарність (*transdisciplinarity*) стосується того, що знаходиться між дисциплінами та поза всіма дисциплінами в цілому. Мета цього підходу – розуміння сучасного світу, одним із імперативів якого є єдність знання [186, с. 488–489]. Відтак, трансдисциплінарне дослідження можна визначити як дослідницькі зусилля, що прикладаються дослідниками з різних дисциплін, які спільно працюють над створенням нових концептуальних, теоретичних, методологічних і трансляційних інновацій, котрі об'єднуються і виходять за межі специфічних підходів для вирішення спільної проблеми чи питання.

Інтрадисциплінарність (*intradisciplinary*), у свою чергу, стосується того, що перебуває (*being*) або відбувається (*occurring*) в рамках наукової чи академічної дисципліни або між людьми, які займаються такою дисципліною. Якщо піти через методологію застосування кіл Ейлера, то інтрадисциплінарність можна представити як сингулярну точку, поміщену у центр кола (додаток 4).

Тут необхідно трохи більше уваги приділити трансдисциплінарності. Один із підходів трансдисциплінарності характеризується відмовою від формулювання будь-якої методології та його виключною концентрацією на спільному вирішенні проблем, що стосуються тріади «наука-технологія-суспільство». Цей підхід був виражений на трансдисциплінарній конференції, що відбулася в Цюріху в 2000-му році. Інший цікавий підхід, що розвивається у сфері мистецтва, – це недисциплінарність (*indisciplinary*). «Недисциплінарність» позначає порушення дисциплінарних кордонів; тому вона тісно пов'язана з трансдисциплінарністю. Однак відмова від будь-якої методології, очевидної в деяких працях, вироблених підходом недисциплінарності, робить її скоріше анархічною формою знання [100, с. 867–894].

Вищевказане формулювання трансдисциплінарності одночасно є уніфікованим (у сенсі уніфікації різних трансдисциплінарних підходів) та

різноманітним. Велика плутанина виникає, якщо дослідники, наприклад, не проводять лінії розмежування між теоретичною трансдисциплінарністю, феноменологічною трансдисциплінарністю та експериментальною трансдисциплінарністю. Роздивимося ці види трансдисциплінарності детальніше:

1. Слово «теоретична [трансдисциплінарність]» передбачає загальне визначення трансдисциплінарності та чітко визначену методологію (яку слід відрізнити від «методів»: одна методологія відповідає великій кількості різних методів) [186].

2. Слово «феноменологічна [трансдисциплінарність]» передбачає побудову моделей, які пов'язують теоретичні принципи з попередніми експериментальними даними, щоб передбачити подальші результати [186].

3. Слово «експериментальна [трансдисциплінарність]» передбачає, у свою чергу, виконання експериментів, які мають чітко визначену процедуру, що дозволяє будь-якому досліднику отримувати однакові результати під час виконання тих самих експериментів. Зведення трансдисциплінарності лише до одного з її аспектів є дуже небезпечним, оскільки трансформує трансдисциплінарність у підхід, який є локальним та недовговічним [126, с. 65–87].

Ряд важливих дослідників у багатьох країнах світу погодилися щодо методології трансдисциплінарності, яку вони застосовують у своїх дослідженнях. Важливим аспектом є аксіоматичний характер методології трансдисциплінарності. Це означає, що ми повинні зводити кількість аксіом (або принципів) до мінімуму. У додатку 3 можна подивитися на зведену таблицю найбільш популярних підходів (тенденцій), які існують сьогодні у науці.

У Франції культуральні дослідження називають багатопрофільним перехрестям, оскільки це:

- а) поєднання літературознавства, гуманітарних та соціальних наук;
- б) критичний аналіз відносин влади в культурі та відносин між культурними та соціальними ієрархіями;

в) зосередження переважно на практиках та (або) об'єктах, виключених, маргіналізованих або недооцінених академічною традицією [224, с. 80–89].

Таким чином, дослідники у полі культури вивчають багатопрофільні теоретичні та методологічні інструменти для критичної рефлексії, що застосовується до всіх форм культурної творчості, без дискримінації, з особливим інтересом до культурних творів, які вважаються неканонічними, «легітимними», які не є частиною класичної гуманітарної науки, зокрема це твори поп-культури (телебачення, мультфільми, Інтернет, соціальні мережі, відеоігри, комікси, вуличне мистецтво, джаз, рок, реп, панк, реггі, трилер, еротична література, наукова фантастика, фентезі, жахи тощо), а також неканонічні культурні практики, які зазвичай виходять за межі «класичної» культури та відкидаються нею (популярні «субкультури» або етнокультурні та сексуальні меншини, культурні практики у широкому антропологічному розумінні термін: спорт, кулінарія, садівництво, ДІУ, мода, вечірки тощо. У цю ж групу входять загалом усі форми культур, що формуються. Подібний підхід також має на меті поставити під сумнів відносини між культурами та владами, досліджуючи соціальні умови та політичні питання культурного життя, зокрема щодо стосунків між домінуючими соціальними групами та панівною та центральною культурами.

Метою таких досліджень є намір відстежити, з одного боку, походження та прогресивну еволюцію течії думки, яка історично склалася під назвою «Cultural Studies», від моменту її заснування в Англії у 1960-х роках [243]. Крім того, до уваги беруться багато сучасних подій у англо-американському світі (субкультури, медіа-дослідження, расові та етнічні, гендерні дослідження, дослідження меншин, діаспори, постколоніальні дослідження, дослідження субальтернації тощо). Вони також мають на меті представити відповідні дисципліни, течії та інтелектуальні підходи, оскільки вони були паралельно розроблені у Франції (і загалом у Європі) під іншими назвами (*histoire culturelle*, *sociologie de la culture*, *sociologie de la réception* тощо). Ці дві інтелектуальні точки зору, як близькі, так і різні, які відповідають двом великим «національним традиціям», котрі можуть бути

проаналізовані в термінах П. Бурдьє як дві «національні галузі виробництва», які породжують «національні категорії мислення», пов'язані між собою за допомогою численних міжнародних циркуляцій ідей, текстів та авторів [94].

У попередніх підрозділах ми вже зазначали, що у Франції дослідження у сфері культури не виділяються в окрему науку. Культуральні дослідження у Франції є частиною поля соціальних наук, а тому цікаво та доречно подивитися на позицію французького дослідника Еріка Брюна. Він, зокрема, звертається до вивчення міждисциплінарності, беручи у якості джерел французькі журнали, присвячені соціальним наукам. На думку Е. Брюна, у Європі міждисциплінарність стала лозунгом наукової політики. Наприклад, програма, яка поєднувала європейське фінансування досліджень та інновацій на 2014–2020-ті роки, «Горизонт 2020», була спрямована на підтримку міждисциплінарних проектів, які відповідатимуть на основні економічні та соціальні виклики [100, с. 867].

Дійсно, важко сперечатися з твердженням, що дисципліни не функціонують як закриті ящики: вони відкривають різноманітні коридори, і вони самі підкоряються боротьбі за делімітацію своїх кордонів. Іншими словами, циркуляція та співпраця у рамках дисциплін, безперечно, існують, але вони також нерівноймовірні. Це означає, що вони не будуть розглядатися як простий збіг зустрічі дослідників або чистий особистий вибір. Більше того, вони не будуть розглядатися як достатні для прогнозування зникнення дисциплінарної спеціалізації.

Щодо наукових досліджень у Франції, різні джерела дозволяють відобразити зв'язки між дисциплінами, оскільки вони визначаються інституційним розподілом їхніх власних дослідницьких національних підстав. Це, наприклад, щорічні статистичні звіти, створені після 2005-го року Міністерством вищого управління та досліджень Франції (*Ministère de l'Enseignement supérieur et de la Recherche en France*) щодо тих, хто кваліфікований для виконання функцій «*maître de conférences*» (викладачі) і «*professeurs des universités*» (професори університетів) [83, с. 62–92].

У Франції доступ до академічної кар'єри, в основному, пов'язаний з прийомом на посаду викладача-дослідника у вищих навчальних закладах, таких як університети (кожен починає свою кар'єру як «*maître de Conférences*», перш ніж зрештою стати «*professeurs des universités*»). Існують інші засоби доступу до академічної спільноти, такі як набір в дослідницькі організації, типу *Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS)*, на посади «*chargés*» (людина, яка відповідальна за здійснення певних обов'язків) або «*directeurs de recherche*» (директор по дослідженнях). Можливий також набір у *École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS)*, але потрапити сюди трохи важче. Для того, щоб подати заявку на посади «*maîtres de conférences*», відкритих для університетів, кандидат повинен подати дисертацію та отримати диплом доктора філософії, а також має бути «кваліфікований» для цієї функції національною інстанцією, *Conseil National des Universités (CNU)*, яка поділяється на різні підрозділи, що містять «дисципліни» або кластери різних сусідніх «дисциплін» [85, с. 91–99].

Річні дані, які показують, які з дисциплінарних розділів *Conseil National des Universités* кваліфікують лікарів, котрі отримали свою кваліфікацію одночасно в різних розділах, дозволяють, з одного боку, розрізняти дисципліни відповідно до їхнього ступеня «відкритості», а з іншого боку, отримати доступ до інституційної близькості між дисциплінами в університеті (так звана «співкваліфікація»). Дослідницькі дисциплінарні структури існують, звичайно, не лише на рівні призначення для різних дисциплін кандидатів на роботу в університети, а й на рівні «продуктів» досліджень.

Однак, слід повернутися до думок пана Е. Брюна. Для того, щоб побачити повну картину між-, транс-, мульти- дисциплінарності, він звертається до журналів. Власне, і ми у цій дисертаційній роботі прийшли до висновку, що журнали у Франції – це виразник трендів та мод у гуманітаристиці, тож, дійсно, звертатися до них – доречно. Наразі французькі журнали (у сфері соціальних наук, до яких у Франції відносять і культуральні дослідження) характеризуються частим відображенням мульти-, між- або транс- дисциплінарної ідентичності [100].

Враховуючи те, як вони представляють свою сферу знань (на своєму веб-сайті), стає зрозумілим, що способи, якими журнали представляють себе, полягають у тому, що вони [журнали] відмежовуються від соціальних наук, від гуманітаристики загалом, не демонструючи в них жодної привілейованої дисципліни. Особливо (але не тільки) це стосується журналів, чия спеціалізація визначається насамперед спеціалізованою темою чи певною культурною сферою, таких як журнал *Espace, Populations, Sociétés*¹², який позиціонує себе «плюридисциплінарним» журналом.

Якщо наведені вище приклади відображають визнання автономії різних дисциплін, заява про дисциплінарну відкритість іноді є перебільшеною, наприклад, коли термінам «міждисциплінарний» і «трансдисциплінарний» віддається перевага перед терміном «мультидисциплінарний». Журнал *Communications*¹³, наприклад, заснований у 1961-му році Жоржем Фрідманом, Роланом Бартом та Едгаром Мореном, сьогодні стверджує, що він дотримується підходу «вимогливої трансдисциплінарності» (*demanding transdisciplinarity*).

Це означає, що нинішня тенденція навряд чи є претензією на виключне право власності на журнал щодо однієї дисципліни. Звичайно, можна згадати також і журнал *Sociologie*¹⁴, «академічний» журнал, заснований соціологом Сержем Паугамом у 2000-му році, у якому пропагується загальний принцип «відкритості кордонів» між дисциплінами. Однак варто зауважити, що лише декілька журналів зі всього різноманіття заявляють про свою відкритість до зовнішніх сфер *Social and Human Sciences*, як, наприклад, журнал *Natures, Sciences et Sociétés*¹⁵. Його центральна тема – взаємодія між суспільствами та їхнім середовищем, і це пояснює, як тут «уживається» така різноманітність дисциплін (науки про Землю, життя, природу, суспільство, техніку тощо).

¹² Інформація про цей журнал міститься у ресурсі: <https://journals.openedition.org/eps/>.

¹³ Інформація про цей журнал міститься у ресурсі: <https://www.degruyter.com/journal/key/comm/html>.

¹⁴ Інформація про цей журнал міститься у ресурсі: <https://journals.openedition.org/sociologie/157>.

¹⁵ Інформація про цей журнал міститься у ресурсі: <https://www.nss-journal.org/>.

На перший погляд можна подумати, що часті вимоги до мульти-, між- або транс- дисциплінарної відкритості менше віддзеркалюють фактичні практики, ніж поточний розподіл дискурсу, який протиставляє «відкритість», «діалог» і «взаємозв'язок» своєрідному «склерозису», тобто *being stuffy*, «закупореності» дисциплін. Тим не менш, було б неправильно про відсутність практичного застосування. Багато журналів справді належать до тих, що займаються соціальними науками: такі висновки можна зробити з огляду на дисциплінарну приналежність членів їхніх редакційних колегій.

Серед сотні журналів, редакційна команда яких характеризується значною відкритістю до дисциплінарних зв'язків існує також багато журналів, що спеціалізуються лише на певній, конкретній темі (наприклад, *Archives de sciences sociales des religions*, *Droit et culture*, *Retraite et société*, *Politique* тощо). Також можна знайти значну кількість журналів, котрі звертаються до більш загальних тематик, типу *Tracés*, *Genèses*, *Actes de la recherche en sciences sociales* або *La Revue de synthèse*. Крім того, важко не згадати журнали, базова дисципліна яких історично склалася на перехресті кількох дисциплін: яскравий приклад – *Population* (демографічний журнал, який включає демографів, статистиків, економістів і соціологів) і *La Revue française de pédagogie* (який вивчає освітні науки та включає соціологів і психологів).

Ця практика дисциплінарної відкритості редакційної групи також, здається, змінюється залежно від основної тематики журналу (встановлених умов складу команди авторів). Насправді виявляється, що відкритість набагато менш поширена серед французьких журналів, основним предметом яких є економіка, ніж серед французьких журналів, основною дисципліною яких є соціологія чи політологія [98]. Так, Е. Брюн зробив свою вибірку журналів, куди входило більше ста позицій. За даними, які наводить дослідник, у цьому випадку 33% із тридцяти відібраних журналів з основної дисципліни, визначених як економіка, характеризуються чіткою дисциплінарною відкритістю – проти 55% із двадцяти дев'яти журналів, визначених як такі, що належать переважно до соціальної та

культурної антропології, 61% – із тридцяти трьох журналів із соціології та 71% – із чотирнадцяти журналів із політології. Тож, який висновок із цього можна зробити? [100, с. 867–894]. Склад редакційних груп журналів соціальних наук дозволяє припустити, що співпраця між дослідниками з різних груп соціальних наук не буде розглядатися як маргінальне явище. Однак дисциплінарні зв'язки, створені самими журналами, здаються малоімовірними та демонструють відносно стабільну структуру, що стосується спорідненості та дистанції між різними дисциплінами *Social and Human Sciences*.

Крім цього, доречно заглянути у місце, яке часто асоціюється із «серцем» науки у Франції, – Сорбонну. На сайті Сорбонни є цілий окремий розділ, присвячений «мультидисциплінарним інститутам та ініціативам»¹⁶. Тут, зокрема, зазначається, що поглиблення знань дозволяє розширити сферу їх використання та забезпечити їх присутність у міждисциплінарних дослідженнях. Замість того, щоб проводити різницю між класичним і дисциплінарним підходом до дослідження проти сучасного та міждисциплінарного, дослідники Сорбонни вважають, що успішне міждисциплінарне дослідження призводить до більш інноваційних дисциплінарних досліджень [213].

Тому для вирішення проблем, які постають перед сучасним суспільством і які не належать до компетенції жодної конкретної науки, Сорбонна створює різні інститути. Університетський альянс Сорбонни об'єднує шість вищих навчальних та дослідницьких закладів, які охоплюють усі дисциплінарні галузі мистецтва (*arts*), гуманітарних наук (*humanities*), медицини (*medicine*), науки (*science*), інженерії (*engineering*), технологій (*technology*) та управління (*management*). Різноманітність членів Сорбонни сприяє комплексному підходу до викладання та дослідження.

¹⁶ Про це зазначається у цій секції сайту Сорбонни: <https://www.sorbonne-universite.fr/en/culture-and-outreach/interdisciplinarity-service-society/multidisciplinary-institutes-and>.

Також наголошується, що в університеті підтримується доступ до знань для всіх і розробляються численні спільні програми навчання протягом усього життя (*lifelong learning*) в усіх дисциплінах, дослідженнях та інноваціях, а також у використанні та розповсюдженні їх результатів. Університетський альянс Сорбонни наразі може похвалитися кількома мультидисциплінарними тематичними інститутами та ініціативами. Об'єднуючи кілька установ, вчені Сорбонни вони прагнуть змусити цілий ряд дисциплін працювати разом, звільняючи їх від традиційних поділів і, таким чином, надаючи дослідникам з різним освітнім середовищем можливість порівнювати свої знання та досвід. Цікаво, що ці інститути частково фінансуються *IDEX (French Excellence Initiative)* і частково зовнішнім проектним фінансуванням (ANR (*Agence nationale de la recherche*), Європейська комісія (*Commission Européenne*), промислові партнери (*partenaires industriels*) тощо) [213].

Доречно подивитися на повний список цих інститутів та ініціатив. Тож, до інститутів належать наступні:

1. Центр квантової інформації Сорбонни (*Quantum information center Sorbonne*);
2. Музичний колегіум (*Collegium Musicae*);
3. Інститут матеріалознавства (*Institut de science des matériaux*);
4. Інститут океану (*Institut de l'Océan*);
5. Інститут обчислювальної техніки та наук про дані (*Institut des sciences du calcul et des données*);
6. Інститут зміни навколишнього середовища (*Institut de la transition environnementale*);
7. Університетський інститут інженерії охорони здоров'я (*Institut universitaire d'ingénierie en santé*);
8. Обсерваторія спадщини (*Observatoire des Patrimoines*);
9. Центр штучного інтелекту Сорбонни (*Sorbonne Center for Artificial Intelligence*) [213].

До ініціатив, у свою чергу, зараховуються:

1. Ініціатива для біології (*Initiative pour la Biologie*);
2. Ініціатива біорізноманіття, еволюції, екології, суспільства (*Initiative Biodiversité, évolution, écologie, société*);
3. Театральна ініціатива (*Initiative Théâtre*);
4. Ініціатива економіки охорони здоров'я (*Initiative Économie de la santé*);
5. Гендерна ініціатива (*Initiative Genre*);
6. Біомедична гуманітарна ініціатива (*Initiative Humanités biomédicales*);
7. Ініціатива міжкультурності та Європи (*Initiative Interculturalité et Europe*);
8. Ініціатива оволодіння безпечними та стійкими технологічними системами (*Initiative Maîtrise des systèmes technologiques sûrs et durables*);
9. Ініціатива з фізики нескінченності (*Initiative Physique des infinis*);
10. Ініціатива античних наук (*Initiative Sciences de l'Antiquité*);
11. Ініціатива науки та молекулярної інженерії (*Initiative Sciences et ingénierie moléculaires*) [213].

Однак подібний акцент на мультидисциплінарності не означає, що міждисциплінарність була залишена за бортом. Так, на сайті Сорбонни ми знаходимо ще одну ініціативу від Альянсу Університету Сорбонни (*Alliance Sorbonne Université*). З 2015-го року було створено низку інститутів та ініціатив, метою яких є креація спільнот дослідників. Ці спільноти об'єднуються навколо різних тем, націлених на дисципліни, які не належать до жодної конкретної науки. Тож, що це таке та які їхні місії?¹⁷

Роль інститутів та ініціатив, створених у 2015-му році та частково субсидованих *IDEX* та зовнішнім фінансуванням (Національним дослідницьким агентством (ANR, *Agence nationale de la recherche*), Європейською комісією (*Commission Européenne*), промисловими партнерами (*partenaires industriels*) тощо), полягає у стимулюванні нових наукових підходів, а також у спільній роботі

¹⁷ Про це зазначається у цій секції сайту Сорбонни: <https://www.sorbonne-universite.fr/actualites/les-instituts-et-initiatives-pour-renforcer-linterdisciplinarite>.

дослідників у сферах спеціальності, специфічних для кожного закладу Альянсу Університету Сорбонни.

Якщо говорити конкретно, то інститути у цьому випадку – це міждисциплінарні спільноти, які об'єднані навколо однієї теми та відповідають на основні суспільні виклики. Вони залучають кількох дослідників з різним освітнім рівнем і пропонують їм можливість порівняти свої знання та досвід. Зі свого боку, ініціативи у даному випадку досліджують можливості для співпраці між кількома дисциплінами в різноманітних галузях і сприяють створенню спільноти всередині установи.

Для Наталі Драш, віце-президента з досліджень, інновацій та відкритої науки в Університеті Сорбонни (*Recherche, innovation et science ouverte à Sorbonne Université*), обидва (тобто, як інститути, так і ініціативи) є гнучкими та динамічними організаціями. Сфера їх дисциплінарної відповідальності не визначена. Кожен може претендувати на це з того моменту, як зацікавився темою, якою займається [213].

На сьогодні, ми можемо говорити про дев'ять інститутів на базі Сорбонни, метою яких є створення дисциплін завтрашнього дня. Сприяння міждисциплінарним дослідженням є основою пріоритетів Сорбоннського університету. Ці дослідження повинні бути в змозі подолати кордони між традиційними дисциплінами та відкритися для інших галузей. З огляду на це, у 2015-му році було створено перші п'ять інститутів, а саме:

1. Музичний колегіум (*Collegium Musicae*), що спеціалізується на музичній галузі, об'єднує творчість, дослідження, збереження спадщини та музичну практику;

2. Інститут обчислювальної техніки та наук про дані (ISCD, *L'Institut des sciences du calcul et des données*), котрий сприяє міждисциплінарним дослідженням і створенню інноваційних інструментів у наукових обчисленнях, моделюванні та аналізі даних;

3. Університетський інститут інженерії охорони здоров'я (IUIS, *L'Institut universitaire d'ingénierie en santé*), вчені якого цікавляться аспектами технологічних інновацій для медицини та охорони здоров'я;

4. Інститут зміни навколишнього середовища (ITE, *Institut de la transition environnementale*), що має на меті сприяти якісному перетворенню, зміні навколишнього середовища;

5. Обсерваторія спадщини (OPUS, *L'Observatoire des Patrimoines*) – це міждисциплінарний інтерфейс і аналітичний центр зі спадщини [199].

У 2020-му році до цих оригінальних інститутів також приєдналися:

1. Центр штучного інтелекту (SCAI, *Le Centre pour l'intelligence artificielle*), присвячений дослідженням AI (*artificial intelligence*);

2. Інститут матеріалознавства (*L'Institut des sciences des matériaux*), спрямований на вирішення основних наукових, промислових і суспільних проблем матеріалознавства;

3. Центр квантової інформації Сорбонни (QICS, *Le Quantum information center Sorbonne*), що координує роботу з квантової інформації;

4. Інститут океану (*L'Institut de l'Océan*), який має на меті об'єднати морські та морські науки разом із ВМС Франції та Військово-морською школою [213].

Як бачимо, це ті ж структури, які наразі відіграють важливу роль у провадженні та підтримці й мультидисциплінарних досліджень також. Крім того, можна виокремити також одинадцять ініціатив для сприяння розбудові гуманітаристики та науки Франції. Після створення цих інститутів з'явилося одинадцять ініціатив щодо тем, які могли здійснюватися між кількома установами або в межах однієї установи, а саме це такі теми, як: біологія, театр, економіка охорони здоров'я, гендер, біомедичні та гуманітарні науки, міжкультурність і Європа, володіння безпечними та стійкими технологічними системами, фізика нескінченностей, науки про античність, молекулярна інженерія, біорізноманіття, еволюція, екологія та суспільство.

Серед антології вже здійснених заходів, можна навести кілька прикладів:

- створення джазової бібліотеки на базі Музичного колегіуму;
- запуск цифрового каталогу бібліографічних довідок про джаз;
- навчання мовам Стародавнього Сходу та Античності за ініціативою античних наук;
- проведення симпозіуму «Театральний канон підданий випробуванню історією» (*Le Canon théâtral à l'épreuve de l'histoire*) у партнерстві з *Comédie-Française* та *Théâtre de l'Odéon* через Театральну ініціативу;
- фотовиставкові проекти для офіційного запуску заходу *la Décennie de l'Océan de l'ONU* спільно з CELSA та мерією Парижа [213].

Тож, можна зробити певні висновки зі всього сказаного вище. Почнемо з міждисциплінарності. На нашу думку, міждисциплінарність полягає у зв'язку принаймні двох дисциплін з метою розробки оригінального представлення концепції, ситуації або проблеми. Міждисциплінарний підхід слід розуміти як використання, об'єднання та координацію відповідних дисциплін у комплексному підході до проблем. Трансверсальність (наскрізний характер) та міждисциплінарність добре поєднуються: у проєктному підході, а не лише за темами. Крім того, міждисциплінарність обов'язково передбачає зв'язки між складовими елементами принаймні двох дисциплін, такими як методи, прийоми, зміст тощо, а метою міждисциплінарності є як інтеграція процесів дослідження, так і інтеграція отриманих знань шляхом сприяння їх мобілізації та застосуванню в прикладних ситуаціях [213].

Далі треба сказати кілька слів щодо трансдисциплінарності. На перший погляд, трансдисциплінарність підлягає великій різноманітності інтерпретацій: наприклад, її можна розуміти як вивчення теми представниками кількох дисциплін. Трансдисциплінарність має амбітну мету об'єднати знання поза межами дисциплін, тобто йдеться про деяке впровадження фундаментального методу, загального для всіх дисциплін. За даними Канадського інституту перспективних досліджень

(ICRA, *Institut canadien de recherches avancées*)¹⁸, принцип трансдисциплінарності полягає у відмові підходити до світу та його проблем через категорії, якими є дисципліни. З проблем реального світу трансдисциплінарність намагається вибудувати власний зміст і власні методи. Він пропонує нове бачення реальності, яке виникає з протистояння дисциплін [215, с. 593–601].

У трансдисциплінарності робиться наголос на побудові змісту та методів, тоді як у міждисциплінарності зміст і методи будуть виходити з дисциплін. Однак трансдисциплінарність може передбачати постановку та конструювання проблем у їхній складності та, таким чином, розширення поля їхнього розуміння, так само як і міждисциплінарність. Ось чому краще відмовитися від терміна «трансдисциплінарність», оскільки він підкреслює феномен переходу від однієї дисципліни до іншої, тоді як поняття міждисциплінарності відповідним чином передає цю діяльність.

З іншого боку, мультидисциплінарність означатиме використання двох або більше дисциплін, об'єднання кількох наук або кількох галузей, а також зіставлення різних дисциплін, іноді без явного зв'язку між ними. Мультидисциплінарність можна визначити як використання кількох дисциплін навколо однієї теми шляхом підходу до об'єкта дослідження відповідно до різних точок зору спеціалістів, шляхом співіснування кількох галузей з метою взаємодоповнення для вирішення проблеми, де кожен спеціаліст зберігає специфіку своїх концепцій і методів [215, с. 593–601]. Крім того, варто наголосити й на існуванні інших «дисциплінарностей»: наприклад, плюридисциплінарність (*pluridisciplinarity*) передбачає зіставлення двох або більше дисциплін, одночасне викладання наук, що належать до різних галузей і зазвичай викладаються в окремих закладах; інтардисциплінарність, у свою чергу, відноситься до взаємозв'язків у межах дисципліни чи дисциплінарної галузі, що є більше зв'язком між елементами

¹⁸ Офіційний сайт інституції: <https://cifar.ca/>.

дисципліни, ніж між окремими дисциплінами; нарешті, монодисциплінарність (*monodisciplinarity*) – це використання однієї дисципліни (унідисциплінарність).

Висновки до другого розділу

Таким чином, у другому розділі даного дослідження було:

1. Охарактеризовано школу «Анналів» та проаналізовано її роль у розвитку історіографічної тенденції у культуральних дослідженнях. У даній роботі було, зокрема, розмежовано історіографію та історію. Перша спирається на вивчення історичної літератури певного предмета та є синонімом історичної літератури. Друга ж постає одночасно і як наука про минуле, і як сукупність фактів минулого. Школу «Анналів» вважають проривом в області історіографії та історії. Вона була реакцією на кризу, котра охопила гуманітарні науки у ХІХ-му столітті. Школа «Анналів» пов'язана із поняттям «нової історії»: тотальної, всеохопної, проблемної та зосередженої на людині історії, заглибленої у повсякдення. Традиційно, говорять про чотири покоління школи «Анналів»: до першого покоління відносять М. Блока та Л. Февра, до другого – Ф. Броделя та Е. Лабрусса, до третього – Ж. Дюбі, Ж. Ле Гоффа, Ф. Арьеса та Е. Ле Руа Ладюрі, нарешті, до четвертого – Б. Лепті, Ж. Ревеля та Ж.-К. Шмітта.

2. Описано значимість інтелектуальних спільнот (*intellectual communities*) для становлення та розвитку культуральних досліджень. Інтелектуальні спільноти – це, перш за все, простір. А тому, щоб зрозуміти значимість простору для культуральних досліджень, ми звернулись до напрацювань Юргена Габермаса. Ми вбачаємо у інтелектуальних спільнотах (у різних їх формах) результат реакції проти «культурницького споживацтва» ХІХ-го століття. Як приклад інтелектуальної спільноти, котра справила значний вплив на розгортання культуральних досліджень (у тому числі у Франції) ми взяли коло «Еранос». Становлення «Ераносу» (1933–1988) – міжнародної дискусійної інтелектуальної спільноти – припадало на 1930-ті роки. «Еранос» об'єднував ряд фахівців гуманітарного та природничо-наукового профілю, зацікавлених у пошуку «вічного

й незмінного» ядра духовного досвіду людства. Сьогодні ця спільнота існує у вигляді однойменного фонду.

3. Висвітлено сучасні тенденції мультидисциплінарності та міждисциплінарності як ключові у культуральних дослідженнях. Французькі *les études culturelles*, котрі, як вважається, в Україні відповідають «культурології», у англосаксонському світі – *Cultural Studies*, або *Kulturwissenschaften* – у світі німецькому, зараз переживає неперевершений бум у гуманітарних науках. Те, що ми бачили на початку як просту примху, зараз перетворюється на новий спосіб розуміння суспільства з культурної точки зору, виходячи за межі інституційних кордонів між різними дисциплінами, літературою, історією, історією. Мистецтва, соціології та навіть антропології. Культуральні дослідження, котрі можуть, відтак, поставати у різних формах (*les études et sciences culturelles*, *Cultural Studies*, *Kulturwissenschaften*, *культурологія* тощо) є широкою пластичною та динамічною конфігурацією, яка породжує багато питань та суперечок, але, безумовно, усі вони є дуже релевантними та актуальними. Вони є соціальним ефектом. Однак так само, як суспільства є складними, усі ці іпостасі культуральних досліджень теж є, у свою чергу, складними, комплексними. Їх не дарма характеризують як своєрідного дисциплінарного «монстра», і цей термін – «монстр» – має належне багатозначність. Фактично, від латинського слова *monstrum* ми виводимо різні типи «монстрів»: організоване тіло, яке представляє незвичайну конформацію; щось надзвичайне, велич; щось, чого варто боятися; або щось, що відрізняється величезними розмірами чи деформаціями. Тож, «монстр» – це деякий елемент, який залишається поза балансом, виваженістю, мірою та правилами. І ця метафора стосується оригінальних досліджень у полі культури, які ламають звичну для нас дисциплінарну традицію.

РОЗДІЛ ІІІ

КУЛЬТУРАЛЬНІ ДОСЛІДЖЕННЯ НА ПЕРЕТИНІ КРАЇН ТА ПРОСТОРІВ

3.1. Дослідження культури у Франції: наукові та освітні практики

Для того, щоб зрозуміти логіку розвитку культуральних досліджень у Франції, треба звернутися до географічного розповсюдження сучасної науки. Як пише І. Женгра, інститути, характерні для сучасної науки, виникають у Європі. Пізніше їх переймають та відтворюють у більшості інших країн. Хронологія подібного запозичення визначається особливостями соціально-економічного розвитку країни [155, с. 3–18]. При цьому слово «запозичення» вже передбачає наявність певної ідентичності, котра, власне, і дає змогу говорити про наявність деяких своїх, «рідних» елементів у культурі та запозичених, «чужих».

У рамках даного дослідження ми дотримуємося позиції, яка стверджує, що культура та ідентичність є нерозривно пов'язаними між собою, оскільки культура, безперечно, є одним із способів побудови та вираження ідентичності – національної, етнічної, особистої. Так, можемо процитувати Джил Форбс [143] – автора книги «Французькі культуральні студії» (*French Cultural Studies*):

1. Культура – це видима територія, на якій триває боротьба, що визначає та захищає певну ідею Франції: у даному контексті автор звертається до обговорення деяких шляхів, якими французька держава прагнула визначити власну ідентичність, і затвердити це визначення на французькій мові; тут важливо також виявити деякі способи, якими ми – як особистості – використовуємо культуру для визначення себе, а також окреслити деякі основні позиції французьких культуральних досліджень [143, с. 290].

2. Автор приділяє значну увагу визначенню поняття «нація»: одним з найважливіших періодів у французькій історії, принаймні з точки зору спроби держави визначити свою ідентичність через свою культуру, був період Третьої республіки (1870–1940). Ці роки були вирішальними для Франції: відхід

домінування сільської місцевості на другий план, розбудова великих міст, сприяння вдосконаленню транспортної інфраструктури Франції тощо – все це призвело до того, що багато французів (особливо чоловіків) переїжджали із села в місто та передмістя через індустріалізацію, а зміцнення вже більш потужного промислового робітничого класу продовжувалося доволі швидко [147]. Культурно цей період був також значущим: було запроваджено виборче право для чоловіків (тобто чоловіки отримали голос), і як початкова школа, так і для військова служба (знову ж таки – для чоловіків) стали обов'язковими [148].

3. Реформа освіти була особливо важливою, оскільки багато хто вважав, що освітня система повинна стати життєво необхідним каналом для поширення культури, проте дехто може назвати це нав'язуванням унітарної чи єдиної ідеї французької нації. Школа могла б стати передовим форпостом нації. Інститут початкової школи та інститут виховання дітей стали важливим фактором передачі певної схваленої версії історії Франції, географії та, звичайно, культури [143].

4. У Третій республіці основним засобом формування спільної республіканської культури було створення державою універсальної системи національної освіти, основною метою якої було перетворення кожної дитини у кожному куточку Франції на повноцінного і гідного громадянина нової республіканської нації [143, с. 38].

5. Однією з найважливіших частин будь-якої культури є, звичайно, мова і, меншою мірою, література. Саме під час Третьої республіки були зроблені спроби описати і визначити французьку мову: так, у 1905-му році вийшов перший том «Історії французької мови» Фердинанда Бруно, а ґрунтовна праця, присвячена французькій літературі, – «Історія французької літератури» Гюстава Лансона була, у свою чергу, опублікована в 1895-му році [160, с. 273–278]. Було докладено спільних зусиль, щоб нав'язати французькому населенню, яке звикло до мовного різноманіття, стандартну французьку мову. Діалекти та акценти, а також відчуття регіональної ідентичності (наприклад, бретонська, окситанська мови тощо), що їх супроводжували, активно зникали з шкільної освіти і сприймалися як загроза

загальній національній ідентичності Франції. Історик Ойген Вебер має більш негативну оцінку цього процесу, яку він викладає у своїй книзі «Селяни, перетворені на французів»: «Французька культура стала справді національною лише в останні роки [XIX] століття... Ми говоримо про процес акультурації: цивілізація французів асоціюється з міською Францією, розпад місцевих культур – з сучасністю та їх поглинанням панівною цивілізацією в обличчі Парижа та шкіл. Залишені на власний розсуд до прийняття їх до громадянства, не асимільовані сільські маси повинні були бути інтегровані в пануючу культуру, як вони були інтегровані в адміністративну структуру. Те, що сталося, було схоже на колонізацію» [251, с. 132].

Хоча Третя Республіка прагнула створити єдину націю, котра б розмовляла єдиною мовою та поділяла спільну культуру, для кожного, хто дивиться на Францію сьогодні, є цілком зрозуміло, що насправді існує безліч мов і культур, що перебувають в обігу. У 1960-х та 1970-х роках соціологічні праці П. Бурдьє (особливо «Відмінність» 1979-го року) постали як особливо важливі: вони описували Францію, що складається з незліченних культур і субкультур [93]. Він розглядав Францію як країну, яка була не стільки об'єднаною, скільки розділеною своєю культурою [93, с. 15–18].

П. Бурдьє займає досить негативну позицію щодо культури домінуючих груп у французькому суспільстві, бачачи, наприклад, культуру робочого класу як неминуче підпорядковану високій культурі середніх класів, тоді як французький філософ, культуролог, історик Мішель де Серто (1925–1986) притримується більш позитивної думки [108]. Так, М. де Серто цікавиться, як звичайні люди використовують культуру та певні культурні практики, щоб визначити себе та протистояти асиміляції домінуючої культури. Зокрема, одна робота «Винахід повсякдення», вперше опублікована у двох томах у 1980-му році, являє собою найбільш детальну спробу пояснити способи, якими звичайні люди ведуть переговори, спілкуються та використовують продукти, простори й у цілому провадять діяльність повсякденного життя [108].

М. де Серто стверджує, що більшості простих людей відмовлено у доступі до засобів культурного виробництва, і їм залишається лише вибір споживати продукти домінуючої культурної економіки великих компаній та транснаціональних корпорацій. Однак, не дивлячись на своє безсилля та перед цим глобальним інституційним контролем, прості люди все ж заявляють про власну творчість: «Раціоналізованому виробництву, настільки ж експансіоністському, як централізованому, галасливому та вражаючому, відповідає інше виробництво, кваліфіковане як “споживання”: це хитре, розпорошене, але скрізь натякаюче на себе, мовчазне і майже невидиме явище, оскільки воно позначається не власною продукцією, а способами використання продуктів, нав’язаних домінуючим економічним порядком» [108, с. xxxvi].

Не розглядаючи звичайних людей як пасивних і слухняних споживачів, М. де Серто визначає деякі незліченні способи, якими звичайні люди приписують собі ідентичність (значимість) під час зустрічей з культурними продуктами, виробленими іншими людьми. У розділах цієї праці М. де Серто, а також його колеги – Люсі Жард та П’єр Майоль, описують *la créativité dispersée, tactique et bricoleuse* (тобто «розпорошену, тактичну та бриколажну творчість») простих людей у повсякденному житті. Його головна метафора – «браконьєр», який, здійснюючи вилазки на територію, що належить владним силам, краде їх: «Повсякденне життя винайдено з тисячею способів браконьєрства» [108, с. xxxvi].

Як приклад того, як звичайні люди використовують культуру для визначення власної ідентичності, М. де Серто наводить способи, якими селянство накладає на християнство, нав’язане їм церквою, їхні власні «надбудови». Звичайні люди знаходять незліченні способи уникнути нав’язування згори культури владних людей. Він наводить ще один приклад іммігрантів, які відтворюють свій власний культурний спосіб життя в анонімних житлових кварталах французького передмістя: «Таким чином, способи “проживання” (будинки або мова), характерні для його рідних Кабілю, Магребену в Парижі або Рубе, вводять їх у систему, нав’язану йому... французькою мовою. Він накладає їх, і за допомогою цієї

комбінації створює ігровий простір для способів використання обмежувального порядку місця чи мови» [108, с. 51].

Тоді М. де Серто пише про те, як звичайні люди можуть підривати домінуючу культуру, спотворюючи її, трансформуючи, адаптуючи під себе, щоб зробити своєю. Хорошим сучасним прикладом цього може бути мова та культура, що виробляється молоддю на околицях. Реп-музика, «мітка» та форма сленгу, відома як *verlan*, – все це хороші приклади способів ствердження своєї індивідуальності, розмітки власного простору та створення власної території, що виражає свою специфіку та відмінність.

Але в чому ж, власне, своєрідність суто французьких культурологічних студій? Для цього треба звернутися до ретроспекції та візії французьких культурологічних досліджень у британському гуманітарному полі. *Cultural studies* формуються у Великобританії в 1950-х роках, а інституціоналізуються, відповідно, – у 1960-х. Однак французькі культурологічні дослідження почали «проникати» сюди, до Великобританії, лише у 1980-х і 1990-х роках. Видання журналу «Французька культурологія» у 1991-му році та таких книг, як «Популярна культура у Франції: дослідження культурного дискурсу» Брайана Рігбі (1991), «Швидкі машини, чисті тіла: деколонізація та впорядкування французької культури» К. Россі (1995), а також «Французька культурологія: Вступ» та Дж. Форбс та М. Келлі (1995) позначають цей запізнілий початок [124].

Загалом кажучи, культуральні дослідження для французів – це, перш за все, аналіз культури, що береться у найширшому та всеохоплюючому розумінні цього слова. Культуральні дослідження ліквідують різницю, яку часто підкреслюють між «культурою» і «не-культурою», або тим, що частіше називають «високою культурою» і «масовою культурою», відкидають соціальну вузькість чи ексклюзивність, що демонструються такими визначеннями та неявною системою цінностей, що їх підтримує [132]. Вони також позбавляють культуру елітарності та ієрархічного впорядкування (наприклад, терміни «висока культура» або «mid культура» неявно інформуються цією ієрархією цінностей), розширюючи

визначення культури, включаючи такі тексти та практики, як кіно- та телебачення, популярна музика, реклама тощо [122]. Отже, об'єктом їх вивчення є культура, взята в широкому і всеохоплюючому розумінні цього слова.

Французькі культуральні дослідження, зокрема, аналізують змінні культурні тексти та практики, що виникають як результат наступних історичних подій:

- технологічний прогрес: масове виробництво та розповсюдження друкованих матеріалів (наприклад, популярна преса, м'які обкладинки тощо) та звуку й зображень (кіно, фотографія, стереосистеми тощо);

- міжнародна перебудова: із закінченням імперії зникло поняття культурного універсалізму (тобто ідеї, що французька культура має загальнолюдську цінність та представляє весь людський досвід), яка обґрунтовувала колонізацію;

- поява глобалізації: французька національна культура стала замінюватися англо-американським культурним домінуванням;

- зміни соціально-культурних моделей: різні режими споживання культури почали з'являтися з новим заможним робітничим класом [122].

Культуральні дослідження наполягають на понятті культури як способу життя [158, с. 43–55]. Культура – це не просто те, чим ми займаємось, це те, ким ми є, тобто вона є невід'ємною частиною того, як ми реалізуємо свої стосунки зі світом. Отже, культурологія спирається як на соціальні науки, так і на літературознавство чи інші гуманітарні дисципліни, і відрізняється мультидисциплінарністю. Культура соціально та історично конституйована. Значення культурних текстів або практик повинні бути проаналізовані з точки зору конкретного історичного моменту його виробництва та конкретного історичного моменту його споживання. Культурні тексти та практики не мають суттєвого значення.

Культурні тексти та практики – це не просто «відображення» суспільства, в якому вони створюються [159]. Замість того, щоб просто реферувати суспільні «дебати», культурні тексти та практики насправді допомагають їх формувати [163].

Тому взаємозв'язок між текстом або практикою та історичним і соціальним контекстом є проблематичним. У французьких культуральних дослідженнях автоматично вважається, що культура є по суті політичною. Західне суспільство розділене нерівномірно за класовою, расовою та гендерною ознаками. Культура – це місце, де створено ці підрозділи і де вони можуть бути оскаржені, це поле боротьби за значення, в якому домінуючі групи намагаються нав'язати значення підлеглим групам, і де підлеглі групи можуть протистояти цьому нав'язаному значенню. Тож, культуральні дослідження сьогодні у Франції привілеюють політичне і применшують естетичне [239, с. 3–69].

Сучасний французький дослідник Крістоф Женен (нар. 1958) не дарма називає *Études culturelles* «французьким парадоксом» [158]. На його думку, сьогодні французькі культуральні дослідження відчувають на собі істотний вплив англо-американського середовища (аналогічний висновок ми зробили і у другому розділі цієї роботи). Втім, більшість французьких дослідників негативно ставляться до таких тенденцій. Іронія історії полягає в тому, що американські культурологи надихали деякі – достатньо суттєві та вагомі сьогодні – французькі теорії: наприклад, це стосується позицій Луї Альтюссера, Ролана Барта, Жана Бодрійяра, Гі Дебора, Жилія Дельоза, Жака Дерріди, Мішеля Фуко, Жака Лакана, Франсуа Ліотара, Мішеля де Серто, не кажучи вже про Жоржа Батая, Моріса Бланшо, Рене Жирара тощо. Ба більше: ці «легіонери» національної думки «стрибнули на парашуті на ворожу» територію – хто в Берклі, хто в Стенфорд, хто в Єль [158, с. 43–55].

Так, досвід вивчення та безпосереднього контакту з англо-американською культурою мають, зокрема, Сімона де Бовуар, Елен Сіксу, Люс Ірігарей, Сара Коуфман, Юлія Крістева та інші. Іронія історії полягає в тому, що основоположник англійської культурної антропології Едвард Тайлор захоплювався Огюстом Контом [158, с. 43–55]. Проте, К. Женен зазначає: «Але якби я був австрійцем (Віденський університет), чи камерунцем (Університет Яунде), чи канадцем (Університет Ватерлоо), чи датчанином (Університет Оденсе), чи фіном

(Університет Туруна), чи японцем (Університет Кобе) , або турком (Університет Докуз Ейлюль), маніфест для культурологічних досліджень здався б мені ар'єргардним боєм» [158, с. 43–55].

Вважати, що течія думок обмежена національним генієм, – означає не розуміти процеси інтелектуального обміну та навчання. Це також нерозуміння, засноване на націоналістичних припущеннях, – нерозуміння сутності *Cultural Studies*, *Kulturstudien*, *estudios culturales*, *studi culturali* або культурології – навіть якщо між ними існують розбіжності в інтересах або пріоритетах. Тим не менше, у Франції культуральні дослідження залишаються суперечливими, вони є чимось погано зрозумілим, оскільки французькі мислителі є класикою для цих міждисциплінарних гуманітарних наук. У чому причина такого заперечення культури? Причин багато, тому охопити їх усі в одному розділі важко. Проте, слідом за К. Жененом, ми також будемо йти за темою, котра є типовою для французьких культуральних досліджень: критика релятивізму, яку приписують культурології в ім'я захисту школи. Тобто, це своєрідне дослідження культурного опору.

Звідки береться нинішня риторика Франції? Можливо, буде доречно вийти за рамки шовіністичних забобонів, які вважають легітимізованими примхами. Нам здається, що парадокс (внутрішнє протиріччя) менший, ніж діалектика (процес розвороту) внаслідок політичного та історичного розвитку подій, і перш за все через особливий статус школи у Франції. Ми не вважаємо, що критика «культуральних досліджень у Франції» сходить до «ефекту Сокала», якщо таким чином назвати процеси, спричинені пародією на американського науковця Алана Сокала (нар. 1955), але вона, тим не менш, пов'язана з публікацією у Франції його книги, написаної (у співавторстві з бельгійським дослідником Жаном Брикмоном (нар. 1952)) [237, с. 217–252].

По-перше, А. Сокал критикує деяких французьких мислителів, оскільки вони надихають американських авторів, яким він кидає виклик. Проте тут він не нападає на культурологію як таку: він визнає їх цінність у галузі моральних наук [236]. Він

спростовує когнітивний релятивізм (теза, згідно з якою підтверджені твердження факту можна вважати істинними чи хибними лише стосовно певної культури), який широко поширений, окрім культурологічних досліджень, у всіх науках про людину, оскільки цей релятивізм зловживає точними науковими концепціями через неправильне використання невідомих метафор та зведення знання до статусу довільних міфів. Він спростовує ірраціоналізм, який призводить до зневаги всього процесу доказу в ім'я культурного цілого. Крім того, незліченні відповіді на його заперечення полягали не в підробці захисту культурології, а в заяві про використання наукових концепцій *ad libitum* [237, с. 217–252].

Проте, потужним критиком позиції А. Сокала виступив французький філософ Жак Буверес (нар. 1940). Нарешті, тексти А. Сокала проливають світло на високий ступінь неоднорідності робіт авторів, згрупованих через Атлантику під французьким ярликом теорії. Так Ж. Буверес [95], який співпрацював з Ж. Деррідою [131, с. 247–272] у проекті реформи філософського вчення у Франції, у цьому аспекті захищає А. Сокала і наводить свої аргументи, щоб спростувати позиції Р. Дебре та французького письменника Філіппа Соллерса (нар. 1936) [136]. Тому А. Сокал хотів протистояти інтелектуальним обманам, які з циклічних причин тоді знаходились переважно на перехресті культуральних досліджень, але останні не були його далекою та виключною метою. Сорока роками раніше він міг легко засудити інтелектуальні обмани «пролетарської науки» (як, наприклад, «класова біологія» Трофима Лисенка).

Подібна спроба знецінення культуральних досліджень – якщо таке знецінення дійсно існує – відбувається не через критику робіт (що є частиною університетського життя), а через сукупність модифікацій до і після цієї жвавої суперечки А. Сокала та Ж. Брикмона. На цей процес вплинуло кілька факторів, зокрема:

1. Ефект поколінь. Багато авторів французьких культуральних досліджень належали до так званого «покоління 1968-го року» [137].

2. Другий фактор, як правило, типово французький, – це втрата впливу *École normale*. Колись унікальний дім французької інтелігенції, ця установа поступово втрачала свій вплив, ослаблена знеціненням інституцій, які трималися на людях, особистість котрих була сформована *École normale* [231, с. 87–95].

3. Ще одне потрясіння відбулося внаслідок краху комуністичної моделі: фізичний і символічний крах, пов'язаний із падінням Берлінської стіни, політичний зсув, асоційований із заявами Михайла Горбачова, та поступовий перехід комуністичних країн до ринкової економіки, падіння виборів партійної комуністичної еліти, інтелектуальний крах із відмовою від марксистських концепцій [229, с. 21–30]. То що залишилось від цих більш-менш марксистських авторів? Агітаційні тексти, датовані та історично, хронологічно впорядковані, поступово відходили на другий план, але все ще вони були творами, які впливали на соціокультурний простір Франції.

4. Культуральні дослідження у Франції у багатьох аспектах були розвинуті викладачами англійської літератури, здивованими розривом між культурою, яку вони поширюють (та за поширення якої несуть відповідальність), та щоденними відгуками своїх учнів. Піддаючи сумніву концепцію культури та її історичні й політичні передумови, вони хотіли долучитися до реформування суспільства. Але англосаксонська система освіти не має єдиної моделі. Ось чому приватна освіта там так поширена. У Франції, навпаки, школа базується на принципі універсалізму: рівний доступ у законі та, в принципі, що усі залучаються до однакової культури для всіх, а освіта носить, відповідно, національний характер (що, перш за все, стосується навчальних планів та іспитів) [109].

Вірогідно, неоднозначне ставлення французів до культуральних досліджень пов'язане з дискредитацією вищезгаданих авторів. Це було спричинено невідповідним характером релятивізму, що приписується культуральним дослідженням, оскільки, парадоксально, але це стало нормою [210, с. 20–33]. Школа, центральна для французької культурної та соціальної структури, була місцем, де проблема цієї дискредитації була вирішена відмовою від

релятивістських принципів та їх наслідків. Деякі інтелектуали заперечували «культурний нігілізм» певної «соціології культури», оскільки він випливав з «нової зради духовенства», тобто «невблаганності інтелектуалів проти культури». На їхню думку, ця невблаганність матеріалізується створенням школи, що лестить соціальним категоріям, які стоять у центрі культуральних досліджень, а не прагненням до освіти [244, с. 80–89].

Таким чином, хоча основними авторами французьких культуральних досліджень були інтелектуальні та моральні авторитети, їхні праці давали модель очікуваних соціальних та політичних реформ, їх прихильність обернулася проти них. Поворот 1989-го року, схоже, був зміною статусу певних французьких мислителів, яких розуміли як, перш за все, інституційних доктринерів (наприклад, П. Бурдьє та Ж. Дерріда) [214, с. 104–116].

П. Бурдьє систематично критикував звичаї та інституції Франції, перш ніж стати інституційною фігурою у якості професора Колеж де Франс (*Le Collège de France*). Президент республіки – Франсуа Міттеран – навіть проголосив у цьому закладі доповідь про майбутнє освіти. Тоді міністр освіти Лайонел Жоспен – у якості відповіді – висловився про зміст освіти. П. Бурдьє очолював комісію, яка включала й Ж. Дерріду, що розробляла документ за назвою «Принципи для роздумів про зміст освіти» (*Principes pour une réflexion sur les contenus d'enseignement*, березень 1989-го року). Ці звіти мали створити Національну програмну раду (де головував математик М. Дакунья-Кастель, 1990-й рік), пропозиції якої були натхненні П. Бурдьє. У той же час комісія з філософії та гносеології, за участю Ж. Дерріди та Ж. Бувересса, висунула пропозиції щодо внесення змін до викладання філософії (1989–1990) [188, с. 55–73]. П. Бурдьє вийшов з цієї історії частково дискредитованим. Сьомий із запропонованих ним принципів мав на меті примирити універсалізм, притаманний науковій думці, й релятивізм, що пропагується в історичних науках. Він радикалізував перший принцип «Положень про навчання майбутнього» (так називалася доповідь *Collège de France*) [226, с. 18–25].

Цей принцип, починаючи з доброго наміру (визнаючи внесок численних цивілізацій у розвиток універсальної науки та взаємопроникнення знань), був незграбно та парадоксально розроблений, так що науковий універсалізм, чітко затверджений, поставав як модальність європейського етноцентризму, а наукові знання ставали історично вкоріненими та поставали у вигляді довільної культурної роботи. Поєднуючи непередбачені ситуації та свавілля, прогрес у знаннях та соціальну інтеграцію (мультикультуралізм), науки й спосіб життя, П. Бурдьє парадоксально зводив науковий універсалізм до когнітивного релятивізму [93]. Вчителі всіх мастей хотіли протидіяти цьому принципу, який, здавалося б, ставив теорему та міф на один рівень. У карикатурному плані культуральні дослідження пов'язувались із релятивізмом, що робить усі знання «довільною культурною роботою», плутаючи науку та віру. Релятивізм П. Бурдьє називався «ідеологією, яка відповідає культурному консенсусу місця і моменту» або «парадоксом критики етноцентризму, результатом якої є те, що всі особи зосереджуються на своїй етнічній приналежності» [94].

Деякі критикували «соціологічні теорії відтворення» за підтвердження свободи школи від будь-якого режиму. У рік двохсотріччя Французької революції ця критика універсалізму з'явилася як відкрите оголошення війни фундаментальним цінностям світської республіки та егалітарної школи в ім'я англосаксонського комуналізму. Доповіді П. Бурдьє постраждали від критики міністерських звітів: то був інструментарій політиків для досягнення своїх цілей. Ж. Дерріда опинився у подібній ситуації. Дисциплінарна комісія, яка виникла з Дослідницької групи з викладання філософії (*GREPH*), була розкритикована як «засіб тиску» з метою встановлення незаперечних догм «офіційної педагогіки». Проте, він зізнався, що викладав лише один рік у середній школі (*hypokhâgne*), і що, якщо він навчає студентів у ліцеї та не може одночасно мати п'ять класів, то приїде для того, щоб покласти початок «міжособистісним дискусіям». Що стосується ідеї «зробити все викладання філософським», то вона бентежила багатьох професорів.

Здавалося, *GREPH* співзвучний політичній владі, та, як визнав Ж. Дерріда, він зіткнувся з «опором» колег із ліцею [94].

Нарешті, пропозиції Національної ради з навчальних програм мали на меті зменшити вартість бакалаврату шляхом створення системи модулів, що оптимізують використання викладацького складу та впорядкування процедур іспитів. Таким чином теоретики культури стали інтелектуальною підтримкою міністерства. Ці два найбільші представники у сфері наук про культуру зіткнулися зі своєю опозицією: критикуючи інституції, політичну владу, уряди, еліту, вони опинились біля основи викладацького складу як академічна еліта, несвідома у своїй галузі, нездатна забезпечити невдячну місію передачі елементарного змісту, розхитаного політичними силами. П. Бурдьє і Ж. Дерріда, підтримувані лівими політиками, були не в ладах зі всією системою освіти. Вони могли лише висловити свою образу через невдачу в спробі реалізувати вищеописані ідеї. Обидва відчули можливість назвати їхні пропозиції «викраденими» [94]. Їх повернули проти них самих, звинувативши у втіленні того, що вони засудили. Відмова від релятивізму, когнітивного чи культурного, здається, є нервом опору в країні, де заявляється універсалізм як ключова настанова [93]. Якщо деякі культурні діячі були більше активістами, ніж мислителями, нам все ж здається, що ця опозиція між універсалізмом та релятивізмом є гарним прикладом помилкової дискусії з кількох причин:

1. По-перше, ми плутаємо два порядки думок. Універсалізм – це постулат права (визнання рівного доступу до такого права для всіх), а релятивізм – метод критичного аналізу фактів і цінностей. П. Бурдьє релятивізує «любов до мистецтва», засуджуючи поблажливість та приховане споживання, яке передбачає цю любов, шляхом класової відмінності, в ім'я доступності музейного мистецтва для всіх [227, с. 291–293]. У цьому сенсі ми вважаємо, що культуральні дослідження є гуманістичними, в тому сенсі, що вони працюють на емансипацію всіх, на взаємне визнання та боротьбу з фальшивою універсальністю, цією гегемонією одного над усіма в ім'я нібито вищої моделі.

2. По-друге, культуральні дослідження припускають теорію відносності як метод, що не означає, що вони обов'язково дотримуються релятивізму як доктрини (що є різновидом скептицизму). Навіть якщо для деяких авторів теорія відносності межує з релятивізмом, доцільно розрізняти ці поняття. Соціальні науки успадкували від Ш. Монтеск'є і О. Конта ідею, що будь-які зусилля щодо спостереження за людськими організаціями (сімейними, соціальними, правовими, політичними) та виведення з них законів повинні встановлювати відносини. Тому першість відносин над елементами суперечить будь-якому поняттю абсолюту (яке залежить лише від нього самого), а отже, і від будь-якого метафізичного горизонту, якщо метафізика розмірковує про існування або значення принципу абсолюту [109].

Тому мислення про взаємозв'язки полягає у встановленні зв'язків між елементами, які стосуються часу (історії), простору (географії) та ситуації спостерігача. Останній поєднує всі ці взаємозв'язки між собою: спостерігач має відношення до спостережуваних елементів, часу і простору, в якому він перебуває, а також до своєї особистої історії та свого культурного походження [117, с. 85–122]. Отже, теоретичне питання полягає в обґрунтованості спостережень як функції окремої інтерпретації: чи можуть вони бути переданими знаннями, чи є вони лише проекцією конкретності, проекцією, яка повинна підлягати інтерпретації? Саме це питання ускладнюється: якщо інтерпретація необхідна, щоб уникнути будь-якої проекції, що гарантує, що ця інтерпретація не є самою собою? Ми потрапляємо в пастку нескінченності, щоб засудити проекцію проекції тощо.

Під релятивізмом ми маємо на увазі радикальну тезу про норми та судження: нормативність залежить від сфери її застосування і не може бути універсальною, оскільки множинність локальних норм зневажає саму ідею норми (універсальний і вищий канон), до якої вона належить. З цього виходить, що потрібно замінити еталонний порядок (система стабільних опорних точок, що визначає своє значення з потужності виконання), пов'язаний зі змінами в часі та просторі, на думку спостерігачів. Тож спостерігач не може ні про що судити – не може судити про те,

що потрапляє в поле його спостереження, стаючи підозрілим щодо інтерпретації локального стандарту відповідно до власної системи відліку.

Дуже часто мультикультуралізм культуральних досліджень вливається в цей релятивізм в ім'я визнання корінних або нелокальних меншин. Проте це неможливо з кількох причин. По-перше, парадоксально, якщо відмова від будь-якого стандарту сама по собі стає суперечною стандарту. Потім це призводить до свого роду зіставлення ізольованих просторів, якщо кожна галузь дослідження, керована власною системою відліку, стає ізолятом, який слід досліджувати з усього, щоб не знецінювати один орієнтир іншим. У цьому випадку ми парадоксально виробляємо абсолютне під ім'ям релятивного. Тому радикальний релятивізм може суперечливо призвести до есенціалізму [175, с. 34–38].

3. По-третє, це все ще призводить до суперечливого нігілізму: західні цінності (як от етноцентризм, неокolonіалізм) заперечуються, щоб остаточно підвищити цінності традиційних суспільств, відмовившись від усякого критичного мислення та історичних досліджень. Нарешті, це не дає змоги отримати знання про вивчене. Дійсно, якщо вивчати – означає вступати у відносини з об'єктом дослідження, якщо це відношення вказує лише на втручання спостерігача у його об'єкт, якщо це втручання відкриває спостерігачеві межі його власної історії, то жодних наукових знань (тобто таких, які могли б бути повторно доведені будь-ким) не може бути [48].

Ось чому деякі вважають за необхідне відкинути культуральні дослідження, які потрапляють у частковий суб'єктивізм. Так, суб'єктивізм з моменту дослідження вчить нас лише про предмет, а не про об'єкт дослідження, назавжди недоступний сам по собі, оскільки він завжди покритий проекціями спостерігача. Частковість має значення, оскільки в ім'я контрвлади можна систематично приймати сторону передбачуваних пригноблених, не проводячи критичного аналізу їх цінностей чи їхніх дій. Ці заперечення є актуальними, але безуспішними. Як приклад, можна взяти аналогію відношень невизначеності у фізиці. Німецький фізик Вернер Гейзенберг (1901–1976) розумів, що математичний опис природи є

проблематичним на атомному рівні: фізик не тільки не може одночасно проводити точні вимірювання положення та швидкості частинки, але й прилад спостереження та вимірювання модифікує поведінку об'єкта, з яким проводиться дослід [169]. Що робити, відтак? Виходить, що ми нічого не можемо знати?

Вірогідно, висновок треба зробити наступний: виходить, що спостереження повинно відображати його умови, і що ми дізнаємось щось про досліджуваний об'єкт, про його реактивність та про те, що він реактивний. Французький професор Анрі Лаборі (1914–1995) зробив подібні висновки в галузі науки про живих істот [180]. Отже, турбулентність, спричинена спостереженням або втручанням, вчить нас про організацію об'єкта, про його зв'язки з іншими організованими системами. Тому помилка міркувань полягає у вірі в нейтральне спостереження, ніби інертний спостерігач мав справу з інертними предметами, де перетинаються динамічні системи, що розвиваються.

За аналогією з гуманітарними науками, спостережувані люди – це не натюрморти, які слід зображати спокійно, а реактивна та рухлива енергія. Тому ми можемо запобігти ситуації, коли спостереження перешкоджає знанню та створенню артефактів, якщо воно є рефлексивним та ретроактивним. Навпаки, нереклексивність спостереження змушує вірити в об'єктивне знання там, де є втручання та взаємодія, або навпаки, затьмарює частковий та зацікавлений аспект позиції. Є два випадки, коли нереклексивність спричиняє помилку в міркуваннях:

- а) віра в те, що об'єкт інертний і що спостереження нейтральне;
- б) маскування попередньої оцінки об'єкта [164, с. 129–155].

Їх *a priori* вважають такими, які не досягають свого об'єкта, оскільки спостерігач думає про себе як про щось зовнішнє щодо досліджуваного об'єкта: з одного боку, як про нібито нейтральну зовнішність, з іншого – як про дослідника, який був залучений сюди за добровільною участю. Це два випадки, що викликають неконтрольоване втручання. Відомим прикладом такої сліпоти у спостерігача, виявленого *a posteriori*, а потім відрефлексованого, був вступ, написаний французьким філософом Клодом Леві-Строссом (1908–2009) до робіт про

трайбалістські племена Намбіквара [190, с. 312–324]. Він зрозумів, що вивчає цей народ за допомогою методів вивчення його власного світу: панування письмового слова. Таким чином, його дослідження знищило його об'єкт. Думаючи про те, щоб навчитися чомусь серед народу Намбіквара, він щойно вестернізував цих людей без їх відома, бо не усвідомлював, наскільки його теж спостерігали як спостерігача.

Британський соціолог літератури та культури Річард Хоггарт (1918–2014) засуджує проступки «релятивізму відмови». Щоб поставити всю цінність у перспективу, ми «руйнуємо саме поняття шкали цінностей у порядку культури», дискредитуємо будь-яке ціннісне судження, саме слово судження та будь-який проект трансформації себе через культуру [171, с. 85–122]. Іншими словами, боротьба з усіма формами домінування та елітарності не може легітимізувати заперечення розрізнення або стандартизацію елементів, які є неоднорідними за своєю природою, за статусом та за своєю цінністю. Тому що тоді, замість того, щоб захищати популярну культуру, ми могли б сприяти популізму; замість визнання меншин, в кінцевому підсумку можна насильно залучити людину до спільноти, з якою вона не обов'язково ідентифікує себе. Це залишило б людей у їхньому початковому стані, навіть якщо їх вважали б пригнобленими, заперечуючи будь-яку прогресивну цінність культурної політики. Релятивізація «буржуазної» культури задля безумовно незаперечної популярної культури може закласти основу для реакційної політики. Ось чому Р. Хоггарт думає про вивчення популярних культур менше з точки зору ідентичності громади, ніж з точки зору особистої гідності. Тому він робить висновок: «Нам терміново потрібні <...> люди, перш за все, здатні висловлювати ціннісні судження» [171, с. 120].

Тож, вірогідно, слід надати більш обмежене значення відносності. З такої позиції спостерігач – пара з об'єктом спостереження: він може спостерігати лише за світом, до якого він сам належить, і намагається поставити себе на місце спостережуваного. Отже, спостереження не є лінійним (від суб'єкта до об'єкта), а має зворотну силу: реакції спостережуваних елементів змушують спостерігача зрозуміти його умови спостереження, його межі, його забобони залишаються

непоміченими до певного моменту, і перш за все через те, що «він може лише вивчати його світ». Те, що деякі вважають суб'єктивізмом, навпаки, є рефлексивною умовою для вивчення [171]. Суб'єкт, що знає, який вивчає культуру інших, обов'язково проходить крізь призму власної конституції, власного габітусу. Ця рефракція представляє всі можливі ступені захоплення чи огиди, розуму чи упередженості, але вона свідчить як про конституцію спостерігача, так і про вивчені культури [176].

При цьому дослідник-культуролог не повинен говорити про культуру так, як суддя повинен говорити про закон, він швидше має засвідчувати своє здивування, цей досвід самовладання при зустрічі з іншим: визнання в культурному обміні основного моменту своїх передсудів та необхідності спільного судження. Культуральні дослідження, схоже, відображають загальну дезорієнтацію французької інтелігенції. Ностальгуючи за великою епохою, після 1968-го року, без очікуваного після кризового полегшення, збентежена крахом комуністичної моделі, але не маючи новий проект [177], котрий можна було б запропонувати взамін, ця інтелігенція повинна була б лише розірватися між двома так званими моделями:

1. Перша з них – «американська»: лібералізм та комунітаризм.
2. Друга модель – не що інше, як ефект першої [178, с. 67–83].

Дійсно, якщо взяти за принцип, що кожна людина прагне до комунікабельності, то вона не зможе знайти соціального зв'язку на політичному рівні в суспільстві, яке сприймає конкуренцію як принцип, оскільки конкуренція регулюється конкуренцією індивідів, отже, потрібна певна міра некомунікабельності. Тому людина буде шукати її в мережі приналежностей відповідно до статі, віку, кольору шкіри, віри, походження тощо, здатних інтегрувати її до спільноти.

Як же тоді подолати це штучне розщеплення між вимушеною комунікабельністю та нестійкою некомунікабельністю? Чи варто нам приймати свою сторону і вважати, що у світі споживання культура – це розвага, а будь-яка

контркультура потрапляє в маркетингову нішу? Тоді релятивізм був би не чим іншим, як алібі лібералізму: стверджуючи, що все відносно, ми делегітимізували б всю цензуру та культурний опір, що дозволило б все продати кожному, хто хоче щось купити [181]. Чи слід шукати третій шлях, думаючи про людину відповідно до її численних приналежностей або відповідно до її культурної багатозначності?

Вірогідно, що головним питанням є повернення сенсу бути собою, а культура є реалізацією ідентичності. Як тоді думати про ідентичність без гегемонічного ефекту будь-якого підсумовуючого підприємства та без атомістичного ефекту лібертаріанських концепцій? Як примирити запит на універсалізм, тобто прагнення до єдності різноманітного (*uni-versum*), та форму розсудливості, яку попри все слід покласти на «плечі» релятивізму, тобто сказати про обмеження знань до ідентифікованих та спостережуваних відносин? Як тоді думати про елементарну одиницю суспільства, культури? Ці питання перебувають у центрі сучасних французьких культурологічних студій [185, с. 55–78].

На нашу думку, люди можуть навчитися з критики метафізичної концепції суб'єкта, яка розкрила елементи несвідомого, різні несвідомі модальності, які впливали або визначали судження та поведінку цього суб'єкта. Так само ми можемо скористатися критикою економічної концепції особистості, яка підкреслила абстрактність цієї єдності. З іншого боку, можна було б відродити етичну концепцію людини, моральної одиниці, яка турбується про її гідність в очах інших [192].

Людина справді є відносним поняттям, оскільки кожен з нас – це істота, що формується, ідентичність якої змінюється протягом її історії, змінюючи свої маски (особи) дитини, підлітка, дорослого, старого, оскільки кожен з нас є істотою по відношенню до численних соціальних порядків, що дають нам кілька облич [192]. Але ця множинність не є блискучою «іскрою»; це частина еволюції та формування особистості. Саме цим фактом бути людиною – це деяке загальне прагнення, що М. Фуко назвав «культурою себе». Це поняття людини дозволило б зрозуміти, що означає саморозвиватися. Виникає, проте, питання, за яку конструкцію себе

людина відповідає перед іншими, коли розвиває себе, відповідно? Як «самокультивування» може бути проявом деяких задалегідь ustalених здатностей чи сил? Або ще раз: яким чином культивування себе є вчинком не підкорення чи залежності, а відповідальності? Усе це програмні питання, на які шукає відповідь сучасні французькі культуральні дослідження – у всій їх багатолікості.

3.2. Американська школа культуральної соціології та її вплив на культуральні дослідження

Подальший розвиток «культуральних досліджень» пов'язаний з переосмисленням цих ідей у лоні неомарксистської реінтерпретації поняття «культура». «Базисну значимість» культури, зокрема, продемонстрували у своїх працях італійський філософ Антоніо Грамші (1891–1937) та французький філософ Луї Альтюссер (1918–1990), а також представники Бірмінгемського центру культуральних досліджень (Р. Уільямс, Ст. Холл). Культура була визнана іманентною щодо усіх соціальних процесів. Між тим, цими дослідниками також підкреслювалася небезпека розмивання «культуральних досліджень» до безмежної та беззмістовної голої абстракції. Власне, культура мислиться текстурою соціального, а сам соціальний світ – не як люди, предмети чи дії, а швидше як сенси та значення, котрі їм приписуються [204].

У даному контексті варто згадати й про напрям «культуральної соціології» (*cultural sociology*), яскравим представником якого є Дж. Александер. Безумовно, культуральна соціологія теж вплинула на сучасні вектори французьких культуральних досліджень. Сучасна теоретична соціологія перебуває під впливом так званого «культурального повороту». Він пропонує «сильну» програму культуральної соціології замість, на його думку, «слабкої» програми соціології культури. Сам дослідник будує свою теорію, виходячи з бази постструктуралізму, неофункціоналізму, постмодернізму, теорії наративів, а також семіотичних досліджень [72, с. 21–42].

Проте, культуральна соціологія сьогодні знаходиться під «артилерійським обстрілом» критики. Так, у її доцільності сумнівається британський соціолог Грегор МакЛеннан (нар. 1952). На його думку, твердження культуральної соціології є дескриптивними, абстрактними, теоретичними реконструкціями, які неможливо перевірити, а відтак – верифікувати [193, с. 1–8]. Однак важко сперечатися з тим, що «культуральний поворот» змінив традиційні та звичні способи концептуалізації та проведення емпіричних досліджень у різних напрямках соціології та культурології.

Сьогодні культуральна соціологія є однією з найбільш активних галузей досліджень у соціальних науках у всьому світі. Цей напрям зосереджується навколо тези про те, що глибокі зміни спричиняються до глобальних, глибоких змін у соціальному житті [199]. Культура – це не просто клей, який скріплює суспільство, «милиця» для слабких або містифікаційна ідеологія для влади, не лише практичні знання, сухі схеми чи вміння. Спільні, поділювані суспільством моделі значень активно та неминуче проникають у соціальне. Завдяки кодам і міфам, наративам та іконам, ритуалам та уявленням ці культурні структури рухають людські дії, надихають на соціальні рухи, спрямовують та будують інститути, а відтак – формують історію [217].

Культуральна соціологія, яку пов'язують з ім'ям Джеффри Александера, свідчить про поворот, який стався у гуманітарних науках, але все ж не відкидає суворих соціальних методів і націленості на емпіричні пояснення [73, с. 157–168]. У рамках культуральної соціології розробляється теорія культури, але також застосовують інструменти середнього рівня (*middle-range tools*), щоб кинути виклик редукціоністським розумінням того, як насправді працює світ.

Для логіки даної роботи важливо висвітлити два аспекти культуральної соціології та соціальної теорії Дж. Александера:

- а) соціальні виміри його теоретичної практики;
- б) вплив ідей Дж. Александера на розвиток культуральних досліджень.

Проаналізуємо впливи, котрі справило вчення американського дослідника на світову гуманітарію. Одним із найважливіших впливів доробку Дж. Александера у культуральній соціології є соціальний та перформативний. По-перше, дослідник наголошує на важливості соціальної солідарності (так саме, як це робив Е. Дюркгейм). По-друге, зміст культуральної соціології вибудовується в опозиції до соціології культури (ця опозиція є аналогічною опозиції між *Kultursoziologie* та *Soziologie der Kultur*) [16, с. 25–28]. «Сильна програма», про яку ми вже зазначали у попередньому розділі, була теоретичним проектом середини 1980-х років та постала як синтез ідей пізнього Е. Дюркгейма та Дж. Александера. «Сильна програма» є, по суті, антиредукціоністським проектом інтерпретативної соціології, який вперше об'єднав під єдиним знаменником різні теоретичні ракурси (концепції Е. Дюркгейма, Ф. де Соссюра, Р. Якобсона, К. Леві-Стросса, Р. Барта тощо). Дж. Александер об'єднав навколо себе та, відповідно, навколо ідеї культуральної соціології, дослідників, котрі збиралися на лекції, а також щотижневі семінари-практикуми з культуральної соціології [78, с. 87–124].

Крім того, слід наголосити на концепті *meaning*. Це слово, у свою чергу, має кілька варіантів перекладу:

а) у якості прикметника (*adjective*): «значний», «виразний», «багатозначний», «значущий», «значимий»;

б) у якості дієслова (*verb*): «призначати(ся)», «мати(ся) на меті», «мати(ся) на увазі», «значити», «означати(ся)», «мати намір», «розуміти», «бути важливим», «думати», «казати щиро», «говорити про щось», «розшифрувати(ся)», «збирати(ся)», «хотіти», «вводити», «цілити(ся)», «мітити», «усереднювати»;

в) у якості іменника (*noun*): «семантика», «значення», «сенс», «смысл», «те, що мається на увазі», «метафора», «зміст», «задум», «намір», «мета», «ціль», «смысловое навантаження», «сигніфікат», «асоціація», «ідея», «розум», «ознаменування», «сила», «розуміння», «значимість», «ментальність»;

г) це слово може перекладатися й двома питаннями: «Тобто?», «У якому сенсі?» [113].

Як бачимо, усі ці варіанти перекладу корелюють зі словом «значення». Відтак, наступний аспект, якому дослідник приділяє увагу, пов'язаний саме зі «значенням». Дж. Александер, зокрема, звертається до розрізнення, котре проводив П. Рікер: між «герменевтикою підозри» та «герменевтикою віри». Остання прагне зрозуміти текст на власних умовах, з точки зору автора чи оратора. «Герменевтика підозри» натомість має на меті викрити «справжнє» значення тексту, передаючи його більш зрозумілі значення, щоб виявити менш видимі (та, як правило, менш приємні) значення. Вона ефективно узгоджується з агоністичним характером академічної культури в цілому (і, зокрема, з рецензією) [221, с. 148–156]. Насправді, як припускає сам П. Рікер, «герменевтика підозри» в кінцевому рахунку перешкоджає реальному порозумінню, стаючи руйнівною силою, яка спонукає перекладача виступити проти всіх та всього. Дж. Александер добре розуміє це обмеження [70]. Його інтелектуальне залучення є глибоко критичним, проте воно не є підозрілим у тому вигляді, від якого застерігав П. Рікер. Розглянемо ключові позиції «культуральної соціології» Дж. Александера.

1. Теорія культури крізь призму культуральної соціології. У підході американського дослідника до культури та «значення» у соціальному житті важливим є акцент на тому, що аналітик, вчений має справу зі світом, котрий йому ніхто задалегідь не пояснив, не інтерпретував. Це значить, що вчений не може вирішити задалегідь, які особливості соціального життя будуть значущими для окремих людей та груп. Безумовно, ключові категорії соціологічного аналізу, як от раса, клас, стать, сексуальність, нація, етнічна приналежність, релігія тощо, важливі та значущі, але ми не можемо вирішити задалегідь, як вони будуть значущими для окремих груп людей або ж як вони будуть поєднуватися з іншими категоріями значущості [54, с. 19–42].

Втім, підхід Дж. Александера не можна назвати «структурною герменевтикою», яка досліджує конкретні смислові структури, щоб поглибити культурний аналіз і зрозуміти, як різні елементи «значення» співпадають між собою. Для сучасних дослідників культуральна соціологія Дж. Александера

функціонує так само, як культурні теорії Р. Барта для більш раннього покоління, в тому сенсі, що вони забезпечують набір концептуальних інструментів, котрими можуть користуватися дослідники культури, залежно від того, які дані вони використовують, і питань, які вони ставлять [51].

Дж. Александер розробив розширені теорії та запропонував емпіричні приклади для трьох різних типів значущих структур. Його теорія кодів та наративів наголошує на глибоких смислових структурах, які структурують сприйняття та оцінки для окремих людей та груп на рівні суспільства. Такі типи значущих структур довговічні та зберігаються протягом тривалого періоду часу, їх існування дозволяє людям діяти стратегічно та творчо. Для того, щоб ідентифікувати такі види глибинних значущих структур, вченому доручається подумати про властивості культури, пов'язані з мовою: Дж. Александер підкреслює перевагу моделі перед варіацією, стабільності перед змінами, мови над мовленням. Актори можуть говорити по-різному, але відмінності зрозумілі лише тому, що вони походять із загальної мови, яку може намітити соціолог [117].

2. Наступний елемент культуральної соціології Дж. Александера, про який необхідно згадати, – це його теорія культурної травми. Вона зосереджена на соціальних реакціях на кризу та несправедливість. Дослідник виходить зі своїх попередніх робіт про коди та оповіді, але тут основна увага приділяється тому, як групи людей використовують коди та оповіді про добро і зло для висунення вимог щодо соціальних змін [70]. Основна корисність теорії культурної травми полягає в тому, що вона забезпечує винятково нюансований культурально-соціологічний підхід для вивчення соціальних рухів та колективних дій. Нарешті, його теорія культурних показників всебічно розглядає взаємозв'язок між культурою, інститутами та більшим культурним середовищем публічного культурного вираження [74, с. 113–129]. Це дуже гнучка та складна теорія культурної влади, яку Дж. Александер застосував при аналізі політичних кампаній і яка є інструментом дослідження, який все частіше використовується соціологами, зацікавленими у стратегічних вимірах політики та культури.

3. Теорія соціальної сфери та публічного життя у вченні Дж. Александера. Ця теорія швидко набуває глобального характеру через стиль самого дослідника та аналітичну силу, яку ця теорія вносить у культуральну соціологію при дослідженні суспільного життя. Дж. Александер виходить з того, що суспільство – це моральна річ, яка служить ключовим опорним пунктом у житті окремих людей та груп. Але він, на відміну від Е. Дюркгейма, рішуче культурно підходить до цієї відправної точки. У своєму аналізі соціальної сфери саме суспільство є об'єктом інтерпретації, критики та моральної оцінки [77, с. 11–26].

Соціальна сфера забезпечує власну структуру аналізу та інтерпретації. Вона має власний семіотичний код – дискурс громадянського суспільства. У неї є відмінна сукупність наративів, які зосереджуються навколо «романтичної» (тобто, спрямованої на майбутнє) можливості справедливості та «трагічної» (тобто, спрямованої в минуле та сьогодення) реальності несправедливості. Ці трагічні наративи інституціоналізуються у колективній пам'яті конкретних суспільств як серія культурних травм, що вимагають «соціального ремонту» та періодичних циклів (пере)інтерпретації. Попит на «соціальний ремонт», який є центральним для теорії Дж. Александера, забезпечує конкретний та емпіричний спосіб думати про те, як одночасно діє громадянське суспільство, котре виступає, відповідно, як місцевість культурної та політичної боротьби (тобто дискурсивний простір, де відбувається боротьба) та об'єкт цієї боротьби (тобто, зміна громадських думок та публічних оповідей) [70].

Одне з ключових настанов теорії Дж. Александера полягає в тому, що соціальна сфера має власну – альтернативну – моральну метрику для оцінки питань, що становлять спільний інтерес. Він аналітично незалежний від економічної та політичної логіки і, відповідно, пропонує потенційний ресурс, щоб змусити людей думати про соціальну проблему з точки зору логіки справедливості, а не логіки ринкової раціональності чи політичної доцільності. Це частина конкурентного та агоністичного процесу. Актори та групи повинні висувати (культурні) наративи, які пояснюють, чому питання слід оцінювати та регулювати

відповідно до громадянської логіки, тоді як конкуруючі актори викладають альтернативні наративи на користь іншої логіки [71].

Механіка, за допомогою якої спроби визначити пріоритети соціальної логіки є успішними або ні, мають суттєві наслідки для відносної сили, яку матиме соціальна сфера в конкретних суспільствах та в певні моменти часу. Дж. Александер не дарма пише про «соціалізацію соціальних проблем»: він починає аналізувати види механізмів, за допомогою яких це відбувається в США. У серії інших спільних проектів («Соціальна сфера в Латинській Америці», «Соціальна сфера у Східній Азії», «Північна соціальна сфера», «Соціальна сфера та радикалізація») Дж. Александер та його колеги починають визначати відмінні способи роботи цих механізмів у контексті західної культури, західних суспільств [71].

У процесі творчості Дж. Александер все більше переконувався, що шлях до створення валідної, дієвої, відповідної сучасним вимогам соціологічної теорії проходить через широкий теоретичний синтез. Культуральна соціологія, як особлива парадигма, інтегрує широкі пласти соціологічного знання, які виявилися затребуваними для дослідження складної, плюралістичної соціальної реальності, перш за все, в ракурсі кількісного і якісного збільшення виробництва найрізноманітніших смислів соціального життя.

Окремо варто наголосити на роботі Дж. Александера «Смисли соціального життя. Культуральна соціологія», яка вийшла у 2003-му році (*The Meanings of Social Life. A Cultural Sociology*) [76]. У цій роботі культуральна соціологія протиставляється соціології культури:

1. Соціологія культури зосереджена на створенні матеріальних культурних об'єктів, виробництві й поширенні ідей, на цінностях і нормах, на зразках поведінки та соціальних типах.

2. Культуральна соціологія, у свою чергу, «зайнята» виявленням і дослідженням «культуральних структур», під якими розуміються внутрішні, латентні, як правило, неусвідомлювані механізми діяльності людей, сформовані в

контексті стійких смислів соціального життя. Як приклад подібного роду культуральних структур Дж. Александер наводить певну «етику порятунку», що мала величезний вплив на соціальну організацію повсякденного життя людей. Її аналіз дозволив розкрити внутрішній зміст формування принципово нових типів раціональностей, солідарностей, економічних і політичних організацій [121, с. 261–264].

У сучасному суспільстві проблема значно ускладнилася тим, що не тільки збільшилася сама кількість вироблених смислів, а й тим, що за відсутності загально визнаної моралі, яка в традиційному суспільстві виступала своєрідним «еталоном» істинності судження, смисли одних і тих же реалій носять релятивістський і часто суперечливий, амбівалентний характер. З приводу цього, дослідник зазначає, що у постмодерному світі «фактичні судження і фіктивні наративи щільно переплетені» [72, с. 22]. Виникає питання, як ці суперечливі, часом латентні смисли, котрі, до того ж, піддаються нелінійній динаміки, парадоксальним синтезам і розривам, можна проаналізувати та інтерпретувати? Що дозволяє людям адаптуватися певним чином до постійно примножуваної різноманітності смислів? На підставі чого вони здійснюють вибір того чи іншого смислу? Що або хто підштовхує їх на користь тієї чи іншої альтернативи, які технології використовуються для розрізнення смислів? За цими питаннями стоять цікаві та складні соціологічні проблеми. Природно, вони зажадали залучення широких пластів соціологічного знання. У цьому контексті варто згадати теоретичні джерела культуральної соціології.

Відтак, Дж. Александер називає наступні теоретичні джерела культуральної соціології:

- соціальний психоаналіз;
- семіотика і соціолінгвістика (Р. Якобсон);
- символічний реалізм (Р. Белл);
- антропологія (К. Леві-Стросс);
- символічна антропологія (В. Турнер, М. Дуглас, К. Гіртц);

- феноменологія (В. Дільтей, А. Шютц);
- етнометодологія (Г. Гарфінкель);
- соціологія модерну (П. Бурдьє, Е. Гідденс);
- соціологія постмодерну (М. Фуко, Ж. Бодріяр) [73, с. 157–168].

Особливу значущість для виникнення культуральної соціології, на думку Дж. Александера, мала «серія критичних інтелектуальних подій», серед яких соціолог виділяє так звані «лінгвістичний» і «культуральний» повороти:

а) лінгвістичний поворот – це неопозитивістський підхід до трактування мови, представлений в роботах Л. Вітгенштейна, М. Хайдеггера, М. Фуко, П. Бурдьє тощо, який передбачав акцентування на комунікативній функції мови, звернення до досліджень релятивності сенсу одних і тих же мовних знаків у контексті включення інструментарію герменевтики в соціологічну науку; це, у свою чергу, свідчило про перехід від позитивістського монізму і євроцентризму до багатозначного та релятивістського трактування соціальної реальності, яка має не тільки об'єктивне підґрунтя, а й соціально конструюється [200]; суспільство стало інтерпретуватися як текст. При цьому його сенс змінюється, виходячи з того, що саме трактування тексту в соціальних науках різне та динамічне; текст – це сукупність культурних кодів, за допомогою яких організовується знакове різноманіття культури; в герменевтиці текстом називається мовне вираження суб'єктивності автора; в постмодерністській соціології текстом є зв'язна послідовність знаків, що позначають модель реальності та при цьому виражають принципову відкритість її сенсу, виходячи з відсутності референтів;

б) культуральний поворот, за Дж. Александером, полягає в тому, що традиційно соціологія розглядала культуру як деяку залежну змінну; нині ж соціологи виходять з того, що культура має відносну автономію, справляє самостійний і досить істотний вплив на характер інститутів і соціальних дій людей; відповідно, культуральний поворот істотно вплинув на появу принципово нового інструментарію в сучасних соціологічних теоріях, який націлений на вивчення

виробництва сенсу, його впливу на інститути суспільства, характер поведінки людей [72, с. 21–42].

Концепція відносної автономії культури дозволила культуральній соціології створити «сильну програму» дослідження, що дозволяє «проілюструвати, яку значиму роль грає культура у визначенні параметрів соціального життя» [73, с. 157–168]. Що ж стосується соціології культури, то вона, навпаки, пропонує «слабку програму», тобто культура тут полишена самостійності, є лише слабкою, амбівалентною, залежною змінною. Можливості інструментарію культуральної соціології Дж. Александер демонструє, у свою чергу, на прикладі дослідження суспільного життя, його явних і латентних конфліктів.

Крім того, дослідник зазначає, що особливий вплив на спосіб життя людей, характер їх почуттів, відношення до інститутів, включаючи інститут влади, справляють не тільки самі інституціональні структури та їх функції, але і «культуральні коди». На думку Дж. Александера, конкретні політичні цілі та навіть більшість стратегічних дій безпосередньо обумовлені культуральними кодами. Він, зокрема, підкреслює: «Я б стверджував, ці коди настільки соціологічно важливі, що кожне вивчення соціальних відмінностей і конфлікту має бути доповнене посиленням на цю соціальну символічну сферу» [77, с. 11].

Сучасне суспільство, що входить в стан постмодерну, відрізняється такими рисами, як дифузність, нелінійний характер розвитку, що, у свою чергу, призводить до розривів соціуму, культурних травм, парадоксів, «розмивання» нормативності та створює передумови соціальної невизначеності. Культуральні ж структури сприяють впорядкуванню соціуму, формуванню відносно стабільної громадської думки і свідомості. Тому нині вони виявилися затребуваними і формуються не тільки стихійно, а й цілеспрямовано. Прикладом цілеспрямовано створених культуральних структур є іміджі, бренди, наративи, міфи. Найважливішим механізмом штучного створення культуральних структур, як вважає американський соціолог, є перформативність [78].

Квінтесенція теоретико-методологічного підходу американського дослідника полягає в тому, що як прості люди, так і вчені-соціологи традиційно вважали, що в соціальному житті вони мають справу з реальними об'єктами, які виступають у вигляді цінностей та інтересів, з реальними структурами та їхніми функціями, а також з реальними людьми. Позиція соціолога полягає в тому, що все це означається, що проблеми, конструюються людьми за допомогою бінарних протилежностей добра і зла. Крім того, ці проблеми можуть поставати як в позитивному, так і в негативному плані. Їх суть релятивна, залежить від змісту, найчастіше латентного, який формується за допомогою символів і кодів у процесі комунікацій людей в повсякденному житті, а іноді й цілеспрямовано. Цей підхід дозволяє глибше зрозуміти природу сучасного соціального життя і соціального протиборства. При цьому, по суті, соціолог обґрунтовує нові підстави знання епохи постмодерну, якими є різні механізми означування і кодування реалій [77, с. 11–26].

Підведемо деякі підсумки всього, що було сказано вище. Якщо основоположні роботи американської соціології сьогодні у Франції вважаються класичними, то сучасні розробки в цій дисципліні частіше не помічаються. У цьому контексті можна згадати таких дослідників, як Анжель Крістін та Етьєн Олліон [113], які пропонують підвести підсумки ситуації, описавши «американську» соціологію так, як це було б релевантно нинішнім умовам. Автори виділяють дві основні події, на які варто звернути увагу при аналізі американської соціології. Так, вони помічають появу епістемологічного режиму, який наближається до режиму природничих наук, на що вказує канонічний формат статей *American Sociological Review* (формулювання гіпотез, виклад даних, дискусія). Потім вони відзначають сильну внутрішню спеціалізацію в дисципліні, що відображається у збільшенні кількості розділів *American Sociological Association* (Американської Соціологічної Асоціації), які становлять стільки ж автономних підгалузей.

Автори аналізують різні підгалузі соціології (як от соціологія міста, соціологія організацій, економічна соціологія тощо), але також докладно зупиняються і на культуральній соціології, що є дуже важливим для логіки цього дослідження. Цікаво, що А. Крістін та Е. Олліон підкреслюють, що культуральна соціологія не є еквівалентом соціології культури, як її розуміють у Франції. Так, культуральна соціологія зазнала значного оновлення у 1980-х роках і наразі перебуває в ситуації діалогу з іншими підполями соціології [113].

Загалом, на думку дослідників, культуральну соціологію цікавить значення, яке люди надають навколишньому світу, своїм діям та діям інших людей. Крім того, культуральна соціологія зосереджується на символічних аспектах соціального світу. Так, якщо говорити про дослідження зв'язку між репрезентаціями та практиками агентів, то його слід проводити не в термінах причинно-наслідкового зв'язку, а, навпаки, розглядати культуру як набір ресурсів, «набір інструментів», з якого розробляються «стратегії дій». Саме такий підхід характерний для культуральної соціології.

У рамках емпіричної роботи, проведеної в межах цієї концептуальної основи, потім вивчається звернення тих самих акторів до суперечливого репертуару або процесів «формування» дій у перспективі їх порівняння у міжнародному контексті. Робота в культуральній соціології також має справу з класифікаційними системами та їхніми реальними наслідками. Тоді постає питання не лише розуміння того, як ці класифікації відображають суспільства, які їх створили, але й конкретне виробництва символічних відмінностей (через концепцію «межової роботи») [73, с. 157–168]. Найновіші роботи відзначаються теоретичними та методологічними оновленнями, такими як використання когнітивної соціології (народженої в результаті відновлення діалогу з експериментальною психологією) та аналіз соціальних мереж.

Тож, якщо говорити про культуральну соціологію, то вона завжди розглядається «у парі» з культуральним поворотом, який багато в чому був «шоком» для соціології, кардинально змінивши її підходи та методи. Починаючи з

Європи, у 1960-х і 1970-х роках, це явище швидко поширилося, перетнувши як дисциплінарні кордони (історія, антропологія тощо), так і географічні території (Австралія, Латинська Америка тощо) [151, с. 52–66]. Можливо, тільки тоді залишилася відносно недоторканою «американська фортеця». Оскільки Сполучені Штати та соціологія, яка там практикується, справді є таким, цілком особливим інтелектуальним контекстом; не зовсім етноцентричним, але й не відверто відкритим і доступним. Це передусім контекст, позначений впливом прагматичної традиції, яка сприяла розвитку більш конкретних досліджень. Крім того, американська соціологія завжди залишалася дуже близькою до своєї бази або свого інституційного ядра, тобто дебатів всередині *American Sociological Association*. Тому саме в цьому середовищі і актуалізуються ідеї містера Дж. Александера та його близьких співробітників (у Каліфорнійському університеті в Лос-Анджелесі, а потім у Центрі культурної соціології Єльського університету) [200].

Але чи актуальна культуральна соціологія Дж. Александера для культуральних досліджень у Франції сьогодні? Дійсно, важко сперечатися з тим, що містер Дж. Александер – один із видатних американських соціологів і один із піонерів громадської думки, добре відомий в англосаксонському світі. Крім того, він все дедалі більше популяризується й у латиноамериканському світі, а також у значній частині Європи, за винятком однак франкомовного світу, де ми маємо у перекладі його критичну книгу про П. Бурдьє та кілька статей, згаданих або цитованих у соціологічних роботах. Втім цей брак робіт, присвячених культуральній соціології, нині заповнює Жан-Франсуа Коте, професор соціології Університету Квебеку в Монреалі, чия дуже вичерпна робота про Дж. Александера створює синтетичний підсумок його роботи про Е. Дюркгейма [121].

Ж.-Ф. Коте починає з опису того, що він називає «сильною програмою» культуральної соціології в Дж. Александера, поєднуючи структурне герменевтичне бачення суспільства з баченням суб'єктивності акторів у культурі. Він аналізує критику Дж. Александером парсонівської соціології та її постпозитивістського упередження. Так, Дж. Александер запропонував нову аналітику, де культура

наділяється відносною автономією по відношенню до інших вимірів суспільного життя [121].

Крім того, Ж.-Ф. Коте ретельно описує спосіб, у який Дж. Александер «перечитує» Е. Дюркгейма та де він наголошує на соціальному ритуалі та присутності релігійного в культурному житті. Думка Е. Дюркгейма забезпечила Дж. Александра символічними формами, здатними надати значення культуральній соціології не лише в архаїчному суспільстві, як це задумував Е. Дюркгейм, але й у сучасному суспільстві [121].

Відтак, загалом культуральна соціологія Дж. Александра глибоко позначена впливом Е. Дюркгейма та ідеєю, що релігія є «моральною», соціальною основою. Це також є основою (звичайно несвідома) соціальної солідарності проти суто інструментальних, матеріалістичних або навіть утопічних поглядів на релігію. Цей «релігійний» субстрат слугуватиме в роботах Дж. Александра гарантією для громадянської сфери, легітимізуючи, в ім'я справедливості, соціальні рухи та культурні дії в широкому сенсі [200].

Ж.-Ф. Коте також показує, як, починаючи з критики К. Маркса, П. Бурдьє та культурологічних досліджень, Дж. Александер ставить під сумнів марксистське бачення культури як надбудови, так само як і соціальний детермінізм П. Бурдьє, створений за моделлю марксизму, і критичну теорію Ю. Габермаса, щоб запропонувати концепцію культури, яка не є суто філософським поглядом, але підтримує зв'язок із суперечливими соціальними відносинами. Ж.-Ф. Коте розглядає аналіз і критику Дж. Александером М. Вебера, який висуває бачення соціології релігії в рамках демократичної сучасності, вводячи поняття цивільної сфери за допомогою реконструкції цивільної релігії [121].

Можна сказати, що французький дослідник далі представляє це поняття громадянської сфери в Дж. Александра та, крім цього, «суспільної спільноти» у Дж. Парсонса, наголошуючи на внеску французького соціолога, критика класичної соціології Алена Турена (нар. 1925) та аналізі перформативних соціальних рухів. Він додає культурну прагматику та питання символічної кодифікації, до яких

соціологія А. Турена не була дуже чутливою. Ж.-Ф. Коте також представляє теорію соціальної та культурної травми Дж. Александера, представляючи соціальні претензії на ідентичність з точки зору правосуддя на прикладі Голокосту [200].

Нарешті, Ж.-Ф. Коте розвиває те, що він називає владою репрезентації та репрезентацією влади в Дж. Александера, наголошуючи на емпіричному аналізі політичного життя (репрезентація влади) та драматичній дії в цивільній сфері (влада представництва). Він відзначає важливість символічної та іконічної влади в Дж. Александера, яка базується на узагальненій соціальній театральності та драматичній естетиці соціальної дії [121, с. 261–264].

Однією з причин більш-менш навмисного ігнорування соціології Дж. Александера, зокрема у Франції, є назва – «культуральна соціологія», яку відкидають деякі соціологи, для яких класові відносини, а також відносини політики є більш значущими, ніж відносини культури, абсолютизовані в їхніх очах використанням символізму та його «театральною» постановкою на рівні соціальних акторів [152]. Стверджуючи відносну автономію культури, засновану на рефлексивності, Дж. Александер змушує багатьох прихильників соціології, неомарксистів і структуралістів, відчувати незручність.

До речі, цікаво, що Ж.-Ф. Коте підкреслює, коли саме в Дж. Александера оформилася остаточна інтенція заснувати культуральну соціологію. Це сталося під час його перебування у Франції на початку 1990-х років у Кадісі (соціологічний центр, заснований А. Туреном у *École des sciences supérieures et des sciences sociales*), що дало йому можливість не лише поглибити думку А. Турена, але й критично поглянути на ідеї соціології П. Бурдьє. Зближуючись із працями А. Турена щодо сприяння автономії суб'єкта та соціального актора, проект Дж. Александера відрізняється не меншим припущенням про відповідальність за культуру як суттєву детермінанту, яка дихотомічно кодується між тими, хто заявляє про свою легітимність у суспільному полі (наприклад, у межах громадського руху), і тих, хто перешкоджає їх соціальному проекту. Ця різниця поглядів Дж. Александера із поглядами А. Турена є суттєвою, оскільки завдяки

мобілізації «пружин» культури та «театралізуванню» дії їм вдається привернути увагу суспільства до того, що перебуває поза державою, а саме до так званого «соціального сакрального», втіленого культурними орієнтаціями, і яке для Е. Дюркгейма й було сутністю релігії [200].

Для даного дисертаційного дослідження релевантною є згадка про розуміння Дж. Александером простору. Ж.-Ф. Коте зупинився, зокрема, на модальностях побудови цивільної сфери в Дж. Александера, який провів детальний аналіз робіт класичних соціологів (не лише Е. Дюркгейма, але й К. Маркса, М. Вебера), а також функціоналістських, позитивістських та структуралістських течій у Сполучених Штатах. Звернувся Дж. Александер і до течії нової Франкфуртської школи, зокрема до праць Ю. Габермаса. Поняття цивільної сфери, яке розглядається з її принципами автономії, солідарності, справедливості та інклюзивності акторів у культурі, в «театральній постановці» (бачення, аналогічне до «драматичного ноктюрну» Ж. Дюрана), дає змогу подолати апорії, пов'язані з детермінізмом, монокаузалізмом і надто вузьким уявленням про соціальні відносини. Саме це спонукає Дж. Александера критикувати М. Вебера [121, с. 261–264; 252]. Що ж стосується критики Ю. Габермаса, то тут його трансцендентальний діалогізм є для Дж. Александера ще одним способом показати здатність його теорії запропонувати емпіричну концепцію суспільства у зв'язку з раціоналістичним утопізмом теоретика комунікаційної дії, який обмежується теоретичними рамками, що суперечать соціальній реальності [216, с. 95–100].

Цивільна сфера Дж. Александера сильно відрізняється від публічного простору, описаного та теоретизованого Ю. Габермасом, оскільки перша – відкрита для конфліктів, які можуть призвести до регресивних чи репресивних форм, у будь-якому випадку відкрита до різноманітності соціальних дій акторів, а габермасівська комунікаційна дія відбувається в теоретичному просторі, який керується не соціальною динамікою, а теоретичними обмеженнями його побудови, наприклад, неповага до норм комунікації призводить до суперечностей, що самовиконуються, отже, до теоретичної нелегітимності акторів [121, с. 261–264].

Однією з головних особливостей соціологічної концепції Дж. Александера, на яку звертає увагу Ж.-Ф. Коте, є його складне відношення до влади і, зокрема, до держави. Дж. Александера цікавить не стільки влада, скільки аналіз її репрезентації в цивільній сфері та трансформацій, які цим спричиняються. Його аналіз епохи Б. Обама, а також арабських революцій 2010–2011-го років і навіть війни в Іраку чи зміни клімату наголошує не на подвійності політики та політичній кризі, а на тому, як політика регулюється цивільною сферою, включаючи як ЗМІ, так і найрізноманітніші об'єднання в основі суспільства. Там, де критична соціологія зосереджує аналіз на межах демократії та відчуженій природі політики, культуральна соціологія Дж. Александера вбачає позитивність цивільної сфери, яка структурує політику. Тобто, культуральна соціологія в певному сенсі робить ставку на постійність демократії через саму присутність цієї цивільної сфери, яка певним чином гарантує її гегемонію навіть у часи великої кризи.

Висновки до третього розділу

Таким чином, у третьому розділі даного дослідження було:

1. Вивчено наукові та освітні практики Франції, які теж є органічною частиною розгортання культуральних досліджень у цій країні. Логіка даного дисертаційного дослідження багато в чому виходить із просторових координат, із топографії, а значить, звернення до географічного розповсюдження сучасної науки є релевантним. Інститути, котрі є характерними для сучасної науки, виникають у Європі, а пізніше переймаються та відтворюються у більшості інших країн, виходячи із їх соціально-економічного розвитку. Наука завжди іде пліч-о-пліч з освітою, а тому наукові та освітні практики завжди взаємопов'язані. Реформа освіти є важливою, оскільки освітня система є життєво необхідним каналом для поширення культури. У цьому підрозділі нашої роботи суттєвою для нас були концепції П. Бурдьє, який займає досить негативну позицію щодо культури домінуючих груп у французькому суспільстві – на відміну від іншого французького філософа, М. де Серто. Поступово вдається підійти до відповіді на питання про

своєрідність французьких культуральних досліджень. Культуральні дослідження для французів – це, перш за все, аналіз культури, що береться у найширшому та всеохоплюючому розумінні цього слова. Крім того, багато уваги приділяється аналізу текстів та практик, котрі розглядаються як результат певних історичних подій. Однак ставлення французів до культуральних досліджень неоднозначне.

2. Проаналізовано американську школу культуральної соціології та її вплив на культуральні дослідження. Культуральну соціологію пов'язують з ім'ям Джеффри Александера – американського дослідника, який пропонує свою концепцію як свідчення повороту, що стався у гуманітарних науках. Для логіки даної роботи важливо було проаналізувати два аспекти культуральної соціології та соціальної теорії Дж. Александера: а) соціальні виміри його теоретичної практики; б) вплив ідей Дж. Александера на розвиток культуральних досліджень. У своїй концепції американський дослідник спирається на таких «китів», як герменевтика (особливо це стосується використання концепту «значення»), соціальний психоаналіз (поняття «культурна травма»), семіотика і соціолінгвістика, символічний реалізм, антропологія, символічна антропологія, феноменологія, етнометодологія, соціологія модерну, соціологія постмодерну. Крім того, Дж. Александер розмежовує культуральну соціологію та соціологію культури: перша, на відміну від другої, вбачає у культурі самостійну, автономну силу.

ВИСНОВКИ

У дисертації вивчається релевантна наукова проблема, пов'язана із визначенням місця та форм досліджень у сфері культури – зокрема у Франції. Спираючись на положення, котрі обґрунтовуються у роботі, на нашу думку, ми можемо зробити ряд теоретичних висновків та надати певні пропозиції, а саме:

1. Важливе питання будь-якого дослідження – джерельна база та їх аналітика. Ми поділили усі джерела на декілька категорій: першоджерела, тексти дослідників пострадянського простору та роботи зарубіжних авторів. Для даного дисертаційного дослідження актуальними виявилися такі підходи, як історіографічний, культурологічний, соціологічний, інституційний та лінгвістичний. Особливий акцент було зроблено на історіографічному підході, оскільки дослідження у сфері культури, слідуючи логіці цієї роботи, пов'язані з «антропологічним поворотом». У цьому контексті, особлива увага приділяється школі «Анналів» та «культуральній історії», представниками якої є, зокрема, П. Бьорк та М. Рубін. Культурологічний підхід, у свою чергу, зосереджується на антропологічному, аксіологічному та інформаційно-семіотичному аспектах аналізу культури. Соціологічний підхід передбачає у нашій роботі звернення до «культуральної соціології» Дж. Александера та впливу ідей цього автора на розвиток досліджень у сфері культури у Франції. Інституційний підхід у персоналіях М. Дуглас, Р. Дебре та І. Женгри звертається до культури у її інституційній формі. Лінгвістичний підхід бере до уваги проблеми перекладу та розуміння у рамках культуральних досліджень.

2. Інша дуже значима проблема – методологічні засади дослідження та його понятійний апарат. Наше дослідження, зокрема, ґрунтується на рефлексивному, феноменологічному, діалектичному, компаративному методах, а також на системному підході. Також ми взяли до уваги кросс-культурну теорію М. Дуглас та теорію асамбляжів М. Деланди, медіологічну концепцію Р. Дебре як методологічним настановам при аналізі особливостей досліджень у сферу

культури. Характеризуючи понятійний апарат дослідження, ми прийшли до висновку, що необхідно розрізнити поняття «гуманітаристика», «гуманітарне знання», «гуманітарні науки», «культурологія», «культурні дослідження», «культуральні дослідження». У нашому дослідженні пропонується окремий термін – «культуральні дослідження», який дозволяє зробити крок до уніфікації, відійти від локальних позначень різних відгалужень наук, котрі займаються дослідженнями у сфері культури.

3. Школа «Анналів» справила значний вплив на становлення та розвиток культуральних досліджень. У нашому дослідженні ми, зокрема, відмежовуємо історіографію від історії. Історіографія є дотична до вивчення історичної літератури певного предмета, виступає синонімом історичної літератури. Історія ж – це одночасно і наука про минуле, і сукупність фактів минулого. Школа «Анналів», на нашу думку, ознаменовує прорив у області історіографії та історії та реакцію на кризу гуманітарних наук у ХІХ-му столітті. Представників школи «Анналів» часто називають «новими істориками»: вони зверталися – на противагу до «класичних істориків» – до тотальної, всеохопної, проблемної та зосередженої на людині історії, заглибленої у повсякдення. Ми також дослідили усі чотири покоління школи «Анналів»: М. Блока та Л. Февра як представників першого покоління, Ф. Броделя та Е. Лабрусса – як представників другого, Ж. Дюбі, Ж. Ле Гоффа, Ф. Арьеса та Е. Ле Руа Ладюрі – як третього, Б. Лепті, Ж. Ревеля та Ж.-К. Шмітта – як четвертого.

4. Для становлення та розвитку культуральних досліджень значимими постають й інтелектуальні спільноти (*intellectual communities*). Інтелектуальні спільноти будуються, перш за все, за просторовим, топографічним принципом. Щоб краще зрозуміти значимість простору для культуральних досліджень, ми звернулись до ідей Ю. Габермаса. Поява інтелектуальних спільнот (у різних їх формах) – це теж результат реакції проти «культурницького споживацтва», котре особливо популяризувалося у ХІХ-го століття. Ми зробили акцент на одній із найвідоміших інтелектуальних спільнот на ХХ-го століття – «Ераносі» (нині ця

спільнота існує як однойменний фонд). Становлення «Ераносу» (1933–1988) як міжнародної дискусійної інтелектуальної спільноти припадало на 1930-ті роки. Спільнота об'єднала фахівців як humanities, так і science, ще раз затвердивши їх єдність.

5. Сучасний етап розвитку культуральних досліджень неможливий без мультидисциплінарних та міждисциплінарних тенденцій – як ключових. Було виявлено, що французькі *les études culturelles* за своїм наповненням відповідає українській «культурології», у британському *Cultural Studies*, або німецьким *Kulturwissenschaften* у полі гуманітаристики. Однак у західній інтерпретації культуральних досліджень, не існує єдиної науки – умовної «культурології», як це має місце в Україні. Тож, культуральні дослідження постають у різних формах (*les études et sciences culturelles*, *Cultural Studies*, *Kulturwissenschaften*, культурологія тощо). Ми розглядаємо їх як широку пластичну та динамічну конфігурацію, котра породжує багато питань та суперечок. Проте, усі ці суперечки – релевантні та актуальні, оскільки є соціальним ефектом.

6. Органічна частина розгортання культуральних досліджень у Франції – наукові та освітні практики. У логіці даного дисертаційного дослідження лежить топографія, тобто просторові координати, а значить, звернутися до географічного розповсюдження сучасної наук – завжди актуально. Характерні для сучасної науки інститути мають європейське походження. Пізніше ці інститути відтворюються більшістю інших країн (це, звичайно ж, залежить від соціально-економічного розвитку). Наука завжди виступає пліч-о-пліч з освітою, тож наукові та освітні практики завжди взаємопов'язані. Реформа освіти – важлива, оскільки освіта – життєво необхідний канал для поширення культури. Для даного дослідження було значимим звернення до ідей П. Бурдьє. Він займає досить негативну позицію щодо культури домінуючих груп у французькому суспільстві – на відміну від його колеги, М. де Серто. Тут ми наближаємося до розуміння специфіки французьких культуральних досліджень. У Франції, культуральні дослідження є, перш за все,

аналізом культури, яка сприймається у найширшому та всеохоплюючому розумінні цього слова – як спосіб існування, життя людини, суспільства.

7. Культуральні дослідження не існують у вакуумі виключно французького простору. Вони відчувають впливи зовнішніх факторів, а також і самі виступають подібним зовнішнім фактором для інших видів досліджень. Так, у якості одного з релевантних зовнішніх факторів, який спричинює вплив на французькі культуральні дослідження сьогодні, є американська школа культуральної соціології. Культуральна соціологія «зрослася» з ім'ям Дж. Александера, який пропонує свою концепцію як свідчення повороту у гуманітарних науках. Ми проаналізували декілька аспектів культуральної соціології та соціальної теорії Дж. Александера: а) соціальні виміри його теоретичної практики; б) вплив ідей Дж. Александера на розвиток культуральних досліджень. Важливо, що за логікою американського дослідника, культуральна соціологія та соціологія культури не є тотожними: перша, на відміну від другої, вбачає у культурі самостійну, автономну силу.

Особливий акцент робиться саме на специфіку французької науки та, відповідно, місця культурології (у різних її формах) там. Відправною точкою даного дослідження про місце культурології у Франції та розвиток французьких досліджень у сфері культури є подвійний парадокс. Перший парадокс полягає у відсутності будь-якої стійкої термінології та систематики, тоді як культурологія вже, хоча і неявно, зазіхнула на французьку наукову сферу у вигляді дуже пластичних та динамічних утворень. Другий парадокс натомість стосується історії ідей: хоча багато французьких вчених зробили значний внесок у культурологію як інтелектуальну справу, вони не створили власних французьких культурологічних досліджень і, що цілком симптоматично, їхні праці навіть не пов'язані між собою та з існуючими дослідженнями культур. Тут термін «культурологія» доречно взяти в лапки: на нашу думку, вона є надто вузьким терміном та не відображає всього якісного різноманіття досліджень у сфері

культури. Саме для того, щоб уникнути цієї проблеми ми пропонуємо послуговуватися терміном «культуральні дослідження».

У цьому відношенні не буде перебільшенням стверджувати, що французька наукова спільнота має амбівалентне ставлення до поліморфного сузір'я культуральних досліджень. Більш того, надзвичайно важливо спостерігати за цим, щоб почати досліджувати різноманітні причини небажання французьких дослідників культури змінювати щось у ставленні до поля культури, а також можливі шляхи подолання цього небажання та пошуку інноваційних засобів реагування на виклики сучасного світу. Відтак, ми не тільки повинні з'ясувати ідеологічні, гносеологічні та інтелектуальні чинники французького ставлення до досліджень у сфері культури, скажімо французької сингулярності, але й повинні зрозуміти, якою мірою подібний підхід до вивчення культури передається з покоління у покоління у французькому контексті.

У теперішньому соціокультурному житті Франція дійсно виходить на перші позиції, задає нові тенденції у сфері гуманітаристики взагалі та культуральних досліджень зокрема. Франція – активний учасник світового соціокультурного життя. Так, Міністерство Європи і закордонних справ Франції (*Ministère de l'Europe et des Affaires étrangères*) має за кордоном широку мережу культурних відділів та установ. Спільно вони налагоджують тісні зв'язки з партнерами на місцях для досягнення таких цілей, як ознайомлення зарубіжної публіки з французькою культурою і роботою французьких художників і артистів (мережа французьких культурних установ за кордоном проводить більше 26 000 заходів на рік), а також вибудовування міцних зв'язків не тільки між діячами мистецтва, а й між тими, хто визначає політику в галузі культури, щоб краще реагувати на потреби іноземних художників, артистів і професійних учасників ринку. Варто підкреслити, що з виходом Великобританії з Європейського Союзу (Brexit) значення та вага Франції у ЄС підсилюється, тому впровадження у вітчизняні дослідження у сфері культури надбань французьких шкіл є актуальним у зв'язку з євроінтеграційними процесами в Україні.

Список використаних джерел

1. Агеєва, В. П. (2014). Пам'ять, спогад та ідентичність: досвід сучасної української літератури. *Tertium non datur: проблема культурної ідентичності в літературно-філософському дискурсі XIX-XXI ст.: колективна монографія*, 185–205.
2. Андрущенко, В., Губерський, Л., Михальченко, М. (2002). *Культура. Ідеологія. Особистість: методолого-світоглядний аналіз*. Знання України, 578 с.
3. Білуха, М. Т. (2003). *Методологія наукових досліджень*. Київський національний торговельно-економічний університет, 115 с.
4. Бобковський, А. (2007). *Війна і спокій. Французький щоденник. 1940–1944*. Критика, 622 с.
5. Буцикіна, Є. О. (2015). *Концепція трансгресивного досвіду Жоржа Батая: естетичний аналіз: дис. ...канд. філос. наук (рукопис)*, 181 с.
6. Буцикіна, Є. О. (2021). Коментар до українського перекладу твору Жоржа Батая «Внутрішній досвід». *Дόξα / Докса. Збірник наукових праць з філософії та філології*, 1 (35), 24–31.
7. Буцикіна, Є. О. (2020). Як виразити внутрішній досвід українською мовою? Лабораторія наукового перекладу. *Філософська думка*, 5, 117–128.
8. Буцикіна, Є. О. (2019). «Трансгресивний сміх» Жоржа Батая в контексті критики філософії модерну. *Докса: збірник наукових праць з філософії та філології. Одеський національний університет імені І. І. Мечникова*, 1 (31), 61–72.
9. Буцикіна, Є. О. (2019). До питання культурних вимірів дизайн-практик та їхнього теоретичного обґрунтування. *Культура і сучасність*, 2, 11–15.
10. Габермас, Ю. (2000). *Структурні перетворення у сфері відкритості: дослідження категорії громадянське суспільство*. Літопис, 319 с.
11. Голіченко, Т. С. (2005). Лінгвістично-культурологічний підхід в історико-філософському дослідженні, або «географії духу». (Порівняння французької та німецької філософії у праці О. Введенського «Нарис сучасної

французької філософії» (1894) в контексті сучасної історико-філософської компаративістики). *Культурологія*, 19, 4–9.

12. Голіченко, Т. С. (2008). Роздуми довкола сучасної історико-філософської методології: «ідеологія контексту» та її критика в працях І.-Ш. Зарка. *Могілянські історико-філософські студії*, 240–256.

13. Гуссерль, Е. (2009). Криза європейських наук і трансцендентальна феноменологія.

https://shron1.chtyvo.org.ua/Husserl_Edmund/Kryza_yevropeiskykh_nauk.pdf?

14. Дзюба, І. (2009). *Дещо про культурологію в Україні*. <https://www.radiosvoboda.org/a/1505807.html>.

15. Зашкільняк, Л. (1999). *Методологія історії: від давнини до сучасності*. Львівський національний університет імені І. Франка, 228 с.

16. Зражевська, Н. І. (2012). Культуральна соціологія в дослідженні медіакультури. *Світ соціальних комунікацій: науковий журнал*, Т. 5, 25–28.

17. Івашина, О. О. (2008). *Загальна теорія культури*. Києво-Могілянська академія, 215 с.

18. Івашина, О. О. (2011). Культуролог – це «Антихристиянин» Ніцше, але в сучасному варіанті. *Art Ukraine*, 3. <https://artukraine.com.ua/ukr/a/aleksandr-ivashina-kulturolog-eto-antihristianin-nicshe-no-v-sovremennom-variante/#.X6kTiGgzbIU>.

19. Йосипенко О., Йосипенко С. (2022). Філософія в сучасній Україні: проблеми конституювання поля. *Ідеологія і політика*, 1(20), 165–180.

20. Йосипенко С. Л. (2020). Відродження політичної філософії у Франції другої половини ХХ століття. *Філософська думка*, 3, 17–28.

21. Кравченко, О. В. (2014). Концептуальні моделі ідентифікації національно-культурного простору України в сучасному публічному інтелектуальному дискурсі. *Культура України: збірник наукових праць*, 47, 13–23.

22. Кравченко, О. В. (2015). Наукова культурологія в Україні. *Ідеологічні стратегії державної культурної політики України* *Культура України*, 48, 184–195.

23. Кравченко, О. В. (2015). Ключові проблеми сучасної культурної політики України: культурологічний контекст. *Культура України*, 49, 168–179.
24. Кравченко, О. В. (2018). Культурологія в пострадянському освітньому дискурсі. *Дриновський збірник*, 11, 440–449.
25. Крушельницька, О. В. (2006). *Методологія і організація наукових досліджень*. Кондор, 136 с.
26. Левчук, Л. Т. (2012). Художня творчість як міждисциплінарна проблема: досвід поняттєво-категоріального забезпечення. *Вісник Маріупольського державного університету*, 4, 7–11.
27. Маслікова, І. І. (2012). Інституціональні виміри діяльності у сфері культури. *Гуманітарний часопис*, 55–63.
28. *Матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції «Стан та перспективи розвитку культурологічної науки в Україні»: Збірник тез доповідей* (2015). ВП «МФ КНУКІМ», 280 с.
29. Москвічова, Ю. О. (2013). Тематичні напрями й методологія сучасних досліджень регіональної культури України. *Українська культура: минуле, сучасне, шляхи розвитку*, 19, Т. 2, 239–244.
30. *Наказ Міністерства освіти і науки України від 14.09.2011 № 1057 «Про затвердження Переліку наукових спеціальностей»*. <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/z1133-11#Text>.
31. Носенок, Б. (2021). Український проект культуральних студій: адаптація українського досвіду. *Питання культурології*, 36, 137–147.
32. Носенок, Б. (2019). Топографія культуральних досліджень у сучасній французькій соціальній науці. *Українські культурологічні студії : збірник наукових праць*, 1(4), 14–17.
33. Носенок, Б. (2020). Інтелектуальні дискусійні спільноти Франції як простір для культуральних досліджень. *Софія: гуманітарно-релігієзнавчий вісник*, 15, 44–48.

34. Носенок, Б. (2022). Історія як культурний процес у методології «нової історичної науки» Анналів. *Українська культура: минуле, сучасне, шляхи розвитку*, 41, 42–50.
35. Огаркова, Т. А. (2010). *Моделі докторських шкіл: НаУКМА та європейські університети. Докторські програми в Україні: досвід НаУКМА*. Пульсари, 40–51.
36. Оніщенко, О. (2015). Трансгресивні пошуки у динаміці європейського культуротворення: від маркіза де Сада до Жоржа Батая. *THE CULTUROLOGY IDEAS*, 8, 73–78.
37. Павлова, О. Ю. (2012). *Культурна інтеграція вітчизняних закладів вищої освіти до Європейського освітнього середовища: монографія*. КІМ, 298 с.
38. Павлова, О. Ю. (2019). Міра диференціації, спосіб сигніфікації комізму та динаміка його політичних аплікацій. *Δόξα / Докса: збірник наукових праць з філософії та філології*, 1 (31), 31–39.
39. Павлова, О. Ю. (2019). Номо Рістор та культурна практика образу в концепції Готфріда Бьома. *Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв*, 3, 8–14.
40. Павлова, О. Ю. (2021). Роль розсудку в естетичному судженні у контексті класичної естетики. *Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка*, 1 (89), 23–34.
41. Павлова, О. Ю. (2021). Роль художнього дискурсу та літературної культури в генезі публічної сфери доби модерну. *Δόξα / Докса: збірник наукових праць з філософії та філології*, 1 (35), 85–97.
42. Павлова, О. Ю. (2021). М. Вебер та веберіанство в контексті культурних досліджень. *Культура і сучасність*, 2, 15–22.
43. Панченко, В. І. (1998). *Мистецтво в контексті культури*. ТОВ Міжнародна фінансова агенція, 191 с.

44. *Постанова Національної Академії Наук України про «Розвиток соціогуманітарних досліджень у Національній академії наук України. 1999–2003.* <https://zakon.rada.gov.ua/rada/show/v0272550-03#Text>.
45. Попович, М. В. (1997). *Україна і Європа: праві і ліві.* Київське братство, 108 с.
46. *Розвиток культурологічної освіти у незалежній Україні.* <https://www.dolesko.com/Rozvitok-kul-turologiichnoyi-osviiti-u-nezalezhnii-Ukrayinii.html>.
47. Рудинеско, Е. (2007). *Філософи в обіймах бурі.* Наука-Центр, 208 с.
48. Рюзен, Й. (2010). *Нові шляхи історичного мислення.* Літопис, 353 с.
49. *Сайт фонду «Еранос».* <http://www.erasosfoundation.org/>.
50. *Сайт «Есалену».* <https://www.esalen.org>.
51. Семашко, М. (2003). *Смисли культурної соціології. Рецензія на книгу Джефрі Александера «Смисли соціального життя. Культурна соціологія».* Видавництво Оксфордського університету, 296 с.
52. Семенюк, Е., Мельник, В. (2017). *Філософія науки і техніки.* ЛНУ імені Івана Франка, 364 с.
53. Собуцький, М. А. (1993). Кілька нотаток про бінарне мислення у гуманітарних знаннях у повсякденному житті. *Філософська і соціологічна думка*, 30–47.
54. Танчер, В. (2009). Культуральна соціологія: «сильна програма» досліджень смислів соціального життя. *Соціологія: теорія, методи, маркетинг*, 4, 19–42.
55. Ткаченко, О. (2021). *Роль культури: приклад Франції, який показовий для України.* <https://life.pravda.com.ua/columns/2021/01/21/243724/>.
56. Тормахова, А. (2022). Мистецькі практики під час війни: український вимір. *Українська культура: минуле, сучасне, шляхи розвитку*, 40–41, 70–75.
57. Тормахова, А. (2022). До проблеми взаємодії мистецтва та політики в контексті сучасної культури. *Вісник НАККіМ*, 2, 64–68.

58. Тормахова, А. (2022). Мистецькі практики в контексті культури. *Вісник Маріупольського державного університету*, 23, 143–149.
59. Тормахова, А. (2018). Глобалізація та транскультурація в музичній культурі ХХ–ХХІ століть. *Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв*, 2, 134–138.
60. Українська культурологія (1996). *Мала енциклопедія етнодержавознавства*. Довіра; Генеза, 151–152.
61. Філософія у публічному просторі: Між академічністю й популярністю. *Круглий стіл «Філософської думки»* (2017). *Філософська думка*, 1, 6–27.
62. Холодинська, С. М. (2020). Філософські засади французької гуманістики: досвід кінця ХІХ – першої половини ХХ століття. *Українська культура: минуле, сучасне, шляхи розвитку*, 35, 20–27.
63. Холодинська, С. М. (2021). «Науково-реальна естетика» як «особлива сфера філософсько-го знання»: сучасний погляд. *Вісник Маріупольського державного університету*, 21, 74–83.
64. Холодинська, С. М. (2021). Від авангардизму до «реалізму без берегів»: модифікації філософського «забезпечення» французького культуротворення. *Науковий вісник Київського національного університету театру, кіно і телебачення імені І. К. Карпенка-Карого*, 29, 109–116.
65. Чукут, С. А. (2000). Реалізація державної культурної політики як пріоритетний напрям розвитку гуманітарної сфери. *Україна: поступ у ХХІ століття: Науково-методичні поради лектору*. Вид-во УАДУ, 200–210.
66. Шегавцова, С. (2020). Лінгвокультурологічна компетентність майбутніх фахівців як ключова у сучасному освітньому просторі. *Вісник Луганського національного університету імені Тараса Шевченка: Педагогічні науки*, 2 (333), Ч. 2, 72–79.
67. Шейко, В. М. (2013). Культурологічні особливості динаміки формування мистецько-літературних осередків в Україні (ХІ – початок ХХ ст.). *Культура України*, 41, 4–13.

68. Єрмоленко, В. (2021). *Плинні ідеології. Ідеї та політика в Європі XIX–XX століть*. Дух і літера, 480 с.
69. Adorno, T. W. (1955). *Prisms*. Suhrkamp, 272 p.
70. Alexander, J. (2003). Cultural Trauma and Collective Identity. *The Meaning of Social Life. A Cultural Sociology*. Oxford University Press, 296 p.
71. Alexander, J. C. (2006). *The Civil Sphere*. Oxford University Press. <http://ccs.research.yale.edu//alexander/articles/>.
72. Alexander, J. (2009). Social Science as Reading and Performance: A Cultural Sociological Understanding of Epistemology. *European Journal of Social Theory*, 12 (1), 21–42.
73. Alexander, J. C. (2008). Clifford Geertz and the Strong Program: The Human Sciences and Cultural Sociology. *Cultural Sociology*, 2(2), 157–168.
74. Alexander, J. C. (1985). *Neofunctionalism*. Sage, 113–129.
75. Alexander, J. C. (1998). *Neofunctionalism and After*. Blackwell, 256 p.
76. Alexander, J. C. (2003). *The Meanings of Social Life. A Cultural Sociology*. <https://oxford.universitypressscholarship.com/view/10.1093/acprof:oso/9780195160840.001.0001/acprof-9780195160840>.
77. Alexander, J. C. (2003). The Strong Program in Cultural Sociology: Elements of a Structural Hermeneutics. *The Meanings of Social Life. A Cultural Sociology*. Oxford, 11–26.
78. Alexander, J. C. (1986). The «Form» of Substance: The Senate Watergate Hearings as Ritual. *Media, Audience and Social Structure*. Newbury Park, 87–124.
79. Anheim, É. (2012). L'historiographie est-elle une forme d'histoire intellectuelle? La controverse de 1934 entre Lucien Febvre et Henri Jassemin. *Revue d'histoire moderne & contemporaine*, 5, 105–130. <https://www.cairn.info/revue-d-histoire-moderne-et-contemporaine-2012-5-page-105.htm>.
80. *Annales. Histoire, Sciences sociales (Annales HSS)*. <http://Annales.ehess.fr/>.
81. Arendt, H. (2013). *The Human Condition*. University of Chicago Press, 370 p.

82. Beck, U. (1993). *Die Erfindung des Politischen: zu einer Theorie reflexiver Modernisierung*. Suhrkamp, 302 s.
83. Biernacki, R. (1999). Method and Metaphor After the New Cultural History. *Beyond the Cultural Turn*. University of California Press, 62–92.
84. Bonnefoy, Y. (1992). *Livres et documents*. Bibliothèque nationale/Mercure de France, 230 p.
85. Bonnaud, R. (1993). Robert Bonnaud, le porteur d'histoire. Qu'est-ce qui vous a amené à l'histoire? Est-ce la discipline elle-même, l'engagement politique? *Revue des Espaces Temps*, 53–54, 91–99. https://www.persee.fr/doc/AsPDF/espaspat_0339-3267_1993_num_53_1_3884.pdf.
86. Boyer, R. (2009). Historiens et économistes face à l'émergence des institutions du marché. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 3, 665–693.
87. Bourdieu, P., Darbel, A. (1969). *L'amour de l'art. Les musées d'art européens et leur public*. Minuit, 251 p.
88. Bourdieu, P. (1997). *Les usages sociaux de la science. Pour une sociologie clinique du champ scientifique*. Éditions Quæ, 80 p.
89. Bourdieu, P. (1976). Le champ scientifique. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 2, 88–104.
90. Bourdieu, P., Gros, F. (1989). Principes pour une réflexion sur les contenus de l'enseignement. *Le Monde de l'éducation*, 15–18.
91. Bourdieu, P. (1985). *Propositions pour l'enseignement de l'avenir, rapport du Collège de France*. Minuit, 48 p.
92. Bourdieu, P. (1979). *La Distinction. Critique sociale du jugement*. Les Éditions de Minuit, 680 p.
93. Bourdieu, P. (1987). *Choses dites*. Les Éditions de Minuit, 228 p.
94. Bourdieu, P. (1965). *Rapport pédagogique et communication*. Éditions Mouton, 125 p.
95. Bouveresse, J. (1999). *Prodiges et vertiges de l'analogie. De l'abus des belleslettres dans la pensée*. Raisons d'agir, 158 p.

96. Bourgault, J. (2012). Onfray et la lecture sous contrainte. *Les Temps Modernes*, 668, 125–162.
97. Braudel, F. (1979). *The perspective of the World*. Harper & Row, 280–282.
98. Brennan, J. (2010). Burton Clark's the higher education system: academic organization in cross-national perspective. *London Review of Education*, 8(3), 229–237.
99. Brock, D. W. (1987). *The public turn in philosophy. Report from the Center for Philosophy & Public Policy*. University of Maryland, Vol. 7, 1. <https://journals.gmu.edu/PPPQ/article/view/1023/786>.
100. Brun, E. (2017). Interdisciplinarity in French Social Sciences Scientific Journals. *Revista de Ciências Sociais*, Vol. 60, 3, 867–894.
101. Burguière, A. (1999). L'anthropologie historique et l'école des annales. <https://journals.openedition.org/ccrh/2362>.
102. Burguière, A. (1979). Histoire d'une histoire: la naissance des Annales. *Annales*, 34, 1347–1359. https://www.persee.fr/doc/ahess_0395-2649_1979_num_34_6_294130.
103. Burke, P. (2012). Strengths and Weaknesses of Cultural History. *Cultural History*, Vol. 1, 1, 1–13.
104. Burke, P. (2008). *What is Cultural History?* Polity, 168 p.
105. Carof, S. (2007). École des hautes études en sciences sociales. Au service de la recherche. *Sciences Humaines*, 6. https://www.scienceshumaines.com/ecole-des-hautes-etudes-en-sciences-sociales-au-service-de-la-recherche_fr_21382.html.
106. Carof, S. (2007). *L'école des Annales histoire et sciences sociales*. https://www.scienceshumaines.com/l-ecole-des-annales-histoire-et-sciences-sociales_fr_21364.html.
107. Carof, S. (2007). Le Centre national de la recherche scientifique. La reconnaissance des sciences sociales. *Sciences Humaines*, 6. https://www.scienceshumaines.com/le-centre-national-de-la-recherche-scientifique-la-reconnaissance-des-sciences-sociales_fr_21362.html.
108. Certeau, M. De. (1990). *L'Invention du quotidien*. Folio, 349 p.

109. Chalard-Fillaudeau, A. (2015). *Les Études culturelles*. Presses universitaires de Vincennes, 160 p.
110. Chartier, R. (1988). *Cultural History between Practices and Representations*. Cambridge, 209 p.
111. Charrieras, D. (2007). L'apport des cultural studies à l'étude des instances de production professionnalisée de la culture. *Les Enjeux de l'information et de la communication, Vol. 1*, 21–33.
112. 1979: *Crises et migrations de l'espérance. Enquête historique sur un «tournant»*. Institut d'histoire du temps présent. <http://www.ihtp.cnrs.fr/content/1979-crisis-et-migrations-de-lesperance-enquete-historique-sur-un-tournant>.
113. Christin, A., Ollion, É. (2012). *La sociologie aux Etats-Unis aujourd'hui*. La Découverte, 128 p.
114. Cleen, B. De (2017). The conservative political logic: a discourse-theoretical perspective. *Journal of Political Ideologies*, 23, 1–20.
115. Coffinet, S.-A. (2014). Le «Café Philo» ou la Pratique du Débat à Visée Démocratique et Philosophique. *Journal de l'Alpha*, 195, 39–50.
116. Cohen, J. M. (1999). Science and society in historical perspective: implications for social theories of risk. *Environmental Values, Vol. 8*, 2, 153–176.
117. Collins, R. (2002). *The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change*. The Belknap Press of Harvard University Press, 1121 p.
118. Condren, C. (2006). English Historiographical Revisionism, 'Cambridge School' Intellectual History: Some Aspects of the Problem of Contextualisation. *International Journal of Public Affairs, Vol. 2*, 19–28.
119. Courouve, C. (1998). Démocratie et Anarchie dans les «Cafés de Philosophie». *Esprit. Comprendre le Monde qui Vient*, 200–204. <https://esprit.presse.fr/article/courouve-claude/democratie-et-anarchie-dans-les-cafes-de-philosophie-9816>.
120. Coutel, C., Kintzler, C. (1989). *Condorcet. Écrits sur l'Instruction publique*. Edilig, 295 p.

121. Côté, J.-F. (2022). La Sociologie culturelle de Jeffrey Alexander. *Revue européenne des sciences sociales*, 60-1, 261–264.
122. Cusset, F. (2003). *French Theory*. La Découverte, 373 p.
123. Güven, I. (2011). Comparative analysis of science education systems of Turkey and Canada. *Journal of Turkish Science Education*, 8(4), 89–110.
124. *Cycle des Hautes Etudes de la Culture (CHEC)*. <https://www.culture.gouv.fr/Nous-connaître/Organisation/Cycle-des-Hautes-Etudes-de-la-Culture-CHEC>.
125. Czaplicka, J., Huysen, A., Rabinbach, A. (1995). Introduction: Cultural History and Cultural Studies: Reflections on a Symposium. *New German Critique*, 65, 3–17. <https://www.jstor.org/stable/488529>.
126. Darbellay, F. (2011). Vers une théorie de l'interdisciplinarité? Entre unité et diversité. *Nouvelles Perspectives en Sciences Sociales* 7(1), 65–87.
127. Debray, R. (2000). *Introduction à la médiologie*. Presses Universitaires de France, 240 p.
128. Delacroix, C. (1995). La falaise et le rivage. Le temps réfléchi. L'histoire au risque des historiens. Histoire du «tournant critique». *Revue des Espaces Temps*, 59–61, 86–111. https://www.persee.fr/docAsPDF/espaspat_0339-3267_1995_num_59_1_3965.pdf.
129. Delacroix, C. (2017). «Écoles», «paradigmes», «tournants», «ruptures»: les embarras de la périodisation en historiographie. <https://www.lycee-chateaubriand.fr/wp-content/uploads/sites/2/2017/01/Delacroix17.pdf>.
130. DeLanda, M. (2016). *Assemblage Theory (Speculative Realism)*. Edinburgh University Press, 208 p.
131. Derrida, J. (1972). *Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences. The Structuralist Controversy: The Languages of Criticism and the Sciences of Man*. Johns Hopkins, 247–272.
132. Dosse, F. (2005). *Le pari biographique. Écrire une vie*. La Découverte, 480 p.

133. Dosse, F. (2007). Paul Ricoeur (1913–2005). Expliquer plus pour comprendre mieux. *Sciences Humaines*, 6. https://www.scienceshumaines.com/paul-ricoeur-1913-2005-expliquer-plus-pour-comprendre-mieux_fr_21379.html.
134. Douglas, M. (2011). *How institutions think*. Routledge, 162 p.
135. Dubuc, A. (1979). L'influence de l'école des Annales au Québec. *Revue d'histoire de l'Amérique française*, Vol. 33, 3. <https://www.erudit.org/fr/revues/haf/1979-v33-n3-haf2106/303793ar.pdf>.
136. Duclert, V. (2006). La France et la politique de recherche au XXe siècle. L'enjeu historique de l'institutionnalisation. *Le gouvernement de la recherche*, 19–31.
137. Dufays, J.-M. (1984). *L'histoire de l'historiographie moderne activités internationales et tendances récentes de la recherche (1970–1984)*. https://www.journalbelgianhistory.be/nl/system/files/article_pdf/BTNG-RBHC%2C%2015%2C%201984%2C%203-4%2C%20pp%20511-539.pdf.
138. Durand, G. (1984). *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*. Dunod, first edition, 536 p.
139. Durand, G. (1984). *Fondements et perspectives d'une philosophie de l'imaginaire*. <http://www.religiologiques.uqam.ca/no1/fondements.pdf>.
140. *Espaces Temps. Revue interdisciplinaire de sciences sociales*. <https://www.espacestems.net>.
141. *Enseignement Supérieur en France. Etat des lieux et propositions*. <https://cache.media.enseignementsup-recherche.gouv.fr/file/09/2/7092.pdf>.
142. Finkielkraut, A. (1987). *La défaite de la pensée*. Gallimard, 123 p.
143. Forbes, J., Kelly, M. (1995). *French Cultural Studies: An Introduction*. Oxford University Press, 161 p.
144. Foucault, M. (1997). *Histoire de la sexualité III. Le souci de soi*. Gallimard, 336 p.
145. Fournier, M. (2007). La nouvelle histoire. L'explosion du territoire historien. *Sciences Humaines*, 6. https://www.scienceshumaines.com/la-nouvelle-histoire-l-explosion-du-territoire-historien_fr_21380.html.

146. Foot, S. (2013). *The Sage Handbook of Historical Theory*. Sage, 23–40.
147. *French Cultural Studies (journal)*. <https://journals.sagepub.com/home/frc>.
148. *French Politics, Culture & Society (journal)*. <https://www.berghahnjournals.com/view/journals/fpcs/fpcs-overview.xml>.
149. Fournier, M. (2017). Georges Duby et la nouvelle histoire. *Sciences Humaines*, 289, 52–57.
150. Garcia, P. (2013). *Politiques de la Mémoire*. <https://crheh.hypotheses.org/179>.
151. Garton, S. (2003). On the Defensive: Poststructuralism and Australian Cultural History. *Cultural History in Australia*. UNSW Press, 52–66.
152. Gayo, M. Joye, D., Lemel, E. (2018). Testing the universalism of Bourdieu's homology: Structuring patterns of lifestyle across 26 countries. *Série des Documents de Travail*, 4. <https://crest.science/RePEc/wpstorage/2018-04.pdf>.
153. Ginzburg, C. (1989). Mythes, emblèmes et traces. Morphologie et histoire. *Revue des Politix*, Vol. 2, 7–8, 165–169. https://www.persee.fr/docAsPDF/polix_0295-2319_1989_num_2_7_2114.pdf.
154. Gingras, Y. (1991). L'institutionnalisation de la recherche en milieu universitaire et ses effets. *Sociologie et Sociétés*, Vol. 23, 1, 41–54.
155. Gingras, Y. (1995). Un air de radicalisme. Sur quelques tendances récentes en sociologie de la science et de la technologie. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 108, 3–18.
156. Gingras, Y. (2017). *Sociologie des sciences*. Presses Universitaires de France, 128 p.
157. Gemelli, G. (1987). *Communauté intellectuelle et stratégies institutionnelles; Henri Berr et la fondation du Centre International de Synthèse*. <https://link.springer.com/content/pdf/10.1007/BF03189056.pdf>.
158. Genin, Ch. (2006). Les études culturelles: une résistance française? *MEI*, 24-25 («*Études culturelles / Cultural Studies*»), 43–55.

159. Glenn, J. (1998). *Steeped in Thought: The Philosophy Cafe Movement*. <http://dalamar.fastmail.net/SteepedInThought.html>.
160. Godin, B., Gingras, Y. (2000). The place of universities in the system of knowledge production. *Research policy*, Vol. 29, 2, 273–278.
161. Guénon, R. (2022). *La crise du monde moderne*. JDH, 120 p.
162. Hakl, T. H. (2001). *Der verborgene Geist von Eranos. Unbekannte Begegnungen von Wissenschaft und Esoterik. Eine alternative Geistesgeschichte des 20. Jahrhunderts*, 496 p.
163. Hartley, J. (2003). *A Short History of Cultural Studies*. SAGE Publications Ltd, 189 p.
164. Harouel, J.-L. (1994). «L'école décultivée». *Culture et contre-cultures*. PUF, 129–155.
165. Hazareesingh, S. (2015). *The Decline of the French Intellectual*. <https://www.politico.eu/article/decline-of-french-intellectual-culture-literature-art-philosophy-history/>.
166. Hinshaw, R. (1989). *Welcome to Eranos*. <https://www.daimon.ch/Eranos.pdf>.
167. Histoire et sciences sociales un tournant critique? (1988). *Annales ESC*, 2, 291–293. https://www.persee.fr/docAsPDF/ahess_0395-2649_1988_num_43_2_283489.pdf.
168. Heidegger, M. (1991). *Discourse on thinking*. <https://static1.squarespace.com/static/5e265eb50aee2d7e8a81ae69/t/602f6e7262248811dd98c55e/1613721205589/Country+Path+Thinking.pdf>.
169. Heisenberg, W. (1961). *Physique et philosophie*. Albin Michel, 285 p.
170. Heath, J., Potter, A. (2005). *Révolte consommée*. Naïve, 430 p.
171. Hoggart, R. (1994). «The abuses of literacy». *Londres, Royal Society Academy Journal*, 85–122.
172. Hutton, P. H. (1981). The History of mentalities: The New Map of Cultural History. *History and Theory*, Vol. 20, 3, 237–259. <https://www.jstor.org/stable/2504556>.

173. Huppert, G. (1982). Lucien Febvre and Marc Bloch: The Creation of the *Annales*. *The French Review*, Vol. 55, 510–513.
174. Hyslop, B. F. (1970). Supplement: trends in historical writing about modern Western Europe in the last five years. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Vol. 387, 141–176.
175. Jenkins, K. (1996). No going back: a case for postmodern history. *Teaching History*, Vol. 84, 34–38.
176. Johnson, R. (1983). *What is cultural studies anyway?* Department of Cultural Studies, University of Birmingham, 50 p.
177. Kale, S. (2004). *French Salons. High society and political sociability from the Old Regime to the Revolution of 1848*. The Johns Hopkins University Press, 308 p.
178. Kawczyński, R. (2014). Koncepcja metafory historiografii cznej Wojciecha Wrzoska a teorie metafor. *SENSUS HISTORIAE*, 2, 67–83. <http://www.sensushistoriae.epigram.eu/index.php/czasopismo/article/viewFile/199/195>.
179. Klein, J. T. (2011). *Une taxinomie de l'interdisciplinarité*. <https://www.erudit.org/en/journals/nps/2011-v7-n1-nps1827471/1007080ar/>.
180. Laborit, H. (1994). *La légende des comportements*. Flammarion, 317 p.
181. Lahire, B. (2004). *La culture des individus. Dissonances culturelles et distinction de soi*. La Découverte, 780 p.
182. Lamprecht, K. (1986). Was ist Kulturgeschichte? Beitrag zu einer empirischen Historik. *Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, 1, 75–150.
183. Lamy, J., Saint-Martin, A. (2010). La frontière comme enjeu les *Annales* et la sociologie. *Revue de synthèse*, Vol. 131, 1, 99–127. <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00578388/document>.
184. Lamy, J., Roy, R. (2019). *Anthropologie historique de la nature : essai de cadrage et tentative de définition*. <https://certop.cnrs.fr/wp-content/uploads/2019/03/introduction-pour-une-anthropologie-historique-de-la-nature-2019.pdf>.

185. Lash, S. (2007). Power after Hegemony: Cultural Studies in Mutation? *Theory, Culture, and Society*, 24/3, 55–78.
186. Lawrence, R. J. (2004). Housing and health: From interdisciplinary principles to transdisciplinary research and practice. *Futures*, 36, 4, 488–489.
187. Lebaron, F. (2001). Bases of a sociological economy: from François Simiand and Maurice Halbwachs to Pierre Bourdieu. *International Journal of Contemporary Sociology*, Vol. 38, 1, 54–63.
https://web.archive.org/web/20061123010502/http://www.u-picardie.fr/labo/curapp/Publications/Lebaron-38_1.pdf.
188. Leghissa, G. (2007). Qui a peur des cultural studies? *Divinatio*, 26, 55–73.
189. Levi, G. (1989). Les usages de la biographie. *Revue des Annales. Revue des Economies, sociétés, civilisations*, 6, 1325–1336.
https://www.persee.fr/docAsPDF/ahess_0395-2649_1989_num_44_6_283658.pdf.
190. Lévi-Strauss, C. (1955). *Tristes tropiques*. Plon, 312–324.
191. Mannheim, K. (1960). *Ideology and Utopia*. Routledge, 251 p.
192. *Man and Time* (1958). Routledge, 384 p.
193. McLennan, G. (2005). The New American Cultural Sociology: An Appraisal. *Theory, Culture & Society*, Vol. 22(6), 1–8.
194. Megill, A. (2007). What is Distinctive about Modern Historiography? *The Many Faces of Clio: Cross-Cultural Approaches to Historiography. Essays in Honor of Georg G. Iggers*. Berghahn, 28–41.
195. Merton, R. (1968). *The Matthew effect in science*.
<https://www.science.org/doi/10.1126/science.159.3810.56>.
196. Merton, R. (1938). Science and public order. *Philosophy of Science*, Vol. 5, 3, 321–337.
197. Minard, P., Dakhli, J., Martin, J.-C. (2002). *Histoire et anthropologie, nouvelles convergences?* https://www.researchgate.net/publication/311240663_Histoire_et_anthropologie_nouvelles_convergences.

198. *Ministère de l'Enseignement Supérieur*. <https://www.enseignementsup-recherche.gouv.fr/>.
199. Molénat, X. (2007). Bruno Latour – Un sociologue iconoclaste. *Sciences Humaines*, 6. https://www.scienceshumaines.com/bruno-latour-un-sociologue-iconoclaste_fr_21384.html.
200. Molénat, X. (2007). Michel Crozier, Raymond Boudon, Alain Touraine. Trois sociologues en quête d'action. *Sciences Humaines*, 6. https://www.scienceshumaines.com/michel-crozier-raymond-boudon-alain-touraine-trois-sociologues-en-quete-d-action_fr_21375.html.
201. Moore, A. M. (2016). Historicising historical theory's history of cultural historiography. *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, Vol. 12, 1, 257–291.
202. Moore, A. M. (2014). What Became of Cultural Historicism in the French Reclamation of Strasbourg After World War One? *French History and Civilization*, Vol. 6, 82–91.
203. Müller, B. (2003). Réseaux de correspondants et missions folkloriques. Le travail d'enquête, en France, vers 1930. *Gradhiva*, 33, 43–56. https://www.persee.fr/doc/gradh_0764-8928_2003_num_33_1_1302.
204. Neveu, E., Mattelart, A. (2008). *Introduction aux «Cultural Studies»*. La Découverte, 128 p.
205. Noiriel, G. (2003). L'éthique de la discussion chez François Simiand. A propos de deux conférences sur l'Histoire (1903–1906). *Penser avec, penser contre. Itinéraires d'un historien*, 47–61.
206. Nosenok, B. (2021). Historiography of culture-based studies: characteristics of key areas of cultural research in France. *Modern Science – Moderní věda*, 3, 88–98.
207. Nosenok, B. (2021). Methodological approaches to culture-based studies: the method of social assemblages. *Modern Science – Moderní věda*, 4, 79–85.
208. Offenstadt, N. (2011). *Introduction. L'historiographie*. <https://www.cairn.info/l-historiographie--9782130591573-page-3.htm>.

209. Olabarri, I. (1995). «New» History: a Long Duree Structure. *History and Theory*, Vol. 34, 1, 1–29.
210. Olivier-Utard, F. (2003). La dynamique d'un double héritage. Les relations universitaire-entreprise à Strasbourg. *Actes de la recherche. Sciences sociales*, 148, 20–33.
211. Olšáková, D. (2015). *La réception de l'école des Annales dans les revues d'histoire tchèques au cours des années 1960*. <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01160872/document>.
212. Panchenko, V., Nosenok, B. (2021). Eranos in the context of the transition age: The intellectual community as a product of the crisis. *Modern Science – Moderní věda*, 2, 96–100.
213. Paris. Université Sorbonne. <https://www.sorbonne-universite.fr/>.
214. Paul, H. (2011). Distance and Self-Distanciation: Intellectual Virtue and Historical Method Around 1900. *History and Theory*, Vol. 50, 104–116.
215. Petts, J., Owens, S., Bulkeley, H. (2008). Crossing boundaries: interdisciplinarity in the context of urban environments. *Geoforum*, 39(2), 593–601.
216. Pinto, L. (1991). La doxa intellectuelle. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 90, 95–100.
217. *Philosophy on Second Life (from 24 August 2012)*. <http://www.philosophyforlife.org/pow-philosophy-on-second-life/>.
218. Revel, J. (2007). Histoire et sciences sociales. Lectures d'un débat français autour de 1900. Mil neuf cent. *Revue d'histoire intellectuelle*, 25, 101–126. <https://www.cairn.info/revue-mil-neuf-cent-2007-1-page-101.htm>.
219. Revel, J. (1979). Histoire et sciences sociales: les paradigmes des Annales. *Revue des Annales. Economies, sociétés, civilisations*, 6, 1360–1376. <https://www.cairn.info/revue-mil-neuf-cent-2007-1-page-101.htm>.
220. Revel, J. (1998). *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*. https://www.persee.fr/doc/ahess_0395-2649_1998_num_53_2_279672_t1_0444_0000_001.

221. Ricoeur, P. (2015). *Memory, History, Oblivion*. Richard Kearney & Brian Treanor (eds.), 148–156.
222. Rodman, G. (2013). *Cultural studies and history*. https://www.researchgate.net/publication/297375100_Cultural_studies_and_history.
223. *Revue de Synthèse*. <https://synth.revuesonline.com/accueil.jsp>.
224. Rubin, M. (2002). *Cultural history I: what's in a name?* http://www.history.ac.uk/makinghistory/resources/articles/cultural_history.html.
225. Rudenko, S., Yosypenko, S. (2018). National Philosophy as a Subject of Comparative Research. *Sententiae*, 37(1), 120–129.
226. Sallenave, D. (1989). *La nouvelle trahison des clercs*. *Le Monde*, 18–25.
227. Schaub, J.-F. (2001). Une histoire culturelle comme histoire politique (note critique). *Revue des Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 4–5, 981–997. http://www.persee.fr/docAsPDF/ahess_0395-2649_2001_num_56_4_279997.pdf.
228. Sclove, R. (2000). *Town meetings on technology, consensus conferences as democratic participation. Science, technology and democracy*. State University of New York Press, 33–48.
229. Schinn, T. (2002). Nouvelle production du savoir et triple hélice. Tendances du prêt-à-penser les sciences. *Actes de la recherche. Sciences sociales*, 141–142, 21–30.
230. Sedgwick, M. (2004). *Against the modern world: traditionalism and the secret intellectual history of the twentieth century*. Oxford University Press, 370 p.
231. Sibeud, E. (2005). Post-Colonial et Colonial Studies: enjeux et débats. *Revue d'histoire moderne & contemporaine*, 51–54, 87–95.
232. Schulenberg, U. (2001). Fredric Jameson's American Neo-Marxism and the Dialectics of Totality and Difference. *Amerikastudien / American Studies*, Vol. 46, 2, 281–299.
233. Simmel, G. (1968). *The Concept and Tragedy of Culture*. Teacher College Press, 280 p.

234. Simons, M. (1998). Thought For Food: Cafes Offer Philosophy In France. *The New York Times*. <https://www.nytimes.com/1998/05/02/arts/thought-for-food-cafes-offer-philosophy-in-france.html?pagewanted=all>.
235. Singly, F. De. (2003). *Les uns avec les autres. Quand l'individualisme crée du lien*. Hachette, 268 p.
236. Sokal, A., Bricmont, J. (1997). *Impostures intellectuelles*. Odile Jacob, 276 p.
237. Sokal, A. (1984). Transgressing the boundaries: toward a transformative hermeneutics of quantum gravity. *Social Text*, 47–48, 217–252.
238. Stock, P., Burton, R. J. F. (2011). Defining Terms for Integrated (Multi-Inter-Trans-Disciplinary). *Sustainability*, 3, 1090–1100.
239. Thackay, A. (1980). *History of science. A guide to the culture of science, technology and medicine*. Free Press, 3–69.
240. *The Eranos experience: spirituality and the arts from a comparative perspective* (2022). <https://www.cini.it/wp-content/uploads/2022/02/CfP-Eranos3.pdf>.
241. Tress, B., Tress, G., Fry, G. (2005). Researchers experiences, positive and negative, in integrative landscape projects. *Environmental Management*, Vol. 36, 6, 792–807.
242. Turner, G. (1996). *British cultural studies*. Routledge, 260 p.
243. Turner, G. (2003). *British Cultural Studies: an introduction*. Routledge, 268 p.
244. Vacheron, J. (2008). La Jeunesse et les Maux: Le Centre for Contemporary Cultural Studies au temps des sous-cultures. *La Marque Jeune, musée d'ethnographie de Neuchâtel (MEN)*, 80–89.
245. Van Damme, S. (2005). Comprendre les Cultural Studies: une approche d'histoire des savoirs. *Revue d'histoire moderne & contemporaine*, 51–54, 48–58.
246. Vega, X. De la. (2007). Régulation, conventions... Les écoles françaises de l'économie. *Sciences Humaines*, 6. https://www.scienceshumaines.com/regulation-conventions-les-ecoles-francaises-de-l-economie_fr_21385.html.

247. Vovelle, M. (1982). Idéologies et mentalités. *Revue des Archives de sciences sociales des religions*, 54/2, 243–244. https://www.persee.fr/doc/AsPDF/assr_0335-5985_1982_num_54_2_2268_t1_0243_0000_5.pdf.

248. Walker, M. (2009). «Ideologically-Correct» Science: The French Revolution. http://johost.eu/vol3_fall_2009/6.pdf.

249. Wasserstrom, S. (1999). *Religion after Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos*. UP, 354 p.

250. Waters, R. G. (1980). Signs of the Times: Clifford Geertz and Historians. *Social Research*, Vol. 47, 537–556.

251. Weber, E. (1979). *Peasants into Frenchmen: The Modernisation of Rural France 1870–1914*. Chatto and Windus, 615 p.

252. Weber, M. (1904). *Objectivity of Social Science and Social Policy*. <http://jthomasniu.org/class/Stuff/PDF/weber-objectivity.pdf>.

253. *Who is who in analytical psychology? Eranos circle*. <https://web.archive.org/web/20080723211206/http://www.adepac.org/Ingles/IP02-23.htm>.

254. Writing History and the Social Sciences with Ivan Jablonka (2018). *French Politics, Culture & Society* (ed. Nathan Bracher), 1–176. <https://www.berghahnjournals.com/view/journals/fpcs/36/3/fpcs.36.issue-3.xml>.

Додатки

Додаток 1

Форми реалізації культуральних досліджень

Інститути науки	Покровительство	Прикладні дослідження	Академії	Університети	Інтелектуальні спільноти
1) Офіційна організації, в рамках яких розвиваються науки; 2) Наявність власних правил.	1) Підтримка наук через престиж або з практичною метою; 2) Несистематичний характер.	1) Потреба у наукових кадрах; 2) Інтерес для держави та підприємств; 3) Робочі місця для дослідників.	1) Поворотний пункт в інституціоналізації науки; 2) Автономія.	1) Розвиток наук завдяки стабільності; 2) Забезпечення вищої освіти.	1) Зв'язок із сферою відкритості; 2) Публічність науки та досліджень.

Додаток 2

Особливості процесів комунікації та передачі інформації за Р. Дебре

	Комунікація	Передача
Масштаб часу	Короткі часові проміжки, <i>синхронія</i> ¹⁹ , актуальність, швидкість	Довгі часові проміжки, <i>діахронія</i> , відбиток, вічність
Центр тяжіння	<i>Інформація</i> «для користування»	<i>Цінності та знання</i> «для пам'яті»
Природа часу	<i>Сучасний</i> адресант (присутній або телеприсутній), спів-буття в один і той же час	<i>Майбутній</i> адресант (через відсутність до однієї сторони «нащадків»), спів-буття послідовне
Соціальна спорідненість	<i>Підприємства та влади</i> » (логіка ринку)	<i>Інститути та авторитети</i> » (заради досягнення певної мети)
Наукове сусідство	<i>Соціологія та соціальна психологія</i>	<i>Історія та антропологія</i>
Символічний вимір	<i>Нема необхідності</i> (логічні зв'язки між індивідами), рамки «потреб»	<i>Необхідне</i> (зв'язки між поколіннями), рамки «обов'язків»
Вектор розповсюдження	<i>Технічні пристрої</i> (technique), ОМ (організована матерія)	<i>Пристрій + інститут</i> , ОМ + ОМ

¹⁹ Курсив у даній таблиці – Р. Дебре.

		(матеріалізована організація)
Основні локуси	<i>Телебачення, журнали, радіо, Інтернет, self-media тощо, мережі</i>	<i>Музеї, бібліотеки, школи, церкви, академії тощо, координати</i>

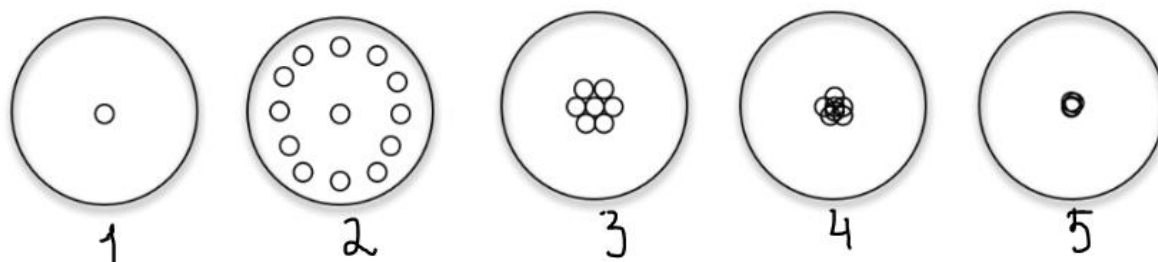
Додаток 3

Різниця між міждисциплінарністю, крос-дисциплінарністю, мультидисциплінарністю, інтрадисциплінарністю та трансдисциплінарністю (у таблиці)

Міждисциплінарність	дослідження у рамках однієї дисципліни
Крос-дисциплінарність	перегляд однієї дисципліни з точки зору іншої
Мультидисциплінарність	спільна робота людей з різних дисциплін, тому, що кожен дослідник спирається на свої дисциплінарні знання
Інтрадисциплінарність	інтеграція знань та методів з різних дисциплін, використання реального синтезу кодів
Трансдисциплінарність	створення єдності інтелектуальних рамок та дисциплінарними перспективами

Додаток 4

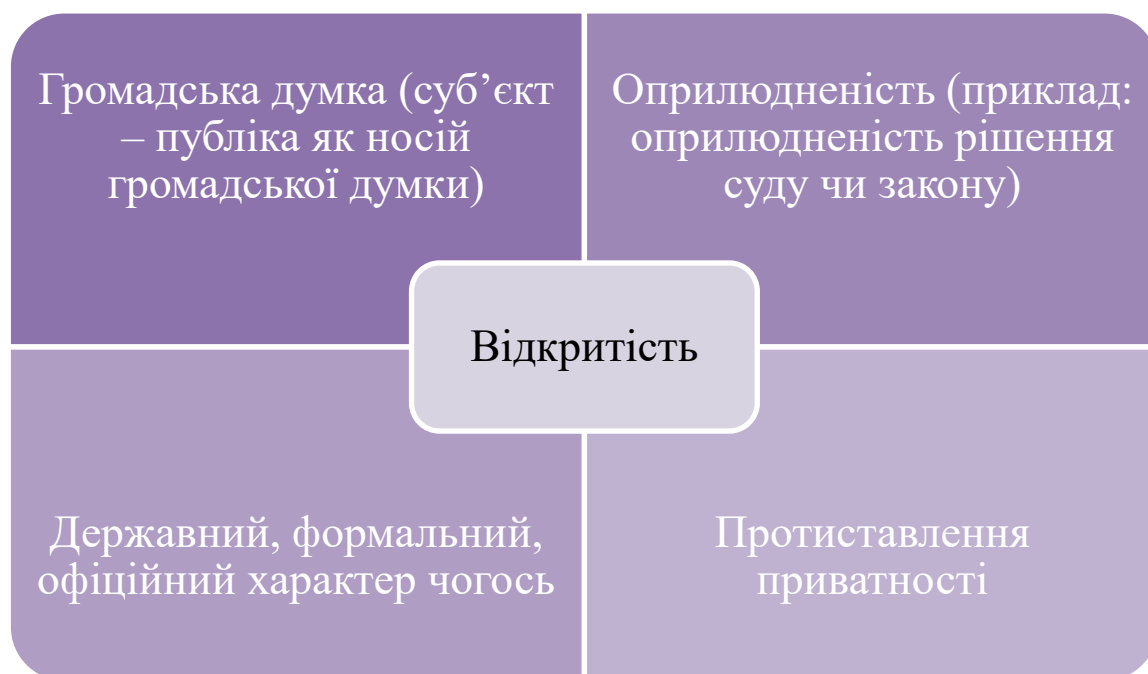
Різниця між міждисциплінарністю, крос-дисциплінарністю, мультидисциплінарністю, інтрадисциплінарністю та трансдисциплінарністю (у схемі)



1. Інтрадисциплінарність.
2. Мультидисциплінарність.
3. Крос-дисциплінарність.
4. Міждисциплінарність.
5. Трансдисциплінарність.

Додаток 5

Концептуальна карта поняття відкритості



Додаток 6

Топографія літературної відкритості за Ю. Габермасом

Приватний простір		Сфера державної влади
Громадянське суспільство (простір варообігу та суспільної праці)	Політична відкритість	Держава (простір «поліції»)
	Літературна відкритість (клуби, преса)	
Родинна замкнутість (обмін товарів культури)		Двір
(Бюргерська інтелігенція)	Місто	(Аристократично- придворна спільнота)

Документ підписано у сервісі Вчасно (продовження)

Носенок Б. Топографія культуральних досліджень у Франції (версія головна).pdf

Документ відправлено: 15:16 23.01.2023

Власник документу

Електронний підпис

15:16 23.01.2023

Ідентифікаційний код: 3409811669

НОСЕНОК БОГДАНА ЕДУАРДІВНА

Власник ключа: НОСЕНОК БОГДАНА ЕДУАРДІВНА

Час перевірки КЕП/ЕЦП: 15:16 23.01.2023

Статус перевірки сертифікату: Сертифікат діє

Серійний номер: 248197DDFAB977E504000000C303DB00792BB203

Тип підпису: удосконалений